UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

JÚLIA VILAÇA GOYATÁ

**Georges Bataille e Michel Leiris: a experiência do
sagrado (1930-1940)**

São Paulo

2012

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

**Georges Bataille e Michel Leiris: a experiência do
sagrado (1930-1940)**

Júlia Vilaça Goyatá

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, do Departamento de Antropologia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (FFLCH) da Universidade de São Paulo (USP), como exigência parcial para obtenção do título de Mestre em Antropologia Social, sob orientação da Prof. Dra. Fernanda Arêas Peixoto.

São Paulo

2012

Folha de aprovação

Júlia Vilaça Goyatá

Georges Bataille e Michel Leiris: a experiência do sagrado (1930-1940).

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, do Departamento de Antropologia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (FFLCH) da Universidade de São Paulo (USP), como exigência parcial para obtenção do título de Mestre em Antropologia Social, sob orientação da Prof. Dra. Fernanda Arêas Peixoto.

Aprovado em: _____

Banca examinadora:

Prof. Dr.: _____

Instituição: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr.: _____

Instituição: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr.: _____

Instituição: _____ Assinatura: _____

Resumo

O tema do sagrado é central na antropologia desde a sua origem. Esta pesquisa propõe o enfrentamento da noção através das lentes de Georges Bataille (1897-1962) e Michel Leiris (1901-1990) na França dos anos 1930, tendo em vista o cruzamento de suas experiências intelectuais e de suas formulações teóricas. Toma-se como ponto de partida para a análise a 'sociologia sagrada' por eles anunciada no *Collège de Sociologie* (1937-1939), que reclama o sagrado em dupla articulação: ao mesmo tempo que conceito explicativo ele funciona também como uma prática, uma maneira de ver e também de agir sobre o mundo. Em meio aos debates da época empreendidos pela intelectualidade e os movimentos de vanguarda sobre as possíveis formas da ação política, tendo em vista sua ligação com a arte, o sagrado aparece nos trabalhos de Bataille e Leiris como uma alternativa surpreendente. O intuito é rever uma tradição de debates em torno do conceito a partir das formulações – radicais e originais – destes autores, indicando como se relacionam, cada qual à sua maneira, com a teoria social precedente.

Palavras-chave: Georges Bataille, Michel Leiris, sagrado, *Collège de Sociologie*, política.

Abstract

The sacred has been a central subject of anthropological investigations since its origins. This research proposes an approach to the concept through the eyes of George Bataille (1897-1962) and Michel Leiris (1901-1990) in 1930's France, having in sight the crossing of their intellectual experiences and their theoretical formulations. We assume the 'sacred sociology', proposed by both authors during the years of the *Collège de Sociologie* (1937-1939), as a starting point to claim the use of the sacred in a double framing: functioning as an explanatory concept, it would also work as a *praxis*, a way of seeing and acting upon the world. Amid the debates of the time, undertaken by intellectuals and the avant-garde movements about the possible paths of political actions and its connections with art forms, the sacred appears in the works of Bataille and Leiris as a striking alternative. The goal is to retrace a tradition of debates involving the concept through both author's formulations – at the same time radical and original –, showing how they relate, each in their own way, with the former social theory.

Key-words: Georges Bataille, Michel Leiris, sacred, *Collège de Sociologie*, politiques.

Resumé

Le sacré est une thématique centrale de l'anthropologie depuis l'avènement de la discipline. Ce mémoire de recherche se propose d'aborder cette notion à travers les yeux de Georges Bataille (1897-1962) et Michel Leiris (1901-1990) dans la France des années 1930, en considérant le croisement de leurs expériences intellectuelles et de leurs formulations théoriques. Notre analyse a pour point de départ la « sociologie du sacré » qu'ils proclamèrent lors du Collège de Sociologie (1937-1939). Cette sociologie clame la double articulation du sacré: il est d'une part un concept explicatif et, d'autre part, une pratique, une manière de voir le monde et d'agir sur ce monde. Au sein des débats de l'époque réalisés par les intellectuels et les mouvements avant gardistes sur les possibles formes d'action politique, tout en gardant à l'idée son lien avec l'art, le sacré apparaît dans les travaux de Bataille et Leiris comme une alternative surprenante. L'objectif est de revoir une tradition de débats autour de ce concept à partir des formulations – à la fois radicales et originales – de ces auteurs, tout en indiquant comme chacun les liait à sa manière à la théorie sociale précédente.

Mots-clés: Georges Bataille, Michel Leiris, sacré, Collège de Sociologie, politique.

Agradecimentos

Primeiramente gostaria de agradecer à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) e à Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP), que financiaram e tornaram possível a realização dessa pesquisa de mestrado no âmbito do Programa de Pós-graduação em Antropologia Social da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (FFLCH) da Universidade de São Paulo (USP). Gostaria de expressar minha gratidão também aos professores e funcionários do departamento de antropologia dessa faculdade, por quem me senti acolhida desde a minha entrada no programa de pós-graduação em 2010. Agradeço em especial ao professor Renato Sztutman, deste mesmo departamento, por ter aceitado fazer parte tanto de minha banca de qualificação quanto de minha banca de defesa e por ter sido sempre tão atencioso e interessado com relação ao meu trabalho, propondo perguntas e sugerindo caminhos. Obrigada também à professora do departamento de Letras Clássicas e Vernáculas da mesma faculdade, Eliane Robert Moraes, pelo parecer preciso e precioso em minha banca de qualificação, seus comentários foram fundamentais para a composição do texto final. Por fim, agradeço à professora Mariza Werneck, da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), por ter gentilmente aceitado o convite para compor a banca de defesa, tenho certeza que nosso diálogo será duradouro.

No âmbito da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), onde me formei e comecei meu percurso de pesquisa, devo um agradecimento especial à professora Léa Freitas Perez do Departamento de Sociologia e Antropologia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas (FAFICH), minha orientadora de monografia e iniciação científica, quem me apresentou a Bataille e Leiris e me incentivou a seguir pesquisando-os. Também sou grata aos demais professores do curso de ciências sociais, aos colegas do CER (Centro de Estudos da Religião Pierre Sanchis), onde desenvolvi meus primeiros passos como antropóloga, e à professora Lucia Castello Branco, da Faculdade de Letras (FALE), que esteve presente em minha banca de monografia presenteando-me com um de seus belos textos.

Ouvi minha orientadora, professora Fernanda Arêas Peixoto, repetir muitas vezes que o trabalho intelectual, por mais solitário que seja, é um trabalho em grande medida compartilhado, tecido em meio às tramas da amizade, da cumplicidade e do diálogo. Hoje posso dizer que sei o que isso significa e certamente devo essa experiência a ela, que me recebeu de braços abertos quando eu não tinha mais que ideias em rascunho e muita vontade de pesquisar. O texto aqui apresentado foi construído por mim diante de seu olhar atencioso e rigoroso, combinação realmente rara em tempos de vida acadêmica regida por prazos e volumes. À Fernanda presto meus mais sinceros agradecimentos.

À sua volta formou-se também um grupo de trabalho nesse moldes, movido por uma intensa troca intelectual. Agradeço imensamente a meus colegas do coletivo ASA (Artes, saberes e antropologia), sempre leitores e ouvintes tão solícitos e estimulantes, com quem aprendo todos os dias: Julia Ruiz, minha “guru intelectual”, Luisa Valentini, Dalila Vasconcellos, Alexandre Bispo, Vinicius Spira, Thais de Brito, Thais Waldman, Lorena Avellar, Isabela Oliveira e Maria Victória de Zorzi. Esta e Luis Felipe Sobral, que realiza atualmente seu doutorado na Unicamp, pesquisadores com quem compartilho de certa forma o objeto dessa pesquisa – já que trabalhamos em torno dos mesmos autores –, sempre foram disponíveis e interessados quando o assunto era a troca de ideias e materiais, tantas vezes de difícil aquisição. Sou grata por esse intercâmbio constante e prazeroso que pudemos estabelecer. Além deles, agradeço também ao Arthur Saraiva e à Silvia Capanema, por terem sido meus fornecedores oficiais de livros, trazendo-os generosa e cuidadosamente da França para o Brasil em suas bagagens já cheias. O primeiro e Noémie Maclet também me auxiliaram na tradução do resumo do português para o francês e, por isso, devo agradecer-lhes.

Com aqueles que dividi os corredores, as salas de aula e as atividades da pós-graduação na FFLCH aprendi que o conhecimento antropológico pode ser infinitamente extenso e variado, mas que sua riqueza está justamente na possibilidade de manutenção do diálogo. Em especial agradeço à turma de 2010 e àqueles que dividiram mais de perto comigo as angústias e as alegrias desse período de trabalho intenso: Marina Barbosa, pelos vários mates tomados nas tardes de estudo; Renata Mourão, pelas intermináveis conversas e pelo enorme carinho; Michele Escoura, por trazer leveza e alegria para o meu dia-a-dia; Marisol Marini, pelos dilemas que compartilhamos;

Bernardo Fonseca, pela companhia tão agradável no estágio docente e em outros momentos; Camila Mainardi e Diana Gómez, pelos ótimos papos; Carlos Filadelfo e Natacha Leal, pelas longas risadas. Denise Pimenta chegou comigo de Belo Horizonte e fico feliz que hoje estejamos concluindo o mestrado tal como começamos: juntas, com muitas perguntas e uma curiosidade viva sobre nossa atividade profissional e sobre o que somos. Especialmente com Natália Fazzioni tive a oportunidade de conviver intensamente e lado a lado, dividindo viagens, dias de estudo, noites de festa e até mesmo nossos mais queridos amigos. Sou grata pela forte amizade que construímos, amizade essa que certamente ainda dará muitos frutos, onde quer que estejamos nos próximos anos.

Em São Paulo pude criar uma família de amigos, que trouxe o acolhimento necessário pra que eu pudesse me sentir mais próxima de casa em uma cidade que é muitas vezes cruel com seus estrangeiros. Agradeço a essa “família mineira” em terras paulistas: Maria Luisa Freitas, Isabel Luscher e Rubia Piancastelli, meus portos seguros; Frederico Coutinho, Bernardo Silveira, Bia Campos, Vitor Duarte, Livia Santiago, Bruna Castanheira e Patricia de Michelis. Com Alice Vasconcellos, sobretudo, pude dividir não só um apartamento, mas um lar, no sentido forte da palavra. Também agradeço à Fabíola Galli, tão presente nos meus primeiros, e, portanto, mais difíceis, meses na cidade.

Aos amigos de tantos anos e familiares agradeço pelo carinho e pela presença constante na ausência: Alice Maciel, Laura Gondim, Isabela Borges, Paula Barbosa, Mariana Oliveira, Raquel Rodrigues, Laura Capanema, Renata Davis, Maria Fernanda Cinini, Carolina Rohlf, Juliana Campos, Amanda Horta, Pedro Gondim, Thales Machado, Lucas Cunha, Pedro Pinheiro, Vinicius Soares, Luisa Girardi, Inês Quiroga, Brisa Catão, Claudia Fioretti, Camila de Caux, Luisa Reis, Felipe Simil, Renato Jacques, Ana Paula Belone, Julia Branco, Clarissa Vieira, Maria Chiaretti, meus muitos tios e primos das famílias Vilaça e Goyatá. Minhas queridas avós, Maria e Luzia, sempre foram grandes incentivadoras de meu trabalho (mesmo sem conhecê-lo muito bem) e a elas sou especialmente grata.

Agradeço, finalmente, àqueles sem a qual essa pesquisa não estaria de pé. Ao Felipe Bier, com quem aprendi, nesses quase três anos, não só do que é feito o

companheirismo, mas também o que é dedicação à atividade intelectual. Torna-se quase impossível pensar a existência desse trabalho sem sua presença e calma ao meu lado todos os dias. Agradeço a ele também pela contribuição múltipla: revisão, tradução, leitura, comentários, Felipe fez um pouco de tudo nesses meus últimos meses de escrita. Aos meus pais, Martha e Francisco, e ao meu irmão Adriano, posso dizer apenas que mais que incentivo e coragem me deram durante a toda a vida verdadeiros exemplos de amor ao ofício, da qual este trabalho que aqui apresento quer ser o rastro mais verdadeiro e fiel possível.

Sumário

INTRODUÇÃO.....	13
 CAPÍTULO 1: TRAMAS DOS ENCONTROS E DESENCONTROS ENTRE BATAILLE E LEIRIS.....	22
Os jovens Bataille e Leiris: esboço de figuras	25
O pêndulo entre a arte e a política.....	35
O <i>Collège de Sociologie</i>	47
 CAPÍTULO 2: A TEORIA SOCIAL (SAGRADA) DE BATAILLE.....	63
Da sociedade (de Durkheim) ao ser social (de Bataille)	65
A despesa: a busca pelo heterogêneo	71
Sacrifício, ambiguidade e política.....	78
A totalidade da existência: amor e mito	87
 CAPÍTULO 3: LEIRIS E A INTIMIDADE SAGRADA	96
Um trio de dois? Nota sobre Leiris e o <i>Collège de Sociologie</i>	98
Escrita de si, escrita do mundo	102
No intervalo entre Lucrecia e Judite habita um corpo.....	110
O chifre do touro.....	116
 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	124
 REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	129

Lista de Imagens

- FIGURA 1:** Folder do primeiro trimestre de atividades do *Collège de Sociologie* (1937-1938).....**p. 52**
- FIGURA 2:** Folder do terceiro trimestre de atividades *Collège de Sociologie* (1938-1939).....**p. 53**
- FIGURA 3:** Capa da revista *Acéphale* (desenho de André Masson).....**p. 85**

INTRODUÇÃO

Em artigo de 1964, “Conclusão de um debate recente: o pensamento obscuro e confuso”, Roger Bastide propõe um confronto entre duas linhagens de pensamento etnológico, apresentadas não como incompatíveis, mas como divergentes em sua essência. Estas linhagens, representadas de um lado por Claude Lévi-Strauss (1908-2009) e de outro por Maurice Leenhardt (1878-1954), teriam saído de um mesmo tronco francês e se bifurcado em direções opostas. Bastide assinala ainda que a natureza da oposição entre estes dois autores é similar àquela que se deu na geração anterior entre Émile Durkheim (1858-1917) e Lucien Lévy-Bruhl (1857-1939), ambos oriundos da Escola Sociológica Francesa, sendo o primeiro seu fundador.

Mas qual seria o fundamento da diferença que afastaria, segundo ele, o pensamento dos autores citados, colocando-os em tradições distintas? Bastide dirá que se trata de um debate de fundo filosófico que envolve os modos de apreensão do conhecimento: há aqueles que, inspirados em Kant, pensam em atingi-lo apenas através da razão, buscando a forma pura e afastando o comércio com os sentidos, e aqueles que, inspirados em Descartes, o fazem tendo em vista não só o domínio da mente, mas também o do corpo e o do espírito, considerando a razão e os sentidos como planos relacionados. Apesar de querer atingir o pensamento “claro e distinto” através de sua filosofia, assim como Kant, Descartes não deixaria de reconhecer, nos termos de Bastide, “dentro do espírito, ao lado das idéias claras e distintas, um pensamento obscuro e confuso” (Bastide, 1970, p.54)¹.

O autor chama a atenção, assim, para os autores que não só reconhecem como Descartes essa via “obscura e confusa” do pensamento, mas que concentram nela

¹ Completa Bastide: “É que nossa alma permanece unida ao nosso corpo e, além de nosso corpo, a todos os corpos que a cercam, o que faz com que nossos sentimentos sejam ‘não puros pensamentos da alma, mas percepções confusas dessa alma que está, realmente, unida ao corpo’. (...) O papel da filosofia é ensinar a passar das idéias obscuras e confusas às idéias claras e distintas, transformando o caos num encadeamento lógico, pois o que torna a idéia clara e distinta é seu lugar numa série, de forma análoga às séries de objetos matemáticos, que saem uns dos outros por via dedutiva. Não nos espantemos de que Descartes, apesar do *Traité sur les Passions*, não se interesse muito pelo pensamento confuso, já que todo o seu esforço consiste em sair dele. Mas ele existe” (Bastide, 1970, p. 54-55).

grande parte de seu interesse. No âmbito das ciências sociais, esses autores (Lévy-Bruhl e Leenhardt) são caracterizados por enfatizarem não apenas as formas, mas também os conteúdos e os movimentos, por serem analistas não só das organizações, mas das práticas dos grupos sociais e dos sujeitos que os compõem. Bastide chega a dizer que Lévi-Strauss, o representante mais evidente do que ele designa como o “pensamento claro e distinto”, pode ser assim caracterizado, pois muitas vezes desconfia e afasta o mundo do sagrado de seu pensamento, distanciando os valores, os sentimentos, a religiosidade e outros elementos chamados de obscuros para “encarar a função simbólica como função pura” (idem, p. 59). Já Leenhardt se posicionaria de maneira distinta, sendo um pensador prioritariamente vitalista: quando estuda o povo canaque, pensa não em estruturas “mineralógicas”, mas em “organizações vegetais”, em “cipós vivos” (idem, p. 61,62).

Tomando como inspiração inicial essas considerações de Roger Bastide e atentando para o fato de que a categorização que cria não é uma oposição estanque ou imóvel – antes disso, ela permite e prevê o trânsito dos autores citados entre as duas linhagens de pensamento etnológico por ele estabelecida – é possível afirmar que os autores com os quais este trabalho lida pertencem certamente ao ramo do “pensamento obscuro e confuso”. Apesar de serem de difícil classificação em uma única área do conhecimento, Georges Bataille (1897-1962) e Michel Leiris (1901-1990), assim como os conterrâneos Leenhardt (que era também contemporâneo deles) e Lévy-Bruhl (de uma geração um pouco anterior), se interessaram em compreender o mundo social não apenas pela análise de suas formas, mas também de seus valores e práticas. Os autores em foco têm a maior parte de seu interesse preferencial voltado para temas que interpelam os grupos sociais em suas manifestações vivas, no sentido de que estão mais afeitos à experiência cotidiana e ao movimento destes grupos do que à sua forma e organização, tendendo a investigar mais a fundo que tipos de sentimentos, sensações, percepções e ações estão em jogo na relação dos homens em sociedade.

Não por acaso o conceito de sagrado é um dos pontos nodais das análises do mundo social feitas por Bataille e Leiris ao longo de suas trajetórias, principalmente no decorrer dos anos 1930. Como enfatiza Bastide – que por vezes usa o termo sagrado como sinônimo desta apreensão “obscura e confusa” do mundo –, a noção quer dar conta de um universo de práticas e valores, difícil de ser capturado e descrito. Seria

possível dizer que o sagrado caracteriza (pelo menos nos trabalhos de Bataille e Leiris que nos propomos a examinar) o limite do próprio pensamento lógico e do que é por ele organizado. É um conceito que busca apreender uma experiência que está no limite do dizível e do inteligível: experiência que lida basicamente com uma apreensão afetiva do mundo em contraposição a outra de cunho mais normativo.

Mas por que a noção de sagrado é especialmente interessante para a descrição de uma experiência social que se caracteriza por expor o limite de sua própria existência enquanto ordenamento? Se recorrermos à formulação do conceito sociológico de sagrado, empreendida por Robertson Smith (1889) e posteriormente por Émile Durkheim (1912), ambos estudiosos da religião, torna-se possível pensar que isso se dá por sua própria estrutura, que é necessariamente ambígua. O sagrado coloca em jogo e conjuga as duas experiências humanas complementares do “claro e do distinto” e “do obscuro e do confuso”, experiências que fundam e são parte inerente da vida humana em sociedade. 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 forma, a razão e a estrutura e, por outro, o desejo, o informe, o sentido e a desordem. O pólo do sagrado do fasto e santo vem acompanhado de seu oposto complementar: o sagrado nefasto e sacrílego.

Entretanto, não basta concluir que a noção de sagrado é interessante para os autores por sua estrutura ambígua. É preciso situá-la no tempo e no espaço, de modo a entender melhor as razões e as particularidades de seu uso por Bataille e Leiris, em um contexto determinado.

Esta pesquisa se concentra na Paris dos anos 1930, momento em que a ideia de sagrado mostra-se com ênfase nos trabalhos desses autores. Parte-se do pressuposto que a noção é por eles compartilhada em função de algumas experiências comuns: eles se movimentam em um mesmo círculo de amizades, frequentam os mesmos ambientes artísticos e intelectuais, e dividem um mesmo solo de preocupações. Não é preciso lembrar que estamos no entre-guerras, período de ascensão acelerada do fascismo e de grande agitação artística e intelectual; a civilização europeia encontra-se absolutamente desacreditada e é alvo das críticas mais ferozes. A investigação sobre o sagrado, como não poderia deixar de ser, ganha, nesse contexto, um sentido político surpreendente.

Envolvidos com os debates em torno das possíveis ligações entre a arte e a política fomentadas pelos movimentos de vanguarda, principalmente o surrealismo, e com a etnologia, que ganhava espaço nas universidades e nos museus, servindo como uma espécie de contraponto ou espelho invertido da civilização ocidental, Bataille e Leiris procuravam através da noção de sagrado um caminho novo para pensar formas de ação coletiva que fossem realmente eficazes, escapando dos dilemas ação/ideal, ou política partidária/militância artística, que se colocavam no momento. Diante de movimentos que alcançavam as proporções do fanatismo religioso (como o nazismo e o fascismo), não bastava trabalhar com uma concepção instrumental ou estratégica da política: era preciso trazer para o seu seio aquilo que na experiência social seria indizível, informe ou mesmo ilegal, o que provocaria, nas palavras de Bataille, a verdadeira “vertigem” ou o verdadeiro “êxtase”. Se os movimentos artísticos propunham desde o início dos anos 1920 uma estética política, o que veremos com Bataille e Leiris, principalmente no fim dos anos 1930, é o nascimento de uma política e também de uma arte mais propriamente sagradas.

Uma experiência curta, mas não menos exemplar, vivida por Bataille e Leiris entre 1937 e 1939, torna-se fundamental para a compreensão da discussão proposta: o *Collège de Sociologie*, associação por eles fundada e dirigida ao lado de Roger Caillois (1913-1978). Ponto de partida para a consideração do sagrado como um operador político, a especificidade desse grupo e da associação por eles criada era a proposição de uma “sociologia sagrada”, que comportaria não só o estudo dos fenômenos sociais que levam a marca do sagrado (mais especificamente uma “sociologia do sagrado”), como também indicaria uma espécie de atividade por meio do sagrado. Apesar de ter por base a sociologia (que tinha em Durkheim seu principal representante na época), apresentando-se como uma associação essencialmente científica, as propostas do *Collège* extrapolavam os limites da ciência. Os conceitos advindos do estudo da religião ou dos estudos etnológicos com sociedades primitivas eram trazidos à cena para a compreensão de experiências contemporâneas e na maioria das vezes profanas. Além disso, esses conceitos ganhariam aí outra dimensão: fontes de exaltação coletiva, eles eram certamente úteis como produtores de força política. Desta forma, ao mesmo tempo em que se configurava como uma categoria capaz de descrever o mundo social contemporâneo em que viviam, o sagrado era definido pelo *Collège* como uma prática,

capaz de suscitar sentimentos e comportamentos considerados convulsivos; favoráveis, assim, à transformação social.

Sugere-se, deste modo, que o *Collège de Sociologie* é, de fato, o ponto de referência para entendermos o conceito de sagrado nos trabalhos de Bataille e Leiris da década de 1930. Se a noção, tal como definida pelos autores, tem como uma de suas principais matrizes a sociologia durkheimiana – e, a partir dela, a teoria produzida por Marcel Mauss (1872-1950) – é preciso dizer que eles empreendem uma ampliação radical do conceito: uma verdadeira torção ou um esgarçamento máximo de suas possibilidades. De modo algum restrito ao âmbito da religião, o sagrado nos termos da produção gerada no interior do *Collège de Sociologie* aparece tanto um conceito quanto uma experiência². Experiência esta que coincide com a vida cotidiana, aquela que está em contato direto com o homem em sua existência corriqueira: para vivenciar o sagrado, dirão os autores, basta estar em contato com atividades como o jogo, a festa, o sacrifício, o erotismo, a despesa, a arte e até mesmo a violência.

O sagrado é tomado aqui como um ponto de articulação e encontro entre Bataille e Leiris, ou mesmo como um acontecimento, histórico e teórico, que coloca suas vidas em relação. Se este é o pressuposto do trabalho – já que nos anos 1930 percebemos que os dois autores trabalham com a ideia de forma intensa e compartilhada – é preciso considerarmos também a riqueza do debate entre eles, repleto de divergências. Parceiros de trabalho em alguns projetos ao longo do decênio e protagonistas de uma amizade construída em meio a intensas trocas intelectuais, é importante observar como os autores assumem posições diferentes em relação a temas que estão na ordem do dia, principalmente os que envolvem a política, a arte e a ciência. Apesar de amigos, Bataille e Leiris aparecem de maneiras distintas no cenário da Paris dos anos 1930; ao traçar seus retratos muitas vezes o que se vêem são mais diferenças que semelhanças.

² Conceito central da análise sociológica de Durkheim (1912) sobre as religiões, o sagrado foi descrito 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 e puras, quanto as sacrílegas e impuras 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 fastuosa ou nefasta: ela é a maneira encontrada pelo homem para projetar-se para além de si mesmo, de sua vida ordinária, do tempo corrente.

Proximidades à parte, Bataille e Leiris abordam o sagrado em função de interesses e preocupações particulares, de modo que podemos olhar para a construção da noção em cada um dos autores como um universo independente. Contudo, se nos detivermos em alguns detalhes veremos que muito do que propõem parte de uma mesma problemática e certamente de uma mesma intenção: a de, como dissemos, explorar os sentidos do “obscuro” e do “confuso” na relação do homem com a sociedade que o circunda. A hipótese é, assim, a de que o sagrado constitui para ambos um operador político, tal como proposto na “sociologia sagrada” do *Collège*. Parte-se deste sentido o conceito, compartilhado por ambos nesta associação, de modo a investigar de que maneira ele reverbera nos trabalhos específicos que realizaram, quais são as temáticas privilegiadas por cada um e aquelas verdadeiramente partilhadas.

Fontes e materiais de pesquisa

Este trabalho está inteiramente ancorado em fontes e material bibliográfico publicados. O recorte foi feito em dois planos simultâneos de modo a privilegiar, primeiramente, um período específico, os anos 1930, e um tema particular: o sagrado. Para a construção das trajetórias e dos debates travados pelos autores nos anos 1930, tema do capítulo 1, *Tramas dos encontros e desencontros entre Bataille e Leiris*, a pesquisa faz uso de material autobiográfico e biográfico, além de entrevistas concedidas pelos autores e por personagens próximos a eles, como Roger Caillois. Utiliza também a longa correspondência travada de 1924 a 1961, os diários íntimos e de viagem (estes escritos por Michel Leiris) e alguns textos de referência, em que os autores aludem um ao outro ou a momentos vividos na época em relevo. Destaca-se ainda a consulta a versões das revistas das quais Bataille e Leiris fizeram parte, principalmente *Documents* (1929-1930), disponível em *fac-símile*, e *Acéphale* (1936-1939) ³.

³ Sublinha-se que o volume de material de cunho biográfico a que tivemos acesso é muito mais significativo para o caso de Leiris que para o caso de Bataille. Além de ter escrito mais sobre si mesmo, Leiris deixou entrevistas que nos ajudam a esboçar sua trajetória a partir de seus próprios relatos. Bataille, que morreu quase trinta anos antes do amigo, falou menos sobre sua vida e quase não deixou entrevistas. Por isso a construção de seu perfil se faz essencialmente por relatos de pessoas que conviveram com ele e através de sua biografia, escrita por Michel Surya (1997).

Para a reconstrução da experiência do *Collège de Sociologie* (1937-1939), utiliza-se a compilação de todas as conferências e publicações do grupo, organizada e comentada por Dennis Hollier (1995). Em relação às análises bibliográficas, me detive àquelas que apresentam a França do entre-guerras como um momento histórico particular, às que se concentram nos movimentos de vanguarda, pensando suas origens e consequências, e às que se dedicam à reflexão sobre o nascimento e a formação da antropologia francesa, principalmente tendo em vista a escola durkheimiana e seus desdobramentos.

Já nos capítulos 2 (*A teoria social (sagrada) de Bataille*) e 3 (*Leiris e a intimidade sagrada*), a análise se concentra nos textos escritos por Bataille e Leiris nos anos de 1930. Diante da impossibilidade de trabalhar com o grande volume de material produzido pelos autores, optou-se pela análise de três a quatro textos de cada um deles, considerados representativos do modo como enfrentam a noção de sagrado no momento. O conjunto selecionado busca compreender as idiossincrasias da abordagem de cada autor, além de dar conta de algumas semelhanças na composição da noção, que dizem também respeito à experiência de participação em algumas associações significativas. No caso de Bataille os textos eleitos foram: o ensaio *La notion de dépense* (1933), publicado na revista marxista *La critique sociale*, da qual foi colaborador; o manifesto *La conjuration sacrée* (1936), escrito no momento de fundação da sociedade secreta e revista *Acéphale*; *La sociologie sacrée et les rapports entre 'société', 'organisme' et 'être'* (1937), primeira conferência realizada no âmbito do *Collège de Sociologie* e *L'apprenti sorcier* (1938), escrito para a publicação oficial do mesmo grupo na *Nouvelle Revue Française* (N.R.F.), intitulada *Pour un Collège de Sociologie*. No caso de Leiris, os textos escolhidos foram: o artigo *Le sacré dans la vie quotidienne* (1938), revelado junto ao *L'apprenti sorcier* de Bataille na dita publicação do *Collège*; o ensaio *Miroir de la tauromachie* (1938), publicado em uma coleção de *Acéphale*, e, por fim, a autobiografia *L'âge d'homme* (1939).

A maioria do material consultado, tanto as fontes quanto a própria bibliografia, é de origem francesa⁴. Pouco foi traduzido e, menos ainda, escrito sobre Bataille e Leiris no Brasil, pelo menos no âmbito das ciências sociais, com raras exceções, o que de

⁴ Ressalto que os trabalhos aqui mencionados em língua francesa não foram ainda vertidos para o português e que, portanto, todos os trechos que se seguem são traduções livres de minha autoria.

saída chama a atenção para um dos empenhos e méritos dessa pesquisa: o esforço de ler Bataille e Leiris do ponto de vista da antropologia, tentando trazê-los para os debates da disciplina⁵ Nesse caso, o empenho da análise foi acompanhado aqui também pelo trabalho de tradução, linguística e teórica, desse material.

Destacaria ainda o interesse de um olhar distanciado para este universo do entre-guerras francês e para esses autores, que embora muito trabalhados em seus contextos de origem, e com algumas abordagens também em solo norte-americano, são ainda pouco vistos do ponto de vista das supostas “margens”, para usar uma imagem batailleana. Penso que esta distância tanto histórica quanto culturalmente constitutiva do objeto permite uma análise no mínimo interessante no âmbito da antropologia, com rendimentos diferentes daquela feita pelos próprios franceses: é provável que vejamos de maneira menos reificada a história daqueles que constituem, ou ao menos daqueles que aprendemos a reconhecer como constituindo o centro e a origem de nossa disciplina.

Finalmente, gostaria de observar que, apesar da grande bibliografia sobre a produção de Bataille e Leiris, pouco foi escrito especificamente sobre o conjunto de textos aqui selecionados para análise, o que demandou um trabalho interpretativo em grande parte original. O ordenamento bem como as possibilidades de relação e combinação entre os textos foram construídas, assim, ao longo da pesquisa e não tiveram nenhum modelo analítico de antemão. Claro está que a via interpretativa escolhida é uma das múltiplas possíveis: os textos lançam reflexões em diversas direções, temáticas e epistemológicas. O intento foi examiná-los, comparando-os, a partir da problemática do sagrado, tendo em vista o diálogo com a teoria sociológica e antropológica francesa precedente (principalmente através de Durkheim e Mauss) e, mais lateralmente, com a filosofia e a psicanálise⁶. Pode-se pensar que a própria maneira pela qual se constituem o pensamento e os escritos de Bataille e Leiris – operando mais por sugestões que por postulações afirmativas ou por “aforismos e espasmos”, como diria Sartre (1947) – autoriza leituras variadas que se orientam em

⁵ Ver: Moraes (2002), Brumana (2002; 2005), Peixoto (2007, 2011), Sobral (2008).

⁶ Outros autores da tradição antropológica francesa certamente poderiam ser alvo de uma análise comparada com relação à Bataille e Leiris. Destaco, nesse sentido, o próprio Lévy-Bruhl, que como já sugere Bastide no texto acima citado, tem afinidades teóricas explícitas com os autores.

função de algumas das trilhas por eles abertas. Se parece até mesmo difícil falar em “obra”, no sentido estrito do termo, quando se trata de autores de escrita tão aberta e que trabalharam sobre tantos assuntos e de diversas formas como o fizeram os autores aqui estudados, não parece estranha, ou infiel à sua reflexão, a tentativa de lê-los a partir de apenas uma das perspectivas colocadas por eles.

Se Leiris, como veremos, propõe tomar a escrita como uma atividade que tem como horizonte a própria morte, atentando para a importância do risco na construção de um pensamento e uma arte verdadeiros, é possível afirmar que analisar esses autores não poderia ser uma aventura diferente: ao escolher um ângulo o perigo de perder os outros espaços e perspectivas oferecidos encontra-se sempre presente. Contudo, é este mesmo perigo que dá a medida e o valor da empreitada analítica aqui ensaiada. O desafio e a riqueza do trabalho estão, eu acredito, na aposta em um caminho, na intenção de persegui-lo sem titubear quando o que se tem diante dos olhos é um entroncamento de múltiplas veredas: de tamanhos, direções e profundidades diferentes.

CAPÍTULO 1: TRAMAS DOS ENCONTROS E DESENCONTROS ENTRE BATAILLE E LEIRIS

“Não é possível que tudo isso que nos uniu uns aos outros não seja a única coisa realmente valiosa, capaz de sobreviver a qualquer vicissitude”.

Carta de Michel Leiris a Georges Bataille, 29 de outubro de 1939.

Este capítulo descreve as tramas do encontro e também do desencontro entre Bataille e Leiris tendo em vista a Paris do entre-guerras, contexto no qual realizaram experimentos diversos (no plano pessoal, político e intelectual) e partilharam experiências que estão na origem de suas produções e intervenções. A imagem da trama chama a atenção para o entrelaçamento contínuo dos percursos: variadas são as linhas de contato e as personagens que os conectam; múltiplas as experiências comuns e também as dissonâncias, as mudanças de rumo e nós frouxos. Diferentemente da imagem da rede, composta por pontos estáveis e equidistantes, Tim Ingold (2007) nos faz pensar na “malha” ou na “textura”, construída por linhas irregulares, que remetem ao movimento, à caminhada, ao encontro e o desencontro fortuitos⁷.

Diferenças à parte, Bataille e Leiris beberam em fontes comuns e dividiram um mesmo solo de preocupações; as ideias em circulação entre os anos 1920 e 1940 alicerçam, entre outras coisas, a construção da noção de sagrado, tal como postulada por eles. Não se trata de traçar a história completa dos acontecimentos do período, nem de detalhar o movimento intelectual destes anos, trabalho já realizado por muitos. O que se quer é reconstruir os contatos, os debates, partilhas e conflitos entre os dois parceiros, desenhando seus retratos de modo a vislumbrar o mundo social em que estavam envolvidos e a captar a temperatura de uma época por meio de suas experiências. Afinal,

⁷ Nas palavras de Ingold: “O termo ‘textura’ o tomo emprestado do filósofo Lefebvre, que fala dos ‘caminhos dos animais (selvagens ou domesticados), das pessoas (nas casas, em torno das casas na cidade ou na vila, nos arredores), que tecem um ambiente que lembra mais uma ‘arqui-textura’ que uma arquitetura. Em um estudo sobre o lago Titicaca e seus habitantes (nos Andes peruanos), Benjamin Orlove dá uma descrição muito viva dessa malha arquitetural. (...) Hoje em dia uma rede designa linhas ligadas por pontos. São os conectores. Mas as linhas descritas por Orlove (...) constituem mais uma malha de pistas entrecruzadas que uma rede de rotas que se cruzam. As linhas dessa malha são as pistas da vida cotidiana” (2007, p. 80-81, tradução minha).

a noção de sagrado que constroem está intimamente ligada aos dilemas políticos enfrentados neste momento.

Neste sentido, alguns projetos emblemáticos são aqui destacados para a montagem da trama em questão: a revista *Documents* (1929) e, com mais ênfase, o *Collège de Sociologie* (1937-1939), únicas experiências de trabalho que os autores tiveram em comum, além das múltiplas associações formadas nos anos 1930, como *Contre-Attaque* (1935) e *Acéphale* (1936-1939), com participação ativa de Bataille. O *Collège de Sociologie*, principalmente, é um espaço privilegiado para capturarmos o interesse e as formulações dos autores sobre o sagrado, eixo deste trabalho. Como dito na introdução, trata-se de seguir esta ideia, vendo-a como foi sendo construída e reconstruída por eles no interior de grupos específicos, e também como ela adquiriu derivações próprias, ganhando contornos particulares em cada um deles.

Apesar do interesse em lançar luz sobre as atividades que realizaram em conjunto, reconhecendo que, amigos, fizeram parte de rodas comuns de sociabilidade e trabalho, a análise acompanha mais de perto os desencontros que afastaram os dois pensadores nos anos 1930, chamando a atenção para os debates e as diferenças entre eles, principalmente em relação à política. O procedimento é o de colocar uma lupa sobre a relação entre Bataille e Leiris em um momento preciso, ressaltando nuances e tonalidades que tendem a escapar a análises ampliadas sobre, por exemplo, os movimentos artísticos da época (Nadeau, 1985; Clifford, 2008).

É preciso dizer ainda que se em Bataille e em Leiris o projeto de obra é constituído de maneira entrelaçada à vida, esta sendo muitas vezes a própria matéria de teorização e de criação, o que se quer aqui é olhar mais de perto para a vida que levavam enquanto refletiam e escreviam sobre o sagrado. Nessa direção, o interesse da análise passa a ser menos a história de vida de Bataille e Leiris – isto é, a narração cronológica de todos os eventos pelas quais os autores passaram – recaindo sobre o que resta desta história; particularmente, atentar para alguns eventos significativos, fundamentais para a compreensão das reflexões que empreenderam sobre o sagrado nos anos 1930.

A inspiração para tal montagem foi retirada de Jacques-Alain Miller, que, ao escrever a *Vida de Lacan* (2011), diz querer fazer viver, palpitar e dançar “esse resíduo, esse resto, esse *caput mortuum*” de sua “Orientação Lacaniana”, isto é, “a pessoa de Lacan” (Miller, 2011, p. 5). Neste sentido, por *Vida* o autor entende algo bastante

diferente de biografia:

Se esta fórmula me ocorreu, foi porque ela ressoa em mim como esse gênero literário que denominamos a vida dos homens ilustres, que se originou na Antiguidade, prosseguiu no Renascimento, e veio ao meu conhecimento em 1953, quando estava na quinta série do ensino fundamental, sob a forma do *De Viris illustribus* do abade Lhomond, e depois, alguns anos mais tarde, com as *Vidas paralelas*, de Plutarco. O erudito nos ensina que a escrita da *Vida* é uma disciplina totalmente diferente da história. Originalmente, há uma espécie de bifurcação entre o registro da história, sua postulação com exatidão – relatar o acontecimento tal e qual, em seu contexto e lugar cronológico – e a escrita das *Vidas*, que na Antiguidade era do registro da ética. É deste modo que entendo *Vida de Lacan*. Qual foi a ética de sua vida, e o que a prova, na verdade, em seu ser e em sua existência? (idem, p. 17)

Essa construção é interessante pois considera que a escrita da *vida* é de ordem diferente da escrita da *história de vida* de um personagem ilustre. Se Miller quer dar um testemunho da vida de Lacan ele o fará através dos rastros desta, tendo como horizonte seu projeto de obra, que inclui certo compromisso ético.

Apesar de não propor a escrita das *vidas* de Bataille e Leiris, a ideia é operar um relato inspirado nas sugestões de Miller: trata-se de seguir as pistas deixadas por suas biografias, mas sem perder de vista sua produção teórica e seu comprometimento ético-político. Novamente, a imagem da trama é exemplar: ela confunde e embaralha o que está dentro e o que está fora, o que é a vida e o que é o trabalho, nos impedindo de separá-los bruscamente.

O capítulo está dividido em três partes que se sucedem cronologicamente. Tal divisão foi construída de modo a destacar os momentos de aproximação e, principalmente, de distância entre Bataille e Leiris, tendo em vista os debates travados entre eles, que têm como mote primeiro os problemas políticos enfrentados na época. A análise se inicia com o encontro dos autores em Paris no ano de 1924: quem eram eles neste momento, com quem se relacionavam, quais eram seus principais interesses na época. Trata-se de acompanhar assim o início da amizade que começa a se conformar.

Em um segundo movimento, passamos ao ano simbólico de 1929, ano de crises mais amplas no cenário mundial e, na cena francesa, de crise no bloco surrealista, diretamente ligada ao nascimento da revista *Documents*, primeira experiência de trabalho conjunta dos dois amigos. Após esta experiência, muitos serão os desentendimentos e conflitos enfrentados por eles até o nascimento do *Collège de Sociologie*, em 1937, alvo da análise no terceiro e último momento do capítulo.

Associação fundada pelos autores, junto a Roger Caillois, para o empreendimento do que eles chamam de uma “sociologia sagrada”, o grupo do *Collège* tem um papel de destaque na trajetória desses autores com relação ao tema do sagrado: aí a noção será elevada à posição de questão central, ganhando contornos próprios. Tendo em vista a maneira como a noção de sagrado é postulada nesse grupo específico, isto é, como uma noção política, que partiremos para a análise dos textos nos capítulos seguintes. Parte-se do pressuposto de que a noção de sagrado construída no *Collège* está presente em ambos os autores, servindo, assim, como uma espécie de matriz para pensarmos suas formulações separadamente.

Os jovens Bataille e Leiris: esboço de figuras

Georges Bataille e Michel Leiris se encontram pela primeira vez em Paris no ano de 1924. Residentes na capital francesa, eles se conhecem por intermédio de um amigo comum: Jacques Lavaud (1894-1975). Ex-colega de Bataille na *École des Chartes* e também seu colega de trabalho na Biblioteca Nacional, Lavaud conhecera Leiris ainda na infância, nos tempos de escola⁸. A ideia de apresentar os dois amigos, vindos de universos distintos, surgira para Lavaud a partir da percepção de interesses comuns entre eles, principalmente no que se referia à literatura. O encontro entre Bataille e Leiris se dá, assim, no outono, “em endereço muito tranquilo e burguês próximo à Elysée, o café Marigny” (Leiris, 2004, p.15). Segundo Leiris, na época Bataille

⁸ A *École des Chartes* foi concebida em 1821, pouco tempo após a Revolução Francesa, para ser um serviço público de conservação do patrimônio francês e formação de pesquisadores e profissionais interessados em trabalhar em bibliotecas públicas, arquivos, museus e coleções públicas por todo o país. Segundo Jean-Michel Leniaud (1993), a função de resguardar o patrimônio, que antes era da Igreja, passaria agora às mãos do Estado laico, e era preciso formar profissionais qualificados para lidar com este material histórico. Os alunos de *Chartes* teriam contato então com uma ampla e especializada grade de disciplinas, que privilegiava o estudo aprofundado da Idade Média e seus manuscritos: “paleografia, línguas românicas, diplomacia, instituições políticas, administrativas e judiciárias da França, direito civil e canônico na Idade Média, arqueologia da Idade Média e um curso opcional de bibliografia, classificação de bibliotecas e arquivos” (Leniaud, 1993, p. 620). Sairiam de *Chartes* não apenas como arquivistas-paleógrafos, mas como verdadeiros eruditos, formando parte da elite do saber francês: “A conjunção de estudos generalistas na Faculdade e a aprendizagem acética de disciplinas muito especializadas permitia aos alunos entrever mais que alguns cargos patrimoniais que se ofereciam a eles” (idem, p. 624). Tudo indica que Bataille teria resolvido tentar uma vaga em *Chartes* devido a seu interesse, já na juventude, pela Idade Média romântica e a cavalaria. Na escola, ele defende a tese intitulada “*L’ordre de la Chevalerie*, conte em vers du XVIIIe siècle avec introduction et notes”, 1922 (Surya, 1992, p. 56).

chamava a atenção por sua elegância e neste dia estava vestido à moda burguesa: “portava um chapéu de feltro cinza e casaco xadrez preto e branco” (ibidem). Bataille, por sua vez, via em Leiris, apesar de mais jovem que ele, a figura de um ‘iniciado’, já que a esta altura frequentava assiduamente os movimentos artísticos que ganhavam fôlego na cidade. Posteriormente, ao falar de quando se conheceram, Bataille declara: “Leiris me intimidava: eu tinha vergonha de falar para ele daquilo que me ocupava por inteiro” (Bataille, 2004, p. 54). Percepções à parte, sabe-se que nesse primeiro encontro a discussão gira em torno do escritor russo Fiódor Dostoiévski, autor de grande importância para Bataille, especialmente pela leitura que este havia feito havia pouco de *Memórias do Subsolo* (1864), livro que indicará veementemente a Leiris.

Sabe-se também que neste dia Bataille e Leiris teriam cogitado, junto a Lavaud, a fundação de um novo movimento literário sediado em um bordel, localizado no antigo *quartier* Saint-Denis. Com a pretensão de convidar as mulheres que ali trabalhavam para compor o corpo editorial da revista que acompanharia o movimento, o objetivo seria organizar um grupo que se opusesse ao categórico *Não* dadaísta, instaurando, ao contrário, o *Sim* como palavra de ordem. O que implicaria, segundo Leiris, em “um perpétuo acordo em relação a todas as coisas” e em um tipo de trabalho que escaparia a “uma negação sistematicamente provocante” (Leiris, 2004, p.16). Tratava-se de fazer não apenas uma crítica à sociedade contemporânea através de sua desconstrução, como faziam os Dadas, mas de fazê-la também através da inclusão de todas as coisas presentes em seu seio, inclusive aquelas tidas como repugnantes, feias, impuras; era preciso dizer *sim* àquilo que era considerado a poluição, a escória da sociedade.

Esse movimento, que na realidade nunca saiu de seu estágio preparatório, parecia prefigurar aquilo que viriam a ser as associações que fariam parte do cotidiano de Bataille e Leiris no período do entre-guerras, marcado pela profusão de revistas próprias. De fato, a partir dos anos 1920, a ação política e o debate intelectual se organizariam fundamentalmente a partir de diversos grupos e associações que rapidamente contaminariam Paris. É interessante pensar que o fundamento desse movimento imaginado, e nunca concretizado, está marcado por elementos que constituiriam a base da experiência do *Collège de Sociologie*: a sociedade secreta e o erotismo.

Quando conheceu Bataille, Leiris já fazia parte de um desses diversos grupos que, como dissemos, se formaria em Paris a partir de 1920: o que se reunia na rua

Blomet liderado pelo pintor André Masson (1896-1987), que era tido por Leiris a esta altura como seu *maître à penser*, um verdadeiro guia intelectual, apesar da pequena diferença de idade existente entre eles (Masson era apenas cinco anos mais velho que Leiris). Desde 1922, Masson era também uma espécie de liderança do grupo de artistas, escritores e intelectuais, que possuíam como ponto de encontro seu ateliê, localizado no número 45 da rua Blomet. Entre eles encontravam-se, além de Leiris, Max Jacob, Jean Dubuffet, Georges Limbour, Armand Salacrou, Antonin Artaud, Élie Lascaux e eventualmente Juan Miró, que tinha seu ateliê instalado também nesta rua. Organizado pouco antes da derrocada do movimento Dada, em 1924, este grupo, caracterizado por ser um espaço livre para discussões, se tornaria um dos braços do Surrealismo nascente⁹.

Dos autores trazidos por Masson para o debate no círculo da rua Blomet destacam-se o filósofo alemão Friederich Nietzsche, o poeta Charles Baudelaire e o escritor americano Edgar Allan Poe, importantes para ele desde o início de sua formação como artista. A regra entre o grupo, no entanto, era o ecletismo: “praticavam Dostoiévski e Tolstoi assim como Stendhal e Thomas de Quincey” (Armél, 1997, p. 167). O que guiava as reuniões era fundamentalmente o interesse de todos pela arte em suas diversas aparições, também em suas relações com a política.

De fato, desde o surgimento dos primeiros movimentos de vanguarda (cubismo,

⁹ O movimento surrealista surgiria nos anos 1920 como um desdobramento do dadaísmo, da qual os escritores André Breton, Louis Aragon e Phillipe Saupault fariam parte até o ano de 1922 em torno do grupo *Littérature*, fórum de discussão das preocupações que surgiam naquele momento: “revisão de certos valores, pesquisa do porquê da criação artística, valor do destino humano do poeta, que explodem na célebre pergunta: ‘porque escrevem?’” (Nadeau, 1985, p. 29). Oficialmente liderada pelo escritor suíço Tristan Tzara, que chegara de Zurique para catalisar as tendências revolucionárias que animavam o grupo, a proposta Dada era marcada por uma destruição de todos os valores tradicionais e por um questionamento radical do sentido, sendo os espetáculos-provocações sua principal atividade. Sua atuação era principalmente combativa, um ataque à literatura e às artes oficiais. A separação oficial de Breton e seus colegas do grupo de Tzara se dá a partir justamente da crítica do primeiro com relação à proposta anárquica do dadaísmo, para ele era preciso agir; e agir de maneira mais eficaz, não se limitando apenas à crítica à arte tradicional, mas atacando também seu líderes e todo o aparato burguês por trás dela. Desta maneira, a saída de Breton do movimento e o desentendimento com Tzara tomam também a forma de um ato-protesto: o julgamento de Maurice Baurrès, escritor francês que colocara seu talento “a serviço da terra, dos mortos, da pátria, valores rejeitados com indignação pelo grupo *Littérature*”, marcado para 13 de maio de 1921 (idem, p. 33). A partir desse julgamento, na qual Tzara não comparece, as divergências entre Breton e Dada só aumentariam, culminando no rompimento em 1922: “é com alívio que Breton e seus amigos se afastam do dadaísmo, não aceitando mais apegar-se a veleidades” (idem, p. 35).

futurismo, dadaísmo), procurava-se questionar não só o *slogan* do racionalismo e suas consequências consideradas perversas – vividas recentemente com a Primeira Guerra Mundial –, mas também o papel político da arte diante do rumo desses acontecimentos. Pode-se dizer que se iniciava naquele momento o que Peter Bürger (1974) chamaria de uma “autocrítica” da arte, entendida como uma crítica não às obras, mas à própria instituição arte, que, separada da “práxis da vida” na sociedade burguesa, teria perdido sua função política, tornando-se cada vez mais autônoma. O debate entre as vanguardas, que tomava corpo no ateliê de Masson bem como em muitos outros, visava, então, restituir o contato entre a arte e a vida cotidiana.

Leiris chegara ao grupo da rua Blomet em 1922, dois anos antes de conhecer Bataille, por meio de seu crescente envolvimento com a poesia. Até então o jovem levava a cabo uma formação profissional em química e realizava o serviço militar¹⁰. É o poeta Max Jacob (1876-1944) que encoraja Leiris a escrever sistematicamente, aconselhando-o e acompanhando-o, de maneira muitas vezes severa, sua escrita¹¹. Transformado em uma espécie de tutor, apresentado a ele na casa de seus primos musicistas Suzanne e Roland Lévy (mais conhecidos pelo pseudônimo Roland-Manuel), Jacob “insurge contra a falta de confiança” do jovem poeta e o insere no círculo de amizades que o levaria ao ateliê de Masson (Armel, 1997, p.155). Data desse período a primeira publicação de Leiris: o poema *Désert de mains*, revelado pelo número 21 da revista literária *Intentions*¹².

Apesar de ter tido um papel fundamental na decisão de Leiris pela poesia, Max

¹⁰ Leiris só se envolveria diretamente com os artistas e intelectuais da vanguarda após a morte de seu pai, em 1921. Uma interpretação possível, como a que faz Armel, é a de que a partir desse evento simbólico o jovem tenha se sentido livre e encorajado a mudar os nortes de sua trajetória profissional, já que seu pai, admirador da música e do teatro clássicos, mantinha certa aversão em relação ao que ele chamava de um “modernismo selvagem” que vinha ganhando fôlego na França (Armel, 1997, p. 133).

¹¹ Leiris conta que Jacob criticava severamente seus poemas, desaconselhando fortemente o vocabulário psicológico. Segundo Leiris Jacob teria o mostrado que “ao invés do que acreditamos quando somos muito jovens, a poesia não é uma coisa que se faz assim... Não é uma questão de pura efusão, mas de saber escrever” (Leiris, jan. 1968, parte 1, min. 08’08’’- 08’33’’).

¹² Segundo Aliette Armel: “A revista *Intentions* foi fundada por Pierre-André May, com apenas 21 anos, com o financiamento da Casa dos amigos dos livros de Adrienne Monnier. Essa revista busca publicar escritores que se situam não em ruptura com a literatura do pré-guerra mas em continuidade e respeito com um certo classicismo. Trata-se de tentar esquecer mais que de se agitar contra os horrores da guerra. A revista publica André Gide, Marcel Proust, Paul Valéry, Jules Romain, Paul Claudel, Valéry Larbaud” (1997, p.174).

Jacob logo perderia seu lugar de destaque para Masson¹³. De fato, quando se envolve com o grupo da rua Blomet, Leiris é completamente seduzido por seu modo de vida comunitário, encontrando aí a justificativa que precisava para abandonar-se completamente à atividade literária. Modo de vida relatado mais tarde pelo próprio Leiris:

Foi nesse período em que passei a maior parte de minhas noites em Montmartre, frequentando boates como o Zelli's e preferindo acima de tudo lugares frequentados por negros. Eu tinha novos companheiros com quem bebia e filosofava: bebidas, fumaça, música e multidão constituindo o estimulante mental que julgávamos o mais apto a favorecer a inspiração (2003, p.174).

É indiscutível ter sido a descoberta do grupo decisiva na formação do autor: não se tratava apenas de abandonar a profissão e aderir à poesia, mas de criar um novo estilo de vida, afinado àquele pregado e exercitado pelos integrantes do grupo de Masson. Estilo de vida que deveria ser modelado pela atividade artística.

Além do gosto pela boemia, traço da vida artística, o envolvimento direto com os rumos da política e a militância marcam esta transição na vida do escritor. Com o auxílio do grupo de Masson, Leiris se aproximaria então do surrealismo, no fim de 1924, filiando-se, em 1927, ao Partido Comunista Francês. Em entrevista a radio *France-Culture* ele contaria, anos depois, que a experiência vivida na rua Blomet lhe teria mostrado a impossibilidade de permanecer indiferente aos caminhos da política.

Ele [Masson] me mostrou, antes mesmo de que, seguindo-o, me tornasse surrealista, que, por exemplo, nós não podíamos, absolutamente, permanecer indiferentes aos eventos políticos. Que é muito bonito, nós nos dizíamos e nos acreditávamos como sendo revoltados, mas se nós nos consideramos como verdadeiramente revoltados, é porque há em tudo o que se passa no mundo exterior coisas que revoltam e principalmente no domínio da política. É necessário, somos obrigados, absolutamente obrigados, a reagir contra isso e tomar uma posição, de uma maneira ou de outra (Leiris, jan. 1968, parte 1, min. 13'35''- 14'29'').

¹³ O afastamento de Leiris de Max Jacob teria relação com a postura conservadora do mentor, em parte correspondente a seu catolicismo. Jacob incentivava Leiris a manter seu trabalho como químico e levar a poesia como segundo *métier*. Leiris conhece André Masson através de Roland Tual, que por sua vez lhe é apresentado pelo próprio Max Jacob em uma viagem de veraneio.

A adesão partidária, porém, não duraria muito tempo: filiando-se ao PCF ao lado de André Breton¹⁴ e de outros membros do grupo surrealista, Leiris abandonaria o partido antes mesmo de terminar o ano. Na mesma entrevista de 1968, o autor declara que, pouco tempo após a entrada na política, ele teria percebido que não era verdadeiramente um militante. Nos conta sua biógrafa que, apesar de frequentar as reuniões de célula de seu bairro, Leiris se mostrava incapaz de escrever ou se manifestar publicamente sobre as ideias defendidas ali (Armel, 1997, p. 243). Nos anos seguintes, com a crise do surrealismo e a pauta imposta por seu líder Breton, Leiris se afastaria cada vez mais da militância partidária, cético quanto à sua realização por parte dos artistas¹⁵.

Na época em que conhece Leiris, Bataille não possui uma atividade política relevante como terá na década de 1930. Será Leiris quem o apresentará ao círculo surrealista, do qual adviriam alguns de seus grandes amigos, como o próprio André Masson, e outros futuros companheiros de militância (como, por exemplo, Paul Eluard, Benjamin Péret e André Breton, que participaram com ele da associação política *Contre-Attaque*, em 1935). Ao contrário de Leiris, neste momento Bataille contava com um emprego estável e estava longe de ter um círculo amplo de amizades. Formado como arquivista-paleógrafo pela *École des Chartes* em 1922, se encontrava, em 1924, estabelecido como funcionário da Biblioteca Nacional da França, responsável pelo setor de moedas e medalhas. Entre seus amigos mais próximos até então se encontra o ex-colega em *Chartes* Alfred Métraux (1902-1963), futuro etnólogo e frequentador assíduo dos cursos de Marcel Mauss (1872-1950) no Instituto de Etnologia, fundado em 1925. É através de Métraux que Bataille é introduzido ao trabalho de Mauss e tem contato também com toda a tradição de pensamento da Escola Sociológica Francesa.

Apesar das diferenças quanto à inserção de cada um no mundo das artes e da política, quando se encontram, Bataille e Leiris têm forte afinidade: em 1924 ambos

¹⁴ André Breton (1896-1966) é escritor, poeta, teórico e principal líder do surrealismo, autor de seus dois manifestos (1924, 1929) e do romance *Nadja* (1928).

¹⁵ A saída de Leiris do movimento surrealista se relaciona diretamente à postura intransigente de Breton, que a partir do *Segundo Manifesto* teria imposto uma disciplina moral e política rigorosa a seus membros. Leiris chega a dizer que não via aliança possível entre o trabalho artístico-intelectual e o autoritarismo imposto por Breton. Em entrevista posterior à época, o autor chega mesmo a dizer que nunca rejeitara o surrealismo em si, enquanto proposta, mas sim a tutela de Breton, que “apesar de ter muitos pontos fortes” se convertera em “uma pessoa difícil, mais propriamente um autoritário” (Leiris, 1988, p. 159).

acabam de passar por uma crise que envolve fundamentalmente escolhas de caminhos de vida que se colocavam como opostos. No caso de Leiris, a dúvida se desenhava entre a química e a literatura; para Bataille os signos da oposição eram a religião e o pensamento filosófico- literário.

Adepto desde os dezoito anos à fé católica – tendo inclusive estudado em um seminário entre 1917 e 1918 e escrito um livro inteiramente dedicado à religião, *Notre-Dame de Rheims* (1918) – será com a entrada na *École des Chartes* e com a mudança para Paris no fim de 1918 que a dúvida de Bataille com relação à religião se instala; por volta de 1921 ele a abandonará definitivamente¹⁶. Nesses anos de incerteza, o autor conviveria com a intensa angústia de escolher entre uma vida retraída e meditativa, que a dedicação à fé lhe exigia, e outra dispersa e laica, descoberta com as variadas leituras realizadas no período e com um estilo de vida boêmio. Era entre os dois pólos daquilo que descreveria mais tarde como o sagrado que se encontrava Bataille: entre a religião oficial, que lhe impunha severas restrições morais, e a prática de uma religiosidade profana, sem transcendência, que tinha lugar nas longas noites passadas nos bordéis da cidade.

Progressivamente, a escolha vai se construindo pelo segundo caminho: pode-se pensar que Bataille abandona a fé na medida em que passa a encontrar em algumas experiências da vida cotidiana – essencialmente no jogo, na atividade sexual e, posteriormente, na militância política – o êxtase que buscava na religião. De acordo com Leiris, esta escolha era nítida em 1924: “quando encontrei Georges Bataille ele já tinha uma vida completamente depravada. Era devasso, bebia e jogava” (Leiris *apud* Surya, 1992, p. 108)¹⁷.

Segundo Surya, o que se passa é fundamentalmente uma substituição entre experiências de uma mesma espécie: “topograficamente, o bordel ocupa agora o lugar da igreja” (1992, p. 110). Porém, é menos de substituição e mais de relação entre esses

¹⁶ Tudo indica que o a conversão de Bataille à fé católica em 1914 tenha se dado a partir de um evento relacionado a seu pai: a decisão da família em abandonar Joseph-Aristide Bataille, a esta altura em grave estado de saúde, na cidade natal de Reims quando atacada pelos alemães durante a guerra. Segundo o próprio Bataille, a conversão teria significado uma espécie de redenção: da convivência com o pai enfermo, cego e paralítico, permanecera um sentimento de culpa muito grande, principalmente após o abandono, que seria convertido depois em uma adoração “comparável a de um deus”, nas palavras de seu biógrafo (Surya, 1992, p. 32).

¹⁷ Essa citação é um trecho de entrevista de Leiris concedida exclusivamente a Michel Surya, biógrafo de Bataille, no ano de 1986.

dois elementos que se trata: Bataille não quer trocar uma experiência pela outra, afinal, mais tarde as colocará lado a lado, buscando mostrar como uma é correlata à outra.

Apesar de ter abandonado o catolicismo, as leituras místicas feitas na juventude seriam fundamentais para as postulações futuras do autor, especialmente no que toca à relação que estabelece frequentemente entre o êxtase religioso e o erótico que, como veremos, se relaciona também à forma como propõe a ação política.

Sabe-se que Bataille leu com afinco, já na época de *Chartes*, o livro de Rémy de Gourmont *Le latin mystique* (1892), constituído de textos variados atribuídos a figuras religiosas notáveis da Idade Média. De acordo com Surya, nestes textos estariam presentes discursos fervorosos que teriam como objetivo principal fazer com que os infieis renunciassem aos apetites e seduções da carne, vistos pelo catolicismo como mortíferos e demoníacos, passíveis de salvação apenas pela fé em Deus (1992, p. 42-43). Vê-se aí a cristalização de uma questão que depois será de extrema importância para Bataille: o reconhecimento da ambiguidade da carne que, apesar de condenada moralmente, é ainda assim bela e atraente, responsável por arrebatamentos comparáveis àqueles proporcionados pela religião. O êxtase místico de Santa Teresa d'Ávila e São João da Cruz também chama a atenção de Bataille nessa época: o movimento de saída de si e de encontro com um novo eu, conjugado a um profundo prazer corporal – uma “deliciosa tortura”, como qualifica Roger Bastide em texto sobre a vida mística (1997, p. 19) – seria importante para várias de suas formulações: como veremos adiante, sua concepção da existência humana e consequente crítica da modernidade se relacionam ao misticismo.

O interesse de Bataille pelo corpo e pela sexualidade, despertado pela leitura dos religiosos, se aprofundaria com o tempo, chegando a seu ponto máximo com *O erotismo* (1957). Não por acaso, em meados dos anos 1920, ele descobre também a psicanálise, tanto como tratamento – aconselhado por seus amigos mais próximos e iniciado em 1926 com o psicanalista Adrien Borel – quanto como forma de conhecimento, o que se dá através da leitura das obras de Sigmund Freud recém traduzidas para o francês¹⁸. Borel, membro fundador da Sociedade Psicanalítica de Paris (SSP), “psiquiatra com

¹⁸ Pode-se dizer que a chegada das obras traduzidas de Freud por volta dos anos vinte na França havia causado imenso estardalhaço. Segundo Briony Fer, “*A interpretação dos sonhos*, por exemplo, cuja edição original é de 1900 não havia sido publicado na França até 1925; *A psicopatologia da vida cotidiana*, de 1901, apareceu em 1922; *Totem e Tabu*, de 1912-13, em 1924; e *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*, de 1905, somente em 1927” (1998, p.182).

aspecto de cônego”, seria, diga-se de passagem, não apenas psicanalista de Bataille, mas também um importante interlocutor do autor (Roudinesco, 1994, p. 35). 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”, o relato representaria um marco, um manifesto que expressa o fim de sua fé, de sua reserva e timidez (Moraes, 2003, p. 8). A partir deste trabalho, Bataille passa a atribuir a Borel a paternidade sobre sua capacidade de escrever, fato comprovado pelo gesto de agradecimento que realizaria pelo resto de sua vida, enviando ao psicanalista o primeiro exemplar numerado de cada um de seus livros publicados (Surya, 1997, p. 127). Bataille indicaria o psicanalista a Leiris por volta de 1925: é Borel quem também incentiva Leiris a escrever as notas autobiográficas que se converteriam depois em *L’âge d’homme* (1939).

Em época de intensas dúvidas quanto à fé, Bataille demonstrava também interesse crescente pela filosofia e literatura. Assim como Leiris, ele teve o seu mentor que, de 1922 a 1925, o introduziria aos trabalhos de Nietzsche e Dostoiévski. Léon Chestov (1866-1938), filósofo russo radicado em Paris, foi fundamental para o abandono da reclusão católica e início de sua aventura por outros domínios do conhecimento. Apesar de nunca ter tido uma formação específica em filosofia, com a tutela de Chestov Bataille passa a se dedicar a ela intensamente, sendo Nietzsche o maior alvo de seus estudos¹⁹.

De Nietzsche, pela voz de Chestov, Bataille parecia ter herdado a forte crítica ao idealismo, aplicada diretamente ao surrealismo logo quando de seu contato com o movimento em 1924²⁰. Já após o *Primeiro Manifesto* (1924), Bataille já acusava Breton de ser excessivamente idealista, a despeito da reivindicação de “materialista”; para Bataille, nos tópicos do manifesto havia uma valorização excessiva do sonho, do maravilhoso e da poesia. O surrealismo, ao invés de operar transformações, lhe parecia

¹⁹ É certo que Bataille não fizera sua formação em filosofia, mas o interesse por ela existia desde pelo menos 1915, quando estuda para obter seu segundo *baccalauréat* (qualificação acadêmica necessária para a entrada no ensino superior) em filosofia. O primeiro é obtido em 1914.

²⁰ O idealismo é aqui pensado como a crítica ao ideal, contraponto à realidade que inspiraria a ação. Em Nietzsche frequentemente está colocada esta oposição, entre o “mundo das aparências” e do “sonho” e o do “verdadeiramente-existente”, que é também reproduzida na diferença entre os valores estéticos do apolíneo e do dionisíaco, sendo que o segundo é explicitamente destacado: “Tão certamente como as duas metades da vida, a desperta e a sonhadora, a primeira se nos afigura incomparavelmente mais preferível, mais importante, mais digna de ser vivida, sim, a única vivida (...)” (Nietzsche, 2010, p. 36).

a “apreensão de uma superstição escandalosa”, possuindo uma “atmosfera pesada que paralisava e sufocava” (Bataille, 2004, p.54).

Em carta escrita a Leiris em 1924, Bataille, apesar de não falar diretamente do surrealismo, deixa ver nas entrelinhas sua crítica ao movimento, inclusive pela adesão maciça que ele possuía à época de seu *Primeiro Manifesto*:

É que estas histórias seguem sendo tão confusas quanto o são. As influências que sofremos em Paris por amizade ou por qualquer outra razão são imbecis. Se me expresso dizendo algo diferente do que tenho que dizer, me desculpe. Tampouco creio que as simplificações extremas a que chego por mim mesmo signifiquem algo, mas não sou tão complicado que não saiba como chego a desdenhar todas as perspectivas nas quais terminamos por acreditar em Paris (Bataille, 2004, p. 93).

Embora um pouco truncada, a carta deixa clara a distância tomada por Bataille das “influências” que vinham crescendo em Paris no momento em que o movimento surrealista ganhava mais fôlego. No entanto, tudo indica que apesar de incrédulo quanto à sua eficácia, o autor se sentia também excluído, já que muitos de seus amigos se reuniam ao círculo, inclusive o próprio Leiris, que se junta a Breton em dezembro de 1924²¹. Leiris tentou convencer o novo amigo a aderir ao movimento algumas vezes, mas a única coisa que de fato conseguiu foi uma tradução, não assinada, de alguns poemas medievais, as *Fratasies*, que seriam publicados no número cinco da revista *La révolution surréaliste* em 1925.

Apesar de não desejar participar do grupo, é fácil entender o isolamento que Bataille sentia: no intervalo que vai do *Primeiro Manifesto* de 1924 até o *Segundo Manifesto* do ano de 1929, pode-se dizer que o surrealismo tomaria grandes proporções, incorporando boa parte da intelectualidade parisiense e tendo ampla repercussão internacional, expandindo as fronteiras dos quadros nacionais da arte (Nadeau, 1985). Estar fora do movimento como Bataille – apesar de participar extra-oficialmente de suas discussões –, não deixava de representar uma posição difícil naquele momento de ápice das formulações e realizações surrealistas.

²¹ Leiris adere ao surrealismo em dezembro de 1924. A partir de 27 de janeiro do ano seguinte ele será designado por Breton para assumir a coordenação do *Bureau de recherches surréalistes* no lugar de Artaud, sendo responsável também pela constituição de um *Glossaire du merveilleux* e de um *Répertoire des idées surréalistes* (Armel, 1997, Bataille & Leiris, 2004).

O pêndulo entre a arte e a política

Bataille e Leiris fortaleceriam sua amizade nos anos 1930, vivendo aí as únicas duas experiências de trabalho que tiveram em comum: eles se encontrariam na revista *Documents* (1929-1930) e no *Collège de Sociologie* (1937-1939). No intervalo entre essas duas parcerias, entretanto, o que se vê é um afastamento considerável entre os autores, no que tange à suas propostas de trabalho e ao seu posicionamento político. Interessa-nos olhar mais de perto para este afastamento, na medida em que ele expressa um debate que está diretamente ligado à noção de sagrado que Bataille e Leiris constroem ao longo da década. A suspeita é a de que esta noção tenha sido forjada por eles em um contexto de urgência, em que muitas eram as tentativas de experimentação em busca de uma espécie de forma ótima, ou forma eficaz, para a ação política. O que estava em jogo, basicamente, era a resistência aos governos fascistas e a discussão entre os intelectuais e artistas de esquerda que se dava em torno de como realizá-lo, com que instrumentos e a partir de que ponto de partida. Não restam dúvidas de que Bataille e Leiris participaram juntos destas experimentações, principalmente por meio das associações a que pertenciam; mas é também verdade que procuraram realizá-las por caminhos diferentes. A amizade forte não impediu que discordassem em relação à melhor maneira de fazer política e à melhor forma de realizar o casamento desta com a arte.

Muito já foi dito sobre a revista *Documents* em sua relação com a etnologia francesa – principalmente em referência à reformulação do Museu de Etnografia do Trocadéro – e a os movimentos artísticos da época²². Não nos deteremos nessa rica experiência estético-científica, nem recuperaremos todos os seus aspectos. Trata-se apenas de situar Bataille e Leiris no contexto desse projeto editorial, antes de passarmos ao debate que nos interessa iluminar. Ela nos interessa porque foi um dos poucos espaços de trabalho em que os autores se encontraram e puderam desenvolver reflexões conjuntamente.

De saída é possível afirmar que as participações de Bataille e Leiris na revista deixam ver o que seriam suas posturas intelectuais ao longo da década de 1930: Bataille, uma figura de liderança pública; Leiris, personagem de bastidor, fora do alvo

²² Para uma retomada da revista e detalhes sobre sua estruturação ver Hollier (1991); Jamin (1999); Debaene (2002), Brumana (2002), Clifford (2008), Feyel (2010).

de holofotes e controvérsias. Se na década de 1920 Leiris era o “iniciado”, tal como descrito por Bataille, por sua participação ativa nos grupos políticos – o da rua Blomet e logo depois o bloco surrealista e no PCF –, o que veremos agora é quase uma inversão: Bataille aparecerá como participante ativo de várias associações políticas, enquanto Leiris se manterá concentrado em sua nova atividade profissional, a etnologia, participando da política de maneira menos efusiva.

A *persona* de Bataille, isto é, a figura pública do bibliotecário, começa a ganhar destaque entre o círculo de intelectuais franceses no fim da década de 1920, pouco antes do nascimento de *Documents*. A crise surrealista de 1929 o tornara o centro das atenções: como suas críticas ao movimento sempre foram explícitas, Bataille passa naturalmente a ser apontado por Breton como seu principal opositor, um inimigo dos princípios expostos no *Segundo Manifesto*. Sem ter a intenção de ser a liderança dissidente, Bataille acaba incorporando este lugar; muitos dos intelectuais saídos do movimento, alguns já seus amigos como Leiris, se associam a ele na crítica a Breton, vindo a fazer parte logo depois de seu novo projeto: a revista *Documents*²³. Além disso, vale lembrar que, apesar de ter uma sólida formação acadêmica e erudita, Bataille chamava a atenção nessa época por ser uma figura dissonante para os padrões do momento. Até mesmo nos meios em que circulava, entre intelectuais, artistas e cientistas liberais, era visto como um homem de excessos. O próprio Leiris, que vinha de uma experiência de liberdade moral praticamente total no ateliê de Masson, se preocupava com a saúde psíquica do amigo²⁴.

Foi neste contexto que Bataille ocupou, pela primeira vez, o lugar de “chefe de fila” de um empreendimento artístico-intelectual (Leiris, 2004, p. 19). Ele participaria não só da concepção como também da captação de recursos e da concretização do

²³ Outro dado interessante que atesta a controvérsia entre Breton e Bataille é que, em janeiro de 1930, é publicado um panfleto anti-Breton em resposta ao *Segundo Manifesto Surrealista* intitulado *Un cadavre*, idealizado por Robert Desnos e assinado dentre outros por Bataille e Leiris. Anos depois Bataille confessará seu repúdio a este panfleto, segundo ele tão polemico quanto o segundo manifesto de Breton: “Essas acusações imediatas, sem recuo, remarcam uma facilidade e agitação prematuras: um pouco de silêncio, de um lado e de outro, teria sido preferível” (Bataille, 2004, p. 76).

²⁴ No ano de 1934, por exemplo, Bataille passa por uma crise que o obriga a sair por uma temporada de Paris. Em carta ele escreve a Leiris: “Às vezes penso que, pessoalmente, estou no limite de minhas possibilidades. No mais permaneço doente” (2004, p. 107). De acordo com Louis Yvert, que estabelece e comenta a publicação das cartas entre Bataille e Leiris, a crise de Bataille se vinculava ao “abuso de álcool, noites em claro, casos amorosos rápidos e frequência excessiva de bordéis” (ibidem).

projeto de *Documents*, sendo seu principal guia e recebendo o título de “secretário geral” da revista (Jamin, 1986; Debaene, 2002; Feyel, 2010). O relevo de Bataille na cena pública no momento o colocava, paradoxalmente, em uma posição ambivalente: ao mesmo tempo em que tinha uma autoridade reconhecida, seria também alvo de controvérsias no seio da revista. Sabe-se que outros diretores de *Documents*, principalmente Pierre D’Espézel, chegaram a questionar sua atuação²⁵. Isso porque, se *Documents* fora concebida para ser uma revista científica de arte e etnologia que substituísse *Aréthuse* e que fosse voltada para historiadores da arte, etnólogos e “conservadores” de museus e bibliotecas, nas mãos de Bataille ela se tornaria um experimento, que questionaria tanto os limites da arte quanto do próprio conhecimento científico²⁶. Embora não possuindo cunho explicitamente político, como teriam as associações com as quais Bataille se envolveria nos próximos anos, o nome da revista, dado pelo autor, já denunciava sua intenção de desafiar os padrões estéticos convencionais. Afinal, como chama a atenção Denis Hollier, “um documento é, em sua definição mesma, um objeto desprovido de valor artístico” (1991, p.VIII).

A motivação de *Documents*, pelo menos do ponto de vista de Bataille, era a de desorganizar as hierarquias e categorias moderno-ocidentais que classificavam os objetos, separando aqueles de alto valor estético e interesse científico dos demais. Bataille propunha assim que nas páginas da revista tais classificações valorativas – como o belo e o feio, o sublime e o terrível, o alto e o baixo – fossem retiradas de seu lugar de conforto e que fossem testadas inusitadas combinações entre coisas (textos e imagens) de procedências distintas. Em um dentre os vários artigos e verbetes (a revista contava com um dicionário crítico em suas últimas páginas) escritos por Leiris para a revista, por exemplo, é possível ver de maneira clara os rendimentos desse exercício de aproximação de objetos e qualidades opostas²⁷. No pequeno texto “*L’eau à la bouche*”

²⁵ Temendo a suspensão do financiamento da revista pelo comerciante de quadros antigos e editor da *Gazeta de Belas Artes*, Georges Wildestein, Pierre d’Espézel alertaria Bataille em carta de 15 de abril de 1929, preocupado com os rumos que *Documents* vinha tomando: “É necessário que voltar ao espírito daquilo que nos inspirou no primeiro projeto dessa revista, quando falamos com o senhor Wildenstein, eu e você” (Espézel *apud* Surya, 1997, p. 148).

²⁶ *Aréthuse* fora uma revista trimestral de arte e arqueologia dirigida por Pierre D’Espézel e Jean Babelon de 1923 a 1930, na qual Bataille, devido a sua formação como arquivista-paleógrafo, contribuiu com artigos inúmeras vezes (Surya, 1997, p. 147).

²⁷ O dicionário crítico passa a existir na revista *Documents* a partir de seu segundo número. Maria Victória de Zorzi, colega no Programa de Pós-graduação em Antropologia Social da Universidade de São

(1929), por exemplo, o autor mostra como um mesmo objeto – neste caso a boca – pode ser lugar tanto de funções vitais (como a linguagem, a respiração e até mesmo o beijo), que causam grande prazer e são tidas como atividades elevadas, quanto de funções de excreção (o vômito ou o catarro), tidas como rebaixadas porque causam nojo e horror. O catarro, por sua vez, é trazido por Leiris à cena como objeto de destaque, segundo ele a representação mesma “do informe, do inverificável, do não-hierarquizado” (Leiris, 1992, p. 49-51)²⁸.

Assim, o que se desenvolve em *Documents* sob a direção de Bataille é não mais um “anti-estetismo”, como ocorrera no caso de Dada, mas mais propriamente um “contra-estetismo” ou um “baixo materialismo” (Jamin, 1999; Bataille, 1970). Como no movimento ensaiado com Leiris e Lavaud em 1924, a palavra de ordem de *Documents* era não mais o *Não*, mas o *Sim*. Não bastava negar as categorias estéticas, era preciso confrontá-las abertamente. A revista mostrava que todas as coisas, independentemente da escala de valores determinada pela arte e pela ciência convencionais, poderiam estar lado a lado: da exposição de obras de arte valiosas a objetos etnográficos coletados em diversas partes do mundo; de relatos de manifestações culturais tidas como refinadas ao jazz e o cinema americanos, de artigos sobre misticismo à literatura popular e o café-concerto, tudo isso cabia em *Documents* (Jamin, 1999).

Suspeito que *Documents* tenha funcionado como uma espécie de preparação do terreno para que o sagrado pudesse aflorar como pauta explícita de trabalho entre Bataille e Leiris, o que ocorre de maneira mais nítida por volta de 1936. Se a revista propunha desde o início do decênio o esfacelamento das hierarquias através da

Paulo, realiza atualmente pesquisa de mestrado sobre a revista, tendo como material central de análise seu dicionário crítico. O trabalho, intitulado *O Dicionário de Documents e a antropologia de Georges Bataille*, tem previsão de defesa para 2013 e lança luz sobre a especificidade e riqueza desse dicionário, tendo em vista também a posição de Bataille no seio da revista e sua produção no âmbito da antropologia.

²⁸ Juliette Feyel (2010) dá outro bom exemplo desse tipo de operação, comum em *Documents*, que explicita o esfacelamento das categorias opostas proposto por Bataille e Leiris. No número quatro da revista, Bataille, que era o responsável pela disposição das imagens, coloca lado a lado, em uma página, duas fotos: as bailarinas da comédia musical *Brodway Melody* e os pequenos africanos da escola militar de Bakuya, em Serra Leoa. Não há aí nenhum texto explicativo ou analítico, apenas o contraste das fotos, que, de tão opostas, quando olhadas de relance, passam a guardar semelhança: “corpos brancos das bailarinas sobre o fundo negro, corpos negros das crianças sobre o fundo branco. A ironia profunda de Bataille transparece. Confundimos a pele negra das crianças com o uniforme negro da imagem complementar” (Feyel, 2010, p. 99). São imagens de situações completamente diferentes, para não dizer opostas, que, no entanto, são apresentadas como quase simétricas, como dois lados de uma mesma moeda, como duas faces de um mesmo fenômeno.

exposição de objetos de arte de distintos valores e de textos que colocavam em jogo temas heteróclitos, não parece estranho que, anos depois, os autores expressem suas inquietações intelectuais através de um conceito que, justamente, se caracteriza por sua ambiguidade, isto é, por abrigar em si polos opostos da existência humana. Nesse sentido, o uso da noção de sagrado teria, pelo menos em parte, motivação semelhante àquela de *Documents*: a de experimentar aproximar o que a princípio está separado, como o santo e o sacrílego, apostando nas potencialidades destes encontros inusitados.

Para além de ser um espaço de partilha de interesses teóricos, em que Leiris teve oportunidade de ter contato com o que chamou da “concepção materialista de ordem maniqueísta” de Bataille, *Documents* fora também fundamental para seu desenvolvimento como etnólogo profissional (Leiris, 1997, p. 171) ²⁹. O autor, que desde que abandonara a química estava sem um emprego fixo, ocuparia o posto de secretário de redação na revista, cargo que dividiria com o etnólogo Marcel Griaule, que o convidaria dois anos depois para participar da missão etnográfica e linguística Dacar-Djibouti, que cruzaria o continente africano de oeste a leste ³⁰. Seria como secretário-arquivista desta missão que Leiris iniciaria, de fato, sua carreira de antropólogo ³¹. Pode-se dizer, inclusive, que durante praticamente toda a década de 1930 ele se dedicaria 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 receberia chancela oficial em 1938 com a defesa da tese “A língua secreta

²⁹ Além dos verbetes escritos para o dicionário crítico de *Documents*, que se encontrava em suas últimas páginas, os artigos publicados por Leiris na revista foram os seguintes: *Essai du merveilleux*; *Notes sur deux figures microcosmiques des XIVe e XVe siècles*; *A propôs du ‘musée des sorciers’*; *Une peinture de Antoine Caron*; *L’Homme et son intérieur*; *L’oeil de l’ethnographe* e *Le ‘caput mortuum’ ou la femme de l’alchimiste*.

³⁰ Marcel Griaule (1898-1956) estudou línguas e etnologia no *Institut National des Langues et Civilisations Orientales* (NALCO) e na *École Pratique des Hautes Études* (EPHE), sendo na última aluno de Marcel Mauss. Seria o chefe da missão francesa Dacar-Djibouti e a partir daí realizaria importantes estudos, principalmente sobre os povos Dogon: “*Silhouettes et graffiti abyssins*” (1933), “*Les Flambeurs d’hommes*” (1934), “*Masques dogons*” (1938), “*Jeux dogons*” (1938).

³¹ Entre 1929 e 1931 Leiris frequentou o consultório do Dr. Adrien Borel por indicação de Bataille. Leiris chega a dizer, anos depois em entrevista, que o tratamento analítico fora de alguma maneira responsável por sua entrada no mundo da etnologia. Em suas palavras: “Não foi graças à psicanálise que escrevi, eu já tinha começado a escrever antes. Mas poderia dizer que ela me permitiu, após a missão Dacar-Djibouti, estar suficientemente ajustado para cursar a *Licence de Lettres* e depois me estabelecer como antropólogo profissional. (...) Não sou fanático pela psicanálise mas creio que é um tipo efetivo de terapia quando bem executada e posso dizer que fui um beneficiário dela” (Leiris, 1988, p. 173).

dos Dogon de Sanga”³². Ao voltar da viagem, que duraria dois anos, o autor inicia seus estudos na *École pratique de hautes études*, ao mesmo tempo em que seria incorporado como funcionário do Museu de Etnografia do Trocadéro, encarregado, a partir de 1934, do Departamento de África negra desta instituição.

No período que se segue ao fim de *Documents*, o que vemos é um movimento de distanciamento progressivo de Leiris em relação a Bataille ³³. Entre o ano de 1931, quando parte para a África, e 1937, quando se iniciam as atividades do *Collège de Sociologie*, percebemos uma separação significativa entre os dois amigos. Apesar da não interrupção de seu diálogo e de sua correspondência, há uma ruptura com relação à suas propostas de trabalho e posições políticas, que se tornariam incongruentes: Bataille cada vez mais próximo da militância e do marxismo e Leiris em meio à formação etnológica e às reflexões em torno da literatura e da arte.

Bataille, que continuava na Biblioteca Nacional, se envolve em diversos projetos durante os anos 1930, se alinhando a associações políticas de esquerda que se diferenciariam inclusive de sua posição anti-Breton, expressa em 1929. O projeto mais destacado neste sentido é o do grupo *Contre-Attaque*, “União de Luta dos Intelectuais Revolucionários” formado em 1935 com Pierre Kaan e Jean Dautry³⁴. Destinado, como Bataille mesmo escreve a Leiris, “a ver se é possível ajudar as pessoas a tomarem consciência daquilo que elas vivem e as impedir, na medida do possível, de preferirem fazer papel de marmotas” o grupo contaria também com a presença do antigo inimigo André Breton, fato que atesta uma mudança significativa na relação do autor com os

³² Ao final da missão Dacar-Djibouti Leiris produziria um diário, mescla de relato íntimo e etnográfico, publicado somente em 1935 com o título *L'Afrique Fantôme* e alvo de críticas contundentes ao autor. Segundo Aliette Armel, “A África Fantasma não traz a Michel Leiris nem reconhecimento público nem aprovação da parte dos etnógrafos, salvo de seus amigos mais próximos (...). As críticas de Marcel Mauss são talvez as que o tocam mais: ele o repreende de faltar com seriedade científica e de denegrir a imagem dos etnógrafos, colocando-a próxima à dos colonizadores” (1997, p. 349). Este diário deixa transparecer muitas das questões, que fora do âmbito estritamente científico, seriam caras ao pensamento de Leiris: o tema da viagem, da vida cotidiana, da escrita e do cruzamento entre experiência subjetiva e etnografia. Ver também: Peixoto (2006), Motta (2006), Sobral (2008) e Grüner (2011).

³³ Não se sabe exatamente porque Wildestein suspende o financiamento de *Documents*, que fecha suas portas em janeiro de 1931 tendo completado quinze números. Desconfia-se que não somente a liberdade excessiva de Bataille em seu comando tenha sido o motivo do colapso, mas também a falta progressiva de leitores (Surya, 1997).

³⁴ Pierre Kaan (1903-1945), militante comunista da oposição; Jean Dautry (1910-1968), historiador, colaborador de *La critique sociale* (Bataille&Leiris,2004: 116).

surrealistas (Bataille, 2004, p.117)³⁵. Segundo Surya é inclusive esta reconciliação que “dá a medida da urgência sentida por Bataille” naquele momento (Surya, 1992, p. 267). A aproximação com relação a Breton era sintoma claro de um recrudescimento do radicalismo político de Bataille, sensível aos novos acontecimentos: era preciso colocá-la em primeiro plano, era preciso uma união coesa diante da ascensão fascista³⁶.

Leiris, que nunca deixara de ser próximo afetivamente de Bataille, é convidado pelo amigo a aderir ao grupo. No entanto se recusa categoricamente, apesar da insistência do colega em mostrar-lhe a simplicidade e ao mesmo tempo a importância do empreendimento. Em carta, Bataille escreve: “não queria que houvesse mal entendido: não há nada que não seja simples nessa história, e necessário também no sentido de que aquilo que se diz publicamente resulta mais consequente que o que se diz nas conversas íntimas” (Bataille, 2004, p. 116). Sem deixar de se preocupar com a tomada de poder e consequente expansão fascista, Leiris manter-se-á afastado não somente deste, mas também de outros grupos políticos protagonizados por Bataille. As cartas trocadas e o diário de Leiris mostram que o autor toma uma posição claramente antifascista, porém não participa dos movimentos mais significativos, tendo uma postura mais reservada que a de seu colega.

Tudo indica que a esta altura o etnólogo era cético em relação ao envolvimento excessivo do amigo com a política e o criticava por submeter sua literatura a ela. Em seu diário, neste mesmo ano de 1935, encontramos a seguinte nota, com data de 26 de dezembro:

Contra a tendência (ou melhor: as pretensões) totalitárias do

³⁵ No original Bataille escreve “voir s’il est possible d’aider les gens à prendre conscience de ce qu’ils vivent et à les empêcher, si c’est possible, de préférer jouer les marmottes”. Creio que aqui a expressão “jouer les marmottes” pode ser entendida no sentido de impedir as pessoas de fazerem papel de tolas, de marionetes sem poder de ação.

³⁶ De fato, o ano de 1934 será “tanto transitório quanto capital”: o fascismo toma corpo chegando a Viena e logo fará sentir seus reflexos também na França (1992, p. 256). Os eventos de fevereiro em Paris são marca desta aproximação: uma ementa é declarada no dia seis por grupos de extrema direita em oposição ao governo Daladier e uma greve geral é proclamada no dia doze. Há perigo de um golpe fascista: com a greve, ameaças de violência são iminentes. Neste momento o círculo comunista democrático é dissolvido e André Masson, símbolo da luta revolucionária, se exila na Espanha. Surge a necessidade de uma união entre os grupos: Breton reúne os intelectuais e estes assinam o *Appel à la lutte*. Além disso, é criado o CVIA, *Comité de vigilance des intellectuels antifascistes* por Alain, Paul Langevin e Paul Rivet. Surge também a aliança entre os comunistas e os socialistas: o grupo *Front Populaire*. A partir daí, pululam diversos grupos de resistência na cena parisiense (cf. Surya, 1992; Armel, 1997; Bataille&Leiris, 2004; Caillols, 2008).

surrealismo: o artista não tem que se misturar a qualquer preço 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 meios próprios. 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 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 na qual tudo o que é humano se encontra engajado. Contra o presente ponto de vista: repreendo Bataille de se ocupar da política, sob o pretexto de que perde seu tempo, que isso o desvia de seu dom poético, não resta 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, p.294).

Muitos são os pontos interessantes desta confissão de Leiris e creio que muito da relação que este autor manteve com Bataille na década de 1930 passa pela discussão feita nesse momento sobre os vínculos da arte com a política, central para a intelectualidade da época. De fato, depois da crise de 1929 vivenciada pelo surrealismo, o que se verificava em Paris era a profusão de experimentos que buscavam efetuar à sua maneira as conexões entre estética e política, ora pendendo mais para um lado, ora para o outro; isto é, as iniciativas se configuravam às vezes como experiências mais voltadas para a crítica artística, como no caso das revistas – *Documents* (1929), *Minotaure* (1933), *La Bête Noire* (1936) – e outras vezes mais claramente como grupos políticos com pautas a serem debatidas e seguidas, como no caso de *Contre-Attaque* (1935), e de outros grupos como o *Cercle Communiste Démocratique* (1932), ou mesmo da sociedade secreta *Acéphale* (1936)³⁷. Se todos sentiam a urgência da situação política atual e a necessidade de um posicionamento efetivo, as maneiras de construí-lo eram variadas.

No trecho acima, se vê que a posição de Leiris é claramente crítica com relação

³⁷ *Minotaure* (1933) foi uma refinada revista de arte dirigida por Albert Skira, criada com o intuito de dar visibilidade à produção artística e literária modernista, na qual Bataille colaborou uma única vez. *La bête noir* (1936) é concebida por Leiris junto a Marcel Moré, rico bancário, intelectual e apreciador de música, e acaba tendo menos de um ano de existência. O *Cercle Communiste Démocratique* é “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, p. 698). O grupo e a revista a ele vinculada, *La critique sociale*, eram coordenados pelo intelectual marxista Boris Souveraine. Falaremos de *Acéphale* em seguida.

ao envolvimento direto da arte com a instituição política e, no fim da anotação, pode-se perceber que esta 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 (1992, p. 298).

Apesar de reforçar sua discordância de Bataille com relação à *Contre-Attaque*, Leiris faz aqui também um elogio à atitude inconformista de seu amigo. 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 poética 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 desta mesma modelagem, que podemos chamar de “forma-arte”.

Desde o fim de *Documents* até o início do *Collège de Sociologie*, é possível ver como esta 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 política? Bataille, que queria a parceria de Leiris em *Contre-Attaque* e posteriormente em *Acéphale* parece responder afirmativamente à última pergunta, recebendo recusas sucessivas do amigo.

Leiris, ao contrário do colega, se mostrava cauteloso em relação à entrada em grupos ou à assinatura de manifestos. Questionava inclusive a posição de entrega de Bataille, que se envolvia intensamente com variadas associações, mas que também não tinha muita dificuldade em abandoná-las, se engajando em seguida em novos projetos.

Como vimos acima, o etnólogo preferia se manter entre as barreiras que protegiam a arte, se aventurando fora delas somente no campo da etnologia. Como bem ressalta Aliette Armel, é evidente a grande diferença de perfil dos amigos:

a amizade que se anuncia será fecunda e ao mesmo tempo turbulenta, as dissensões se fazem sentir constantemente quanto às posições a adotar face aos eventos exteriores, o caráter de um colidindo com o do outro. (...) Eles tinham diferenças de temperamento evidenciadas em sua relação: quando Bataille tomava uma decisão ele não suportava esperar - associando mesmo a paciência a um movimento de recuo - e não hesita diante daquilo que Leiris considera como impossível ou perigoso (1997, p. 217, 218).

Portanto parece compreensível que os únicos empreendimentos de Bataille nos quais Leiris se engaja no período – a revista *Documents* e, quase dez anos depois, o *Collège de Sociologie* – sejam projetos que se distanciam de uma prática política mais ortodoxa, isto é, de uma agenda vinculada à dos partidos (como o PCF), ou de um comprometimento com uma formulação teórica específica, como o marxismo difundido através do *Cercle Communiste*. Não que estas fossem associações livres de posicionamentos ou de engajamentos políticos, mas apresentam-se como alternativas mais próximas da arte e da ciência, ou seja, círculos de discussão sobre a forma e a produção de conhecimento. É possível dizer que tanto *Documents* quanto o *Collège* eram espaços que 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 não extrapole os limites da literatura ou da arte.

Acéphale seria o projeto mais ousado de Bataille no período e, não por acaso, aquele do qual Leiris mais se afastaria, apesar da ligação intensa que mantinha com seus principais animadores: o próprio Bataille; Colette Peignot, a esta altura companheira do amigo, e André Masson, exilado na Espanha devido à expansão fascista³⁸. A sociedade

³⁸ Colette Peignot ou Laure, apelido dado a ela por Bataille, seria, de fato, um dos pontos fundamentais de cruzamento entre Bataille e Leiris neste período. Com o primeiro manteve uma relação amorosa a partir de 1934 e com o segundo “compartilhou as noites em bares, já que ela amava como ele o abuso do álcool, e a paixão pela Espanha e a tauromaquia” (Armel, 1997, p. 384). Vale ressaltar que o envolvimento dos autores com Peignot coincide exatamente com o momento em que as especulações sobre o sagrado começam a se tornar mais explícitas em seus respectivos trabalhos. Bataille conhecera Peignot em 1931 quando começara a frequentar o *Cercle Communiste Démocratique*, coordenado por Boris Souveraine, de quem ela era esposa. Escritora e poeta, vinda de uma família de industriais franceses bastante reduzida pelos efeitos da primeira grande guerra, Colette era vista como uma mulher perturbada. Souveraine, “que a via como uma doente mental e procurava protegê-la de si mesma”, nunca perdoara Bataille por ter

secreta seguida de uma revista homônima teriam sido pensadas por Bataille e Masson em 1936, durante uma temporada em Tossa del Mar. Ambicionando ser um espaço de reflexão e de ação, *Acéphale* estava marcada por um anti-racionalismo extremo e pelo vínculo estreito entre ação política e religião. Acreditava-se que seria através do planejamento de uma “conjuração sagrada”, da destruição e do consumo exacerbado que se chegaria a uma verdadeira revolução social. Até a execução de um sacrifício humano consentido fazia parte dos planos desta associação, como veremos posteriormente. *Acéphale* duraria quatro anos, sendo que o primeiro número da revista, anual, sai em junho de 1936 e o último em junho de 1939.

No interior do projeto, Bataille reivindica a inspiração em Marcel Mauss para as formulações mais gerais (como a idéia de “homem total”), assim como para a defesa de certos procedimentos (realização de reuniões fechadas, normalmente executadas ao ar livre e longe da cidade), fundamentando tais escolhas em estudos existentes sobre sociedades secretas, algumas delas africanas; mas Mauss não parecia ver com bons olhos nem esta nem as outras associações que se formavam neste momento e que tomavam para si algumas ideias extraídas da etnologia; havia, pelo menos em *Acéphale* e no *Collège de Sociologie*, o uso constante de noções já consagradas pela Escola Sociológica Francesa, conceitos como os de mito, ritual, representações sociais, efervescência coletiva e mesmo considerações sobre o sagrado (Caillois, 1981)³⁹.

Em carta a Roger Caillois, de junho de 1938, Mauss ressalta que haveria uma espécie de “descarrilamento geral” ocorrendo em meio aos jovens intelectuais franceses, evidente na busca de um “irracionalismo absoluto” e, em suas palavras, “nessa espécie de filosofia política que vocês tentam ensaiar em nome da poesia e de um vago sentimentalismo” (Mauss, 1981, p. 205). Sublinha ainda: “mesmo persuadido de que os poetas e os homens de grande eloquência podem às vezes ritmar uma vida social, sou

roubado o objeto de sua paixão (Roudinesco, 1994, p.142). Laure, como Masson, acompanharia Bataille na formulação de *Acéphale*, sendo sua principal interlocutora nesta associação. Neste período ela também desenvolveria notas a respeito da noção de sagrado, publicadas em 1939, um ano após a sua morte, por Bataille e Leiris com o título literal “*Le sacré*”.

³⁹ O “homem total” é definido por Mauss no ensaio “Relações reais e práticas entre a psicologia e a sociologia” (1924), voltaremos a nos referir a esta expressão, ver nota 68 deste mesmo texto.

cético quanto às capacidades de uma filosofia qualquer, e sobretudo uma filosofia de Paris, de ritmar o que quer que seja” (ibidem) ⁴⁰.

Se, como vimos, podemos localizar em Bataille, ao menos nos anos 1930, essa figura portadora de grande eloquência e liderança, a crítica maussiana cai como uma luva. Destacando neste trecho a dimensão de moda que o irracionalismo vinha tomando entre os jovens em Paris, Mauss dirá que haveria certa ingenuidade na postura de negação da ciência (ibidem).

A crítica de Leiris a Bataille parece ir no mesmo sentido: *Acéphale* era para ele um empreendimento mais eufórico que propriamente político. Leiris rejeitaria categoricamente os aspectos rituais (dentre eles o sacrifício humano) que Bataille insistia em impor como um dos princípios da associação. Em carta a Louise Leiris, datada de 1936, podemos ver como a recusa do amigo fora mal recebida por Bataille; ele se mostra indignado e ressentido mesmo em relação às críticas que Leiris fazia ao seu projeto mais radical. A carta se inicia da seguinte maneira: “Michel não sabe o mal que me fez”, e segue em tom ofendido:

Mesmo se o que eu faço é ridículo, Michel sabe bem que sou louco o suficiente para levar minha vida assim (...). Não me importam absolutamente todos os ‘quaisquer’ que tomarão o que faço por outra coisa, mas que Michel se engane quando ele sabe, quando é um dos muitos escassos homens no mundo que sabem do que está feita uma tentativa tão infantil como a de Masson e eu, que me peça que me atenha a pensamentos razoáveis que me parecem tão alheios como as histórias de professores, que finja ignorar que, seja estúpido ou não, aquilo de que falava é o que sinto intimamente, e o digo como poderia amar a uma mulher, me faz sofrer porque detesto que a limitação da existência adquira hoje para mim a figura de Michel (Bataille, 2004, p.117,118) ⁴¹.

Apesar da ausência de Leiris nesta associação específica, não se pode negar que se encontra aí o germe das discussões sobre a noção de sagrado, que seriam empreendidas um ano depois pelo *Collège de Sociologie*. Em *Acéphale*, pela primeira vez, este conceito é colocado no centro da reflexão: a proposta da conjuração (palavra

⁴⁰ Sobre este ponto Jean Jamin afirma que “em Mauss o primitivo e o popular são considerados de uma maneira durkheimiana, isto é, como laboratórios sociológicos onde a lógica social aparece espessa e amplificada, nunca como uma alternativa ao mundo dos valores ocidentais ou à ideologia dominante” (1986, p. 56).

⁴¹ A carta, bastante forte, ao final não é enviada a Louise, mas demonstra de maneira veemente a discórdia pela qual passavam os amigos neste período emblemático.

que tem um significado múltiplo: conspiração, evocação, prece, revolução) aparece aliada a um adjetivo, trata-se não só de uma conjuração, mas de uma “conjuração sagrada”.

Sabe-se que o fim de *Acéphale* se relaciona ao falecimento precoce de Colette Peignot; com sua morte, em novembro de 1938, Bataille entra numa crise profunda e, pouco a pouco, vai deixando o projeto, que contava com grande participação da companheira⁴².

O Collège de Sociologie

Por uma “sociologia sagrada”

Apesar da ausência de vínculo direto entre o *Collège de Sociologie*, fundado em 1937 por Bataille, Leiris e o jovem Roger Caillois, então com 24 anos de idade, e a comunidade *Acéphale*, é preciso dizer que estes dois projetos eram constantemente associados, provavelmente por conta da presença comum de Bataille e de sua realização simultânea: “fundada praticamente no mesmo momento que o *Collège de Sociologie* por Georges Bataille, a sociedade secreta *Acéphale* foi frequentemente percebida como a ‘face esotérica’ do dito *Collège*, ainda que a maioria de seus membros não tenha aderido a ela” (Hollier, 1993, p. 65).

Ainda segundo Dennis Hollier, organizador da compilação das conferências realizadas no *Collège* (1995), o invólucro científico colocado pelo termo ‘sociologie’ garantiu a separação do *Collège* do grupo deliberadamente anti-intelectualista *Acéphale*. Afinal, era essa a marca que diferenciava o *Collège* das outras associações nas quais Bataille estivera presente nos anos 1930: é ele mesmo quem afirma, ao fim de sua primeira conferência no *Collège*, em novembro de 1937, que “o debate aberto hoje deve ter por objeto o conhecimento e não a prática” (1995, p. 54). Caillois também se

⁴² Colette Peignot morre aos 35 anos no dia 7 de novembro às oito horas da manhã em Saint-Germain-en-Laye na presença de sua família, Bataille, Leiris e Marcel Moré. Não se sabe ao certo o motivo de sua morte, mas tudo indica que tenha sido ocasionada por uma tuberculose (Roudinesco, 1994).

manifestará dizendo que este era um empreendimento ‘cerebral’ em oposição à ‘visceral’ *Acéphale*, essencialmente um grupo de estudos e trabalho (1974, p. 58). A proposta intelectual do grupo parece ser também o principal motivo da reaproximação de Leiris em relação a Bataille.

Apesar das declarações públicas de seus fundadores 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, na verdade, estava então 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, através da reflexão coletiva e do exercício investigativo, encontrar os caminhos para uma ação política efetiva.

A fundação do *Collège de Sociologie* se dá em março de 1937, a partir de uma primeira reunião no Café do Palais Royal (antigo Grand Véfour), em que estavam presentes Bataille e Leiris; neste momento, é apresentada a comunicação intitulada “*Vent d'hiver*”, escrita por Caillois, seguida de uma discussão⁴³. A partir desta primeira reunião toma corpo entre os três amigos o ímpeto de constituir uma associação para o debate de textos e reflexão em torno do tema do sagrado. Em diálogo com a sociologia, disciplina que trouxe novo sentido à noção, explorando-a a fundo – principalmente a partir do clássico de Émile Durkheim, *As formas elementares da vida religiosa* (1912), e dos trabalhos posteriores de Marcel Mauss relacionados ao assunto, como, por exemplo, *Essai sur la nature e fonction du sacrifice* (1898) e *Esquisse d'une théorie générale sur la magie* (1904) – eles pretendiam perscrutar o conceito de uma maneira renovada.

O sociólogo martiniquês Jules Monnerot (1909-1995), que participa da fundação do *Collège de Sociologie*, mas não faz nenhuma conferência em 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 também a

⁴³ O *Grand Véfour* foi em seu início, em 1784, nos jardins parisiense do *Palais Royal*, um café fino nomeado *Café des Chartes*. Em 1820, por iniciativa de seu novo proprietário, Jean Véfour, o café se transformou num restaurante suntuoso e o melhor endereço gastronômico de Paris, seu nome foi mudado para *Véfour*. Durante quase um século o restaurante é o lugar privilegiado de toda a Paris política e artística. O restaurante fecha em 1905 e reabre em 1948 (fonte: <http://www.grand-vefour.com>, acessado em 25/04/2011).

ideia de uma organização colegial, de uma comunidade moral, uma “sociedade de clérigos” (Hollier, 1995, p. 13) ⁴⁴. Quanto à escolha do termo *sociologie*, podemos dizer que não remete apenas a um diálogo com esta disciplina, em função do interesse pelo sagrado, 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 tendo em vista seu desgaste no âmbito do surrealismo e de outras associações que vinham se formando ao longo da década de trinta.

Em momento de oscilação entre a submissão aos aparelhos políticos e seus programas, o *Collège* queria ser uma experiência única: sem tomar partido definido no conflito entre o ideal e a ação, o surrealismo e o comunismo. Tratava-se de tentar uma nova forma de associar-se, como mostra mais uma vez Hollier:

Tendo fechado as rotas da literatura e da política o *Collège de Sociologie* se volta para a ciência, último caminho oferecido para quem quer escapar do dilema da ação e do sonho.(...) Estuda-se o que é objeto não de saber, mas dessas formas de ignorância que são o desprezo, o desgosto, o medo, o que Bataille chamou de 'o aspecto essencialmente repugnante das coisas sagradas' ou o que Monnerot chamou 'temas quentes'. Este ativismo epistemológico coloca em causa a separação escolar do conhecimento e da ação. O prestígio que a liga à sociologia vem daí: ela é uma ciência de objeto interno, em que o sábio faz parte de seu objeto. (...) Bataille dirá na primeira reunião do *Collège* que a sociologia tem o mérito de fazer com que engajemos a vida nas definições (1995, p. 20-21, grifos meus).

A proposta era 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 uma perspectiva, 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) ⁴⁵. Ele era percebido assim como uma espécie de ponto de condensação entre a reflexão e a ação, pensado como uma categoria abstrata do

⁴⁴ 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, na qual ingressaram em 1932. Desenvolvem juntos em 1936 a revista *Inquisitions* que teria apenas um número, precedendo a fundação do *Collège de Sociologie*.

⁴⁵ Esta inspiração para pensar o sagrado enquanto perspectiva deve-se à leitura do artigo de Fernanda Peixoto “Roger Bastide e as cidades: dois ângulos e uma perspectiva” (2011).

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. Engajar a vida nas definições é o que Bataille propõe a partir da imagem do sociólogo: aquele que olha e analisa o mundo social, mas que não deixa de vivenciá-lo. O estudioso da sociedade é parte integrante dela. Trata-se de fazer um movimento parecido: implicar o sagrado, conceito sociológico, na experiência vivida e, de modo inverso, a vida no conceito.

Do ponto de vista institucional, o *Collège* deve ser considerado como um espaço fora da universidade para a discussão de temas comuns a ela. Sua dinâmica se assemelhava um pouco a dos cursos universitários: funcionava a partir de reuniões coordenadas por seus fundadores, principalmente por Bataille e Caillois, e eventualmente por outros membros convidados. Mas se afastava do ambiente universitário, ao se inspirar, embora mais discretamente que *Acéphale*, no universo das sociedades secretas, funcionando, não por acaso, em um local pouco convencional: os fundos de uma livraria, no número 15 da rua Gay Lussac, em Paris.

As sessões se davam aos sábados e às vezes as terças, às 9h 30 da noite, com o custo (por ouvinte) de cinco francos por mês de conferências. Em seu primeiro ciclo de atividades, que contempla os anos de 1937 e 1938, por exemplo, os oradores foram seus diretores (com exceção de Alexandre Kojève, que deu uma conferência), sendo que Leiris tomou a palavra apenas uma vez e Caillois, por motivo de doença, teve que se afastar por muitas semanas deixando Bataille como seu representante. Em seu segundo e terceiros ciclos, de meados de 1938 a meados de 1939, podemos ver sessões mais ecléticas coordenadas por nomes como Pierre Klossowski, Denis de Rougemont, René M. Guastalla, Anatole Lewitzky, Hans Mayer, Georges Duhuit, Jean Paulhan e Jean Wahl, o que demonstrava um interesse maior pelo projeto por parte da intelectualidade parisiense (cf. *folders* abaixo) ⁴⁶. No auditório era possível ver figuras importantes como

⁴⁶ Pierre Klossowski (1905-2001) foi escritor, tradutor e artista; Denis de Rougemont (1906-1985) foi escritor e filósofo e era de origem suíça; René M. Guastalla foi filósofo e trabalhou principalmente com mitologia (egípcia e grega); Anatole Lewitzky (1903-1942) foi antropólogo e fundou o grupo de resistência do Museu do Homem diante da ocupação nazista na França, Hans Mayer (1907-2001) foi pesquisador da literatura alemã, Georges Duthuit (1891-1973) foi escritor, historiador e crítico de arte, amigo próximo de André Masson; Jean Paulhan (1884-1968) foi crítico literário e editor da *Nouvelle Revue Française* (de 1925 - 1940); e Jean Wahl (1888-1974) foi filósofo e professor da *Sorbonne*.

Victoria Ocampo, editora da revista literária argentina *S.U.R.*, e Walter Benjamin⁴⁷.

⁴⁷ Sabe-se que Caillois teve a partir de 1938, depois que a conhecera nas sessões do *Collège de Sociologie*, uma relação amorosa duradoura com Victória Ocampo. Também é conhecido o fato de que Bataille hospedou Walter Benjamin em sua casa na França e que por volta de 1940, na iminência da invasão de Paris pelas tropas alemãs, Benjamin o confiou vários de seus escritos, mantidos por ele neste período na Biblioteca Nacional.

COLLÈGE DE SOCIOLOGIE

ANNÉE 1937-1938 .. LISTE DES EXPOSÉS

Samedi 20 novembre 1937
LA SOCIOLOGIE SACRÉE et les rapports entre "société", "organisme", "être", par Georges Bataille et Roger Caillois.

Samedi 5 février 1938
ATTRACTION ET RÉPULSION.
II. La structure sociale, par Georges Bataille.

Samedi 4 décembre 1937
LES CONCEPTIONS HÉGÉLIENNES. par Alexandre Kojève.

Samedi 19 février 1938
LE POUVOIR. par Roger Caillois.

Samedi 19 décembre 1937
LES SOCIÉTÉS ANIMALES. par Roger Caillois.

Samedi 5 mars 1938
STRUCTURE ET FONCTION DE L'ARMÉE. par Georges Bataille.

Samedi 8 janvier 1938
LE SACRÉ. dans la vie quotidienne, par Michel Leiris.

Samedi 19 mars 1938
CONFRÉRIES, ORDRES, SOCIÉTÉS SECRÈTES, ÉGLISES. par Roger Caillois.

Samedi 22 janvier 1938
ATTRACTION ET RÉPULSION.
I. Tropismes, sexualité, rue et laïques, par Georges Bataille.

Samedi 2 avril 1938
LA SOCIOLOGIE SACRÉE du monde contemporain, par Georges Bataille et Roger Caillois.

■ Les exposés des mois de mai et juin 1938, seront entièrement consacrés à la MYTHOLOGIE.

■ Le COLLÈGE DE SOCIOLOGIE se réunira dans la Salle des Galeries du Livre, 15, rue Gay-Lussac (5^e). Les exposés commenceront à 21 h. 30 précises: ils seront suivis d'une discussion. L'entrée de la salle sera réservée aux membres du Collège, aux porteurs d'une invitation nominale et (une seule fois) aux personnes présentées par un membre inscrit. L'inscription est de 5 fr. par mois (8 mois par an) ou de 30 fr. par an (payables en novembre). La correspondance doit être adressée à G. Bataille, 76 bis, rue de Rennes (6^e).

INVITATION NOMINALE valable le _____ ■ _____

Figura 1: Folder do primeiro trimestre de atividades do Collège de Sociologie, retirado da revista em homenagem a Roger Caillois "Cahiers pour en temps", 1981, Centre Georges Pompidou/Pandora Editions.

COLLÈGE DE SOCIOLOGIE

ANNÉE 1938-1939 — 3^{me} TRIMESTRE

Mardi 18 Avril 1939

**LES RITES DES ASSOCIATIONS
POLITIQUES DANS L'ALLEMA-
GNE ROMANTIQUE**, par Hans Mayer

Mardi 6 Juin 1939

LA JOIE DEVANT LA MORT, par
Georges Bataille

Mardi 2 Mai 1939

THÉORIE DE LA FÊTE, par Roger
Caillois

Mardi 20 Juin 1939

**LE MYTHE DE LA MONARCHIE
ANGLAISE**, par Georges Duthuit

Mardi 16 Mai 1939

LE LANGAGE SACRÉ, par Jean
Paulhan

Mardi 4 Juillet 1939

LE COLLÈGE DE SOCIOLOGIE,
par Georges Bataille, Roger Caillois
et Michel Leiris

Les réunions ont lieu dans la Salle des Galeries du Livre, 15, rue Gay-Lussac (5^e), à 21 h.

Prix d'entrée : 4 fr. Abonnement trimestriel : 15 fr.

Figura 2: Folder do terceiro e último trimestre ano de atividades do Collège de Sociologie, retirado do livro de Dennis Hollier, "Le Collège de Sociologie, 1937-1939", 1995, Gallimard.

Em julho de 1937 no número 3-4 da revista *Acéphale* é publicada a “*Note sur la fondation d’un Collège de Sociologie*”. Esta nota, escrita por Caillois, apresentava a associação e descrevia suas propostas, tendo o intuito de atrair novos palestrantes e ouvintes para seu seio. Assinado por Georges Ambrosino, Georges Bataille, o próprio Roger Caillois, Pierre Klossowski, Pierre Libra e Jules Monnerot, o pequeno texto demonstrava de maneira breve os três principais princípios da recém-fundada associação⁴⁸.

O primeiro tópico da nota salienta a importância de um estudo das estruturas sociais das sociedades modernas, a partir do suposto que este estudo vinha sendo realizado pela ciência de maneira incompleta, já que mais dirigido às sociedades primitivas. Objetiva-se usufruir dos estudos sociológicos já existentes sobre as “sociedades arcaicas”, mas ampliando o foco para a sociedade contemporânea. Partindo de uma crítica à sociologia – “não da sociologia geral e sob todos os seus aspectos”, nota Hollier, “mas da sociologia entendida como representada totalmente pela escola sociológica universitária francesa, ilustradas por Durkheim e Lévy-Brühl” (1995, p. 856) –, os autores filiam-se a uma determinada tradição de pensamento, ainda que desejem também romper com ela, ampliando seus limites. O uso da noção de sagrado que empreendem tem relação direta com este desejo de ampliação: a noção associada ao estudo das sociedades primitivas é trazida de maneira mais contundente para a compreensão das sociedades contemporâneas.

O segundo tópico da nota escrita por Caillois dá destaque ao caráter de “comunidade moral” que inspira a formação do *Collège*; comunidade diferente da científica: a própria comunidade de pensadores se quer “ligada precisamente ao caráter virulento do domínio estudado”, o sagrado (Caillois, 1995, p. 26-27). Trata-se da formação do que Bataille chama, em carta a Caillois, de uma “concentração tempestuosa, orgânica” (Bataille, 1997, p.153). Destaca-se que todas as contribuições de ordem pessoal são bem-vindas, e que o esforço é o de formular um conhecimento preciso da existência social através da ação comum. Esse ponto é desenvolvido a fundo no trabalho de Caillois “*Vent d’hiver*”, o primeiro gestado no âmbito do *Collège de*

⁴⁸ É importante dizer que Leiris, apesar de ser um dos criadores da associação, não assina a nota. Tudo indica que isso acontece por ela estar publicada em *Acéphale*, revista com a qual ele não queria correr o risco de estar identificado (cf. Armel, 1997).

Sociologie, como veremos a seguir. Nele o autor destacará a importância da “vontade comum” para a realização de uma experiência comunitária (Caillois, 1995, p. 339).

Por fim, o terceiro tópico dá ênfase mais precisa ao que é vislumbrado pelo grupo, a realização da chamada “sociologia sagrada”:

O objeto preciso de nossa atividade visa poder receber o nome de sociologia sagrada, na medida em que esta implica o estudo da existência social em todas as suas manifestações nas quais há a presença ativa do sagrado. Ela se propõe a estabelecer os pontos de coincidência entre as tendências da psicologia individual e as estruturas diretrizes que presidem a organização social e comandam as revoluções (Caillois *apud* Hollier, 1995, p. 27, grifos meus).

Vemos aí de maneira clara que se trata, como dito, de uma “sociologia sagrada” e não apenas uma sociologia do sagrado. A combinação destes 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, uma vez mais, 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. E mais: tal posicionamento diante do mundo permitiria, no limite, uma transformação radical das estruturas de dominação social, quer dizer, haveria uma espécie de “atitude sagrada” capaz de transformar o rumo das coisas.

O exercício era o seguinte: localizar experiências da ordem do sagrado no mundo social e ver como elas seriam capazes de operar politicamente; a hipótese era que tais experiências cotidianas seriam capazes de revelar a “genuína existência humana”, que seria, por sua vez, a base de transformações político-sociais. Isto porque, em contato com o sagrado, que de acordo com a hipótese de Bataille acessaria o grau mais profundo da existência humana, o homem não se deixaria mais subjugar.

Na plataforma do grupo localiza-se ainda 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, e outros três psicanalistas (René Allendy, Paul Schiff e Pierre Janet), interessada em investigar as pontes entre a psicologia e as ciências sociais (Yvert, 2004, p. 253).

Não se sabe muito sobre as realizações da Sociedade, 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, p. 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 II Guerra, 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 fascistizantes” (Ginzburg, 2011, p. 203). O fascínio que Bataille teria confessado sentir pela simbologia fascista expresso em carta a Raymond Queneau de 1934, quando de sua visita à “exposição da revolução fascista” em Roma, e “as divagações de Caillois sobre uma comunidade aristocrática formada por indivíduos cruéis, tirânicos, prontos para enfrentar uma iminente era glacial” no texto *O Vento de Inverno* escrito para o *Collège* em 1937, eram, segundo Carlo Ginzburg (1986), alguns dos sinais que levavam a uma interpretação ambígua quanto à posição política da associação (ibidem).

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, p. 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”, fórmula no mínimo pejorativa para grupos que se queriam politicamente ativos (Weingrad, 2001, p.

134)⁴⁹.

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, principalmente Bataille, 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 nexo 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 (1990), que o *Collège*, longe de “empreender um fascismo à francesa”, buscava “lutar contra aquilo que lhes parecia uma regressão na ordem do pensamento empregando – eu ousou dizer – os mesmos meios” (1990, p. 20). Isso quer dizer que para compreender e o combater o fascismo vigente, o *Collège* pensava ter que usar as mesmas armas do inimigo, reconhecendo que estas são 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 como o fascismo, quanto da ação que visa combatê-lo. O texto de Caillois intitulado “Vento de inverno”, que está nas origens do grupo e é também alvo das controvérsias sobre sua intenção política, aborda tal dimensão: a própria associação como locus e irradiação da experiência sagrada diante de um momento político urgente.

Detenhamo-nos por um instante nele.

O vento de inverno

Roger Caillois, que conhecera Bataille em 1934, tinha apenas vinte e três anos no ano da fundação do *Collège* e acabara de terminar seus estudos na tradicional *École Normale Supérieure*. Eles se encontrariam por ocasião de um seminário de Alexandre

⁴⁹ 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 estabeleceriam 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 o trabalho de Michael Weingrad (2001).

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. Sabe-se que foi na casa do psicanalista Jacques Lacan, também frequentador do seminário, que Bataille e Caillois conversaram pela primeira vez ⁵⁰. Bataille, a esta altura uma figura reconhecida, no alto de seus trinta e sete anos, apareceria mais como um incentivador, acolhendo as ideias do jovem parceiro, do que como um interlocutor direto, como era com Leiris, que conhecera dez anos antes. Mas Bataille – e outros intelectuais de sua geração, como o próprio André Breton e posteriormente a editora argentina Victória Ocampo – admiravam muito Caillois, vendo nele um intelectual promissor e um grande parceiro de trabalho ⁵¹.

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 “Vento de inverno”, escrito em 1937, mas publicado apenas em meados 1938 – junto a outros dois textos de Bataille e Leiris (“O aprendiz de feiticeiro” e “O sagrado na vida cotidiana” respectivamente), em uma separata da *Nouvelle Revue Française* (N.R.F) intitulada *Pour un Collège de Sociologie* – parece ser a primeira produção relacionada à associação.

Apesar de não conter nenhuma citação direta que indique a formação do grupo, o artigo de Caillois se mostra como uma espécie de manifesto de inauguração da associação, ilustrativo para a compreensão do empreendimento não apenas enquanto um

⁵⁰ Neste mesmo ano de 1934 Caillois rompera com o movimento surrealista, com a qual se relacionara por apenas dois anos, e estava ávido por novos projetos. Sabe-se também que entrara no ano anterior para a *École Normale Supérieure*, escola da alta elite francesa, para estudar gramática, e que seguia os cursos de Mauss e Georges Dumézil na *École Pratique de Hautes Études*. Sobre seu desligamento do surrealismo, André Thirion dirá que este movimento de certa forma tolhia seu gênio curioso e suas inclinações racionalistas (Thirion, 1981, p. 124, 125). Segundo Armel, “ele discorda de Breton porque defende o rigor científico e a observação frente à exaltação do sonho empreendida por este” (1997, p. 366).

⁵¹ Caillois conhece a editora e mecenas argentina Victória Ocampo (1890-1979) já no âmbito do *Collège de Sociologie*, por ocasião da passagem dela por Paris. Segundo Odile Felgine, a “magnífica pantera de quarenta e oito anos”, vai ao *Collège de Sociologie* em uma de suas visitas a Paris, para escutar Bataille falar sobre a “estrutura das democracias”, mas só dirige a palavra a Caillois, “brilhante intelectual com ares de dândi, tom seco e nervoso, o caçula de quase vinte e três anos” (1997, p. 7-8). A relação de Caillois com a editora, que tinha “tendência a processar as relações intelectuais invariavelmente no plano pessoal e subjetivo”, seria a partir deste momento tanto crucial quanto controversa: neste mesmo ano ele a acompanharia em uma turnê de conferências pela América Latina, se instalando na Argentina até 1945, fim da Segunda Guerra Mundial (Sarlo, 2010, p. 163). A partir daí travaria importantes relações com os escritores latinos, proporcionando-os posteriormente a tradução e publicação de suas obras em francês.

grupo de estudos *stricto sensu*, mas como um experimento. Isto porque, neste texto, Caillois, que é também quem escreve a nota de fundação do *Collège*, reflete sobre a importância da formação de comunidades fundadas por afinidades eletivas entre seus membros. Para ele, tais comunidades seriam como meios, no sentido orgânico da palavra, capazes de cultivar ideias contrárias àquelas vigentes na sociedade englobante. Dentro destas pequenas células coletivas seria possível fortalecer os laços que teriam sido diluídos no mundo exterior.

Em uma referência explícita ao trabalho de Marcel Mauss “Ensaio sobre as variações sazonais nas sociedades esquimós” (1906), Caillois ressalta a importância e a urgência da constituição de comunidades morais para a ação política efetiva. Em alusão ao inverno dos esquimós, que na descrição de Mauss aparece como o tempo da reunião, da comunhão, das festas e da celebração do sagrado – em oposição ao verão, individualista e profano –, Caillois dirá que na sociedade contemporânea há também aqueles que se dispõem a enfrentar e a viver o inverno integralmente. Segundo o autor, “uma má estação, talvez uma Era quaternária – o avanço das geleiras – se abre para essa sociedade desmantelada, senil” e diante destas baixas temperaturas se encontram aqueles que “se reconhecem no ar rarefeito, que o inverno torna unidos, compactos, lado a lado, com consciência da sua força, os quais a nova primavera consagrará” (Caillois, 1995, p. 352-353).

Caillois quer chamar a atenção para a urgência do momento político vivido, a chegada do inverno coincidindo com a chegada do fascismo. De acordo com ele, aqueles que concebem uma sociedade “dessacralizada” não terão forças suficientes para combater o “avanço das geleiras”, é preciso que os fortes se aglutinem em torno do sagrado. O inverno aparece, então, em uma dupla chave: como a imagem da catástrofe por vir e ao mesmo tempo metáfora de uma comunidade sagrada que seria capaz de revertê-la. Como ele diz, se o vento de inverno se aproxima, é preciso encontrar aqueles que nestas baixas temperaturas se identificam, formando grupos capazes de gerar movimento em meio a uma “sociedade sem fervor” (idem, p.352).

Na “Declaração do *Collège de Sociologie* sobre a crise internacional”, redigida pelo autor um dia após a assinatura do acordo de Munique⁵² e publicada como

⁵² O acordo de Munique se deu na noite do dia 29 para o dia 30 de setembro de 1938 na Alemanha, onde líderes das maiores potências da Europa na época discutiram o rumo da Tchecoslováquia. É concedido a Adolf Hitler parte de seu território, os Sudetas, de maioria populacional alemã, em troca da interrupção

declaração oficial da associação em novembro de 1938, este ponto é enfatizado de maneira mais explícita:

O *Collège de Sociologie* foi definido essencialmente como um organismo de pesquisas e estudo e continua o sendo. Mas ele estava reservado, em sua fundação, à eventualidade de ser outra coisa, se pudesse: de ser um foco de energia. Os eventos de ontem sugerem, talvez ordenem, que coloquemos acento sobre esse aspecto da empresa (Bataille, Caillois, Leiris, 1995, p. 362).

Nesta declaração fica claro que o tipo de comunidade de que fala Caillois no “Vento de inverno” (capaz de enfrentar o inverno que se anuncia) remete diretamente à fundação do *Collège*. Este tipo de grupo, ou “foco de energia”, ele diz se assemelhar, pelo menos em termos de finalidade, a três outros tipos: às ordens monásticas, às formações paramilitares e às sociedades secretas primitivas. Isso porque nesses três casos o autor localiza uma separação de seus membros do resto da sociedade: eles são reduzidos à ilegalidade ou tolerados a contragosto pelo poder oficial.

Espécies de transgressores da moral imposta pelo poder legítimo, estes iniciados, ou colegiados, estabeleceriam para si e para seus comparsas uma moral própria e única. Moral que deveria, segundo ele, estar baseada em três virtudes: o “desprezo”, que é exigente e “obriga certa rudeza em relação a si mesmo”; o “poder”, que é “uma força da natureza”, objeto de desejo saudável, já que impede a escravidão e a servidão; e a “cortesia”, que faz parte da ética de “uma associação de tipo fechada, destinada a agravar as separações”: através dela é que se torna possível reconhecer aqueles que fazem parte da comunidade e aqueles que são intrusos (idem, p. 349-351).

Como uma espécie de vírus em um corpo saudável, a previsão é a de que a formação dessas pequenas comunidades ganhasse fôlego com o tempo, sendo capazes de adquirir poder e contaminar de alguma maneira a sociedade utilitarista que as circunda. Invertendo a oposição que estabelece os produtores como superiores e fortes e os consumidores (como rebaixados e fracos) estas pequenas associações demonstrariam a potência da união entre os segundos, tidos por Caillois como seres de uma mesma natureza: essencialmente improdutivos e “voltados para o gozo” (idem, p. 345). Conectados por um movimento natural de atração e repulsão – que aproxima os iguais e repele os diferentes – eles seriam capazes de engendrar uma verdadeira epidemia

dos pedidos de anexação pelo governo alemão. O acordo supunha, então, a paz entre os países, mas também representava a cessão às pressões de Hitler. De fato, um ano mais tarde o acordo seria rompido e a Alemanha declararia guerra às forças aliadas.

revolucionária no coração da sociedade. Isto porque somente “uma comunidade de pessoas fortemente aliadas que se reconhecem entre si como aparentadas e que se prestam assistência mútua estão verdadeiramente armadas para a luta” (idem, p. 340).

Pode-se dizer, assim, que a proposta do *Collège* estava em consonância com as reflexões de Caillois: compreender o sagrado para dele se contaminar e com ele contaminar os demais. Assim como nas leis da magia, é de contiguidade que se trata; era preciso que todos os que entrassem em contato com ela se tornassem também impregnados desta potência. Daí também a imagem ambígua do vento de inverno, que traz os maus agouros, mas que também é capaz de disseminar a semente do sagrado para outros territórios.

Pensado como este locus de disseminação das sementes do sagrado, o *Collège de Sociologie* surge, assim, como um ponto de inflexão entre Bataille e Leiris. O conceito de sagrado, pensado nesta associação como uma tentativa de dar nova forma à ação política, uma forma, justamente, a meio caminho entre a *forma-arte* e a *forma-política*, está presente, de modos distintos, tanto na noção construída por Bataille quanto naquela forjada por Leiris.

A pergunta que nos fazemos agora é fundamentalmente de que maneira podemos ver o sagrado como operador político, tal como vimos no *Collège*, em ambos os trabalhos, apesar e em função dos posicionamentos distintos dos autores. Podemos novamente remeter à imagem da trama, trazida no início do capítulo. É como se pudéssemos pensar que no contexto dos anos 1930 há uma noção de sagrado própria ao *Collège de Sociologie*, noção que é, obviamente, compartilhada por Bataille e Leiris, e outras duas que são próprias aos autores, elaboradas por eles em função de seus interesses e de seu posicionamento no debate entre a arte e a política, descrito anteriormente. Obviamente estas três noções de sagrado – a do *Collège*, a de Bataille e a de Leiris – estão, na verdade, entrecruzadas entre si, como em um tecido, e podem ser lidas também como faces de um mesmo conceito, ou de uma mesma colcha, costurada a três mãos. O sagrado do *Collège* faz intersecção com as ideias construídas por Bataille e Leiris, que, por sua vez, também se tocam entre si, tendo linhas em comum. A trama dos encontros e dos desencontros entre os autores funciona para pensarmos sua vida, mas para pensarmos também suas formulações sobre o sagrado: linhas que se encontram em alguns lugares e que se distanciam em outros. O *Collège* funciona no caso desta análise como uma matriz – ou um nó, um alinhavo – através da qual podemos pensar as

derivações e particularidades das noções de sagrado de Bataille e Leiris.

CAPÍTULO 2: A TEORIA SOCIAL (SAGRADA) DE BATAILLE

“Deus está morto, mas nem por isso o homem se tornou ateu. Esse silêncio do transcendente junto à permanência da necessidade religiosa no homem moderno – eis a grande questão, hoje como ontem. Tal o problema que atormenta Nietzsche, Heidegger, Jaspers. Tal o drama íntimo de nosso autor”.

Jean Paul Sartre, “Um novo místico”, 1943.

Georges Bataille é tido como o principal líder do *Collège de Sociologie* por aqueles que escreveram sobre ou apenas mencionaram em seus trabalhos a associação do fim dos anos 1930 (Nadeau, 1990; Heimonet, 1991; Surya, 1992; Hollier, 1995; Armel, 1997). Apesar de fundada com Caillois e Leiris – e destaca-se a participação mais ativa de Caillois que de Leiris no grupo – alguns autores, como o próprio Denis Hollier, associam o *Collège* diretamente a Bataille, seja pela experiência concomitante em *Acéphale*, como já foi sublinhado, seja pela grande quantidade de conferências ministradas por ele durante os dois anos da associação⁵³.

Embora entendendo que o *Collège* tenha sido um acontecimento coletivo, percebido como resultado mesmo do encontro destas três personagens, tendo a concordar com a colocação precedente. Não tanto pela posição institucional que Bataille ocupava no grupo, mas, ao se ter em mente a coincidência entre suas formulações ao longo dos anos 1930 e a proposta do *Collège* no fim do decênio, creio que a associação expressa, de fato, muitas de suas principais inquietações intelectuais. Se em nossa interpretação a “sociologia sagrada” interpela a ação política por meio do conceito de sagrado, veremos como no trabalho de Bataille esta dimensão política se torna cada vez mais pungente à medida que se acompanha seu trajeto do início ao fim da década de 1930.

⁵³ Na compilação de trabalhos do *Collège de Sociologie* organizada por Denis Hollier (1995) contam-se nove conferências pronunciadas por Bataille, seis por Caillois e apenas uma por Leiris.

De saída é possível dizer que a noção de sagrado, pensada pela tradição antropológica como fundamentalmente ambígua, torna-se foco da atenção de Bataille ao mesmo tempo em que ele tenta compreender a experiência social, concebida como formada basicamente por dois planos: um, no qual as relações são regidas pela moral (a sociedade tal qual concebida por Durkheim), e outro em que os laços entre os seres são de outra ordem; eles não respondem a nenhum tipo de finalidade, se constituem pela perda e geram uma ligação tão coesa que as fazem assemelhar-se às daquelas de tipo orgânico. Neste segundo plano, encontra-se o que ele chama de “existência”, e é somente através dela que o sagrado irrompe como força política. O esforço aqui é tentar compreender qual a natureza deste laço social, e qual é sua relação com o sagrado.

Mas antes de partirmos para os textos do autor, uma observação deve ser feita. Como vimos, ao longo dos anos 1930, Bataille esteve envolvido em uma profusão de projetos e a uma série de grupos. A produção desta época, não por acaso, é também marcada pela variedade, tanto temática quanto formal; Bataille escreveu não só artigos como também manifestos, cartas públicas, verbetes, tendo dedicado especial atenção às imagens em *Documents*, como vimos⁵⁴. A noção de sagrado, tal como ele a pensa nesta época, se relaciona de perto à experiência vivida nestes anos: até sua concepção enquanto perspectiva no âmbito do *Collège*, Bataille a associará à elaboração de outras noções paralelas, como as de “despesa” e “heterogêneo”, por exemplo, formuladas pouco antes.

Se é verdade que os anos 1920 foram um período de descobertas e dúvidas para o intelectual em formação, os anos 1930 vêm acompanhados pela confirmação e, por vezes, pela radicalização de algumas posições de Bataille, que se torna cada vez mais engajado politicamente, apesar de não fazer parte de partidos políticos, e concentra suas preocupações nas áreas da teologia, filosofia, artes e sociologia. As noções forjadas no momento, assim como as associações no interior das quais elas foram elaboradas, querem dar conta de problemas similares: Bataille tenta com elas tanto encontrar maneiras de entender os limites da relação do homem com a sociedade que o circunda,

⁵⁴ O fato de nenhum livro ter sido por ele escrito neste período pode ser associado também à inserção intensa em tantas atividades, indicando ainda que os anos 1930 teriam sido um momento investigativo importante, já que alguns temas e inspirações recorrentes aí aparecem com força em obras posteriores (como por exemplo, *Sur Nietzsche* e *La Part Maudite*, ambos da década seguinte).

quanto encontrar novas formas para sua atuação política em meio a esta mesma sociedade, vista por ele como absolutamente desgastada. As ideias parecem ser verdadeiros experimentos, maneiras de realizar uma crítica severa à modernidade e de criar possibilidades de enfrentá-la. Bataille está, efetivamente, testando soluções e resultados através delas.

Quatro textos escritos em 1930 parecem significativos para se compreender como a noção de sagrado se constitui ao longo do decênio, combinando-se à formulação de uma teoria social. São eles: “*La notion de dépense*” (1933), “*La conjuration sacrée*” (1936), “*La sociologie sacrée et les rapports entre ‘société’, ‘organisme’ et ‘être’*” (1937) e “*L’apprenti sorcier*” (1938). O texto de 1937 tem o mérito de elucidar a inseparabilidade entre as noções de social e sagrado, por isso ele fornece o ponto de partida da leitura, operando também como uma espécie de contexto mais amplo para a compreensão da noção de sagrado, que os demais artigos ajudam a evidenciar.

A análise desenha assim o seguinte percurso: do modo como Bataille concebe o laço social, tendo como horizonte o trabalho de Durkheim sobre a religião, à discussão do sagrado, desde a noção de despesa, passando pela figuração do acéfalo até chegarmos à conferência realizada no *Collège de Sociologie*: o “Aprendiz de feiticeiro”.

Da sociedade (de Durkheim) ao ser social (de Bataille)

As relações íntimas do *Collège de Sociologie* com a sociologia são denunciadas pela escolha de seu próprio nome, como vimos no capítulo precedente. Contudo, podemos afirmar que, na proposta de trabalho da associação, há também um desejo de alargamento das noções centrais com as quais opera a sociologia. O sagrado, tal como elaborado pelo *Collège*, guarda proximidades com formulações da sociologia francesa, com a qual dialoga, mas opera uma espécie de torção, ou esgarçamento máximo, do conceito, que é então convocado a descrever fenômenos que apontam para problemas da ordem do dia, relacionados principalmente à vida cotidiana e à política.

Michèle Richman (1990), ao analisar o projeto do *Collège de Sociologie*, argumenta que Durkheim – e também Mauss, mais frequentemente associado ao grupo devido à relação pedagógica direta que teve com alguns de seus membros – oferece uma “convincente ilustração da confluência entre pensamento social e crítica cultural” que a associação atualiza (1990, p. 187). Segundo a autora, em *As formas elementares da vida*

religiosa (1912), texto de maturidade, vê-se um Durkheim, pouco parecido ao que geralmente é descrito pelos biógrafos: “pintado como um moralista antiquado”, ele apareceria nesse trabalho como o autor de “potentes descrições de encontros efervescentes, nos quais, concentrada energia e intensidade, são sugeridas como a cura para os efeitos deletérios do individualismo e da dispersão modernas” (idem, p. 193).

Se por um lado a proposição de Richman é pertinente, já que o trabalho de Durkheim é uma inspiração presente nas reflexões do *Collège*, por outro é preciso que pensemos nas diferenças de seu trabalho com relação ao do grupo do fim dos anos 1930, não o tomando como uma matriz unívoca. Creio que só podemos olhar para a apropriação que o *Collège* faz de algumas das ideias desenvolvidas por Durkheim – como as de efervescência coletiva e até mesmo aquilo que se refere às ambiguidades do sagrado – se pensamos com cuidado nas derivações propostas pelo grupo. Ao mesmo tempo em que se aproxima da sociologia durkheimiana, principalmente daquela de maturidade, o *Collège* lança reflexões que se opõem categoricamente ao funcionalismo presente na obra do autor, já que na maioria das vezes o sagrado aparece não como força de coesão, mas de desarticulação da sociedade.

De qualquer modo, a sugestão de Richman é particularmente interessante no caso de Bataille que, pensado em contraposição a Leiris com relação à elaboração da noção de sagrado, se aproxima mais de Durkheim: em seus escritos da década de 1930 é possível ver como a noção de “sociologia sagrada” se constrói através de um diálogo cerrado com a sociologia durkheimiana, e também maussiana se levarmos em conta que, apesar das diferenças entre os autores, trata-se de uma mesma “escola” (apesar de todos os problemas implicados no termo) ⁵⁵.

⁵⁵ É importante sublinhar que, apesar de ter sido formado por Durkheim e ter participado ativamente das atividades do grupo por ele fundado, o *Année Sociologique*, Marcel Mauss não é simplesmente um continuador da obra de seu tio. Pelo contrário, sabe-se que seu trabalho não só amplia, como cria distintas veredas com relação à obra de Durkheim. Na apresentação às *Obras Completas* de Mauss, Victor Karady (1985) chamará a atenção para a abertura teórica de Mauss em relação a Durkheim, principalmente em um segundo momento de sua produção, após a I Guerra Mundial e a morte de seu tio e mentor. Depois dos anos 1920, Mauss se dedicaria, então, não só “ao alargamento e o remanejamento do quadro teórico do durkheimianismo”, como também se concentraria na “aplicação dos princípios sociológicos a realidades que até então pareciam escapar às presas da análise sociológica”, daí seu interesse cada vez mais forte pela etnologia (Karady, 1985, p. XLIII). Segundo o mesmo autor: “Se os escritos do primeiro período são construídos com um rigor cartesiano, das quais transparece um estilo sóbrio e preciso, os textos tardios guardam sem exceção um caráter de discurso, como se o autor se endereçasse diretamente a um auditório, o que, aliás, era geralmente o caso. As frases recolhidas denotam uma grande concentração do pensamento, pleno de atalhos que alternam com passagens anedóticas. Temos o sentimento de captar a

A conferência intitulada “A sociologia sagrada e as relações entre ‘sociedade’, ‘organismo’ e ‘ser’”, pronunciada na sessão inaugural do *Collège* em novembro de 1937, em que o autor reflete sobre a sociedade tentando compreender sua “natureza metafísica” e destacando, de saída, o que ele chama o seu aspecto “comunal”, é exemplar nesta direção (Bataille, 1995, p.56). Neste texto Bataille parte de uma formulação propriamente sociológica que conhecerá em Durkheim um atualizador – a saber, a sociedade é mais do que a mera soma de suas partes – para chegar a uma concepção bastante pessoal da experiência social, sem a qual não se pode compreender o eixo em torno do qual gira sua noção de sagrado.

Primeiramente, é preciso fazer uma breve consideração sobre o uso que Bataille faz neste e nos demais textos que trabalharemos no presente capítulo dos termos “ser” e “existência”. O autor parece utilizar estas duas palavras com o mesmo sentido, que segundo ele lhe parece interessante justamente por remeter a certa indefinição: “É com efeito voluntariamente que eu empreguei a palavra *ser*, que representa entre todas as ideias a mais vaga, a mais indeterminada” (Bataille, 1995, p. 45). O autor afirma que não entende por “ser” aquele que tem consciência, tal como esta é entendido pela filosofia cartesiana do “penso logo existo”, mas na esteira de Nietzsche o concebe como sendo um ente capaz de produzir verdade, seja ele orgânico ou inorgânico⁵⁶. Sem entrar aqui na extensa discussão filosófica que o conceito engendra, 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. O pensamento de Bataille prevê, dessa forma, uma ideia de totalidade integrada, sendo que há inclusive, muitas vezes, como afirma Andreas

cada momento o sentimento de encantamento que o autor experimentava diante da profundidade dos problemas levantados e da riqueza de materiais que ele manipulava sem poder controlar inteiramente” (idem, p. XIII). O Mauss que inspirará mais de perto as reflexões de Bataille e de Leiris nos anos 1930, bem como as do *Collège de Sociologie*, é certamente o Mauss deste segundo período, o do pós 1920, com a qual tiveram contato direto.

⁵⁶ 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 a 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 via à interpretação útil e ao erro” (1995, p. 47).

Papanikolau, “a prospecção de um mundo original” e a valorização do encontro do homem com este mesmo mundo e com os outros “seres” que o compõem (2009, p. 79).

Na conferência de 1937, Bataille concebe a sociedade como um “ser composto”, presente na natureza como outros de sua espécie: átomos, moléculas, micelas, células e organismos⁵⁷. Na escala de “seres compostos”, ela seria considerada o ser mais complexo, sendo formada por um conjunto de organismos, que por sua vez seriam formados por um conjunto de células e assim por diante. Todos estes “seres compostos” teriam em comum o fato de possuírem um movimento de união particular: o “movimento comunal”. É fundamentalmente neste movimento de união que Bataille se concentrará ao longo da conferência, ressaltando sua diferença em relação a uma “junção por contratos e convenções sob a qual repousa a cultura atual” (Bataille, 1995, p. 37). Pode-se dizer, para usarmos o vocabulário durkheimiano, que o “movimento comunal” é uma forma elementar de ligação, presente em qualquer “ser composto” da natureza, do mais simples ao mais complexo. Em cada um destes seres, as partes encontram-se enlaçadas e unidas da mesma maneira (idem, p.41).

Nosso desafio aqui é entender a natureza desta ligação que, para Bataille, parece caracterizar um tipo de experiência coletiva específica – que ele chamará depois de sagrada, mas à qual dará também outros nomes na tentativa de capturá-la. Como veremos, ao falar da “despesa” ou do “heterogêneo”, o autor procura apreender algo que ele mesmo assume ser difícil de classificar. Mas por que denominar “movimento comunal” o vínculo capaz de articular as partes do ser social? Ainda que não se detenha em explicações, o autor deixa claro que esse movimento seria absolutamente distinto do vínculo social instituído pela lei e pela moral. Pode-se pensar que a palavra “movimento” já deixaria explícita também a ideia de que se trata de uma ligação ativa: no caso do “ser social” haveria um vínculo que, além de constituir um nexo intrínseco entre as partes, deveria também ser construído constantemente pelos agrupamentos. Tudo indica que quando fala em “movimento comunal” Bataille fala basicamente de um vínculo afetivo, composto pelo que ele chamará depois de “laços do coração” (Bataille, 1995, p.729).

Na mesma direção de Caillois em “Vento de inverno”, texto produzido pouco antes, Bataille irá considerar as “comunidades eletivas” – representadas por ordens

⁵⁷ A micela é uma estrutura química globular, um agregado de moléculas que forma uma das fases de um coloide.

religiosas, confrarias, sociedades secretas, partidos e exércitos – como portadoras exemplares deste “movimento comunal”, em oposição ao que ele chama de “comunidades tradicionais”, representadas pelo Estado e as instâncias oficiais, que possuiriam um vínculo essencialmente moral⁵⁸. É curioso que, nesta oposição, o exército não faça parte da oficialidade, se aproximando das ordens religiosas. É que para Bataille o exército tem um tipo de ligação que se diferencia nitidamente do resto da sociedade. Quando fala sobre o assunto em outra conferência ministrada no *Collège* ele afirma: “Me parece que a diferença entre os militares e os outros homens é tão impressionante como as mudanças percebidas nas reações químicas. Logo que um corpo se cristaliza, as moléculas se ordenam de uma forma nova, seus aspectos e propriedades mudam” (1995, p. 206). Ele chega a dizer que o exército constitui uma espécie de “Estado dentro do Estado”, já que sua união diz respeito a um acordo íntimo entre a morte e a vida, implicado na permissão do exercício da violência e da força, estados de exceção para a sociedade englobante (idem, p. 211) ⁵⁹.

O reconhecimento de um laço social capaz de gerar exaltação e comoção em um grupo, apesar de seguramente ter sido inspirado na descrição durkheimiana dos rituais religiosos de “euforia” e “disforia” coletivas, guarda, contudo, diferenças substanciais em relação à teoria social exposta em *As formas elementares da vida religiosa*. Isto porque para Durkheim esses momentos de “efervescência coletiva”, sejam eles voltados para a exaltação religiosa de uma santidade ou para a expiação de um malefício, são basicamente funcionais, isto é, têm lugar na vida coletiva como mantenedores da própria sociedade, entendida como lócus da moralidade. É como se pudéssemos pensar que a sociedade fosse como um coração, que precisa dos movimentos da sístole e da diástole (compressão e distensão) para seguir batendo, exercendo sua função. Ela é, em Durkheim, por excelência, a entidade mantenedora da ordem, e os estados afetivos de desordem – anômicos –, caracterizados por “movimentos exuberantes e violentos”, são

⁵⁸ É possível nos perguntarmos se a ênfase na oposição entre comunidades e sociedade observada em Bataille e Caillois nos anos 1930, não se relaciona com a distinção clássica feita pelo o sociólogo alemão Ferdinand Tönnies (1887) entre as relações de comunidade (relações pessoais face a face baseadas no parentesco e construídas por grupos relativamente pequenos) e as relações de sociedade (baseadas no individualismo e no contrato modernos). Nenhum dos autores (Bataille, Caillois ou Leiris) cita Tönnies nos textos aqui trabalhados, mas seria interessante, em outro momento, uma análise paralela de seus trabalhos. Para ver mais, Tönnies (1947).

⁵⁹ Para mais detalhes, ver as conferências do *Collège de Sociologie*: Bataille, G, “Structure et fonction de l’armée”, 1938; Rougemont, D. “Arts d’aimer et arts militaires”, 1939.

tidos como necessários para a revitalização e o equilíbrio da mesma ordem, que é sempre superior aos indivíduos que a compõem (Durkheim, 1968, p. 572) ⁶⁰.

Se Bataille se aproxima da caracterização proposta por Durkheim das forças sagradas enquanto produtoras de uma exaltação, que só pode se dar em um grupo, ele o faz para, ao contrário do sociólogo, exacerbar sua qualidade disruptiva. Qualidade que adquire força política justamente por não ter finalidade, apresentando-se como pura desorganização, como exposição do “ser” ou da “existência”. É justamente para a ausência de finalidade presente nessas práticas coletivas que Bataille quer chamar a atenção, já que se trata também de fazer uma crítica incisiva à sociedade utilitária em que vive, onde, segundo ele, as atividades perderam o sentido, já que servem somente a fins racionais: “mesmo que a festa e o sacrifício sejam em geral úteis, eles possuem neles mesmos um valor atraente independente dos resultados que conscientes ou inconscientes favorecem” (Bataille, 1995, p. 809).

A “exaltação coletiva” de que fala Durkheim é, deste modo, lida a contrapelo por Bataille, na medida em que, sendo deslocada para o âmbito das “comunidades eletivas”, ela seria instrumento não do reforço dos laços da sociedade englobante, mas de seu rompimento. Ao fortalecimento do vínculo “comunal” que gera o “ser social”, corresponderia uma ameaça cada vez maior à sociedade, entendida como entidade moral.

Bataille concebe então a experiência social a partir de dois planos simultâneos. Em primeiro lugar, ele reconhece a sociedade, tal como formulada por Durkheim, a “sociedade” com *s* maiúsculo, identificada à ordem moral, mas propõe a recuperação de outra espécie de laço social: aquele que se dá pela união entre as partes que formam o “ser social”. Laço que, lembremos, é da mesma ordem daquele que une outros “seres compostos” presentes no mundo. Uma ligação que remete não ao acordo ou pacto racional entre os homens, mas à relação íntima, molecular – para usar a metáfora

⁶⁰ No estudo sobre o suicídio (1897), em que desenvolve o conceito de *anomia*, Durkheim enfatiza o papel moralizador da sociedade, chegando a usar as palavras *social* e *moral* com o mesmo sentido, quando diz que: “O que caracteriza o homem é que o obstáculo que se lhe depara não é físico mas moral, isto é, social. Aceita a lei vinda não de um meio material que se lhe impõe brutalmente, mas de uma consciência superior à dele e cuja superioridade reconhece. Porque a maior e a melhor parte de sua vida ultrapassa o corpo, escapa ao jugo deste, mas sujeita-se ao da sociedade” (2003, p. 272). A *anomia* se caracterizaria então por um estado de perturbação da ordem moral, “ou por uma crise dolorosa ou por transformações felizes”, que se torna temporariamente incapaz de exercer sua ação controladora sobre os indivíduos (ibidem).

orgânica presente de maneiras diferentes em Durkheim e em Bataille – entre eles. É tal vínculo social que lhe parece ser o verdadeiramente afetivo, somente ele é capaz de lembrar ao homem sua capacidade de exaltação e a efervescência, tal qual descritas por Durkheim.

O sagrado em Bataille remete, sem dúvidas, ao aspecto “comunal” da união entre os seres. No mesmo artigo de 1937, que como dissemos foi escrito para ser a primeira conferência do *Collège*, o autor enfatiza que realizar uma “sociologia sagrada” é desvendar e suscitar as experiências em que esta comunhão se apresenta, principalmente entre os seres humanos. Neste sentido, parte-se do estudo da religião feito por Durkheim para de alguma maneira extrapolá-lo, a “sociologia sagrada” sendo um braço ou uma extensão, não menos ambiciosa, da própria sociologia:

A sociologia sagrada pode ser considerada como o estudo não somente das instituições religiosas, mas do conjunto do movimento comunal da sociedade: é assim que ela toma como objeto próprio, entre outros, o poder e o exército e que ela visa todas as atividades humanas – ciências, artes e técnicas – contanto que tenham um valor comunal no sentido ativo da palavra, isto é, no sentido que sejam criativas de unidade (Bataille, 1995, p. 36).

Dado este primeiro panorama sobre como Bataille concebe o laço social tendo como horizonte o trabalho de Durkheim sobre a religião, cabe agora nos atermos a seu percurso em torno do sagrado, desde a concepção da noção de despesa, passando pela figuração do acéfalo até chegarmos a sua obra prima no âmbito do *Collège*: o “Aprendiz de feiticeiro”, que funciona como uma espécie de alinhavo entre as ideias trabalhadas por ele durante o decênio. Ao analisar estes três trabalhos voltarei, contudo, frequentemente a este ponto de partida, já que a noção de sagrado batailleana remete, segundo a hipótese aqui proposta, a uma nova concepção da experiência social.

A despesa: a busca pelo heterogêneo

Quatro anos antes da fundação do *Collège de Sociologie*, um importante conceito, que se relaciona de maneira íntima ao sagrado, se apresentando mesmo como uma de suas possíveis faces, é desenvolvido por Bataille no artigo “A noção de despesa” (1933). Publicado no âmbito da revista marxista *La critique sociale*, com a qual o autor esteve envolvido de 1932 a 1934, o artigo expõe de que maneira práticas a despesa –

entendida na esteira maussiana como perda excessiva e dilapidação – pode ser pensada como forma essencial de rompimento com a sociedade burguesa fundada no acúmulo. Se para Marx a sociedade capitalista estava ancorada na produção e consequente acumulação de mercadorias, Bataille chama a atenção aqui para uma necessidade humana que se contrapõe ao ordenamento capitalista: a “necessidade de perda”.

A inspiração na etnologia, através de Marcel Mauss, é nesse trabalho direta e explícita. Bataille se baseia no célebre “Ensaio sobre a dádiva: forma e razão da troca nas sociedades arcaicas” (1925) para construir sua noção de despesa, dando destaque aos rituais do *potlatch* vivenciados pelos povos polinésios, melanésios e pelos índios do noroeste americano. Descritos por Mauss como “prestações totais de tipo agonístico”, esses rituais desenrolar-se-iam, segundo ele, por meio de grandes sacrifícios de riqueza em situações de mudança no grupo social (iniciações, casamentos e funerais) – “consumo e destruição sem limites – geralmente acompanhados por festas e grande exaltação” (Mauss, 2003, p.192). Os objetos destruídos no ritual são muitas vezes sagrados e, quando isso acontece, o *potlatch* aparece vinculado a sacrifícios feitos aos deuses. Além de caracterizarem uma dádiva ao grupo, significando a necessidade de retribuição pelos demais, ele pode aparecer também como uma dádiva aos seres divinos, pedidos de graça e proteção.

Mauss dedica ao *potlatch* poucas páginas, se consideramos o volume de todo o ensaio sobre o dom: o ritual aparece como um exemplar, mais precisamente um tipo elementar da troca, o fundamento da vida social, mas Mauss não se debruça por muito tempo em sua consideração. É a leitura de Bataille do ensaio que colocará uma lupa sobre o *potlatch*, deixando-o em relevo na medida em que descreve uma forma instituída de desperdício. A sugestão feita por Mauss, já na conclusão de seu trabalho, também interessa fortemente Bataille: nesse momento o etnólogo se pergunta se o funcionamento da troca-dádiva, tal como é encontrado entre os povos primitivos, também não poderia dizer respeito ao funcionamento da sociedade moderna, regida pelo direito. Em suas palavras:

Que se analise de forma aprofundada, estatística, como Halbwachs o fez em relação às classes operárias, o que são os gastos e o consumo de nossas classes médias ocidentais. Quantas necessidades satisfazemos? E quantas tendências satisfazemos que não tem por objetivo último a utilidade? O homem rico, por sua vez, quanto ele ostenta, quanto pode ostentar de sua riqueza em sua utilidade pessoal? Seus gastos com luxos, extravagâncias, servidores, não o fazem assemelhar-se com os nobres de outrora ou chefes bárbaros cujos

costumes descrevemos? (idem, p. 307).

Tem-se a nítida impressão de que é justamente a partir deste trecho, que se encontra no fim do ensaio de Mauss, que Bataille inicia seu artigo sobre a despesa. Isto porque o que Mauss apenas sugere com perguntas reflexivas, Bataille irá afirmar e radicalizar, questionando a fundo a importância e principalmente a potência política desses espaços de *potlatch* entre os povos ditos civilizados. Justamente, como afirma Jean-Christophe Marcel, a etnologia traz a Bataille “a prova de que o homem não é naturalmente um *homo oeconomicus*” e que mediante as lições do comportamento dos indígenas é possível aprender muito sobre as sociedades contemporâneas (2007, p. 2). Da experiência da troca ritual que é o *potlatch* descrito por Mauss, Bataille extrai um saber sobre algo que ele acredita ser constitutivo da existência: presente em todos os seres a necessidade de perda e destruição é também lapidar no homem.

Lembre-mos que Freud em *O mal estar na civilização* (1929), texto não por acaso escrito também no entre-guerras, já enfatizava a presença, em grandes proporções, do instinto de agressividade e destruição no ser humano, chamando a atenção para seu crescimento na modernidade. Pensando o processo de repressão, o psicanalista afirma que diante de uma sociedade que exerce de maneira rigorosa o controle moral (e ele sugerirá que esta é a sociedade atual), segue-se um quantum de agressividade reprimida e de infelicidade cada vez maior. Em outras palavras, se a neurose é o estado patológico mais comum a que está acometido o ser humano, estado que condiciona a busca por satisfações substitutivas de desejos sexuais não realizados, o que Freud insinua é que nunca estivemos em uma sociedade mais neurótica que a sociedade moderna, em que o grau de agressividade contida, e, por sua vez, de culpabilidade, está elevado a suas maiores proporções⁶¹. O homem moderno é assim, essencialmente, um ser em angústia, o que traduzido na perspectiva de Bataille significa não despendar, estar proibido de exercer uma necessidade de destruição que lhe é vital.

É preciso lembrar que neste texto Bataille coloca-se explicitamente em oposição à ideologia capitalista, para a qual a natureza do homem é produtiva, votada à

⁶¹ Freud explica que a agressividade, que naturalmente se voltaria contra um outro sujeito, trazendo prazer ao agressor, ao ser barrada, ou proibida pela civilização, acaba retornando para o próprio sujeito desejante, gerando um sentimento pungente de culpabilidade. Como uma espécie de quartel general da moral, instituída culturalmente, se desenvolveria no interior da psique humana o “super-eu”, instância interna responsável pela repressão dos desejos proibidos pela sociedade e pelo conseqüente sentimento de culpa emanado desse mesmo desejo.

“satisfação de suas necessidades de reprodução e conservação da espécie, limitando-se à aquisição e conservação dos bens” (Bataille, 1975, p. 28) Bataille projeta, em contraposição, um homem dispendioso, que gasta e destrói sem qualquer finalidade útil, que o faz apenas pela necessidade de fazê-lo. Na linha do que Mauss sugere, o autor quer mostrar que, ainda que dominada por um sistema que se baseia na dependência entre meios e fins, a sociedade é permeada por nexos que depõem contra este mesmo sistema: muito do que seria comumente atribuído ao arranjo simbólico primitivo está entre os modernos também. Exatamente como fazia em *Documents* – aproximando objetos que à primeira vista pareciam de valores distintos –, Bataille quer aqui, através do *potlatch*, colocar em confronto duas formas de consumo: a forma capitalista e a despesa, chamando atenção, evidentemente, para a segunda, que teria sido reprimida em benefício da ascensão da primeira.

Neste ponto, a noção de despesa certamente dialoga com a teorização de Karl Marx sobre o “fetiche da mercadoria” (1867). Trata-se da realização de uma inversão fundamental: a caracterização da economia capitalista como um sistema regido por uma lógica causal e absolutamente alheio à religião, dada, por exemplo, por teóricos do liberalismo, passa a ser absolutamente questionada. Em sua célebre formulação:

A forma mercadoria e a relação de valor dos produtos de trabalho, na qual ele se representa, não têm que ver absolutamente nada com sua natureza física e com as relações materiais que daí se originam. Não é mais nada que determinada relação social entre os próprios homens que para eles aqui assume a forma fantasmagórica de uma relação entre coisas. Por isso, para encontrar uma analogia, temos de nos deslocar à região nebulosa do mundo da religião” (1996, p. 198).

O autor mostra que a esfera econômica, supostamente guiada apenas por meios e fins, guarda muitas semelhanças com a esfera religiosa. Na lógica de funcionamento da mercadoria uma abstração é vivida como se fosse real e uma parte é tomada pelo todo: processo que, segundo ele, é semelhante ao que ocorre na relação entre homens e deuses através da crença no fetiche ⁶². Isso porque no sistema capitalista, quando

⁶² O pensador iluminista Charles de Brosses, em seu estudo *Du culte des dieux fetiches* (1756), tentará provar como as crenças africanas nos deuses fetiches denunciavam sua incapacidade de pensamento lógico-causal se comparados aos povos civilizados. Para ele, os “primitivos” eram incapazes de estabelecer conexões lógicas que envolvessem processos de representação, por isso estavam condenadas a um estágio inicial de evolução social, à infância perpétua da sociedade: “uma parte das nações restaram assim, até a atualidade, nesse estado imperfeito: seus costumes, idéias, raciocínios e práticas são como as das crianças” (De Brosses, 1988, p. 14). O culto aos deuses fetiches seria, assim, o grau zero de qualquer sistema de representação para De Brosses.

produzem-se mercadorias, engendram-se, essencialmente, valores de troca. O corpo do objeto produzido é abstraído e ele funciona apenas como suporte destes valores: todo objeto pode equivaler a outro e se passar por outro. A particularidade de um objeto, que é o que caracteriza o trabalho daquele que o produziu, é, assim, deixada de lado. Todo este processo faz com que os sujeitos não se reconheçam mais naquilo que eles mesmos produzem, estando, nas palavras de Marx, “alienados”. Deste modo, a relação entre os homens acabaria reduzida a uma relação entre coisas.

Ainda que não tenhamos entrado em detalhes sobre a configuração do sistema capitalista e a concepção da mercadoria em Marx, trabalho que pediria um único e extenso estudo, é possível perceber uma conexão forte entre seu pensamento e o esforço de Bataille, principalmente porque a despesa aparece em muitos momentos como sendo a possibilidade mesma do auto-reconhecimento ou da insubordinação popular frente à dominação burguesa, dominação esta que lhe parece mais cruel que aquela presente na sociedade arcaica ou aristocrática. Bataille empreende aí uma crítica à modernidade afinada àquela feita por Marx, mas também por Nietzsche (1888), afirmando que no capitalismo moderno os padrões de dominação se agravam, já que esta não é mais explícita, mas velada pela “hipocrisia” que permeia as classes ricas. Tais classes, não mais compelidas pela obrigação funcional da riqueza – como o eram os chefes primitivos e depois os aristocratas, que faziam doações e festas grandiosas, – seguem agora “uma atitude retraída: a ostentação de riquezas faz-se agora entre quatro paredes, conforme convenções deprimentes e carregadas de tédio” (Bataille, 1975, p. 38)⁶³.

⁶³ O tempo da modernidade para Nietzsche é basicamente o tempo da moral castradora, que priva o homem do comércio com suas paixões e suas vontades primordiais. O filósofo constata que apesar de ter matado Deus, criando um Estado laico e independente, a modernidade segue partilhando com o Cristianismo sua fundamentação moral e sua função de controle: os desejos mais imperiosos, portanto, mais ligados à autonomia e poder do homem sobre si e sobre sua liberdade, são condenados. Da dominação pelo princípio divino dos reis à dominação burguesa – entendida como ainda mais atroz, já que velada pelo princípio de uma pretensa igualdade, na verdade, inoperante na prática – importa que a ordem seja mantida. Sugere-se que a sociedade burguesa fundada pela morte de Deus e glorificada pelo tríplice lema da *liberté, égalité e fraternité* é, devido a esse rígido controle moral, uma sociedade tediosa: “Como nos comprometermos hoje em dia? Tendo coerência. Andando em linha reta. Falando coisas que admitem menos de cinco sentidos. Sendo genuínos...É grande meu temor de que o homem moderno seja simplesmente preguiçoso demais para alguns vícios: de modo que esses literalmente se extinguem. Todo mal que depende de uma vontade forte – e talvez não haja mal sem a força de vontade – degenera em virtude, neste nosso ar tépido...” (Nietzsche, 2006, p. 73, grifos meus). Fica claro como o diagnóstico sobre o tédio instaurado pela burguesia feito no artigo de Bataille é diretamente tributário ao pensamento nietzschiano.

No capitalismo moderno, a divisão entre as classes deixa de ser marcadamente explícita e passa a ser escondida por um véu de falsa igualdade, isto é, todos podem por princípio produzir e consumir, ainda que isto não aconteça e os privilégios sigam existindo. Há, neste sentido, uma falsa sensação de poder de consumo e de poder político, que deve ser alimentada pela burguesia para que o sistema possa continuar existindo e mantendo hierarquias. A despesa põe em evidência e ao mesmo tempo se opõe a isso que chamamos o caráter ideológico do consumo, ela se apresenta como uma espécie de “anti-fetice” da mercadoria: se o homem é alienado de si quando consome com fins utilitários, isto é quando está diante da forma mercadoria, ele é, ao contrário, posto em contato com sua existência quando despende. Bataille conclama neste artigo, assim, uma verdadeira resistência política guiada pelo dispêndio. Em suas palavras, a consciência popular deve “manter profundamente o princípio da despesa, representando a existência burguesa como a vergonha do homem e como uma sinistra anulação” (idem, p. 39).

Não há dúvidas de que, se retomamos o tópico anterior, em que falávamos dos dois planos de laço social concebidos por Bataille, veremos que a noção de despesa se vincula ao laço “comunal”. Ou melhor, ela é um conceito que, novamente, busca elucidar esta forma de relação social. Podemos pensar – por que não? – que, inclusive, Bataille acrescenta um novo elemento à caracterização da “união comunal”: se esta se distingue dos laços criados pela lei, com a noção de despesa podemos pensar que ela se faz, por outro lado, através da própria perda. É ao perder uma parte de si que o homem conseguiria se unir a outros e formar com eles uma comunidade ativa.

A imagem da célula, trazida por Bataille no texto anterior e reproduzida em seu trabalho posterior sobre o erotismo (1957), é interessante como imagem desse processo: ele diz, na ocasião deste último estudo, que no processo de reprodução sexuada, quando duas células se unem para a formação de um novo ser, há sempre uma perda. Isto porque as células originárias morrem, deixando de existir logo que se unem, transformando-se em outra. O novo ser, entretanto, guarda sempre a marca dessa perda: “é, ele mesmo, descontínuo, mas traz em si a passagem à continuidade, a fusão, mortal para cada um deles, dos dois seres distintos” que se uniram para constituí-lo (Bataille, 1987, p. 14). Guardadas as devidas proporções, a imagem da reprodução celular é esclarecedora para entendermos o “vínculo comunal”: por mais que o homem não necessariamente morra ao se unir em comunidade, o que Bataille parece dizer é que a

perda, e assim também a morte, que é sua forma suprema, deve fazer parte do horizonte desta união. É ela, ou o risco dela, que faz com que este vínculo seja mais forte ou mais potente que o vínculo legal. Ele guarda em si a marca da perda, assim como uma nova célula.

É possível reconhecer na noção de despesa o mesmo sentido ativo, de potência para a mudança, que a noção de sagrado possui no interior do *Collège de Sociologie*: a atividade de dilapidação permitindo a transgressão da pressuposição capitalista do consumo. É possível pensar, inclusive, que o sagrado e a despesa são ideias constituídas como idéias-irmãs, maneiras complementares de tentar entender um mesmo fenômeno, como dito, o de uma experiência social diversa àquela instituída pela moral. Ambas trazem para o centro da reflexão sobre a vida social o que é da ordem do “heterogêneo”, outro conceito batailleano usado para dar conta de práticas, ideias e seres que estão, para ele, para além de uma resposta funcional ⁶⁴.

O heterogêneo seria o grande “outro” da vida utilitária, o que não pode ser apreendido pela ciência porque não funciona por uma lógica causal. No caso, a “homogeneidade social” seria vista como “uma forma precária, à mercê da violência e mesmo de qualquer divergência interna”, portanto, correspondente a uma sociedade frágil, dependente de proteção contra a força advinda do mundo da heterogeneidade (Bataille, 1970, p. 341). Há aqui a percepção de que o “heterogêneo” é algo que, como o *mana*, a força mágica descrita por Mauss (1903), é a uma só vez uma qualidade, uma substância e uma atividade, podendo ser usado como adjetivo, substantivo ou verbo: as coisas têm heterogêneo, são heterogêneo e se heterogeneizam. É um conceito que, portanto, não cabe no espaço e escapa à forma, se mostrando como força, como potência que se propaga: “a realidade homogênea se apresenta com o aspecto abstrato e neutro dos objetos estritamente definidos e identificados”, a realidade heterogênea, ao

⁶⁴ Bataille conceitua o “heterogêneo” em um texto que é bastante próximo cronologicamente de “A noção de despesa”: escrito no fim de 1933 e início de 1934 para *La critique sociale*, “A estrutura psicológica do fascismo” é publicado em duas partes, respectivamente em seus números 10 e 11. Aqui Bataille desenvolve o conceito para tentar compreender o fascismo, que para ele retira sua força mais de sua estrutura psicológica que das condições econômicas que lhe servem de base (1970, p. 367). A ideia é de que o fascismo, enquanto sistema político, é da ordem do “heterogêneo” com relação à sociedade burguesa, que é “homogênea”, na medida em que coloca em jogo a autoridade (ao mesmo tempo militar e religiosa) como “princípio incondicional”, sendo capaz de realizar uma opressão que não conhece limites (idem, p. 350). Esse texto é interessante também para pensarmos nas acusações feitas pela crítica a Bataille com relação a seu suposto fascínio pelo fascismo, debate já apontado no capítulo 1.

contrário, “é aquela da força ou do choque, se apresenta como uma carga, um valor, passando de um objeto ao outro de maneira mais ou menos arbitrária” (idem, p. 347). O autor ainda ressalta: não há aí uma diferença entre algo objetivo e subjetivo, a heterogeneidade está no sujeito tanto quanto está no mundo.

É possível afirmar que todas estas ideias, apesar de diferentes em seu enfoque e constituição – a de “heterogêneo”, a de “movimento comunal”, a de “despesa” e, como veremos em *Acéphale* e no “Aprendiz de feiticeiro”, a de “sagrado” –, são no trabalho de Bataille dos anos 1930 tentativas de nomear, conceitualizando e classificando um modo de ser e estar no mundo, que pretende se contrapor aos impérios da “civilização”. Se, como vimos, para Bataille é necessário empreender uma ação política que se volte contra o sistema capitalista e também contra o autoritarismo fascista, que se consolida principalmente a partir de 1934, ele também ressalta que é preciso encontrar formas efetivas de fazê-lo. Para isto é necessário não só transformar o modo de se conceber arte ou o modo de se fazer a própria política, como queria o surrealismo, mas, transformar a maneira dos homens se relacionarem entre si: trata-se de entender, como ele dirá ao final das atividades do *Collège*, que outra forma de comunicação entre os seres é, não só possível, como necessária. Admitindo que “o ser é constantemente solicitado em duas direções, uma que conduz à formação de ordenações duráveis e de forças impositivas e outra que conduz por intermédio de despesas de força e de excesso se somando à destruição e à morte”, ele ressaltará sem dúvidas a força política dessa segunda direção (1995, p. 810).

Sacrifício, ambiguidade e política

Apoiada na hipótese aqui construída – a saber, a de que o sagrado nos trabalhos de Bataille dos anos de 1930 remete a uma proposta de ação política vinculada a uma nova concepção do laço social –, *Acéphale* aparece em 1936 como a própria materialização da “comunidade eletiva” de que falávamos anteriormente. A intenção primeira do grupo, como dito antes, era vivenciar uma experiência ao mesmo tempo coletiva e secreta, tendo como horizonte a união comunal entre seus membros.

É em *Acéphale* que a noção de sagrado começa a ganhar centralidade, o que pode ser observado pelo nome do artigo que inaugura as suas atividades: “A conjuração

sagrada” (1936). Salta aos olhos que a ideia de sagrado opere em dupla chave – como no caso da proposição “sociologia sagrada” – funcionando como um substantivo (no sentido de uma *conjuração do sagrado*) e como um adjetivo (o *sagrado como qualidade da conjuração*). Fato que confirma parte da suposição anunciada no início do capítulo: a ideia de trazer o sagrado como conceito politicamente ativo para o *Collège* provavelmente partiu de Bataille, sendo acolhida em seguida por seus companheiros.

Espécie de antecedente do *Collège*, *Acéphale* tinha, entretanto, suas particularidades. A mais significativa delas é que a sociedade secreta não se propunha, de maneira nenhuma, ser instituição científica; antes disso, se apresentava como um laboratório onde seria testada a “sociologia sagrada”, que viria a ser formulada um ano depois. Boa parte do veio experimental (e radical) de *Acéphale* pode ser imaginado quando nos deparamos com o relato de Caillois, que lembra a vontade da realização de um sacrifício humano como parte de suas atividades:

O foco inicial da expansão irresistível do sagrado, ele [Bataille] imaginava encontrar num gesto ritual irreparável, na realização, como me contaria mais tarde, de um sacrifício humano consentido, da qual já tinha obtido a vítima e uma autorização dela destinada à justiça, inocentando o matador (Caillois, 1974, p. 59)⁶⁵.

O sacrifício ganharia importância decisiva em *Acéphale*, como tema de reflexão e como prática. Pode-se pensar, inclusive, que é o sacrifício que faz a passagem entre o conceito de despesa e o de sagrado, já que congrega em si ambas as idéias: é um ritual caracterizado pela perda – na medida em que há a destruição de uma vítima – ao mesmo tempo em que possui o intuito de promover a passagem de uma pessoa ou objeto de um estado profano ao um estado sagrado ou, ao contrário, de um estado sagrado ao profano.

Mauss e Hubert em seu trabalho sobre o sacrifício (1898) esclarecem com que intuito e de que maneira este trânsito é realizado. Os autores explicam que, basicamente, existem dois tipos de sacrifício, que correspondem por sua vez às duas faces opostas do conceito de sagrado: os sacrifícios de consagração e de expiação. Se, como descreve Durkheim, “as forças religiosas são de duas classes”, sendo que “umas são bem-feitoras, garantidoras da ordem física e moral e guardadoras da vida, da saúde e de tudo aquilo que os homens apreciam” e as outras são “potências más e impuras, produtoras de

⁶⁵ Sabe-se que Caillois participou da revista, mas não da sociedade secreta *Acéphale*.

desordem, causadoras de mortes e doenças e instigadoras de sacrilégios”, os sacrifícios só podem acompanhar esta oposição, que é também uma reposição da oposição entre sagrado e profano, esta instituidora da própria religião (1968, p. 584-585). Isto é, a polaridade inicial entre o sagrado e o profano se redobra em uma dicotomia interna ao conceito: “a positividade do mundo puro e espiritual do sagrado do pólo direito estando em oposição à negatividade impura das formas maléficas do pólo esquerdo, consubstancial à matéria profana” (Papanikolaou, 2009, p. 83).

O sacrifício comunal ou de consagração pretende a comunicação de um caráter sagrado (em seu sentido puro) ao sacrificante através da vítima, e o sacrifício expiatório ou de dessacralização, se direciona à expulsão do caráter sagrado (em seu sentido impuro) anteriormente atribuído ao sacrificante. No primeiro, aquele que realiza o sacrifício sairia de um ponto profano a fim de se consagrar, de se comunicar com os deuses e espíritos; no segundo ele sairia de um ponto sagrado, desta vez num sentido negativo, a fim de se tornar novamente profano, livre de suas impurezas. No último caso, o sacrificante passaria para a vítima, o bode expiatório, a mácula adquirida pela não observação de tabus ou leis religiosas: “o pecador, como o criminoso, é um ser sagrado. Se ele sacrifica, a finalidade do sacrifício, ou pelo menos uma de suas finalidades, é livrá-lo dessa mácula” (Mauss & Hubert, 2005, p. 58).

Segundo os mesmos autores, apesar de aparecerem com nomes e funções distintas – sacrifício de consagração e sacrifício de expiação –, ressalta-se que não se pode separar o que é um tipo de sacrifício e o que é outro, já que compartilham de uma mesma natureza:

Assim se explica como o mesmo mecanismo sacrificial pode satisfazer necessidades religiosas extremamente diferentes. Ele tem a mesma ambigüidade das forças religiosas. (...) E explica-se do mesmo modo que, por procedimentos apropriados, essas duas formas da religiosidade possam se transformar uma na outra e que, em alguns casos, ritos que se parecem opostos sejam às vezes quase indiscerníveis (idem, p. 65, grifos meus).

Na leitura de Mauss e Hubert, o sacrifício pode ser pensado como sendo, então, a própria ambiguidade do conceito de sagrado posta em prática, já que através de sua realização pode-se ver de maneira nítida a inseparabilidade entre seus polos.

Suponho que para Bataille o interesse do sacrifício e da noção de sagrado seja, justamente, sua estrutura ambígua. Parece-me, inclusive, que ele se aproxima da reflexão sobre estes conceitos sociológicos, através principalmente da literatura

antropológica francesa, por detectar aí fontes de ambiguidade. Ainda creio ser possível dizer que é a constituição ambígua da noção de sagrado que o permite pensá-lo como um conceito político, isto é, que intervém no mundo através da ação.

Dito de outro modo, a pergunta que se coloca, é porque Bataille, já tendo formulado as ideias de “despesa” e “heterogêneo”, faz, a partir de *Acéphale* uma aposta conceitual incisiva na noção de sagrado. Porque esse conceito lhe interessa? Porque ele pode ser interessante como um operador político? Se o autor já vinha empreendendo e tentando ressaltar a descrição de outra espécie de laço social, que seria caracterizado por seu afastamento da lei, porque ele precisa, para continuar essa empreitada, trazer um conceito que tem uma de suas faces voltadas para “a ordem física e moral”, como ressaltava Durkheim?

Partimos da premissa de que o sagrado, e como ele o sacrifício, ganha destaque no pensamento de Bataille justamente porque é um conceito forjado na e pela ambiguidade. É verdade que se trata, para ele, de exacerbar uma das faces da noção, e não restam dúvidas até aqui que Bataille pende para seu lado nefasto: as festas, os dispêndios, os sacrifícios e as orgias são convocados na medida em que se tornam as únicas maneiras de entrar em contato com essa experiência social “comunal”.

Mas também é verdade que interessa a Bataille pensar o sagrado como o lugar de contato tênue com a lei, o que lhe permite, inclusive, uma ponte com a política. Isso porque não há em Bataille simplesmente uma negação da lei e uma incitação à desordem; trata-se antes – e o sagrado como conceito ambíguo permite tal aproximação – de reconhecer a norma, e justamente por reconhecê-la, propor sua transgressão como ato político. Bataille admite, como ressaltava Michel Foucault, que entre a lei e a transgressão o que se vê é um jogo de dependência mútua: “a transgressão é um gesto que concerne o limite, é lá, na estreiteza da linha, que se manifesta o lampejo de sua passagem, mas talvez também sua trajetória na totalidade, sua origem mesma” (Foucault, 1963, p. 754) ⁶⁶.

⁶⁶ O trabalho de Mary Douglas (1966), antropóloga que tem fortes afinidades com o trabalho de Bataille, também recupera o parentesco íntimo entre a lei e a transgressão presente na noção ambígua de sagrado, através da relação fundamental que estabelece entre a ordem e a desordem, e que remete à oposição forma/informe. Segundo ela, “a desordem é, por implicação, ilimitada; não exprime nenhum arranjo, mas é capaz de gerá-lo indefinidamente. É por isso que aspirando à criação de ordem, não condenamos pura e simplesmente a desordem. Admitimos que esta destrói os arranjos existentes; mas que tem também potencialidades. A desordem, é pois, ao mesmo tempo, símbolo de perigo e poder” (1991, p. 115).

Se o sagrado se torna um conceito que ganha força no fim dos anos 1930, tal proeminência se deve a essa especificidade: a ambiguidade que ele concentra não permite que a proposta de uma *política sagrada* ou uma *política em torno do sagrado* seja simplesmente a negação da lei, ou a consideração de uma espécie de retorno ao “bom selvagem” de Rousseau ou ao “homem lobo do homem” de Hobbes. Ela é antes a percepção crítica da relação do homem com a normatividade. Assim como Freud (1919), Bataille reconhece primeiramente “o mal-estar na civilização” e é somente a partir deste horizonte que pode entrever uma experiência diversa à da civilização. O que o autor faz ao trabalhar com a idéia de sagrado é fundamentalmente se perguntar sobre os limites da relação entre homem e sociedade: onde termina o ser enlaçado pelo “movimento comunal” e começa o indivíduo vinculado pela lei?

Pode-se considerar que há no pensamento batailleano a consideração da simultaneidade destas experiências; o sagrado pode ser lido como correspondendo, assim, aos dois planos de vínculo social de que falamos: aquele que tem como parâmetro a referência legal, em que a sociedade serve à manutenção da ordem assim como os deuses serviam outrora, e outro que se faz pela perda, pela destruição e pela morte. Mais identificado à magia, que ao contrário da religião opera às escondidas, disseminando malefícios, este segundo plano serviria à desordem e, segundo Bataille, guardaria em si a potência política necessária à revolução social. Esta não teria como horizonte, para nosso autor, a instauração de uma nova sociedade, mas deveria ser a exacerbação máxima da “existência”.

A crítica à modernidade empreendida por Bataille, esboçada quando da formulação da noção de despesa, aparece a partir daqui vinculada à ideia de que é preciso combater o que ele chama de uma “profanização” da sociedade. Bataille dirá que junto ao advento da modernidade houve uma inibição sistemática de um dos polos do sagrado, o polo nefasto ou impuro, sendo que o que permaneceu visível foi apenas seu aspecto normativo, o polo santo e puro. É interessante pensar, inclusive, a Revolução Francesa como evento paradigmático: é como se a partir deste momento, em que se instaura uma ideia de universalismo, o sagrado fosse relegado apenas ao seu polo direito, entendido no sentido simbólico dado por Hertz (1909) e no sentido jurídico mesmo da palavra. Para o autor, o excesso, como vimos, teria sido banido pela

sociedade burguesa: não está presente nem através do luxo, antes veiculado pela aristocracia, e nem do lixo, isto é, através das práticas tidas como imorais.

É possível dizer que a modernidade – tanto para Bataille quanto para Leiris, quando unidos em torno do *Collège* –, é uma espécie de tempo de *secularização do sagrado*: o que era antes santo passa a ser lei e a dimensão ambígua, apesar de não desaparecer, tende a ser encoberta. Se o sagrado marca, por um lado, os limites daquilo que é permitido e proibido, sendo a origem do direito e do poder político, que trabalha para manter o primeiro em vigor, ele é ao mesmo tempo a potência capaz de subverter o próprio direito.

No texto de inauguração de *Acéphale* o que se vê é, assim, um conclave à reunião em torno do sagrado subversivo, chamado também por Caillois de “sagrado de transgressão” (1939). Se a palavra “conjuração” pode ser interpretada ao mesmo tempo no plano da magia – como uma evocação aos bons e maus espíritos – e no plano da política – espécie de complô que tem por intenção derrubar o poder instituído – é possível pensar que *Acéphale* aposta justamente nessa indissociabilidade entre política e religiosidade. Roger Bastide (1973) também chama a atenção para esse aspecto que está no centro de *Acéphale*: o desejo de uma revolução que não quer instaurar a ordem, mas que quer permanecer como desordem. Bastide dirá que, para que ela ocorra, é preciso reanimar, reivindicar um espaço para as atividades de um sagrado “instituinte” em oposição a um “instituído”, quer permanecer assim, “sem desembocar em nenhuma possibilidade de instituição” (Bastide, 1997, p. 271). O autor ressalta, como Bataille, que a revolução guiada por essa face do sagrado, que ele chama também de “sagrado selvagem”, é, então, uma revolução sem finalidade útil: “o selvagem é, primeiro e antes de tudo, a decomposição, a desestruturação, a contracultura que não pode, nem quer terminar em uma nova cultura” (ibidem).

Não há como negar as reverberações de Nietzsche, do *Nascimento da tragédia* (1872), em tais formulações bataillianas, trazidas também por Bastide. O filósofo destaca o apolíneo e o dionisíaco como impulsos artísticos simultâneos da tragédia grega, mas seu foco recai especialmente sobre a potência do dionisíaco, eixo que, segundo ele, permite o movimento, a mudança e a “vontade”, tomada aqui como “contraposição ao estado de ânimo estético, puramente contemplativo”, ao enrijecimento que caracteriza o apolíneo (Nietzsche, 2010, p. 47). O sagrado que chamamos *nefasto*, *instituinte*, *selvagem* ou *de transgressão* pode da mesma forma ser

denominado também “dionisíaco”; é o que permite o movimento, a mudança, a ação.

Dos textos de Bataille escolhidos para exame, “A conjuração sagrada” é o mais explicitamente político:

Nós somos ferozmente religiosos e, na medida em que nossa existência é a condenação de tudo o que é reconhecido hoje em dia, uma exigência interior quer que sejamos igualmente imperiosos. Isso que nós empreendemos é uma guerra. É tempo de abandonar o mundo dos civilizados e sua luz. Já é tarde para o ser razoável e instruído – isso que levou a uma vida sem atrativo. Secretamente ou não, é necessário se tornar todos os outros ou deixar de ser (Bataille, 1970, p. 443).

O tom de manifesto do texto contribui nesse sentido: ele é um apelo à reunião, à constituição de uma comunidade capaz de exaltar o sagrado através de festas, dispêndios e sacrifícios. Parece ser somente através do sagrado e de suas manifestações que o homem poderá combater de maneira efetiva a sociedade em que vive, unindo-se em luta.

A imagem do acéfalo, descrito por Bataille no texto e representado no desenho de André Masson, é também fruto da discussão que traz para a cena a religião e a política: o homem deveria ser representado de outra maneira, de modo que ficasse evidente não sua parte como elemento da sociedade, mas como elemento que compõe uma “comunidade eletiva”. Um homem que, pela perda de sua cabeça, teria fundado um terceiro tipo de sacrifício, não elencado na tipologia de Mauss e Hubert: aquele em que as más qualidades, ou, as impurezas, seriam adquiridas e almejadas pelo sacrificante, ao invés de expulsas e condenadas (cf. imagem abaixo). O acéfalo seria, assim, uma espécie de bode expiatório do grupo composto em *Acéphale*: um “monstro” que com o sacrifício de sua cabeça teria passado para aqueles que o conceberam e o decapitaram suas qualidades impuras, aquelas de “um ser que ignora a proibição (...), ser que é feito de inocência e crime” (idem, p. 445).

Figura 3: Capa da revista *Acéphale* n. 1, jun.1936, com o desenho de André Masson, retirada de [http://fr.wikipedia.org/wiki/Ac%C3%A9phale_\(revue\)](http://fr.wikipedia.org/wiki/Ac%C3%A9phale_(revue)), acesso em 25/05/2011.

Carregando um coração em chamas na mão direita e um punhal na esquerda, o acéfalo é a própria ambiguidade do sagrado, presente também no sacrifício; nas palavras de Bataille, ele “reúne numa mesma erupção o Nascimento e a Morte” (ibidem). Se pensamos novamente no clássico texto de Robert Hertz “A preeminência da mão direita” (1909) podemos pensar que a escolha pelos objetos colocados em cada mão do acéfalo não foi fortuita, já que, segundo Hertz, o lado direito se liga sempre ao sagrado lícito e o lado esquerdo ao sagrado ilícito. Com a ajuda da formulação de Eliane Robert Moraes, podemos pensá-lo como uma “imagem do corpo individual que se estende ao corpo coletivo”, espécie de mito que atesta as duas formas pela qual o homem se apresenta em sociedade, seu vínculo legal e “comunal” com ela (Moraes, 2002, p. 187).

Evocando ironicamente a figura clássica do homem vitruviano de Leonardo da Vinci, contudo, o ser que estampa a capa da revista *Acéphale* quer chamar a atenção para a composição do “ser social” em detrimento da Sociedade. Para isso ele deixa de ter como centro a cabeça pensante para sublinhar as outras partes do corpo humano. De maneira análoga é possível ler: a organização social que tem por base o Estado não é a única das possibilidades de associação possível, é preciso ressaltar a força política das “comunidades eletivas”, braços e pernas desse corpo social.

É preciso dizer que o acéfalo indicava também a importância da morte na consideração desse outro *modus operandi* da experiência social: não por acaso uma caveira se encontrava no lugar do sexo. No *Collège*, Bataille afirmaria que os homens ligados por “laços do coração” seriam “homens de morte”, isto é, homens que viveriam a vida tendo por medida a própria morte (1995, p.729-730). A experiência do sacrifício, ressaltada em *Acéphale*, trazia essa dimensão: vínculo sagrado que só se dá com a morte de uma vítima. Nesse ponto, um outro aspecto que seria constitutivo do pensamento de Bataille, se junta à reflexão sobre o sagrado: o erotismo. Ele se lança como experiência exemplar do perigo de morte: no plano íntimo a prática erótica parecia corresponder à necessidade de perda assim como as festas e os rituais coletivos no plano da coletividade. O encontro de duas pessoas, assim como o de duas células, como vimos acima, implicaria sempre em uma perda de parte de si para o outro: Bataille dirá que é justamente essa perda que torna o encontro potente, seja ele entre dois ou entre muitos, como no caso de um grupo.

Nos anos 1930 Bataille já indicaria seu interesse pelo tema do erotismo, que, ainda incipiente, seria explorado a fundo na obra de 1957. Apesar de ter ficado

conhecido como o autor que elevou o erotismo ao patamar de questão central, não é Bataille, mas Leiris quem encarará o tema neste momento, como veremos a seguir ⁶⁷. Na análise do texto seguinte, contudo, veremos como Bataille parece tomar o amor de uma forma semelhante ao sentido que daria depois para o erotismo: como um parâmetro para a ação soberana, comparado, no plano social, ao mito.

A totalidade da existência: amor e mito

O texto que Bataille escreve para a publicação oficial do *Collège de Sociologie* em 1938, “O aprendiz de feiticeiro”, retoma boa parte do caminho traçado até aqui: parte-se, mais uma vez, 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. Contudo, através deste trabalho, que de alguma maneira remete a todos os outros, é possível ver de maneira mais nítida o cruzamento que o autor opera entre o que entende por “existência”, “sagrado” e “política”.

Já falamos brevemente sobre o uso que Bataille faz das palavras “ser” e “existência”. Naquela ocasião, foi mencionado o fato destas palavras indicarem certo grau de indefinição, ponto que Bataille dizia se interessar enfatizar. Falamos ainda que as palavras remetem a uma concepção de totalidade integrada presente no pensamento do autor, que quer chamar a atenção para o homem enquanto parte de um mundo e de uma natureza que o circundam. No texto que começamos a analisar agora, a palavra “existência” é constantemente evocada e é preciso que nos detenhamos nela por mais um instante.

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. No trecho

⁶⁷ Não é por acaso que Bataille dedica a obra *O erotismo* a Leiris em 1957. No prefácio ele escreve: “Não poderia ter escrito este livro se tivesse que elaborar sozinho os problemas que ele me colocava. Quero dizer aqui que meu esforço foi precedido pelo *Miroir de la Tauromachie*, de Michel Leiris, onde o erotismo é abordado como uma experiência ligada à vida, não como objeto de uma ciência, mas da paixão, mais profundamente, de uma contemplação poética” (1987, p. 9).

seguinte Bataille reflete sobre o ponto:

A existência, assim, dividida em três pedaços, deixou de ser existência: ela não é mais que arte, ciência ou política. Lá onde a simplicidade selvagem tinha dominado os homens, não há mais que sábios, políticos e artistas. A renúncia à existência em troca da função é a condição subscrita para cada um deles. (...) A totalidade da existência tem pouca coisa a ver com uma coleção de capacidades e de conhecimentos. Ela não se deixa repartir, tal qual um corpo vivo. A vida é a unidade viril dos elementos que a compõe. Há nela a simplicidade de um golpe de machado (1995, p. 313- 314).

Novamente usando uma metáfora biológica, o autor compara a totalidade da “existência” à totalidade de um corpo vivo que não se deixa repartir, que está provavelmente unido pelo “movimento comunal”, ao qual estamos voltando sempre a nos referir. Esta totalidade, quando dissociada pela modernidade nas atividades da ciência, da arte e da política, perde sua força, uma força, que através da alusão ao “golpe de machado”, não pode ser outra que a do choque. A existência integral guarda em si uma força radical, violenta e até mesmo mortal. 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, neste momento, as barreiras entre a arte, a política e a ciência devem ser quebradas, como vimos na discussão do capítulo 1, 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 isto, ele possa agir plenamente, isto é, com consciência de sua inteireza, de maneira “viril”⁶⁸.

⁶⁸ O sentido dado por Mauss à expressão “homem total” (1924) parece lançar luz sobre a crítica feita por Bataille à modernidade em termos de uma perda da totalidade. Não se sabe se o autor teve contato direto com esse trabalho de Marcel Mauss, que não é diretamente citado no “Aprendiz de feiticeiro”, mas é possível que sim. Mauss apresenta o “homem total” como sendo o protótipo do homem primitivo, no sentido de que em sociedades arcaicas nos depararíamos com um homem mais instintivo em oposição ao homem das sociedades civilizadas, mais racional. Chamando a atenção para o caráter de incompletude e de indiferenciação do primitivo em relação ao civilizado, Mauss dirá que “são esses homens ‘totais’ que encontramos nas camadas mais amplas de nossas populações e, sobretudo, nas mais atrasadas”, sendo que eles seriam, portanto, “a maioria nos elementos estatísticos de que dispomos, em particular em estatística moral, as classes realmente civilizadas sendo, mesmo nas nações mais ricas, ainda numericamente muito pequenas” (2003, p. 338 e 339). Como no trabalho sobre a dádiva, o que salta aos olhos é que na percepção de Mauss esse modelo do “homem total” estaria em grande parte sobrevivendo na atualidade. O “homem total”, presente em larga medida nas sociedades modernas, seria então caracterizado fundamentalmente pela incapacidade de controlar as diferentes esferas de sua consciência: “ele é afetado em todo o seu ser pela menor de suas percepções ou pelo menor choque mental”, é guiado mais pelo instinto que pela razão (idem, p. 339). Em uma referência crítica à teoria de Durkheim, Mauss dirá que o homem idealmente civilizado, já que poucos são os que realmente chegaram a este ponto, “não é simplesmente um *homo duplex*, ele é mais do que desdobrado em si mesmo; ele é, se me permite a expressão, ‘dividido’: sua inteligência, a vontade que a acompanha, a demora que ele põe na expressão de

A existência total seria, assim, uma espécie de fuga deste 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 isto que a existência seja para Bataille algo que estaria fora do mundo imanente: como já ressaltado, 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. Desta forma, ela pode ser lida como sendo um *fora de si* que permite ao mesmo tempo o *encontro mais profundo consigo*. Este último entendido também como um encontro do homem com a capacidade de ação sobre si mesmo e sobre o mundo, isto é, com a “soberania”, para usar outro termo de Bataille.

Neste mesmo texto, curiosamente, o autor não usa em nenhum momento a palavra “sagrado”. Supõe-se, contudo, que ela esteja subentendida na reflexão, já que o artigo é escrito como parte das atividades do *Collège de Sociologie*, tendo por intuito, inclusive, divulgar a proposta de sua “sociologia sagrada” (em uma revista de ampla circulação entre a intelectualidade, a *Nouvelle Revue Française*). A hipótese que aqui defendo é a de que a experiência de “encontro com a existência”, tal qual Bataille coloca, corresponde à experiência de encontro com o sagrado, ou corresponde ao que podemos chamar de uma “experiência social sagrada”. Dito de outro modo, o sagrado dá nome ao que seria a expressão máxima da existência.

Novamente, cabe perguntar: por que o sagrado, enquanto conceito sociológico, exerce bem este lugar? Por que ele é interessante para qualificar esta experiência de encontro com uma totalidade? Já dissemos que o sagrado interessa a Bataille por sua ambiguidade estrutural. Pois então, através de uma de suas faces, a face nefasta, que é a que o autor destaca, torna-se possível pensar em uma espécie de *santidade profana*, que é também uma *transcendência imanente*. Uma saída de si que ao invés de estar ligada a um ideal ou um sonho, a uma projeção imagética pura, devolve o homem para o mundo da ação e das práticas impuras. A experiência de encontro com a “existência” pode ser, assim, descrita por este equilíbrio instável entre o sagrado fasto e o nefasto, entre a transcendência e a imanência.

O modelo para pensar esta saída do *eu-indivíduo* e posterior reencontro com o

suas emoções, a maneira como as domina, sua crítica – com frequência excessiva – o impedem de abandonar completamente a consciência aos impulsos violentos do momento”(ibidem). É justamente para esse “abandono da consciência em impulsos violentos”, característico do “homem total” primitivo, que Bataille parece apontar no “Aprendiz de feiticeiro”.

eu-existência é o êxtase místico, pelo qual Bataille se interessa desde a juventude, como ressaltamos. Em um texto sobre o êxtase, Roger Bastide explica que, 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, p. 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, p. 22).

Se Bataille traz a ideia da saída de si em direção ao encontro com a verdade mítica para pensar uma solução ao processo de “servidão” sofrido pelo homem na modernidade é, no entanto, menos para o alto e mais para o baixo que o autor aponta. Como já ressaltado, a verdade a ser encontrada pelo “ser” estaria para Bataille 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.

Não parece exagerado afirmar que no presente texto Bataille esteja sugerindo uma espécie de *procedimento político místico* ou uma *mística da política*. A contrapelo de Sartre (1947), que sugere, ao refletir sobre o papel da mística na experiência e na escrita de Bataille, que o autor não teria conseguido mais que propor um “método de enlevamento” que remete apenas a si próprio, sendo o inverso do “projeto” – compreendido como os “novos empreendimentos” e contribuições “para formar uma humanidade nova que se superará em direção a novos objetivos” – creio que, ao contrário, a sugestão mística de Bataille, pelo menos nos anos 1930, tem uma relação íntima com uma proposta de intervenção política (Sartre, 2005, p. 184) ⁶⁹. A reflexão que visa a recomposição da integralidade da existência é indissociável aqui da ideia de um fazer político, a primeira sendo condição do segundo.

A busca pela experiência sagrada, ou pela experiência de encontro com a

⁶⁹ É necessário destacar que Sartre está falando de um livro específico de Bataille, escrito quase quinze anos após a experiência do *Collège: A experiência Interior* (1944). Em suas palavras: “A experiência interior, dizem-nos, é o contrário do projeto. Mas somos projeto, a despeito do nosso autor. Não por covardia e nem para fugir de uma angústia: mas antes de tudo projeto. Portanto, se um semelhante estado deve ser buscado, é que ele serve para buscar novos projetos. O misticismo cristão é projeto: é a vida eterna que está em questão. Mas os gozos a que nos convida Bataille se devem remeter apenas a si mesmos, se não devem se inserir na trama de novos empreendimentos e contribuir para formar uma humanidade nova que se superará em direção a novos objetivos, não valem mais que o prazer de tomar uma bebida alcoólica ou de se aquecer ao sol numa praia” (2005, p. 184-185).

“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 essa “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, “expressão máxima da totalidade da existência”, em favor da ação (Bataille, 1995, p. 324). Isto porque o mito não é, afirma o autor, “resultado de uma experiência atual” e só pode ser encontrado se olharmos para a civilização “dos ‘atrasados’” (ibidem). Claramente irônico, o autor usa aqui mais uma vez o recurso da inversão de valores: os ocidentais e ele mesmo – que a figura do aprendiz representa – é que são tomados como os atrasados e, portanto, devem voltar seus olhos aos povos primitivos na tentativa de aprenderem com eles a importância do mito, não só enquanto reflexo das práticas, mas como propulsores das mesmas.

A imagem do feiticeiro nos mostra, ainda, que as relações entre representação e ação têm um lugar de destaque nesse ensaio. 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, p. 70). Ele manipula representações míticas, e ao fazer isso gera resultados efetivos na vida cotidiana de seu povo. Como já dizia E.E. Evans-Pritchard (1937), em seu clássico ensaio sobre a bruxaria, os oráculos e a magia 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, p. 207). O que está em jogo é o poder místico do mágico, é verdade, mas mais que isso, é a ação deste poder, ou sua realização no mundo, que está no centro da vida social desses povos: “Os resultados que se crêem produzidos pela magia realmente ocorrem depois da realização dos ritos. A magia da vingança é feita, um homem morre; faz-se a magia da caça, animais são abatidos” (idem, p. 208). 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, p. 97).

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, 1995, p. 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, p. 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 feitiçaria⁷⁰. 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 fixação do destino da existência, a “destinação”, é no momento desse encontro brevemente realizada⁷¹. 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. Existência que se opõe radicalmente, portanto, às “leis determinantes da ciência” e a uma “disposição teleológica, à ordenação de meios e fins” (idem, 322- 324).

O mito é, assim, o conjunto de possibilidades contingentes; é ele que guarda todas as chances de encontro com a existência. O mito reconhece a vida em movimento não sendo uma imagem fixa de seu destino, mas o conjunto de acasos que pode a compor. Assim como na concepção imagética do átomo, trazida em outros momentos por Bataille (1936), 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

⁷⁰ Evans-Pritchard comenta também este ponto: “De hábito os azande não fazem perguntas cujas respostas sejam facilmente comprovadas pela experiência; fazem apenas perguntas que envolvem a contingência. (...) Devemos lembrar que o valor do oráculo está na sua habilidade em revelar o jogo das forças místicas” (2005, p. 172).

⁷¹ Bataille usa muitas vezes neste texto o termo *destinação humana*. Ele parece usar de maneira intercambiável ora o termo *destinação humana* ora o termo *existência humana*. Entretanto, apesar de semelhantes, estas noções guardam uma sutil diferença: o termo *destinação humana* me parece mais amplo na medida em que podemos pensá-lo como o destino, o lugar para onde vai, o ponto culminante ou a fixação da própria *existência humana*.

fixada, a não ser por pequenas frações de tempo. O mito envolve esta complexidade: ele é a totalidade das totalidades, na medida em que engloba todas as possibilidades dos seres que vivem em conjunto. Bataille sugere justamente a busca por esses lapsos, esses momentos de fixação do ser, que guardam em si a potência para a ação verdadeira.

Como o amor, no plano particular, o mito tem a capacidade de restabelecer a totalidade e a plenitude humana, mas agora em função de um conjunto orgânico de indivíduos, ou seja, em função da sociedade. Ele residiria, segundo Bataille, naquilo que a ciência, a arte e a política seriam incapazes de satisfazer, postando-se em polo diametralmente oposto às necessidades asseguradas pelo cálculo e pela racionalidade. Nas palavras do autor:

Apesar de o amor constituir por si próprio um mundo, ele deixa intacto aquilo que o circunda. (...) Só o mito reenvia aquele que teve sua experiência fragmentada à imagem de uma plenitude estendida à comunidade onde se encontram os homens. (...). Porque o mito não é só a figura divina da destinação humana e o mundo onde essa figura se desloca: ele não pode ser separado da comunidade da qual ele desperta a possessão ritual. Ele seria ficção se o acordo que um povo manifesta na agitação de suas festas não fizesse dele sua realidade humana vital (idem, p. 322, 323).

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, que podemos pensar ser também o próprio “ser social”, da qual falamos no início do capítulo. É esta, realizada não pela Sociedade, mas pelo “ser social”; e ao mesmo tempo não pelo homem mas por sua “existência”, a ação verdadeiramente política para Bataille. Somente ela é capaz de transformar radicalmente a realidade.

Arriscando uma digressão, me parece interessante pensar na definição do mito dada por Claude Lévi-Strauss (1955), que, apesar dos quase vinte anos de intervalo em relação estas considerações de Bataille, oferece uma iluminação particularmente profícua para pensarmos a relação que nosso autor estabelece entre mito e política.

No trecho a seguir Lévi-Strauss aponta que o mito pode ser explicado como tendo uma estrutura “ao mesmo tempo histórica e a-histórica”, praticamente idêntica à da ideologia política:

Nada se parece mais com o pensamento mítico que a ideologia política. Em nossas sociedades contemporâneas, talvez ela tenha apenas o substituído. Pois o que faz o historiador quando evoca a

Revolução Francesa? Refere-se a uma sequência de eventos passados, cujas longínquas conseqüências certamente ainda se fazem sentir, através de toda uma série, não reversível, de eventos intermediários. Mas, para o político e para aqueles que o escutam a Revolução Francesa é uma realidade de outra ordem, uma sequência de eventos passados, mas também um esquema dotado de eficácia permanente, que permite interpretar a estrutura social da França contemporânea e os antagonismos que aí se manifestam, e entrever as grandes linhas de evolução futura (2008, p. 224-225).

O trecho lança luz sobre um ponto importante: o mito é tido aqui por Bataille como uma necessidade política, justamente esse “esquema dotado de eficácia permanente” de que nos fala Lévi-Strauss. Isto é, o mito não é uma imagem estática, mas uma figuração que permite e impulsiona o movimento. Bataille não o concebe em termos de sincronia e diacronia, mas quer chamar a atenção, justamente, para seu aspecto dual: ele é representação e ação, na medida em que sua imagem não é reflexo, mas projeção, horizonte da ação humana. O exemplo da Revolução Francesa dado por Lévi-Strauss é aqui também oportuno, se pensamos a crítica que Bataille faz à sociedade moderna. É possível pensar com o autor que se trata de instaurar um novo mito, que não mais o da *liberté, égalité, fraternité*, ou outra ideologia, que não a capitalista, para que seja possível construir uma nova história para os homens. Creio que a figuração do acéfalo não deixa de ser uma tentativa neste sentido: em contraposição ao homem pensante da Revolução Francesa, emerge o homem sem cabeça da conjuração sagrada.

Por fim, o que Bataille propõe neste trabalho é 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 guardam em si as forças de um vínculo “comunal”.

O pensamento de Bataille opera com diversas oposições – moral e desejo, representação e ação, transcendência e imanência, individualidade e existência, sociedade e “ser social”, vínculo normativo e vínculo “comunal”, sagrado fasto e sagrado nefasto –, que o permitem indicar que não há vida humana sem ambiguidade e que não há possibilidade de ação política sem o reconhecimento dela. As oposições servem aqui para organizar o pensamento do autor, mas seu esforço é claramente o de trabalhar na linha tênue que as separa, isto é, ali onde elas estão prestes a se confundir. É como se Bataille andasse na corda bamba que se instala entre esses conceitos

antagônicos, ou, no caso do sagrado, entre seus dois polos opostos e constituintes. É, realmente, esse equilíbrio instável entre eles que lhe interessa.

A política só pode começar ali onde se compreende o limite daquilo que é o humano. O que está em jogo são os rumos do ser e com ele os rumos da coletividade, até porque, para o autor, como vimos, não há separação possível entre o sonho e o mundo real ou entre o pensamento abstrato e a ação, estes são aspectos da existência implicados um no outro. Desta mesma forma, a separação entre indivíduo e sociedade não faz mais sentido: o encontro consigo implica em encontro com a coletividade e vice-versa, todos os seres, como vimos, estão envolvidos em uma mesma experiência de totalidade.

Apesar disso, vimos também como Bataille acaba pendendo, ou é atraído, para um lado específico das oposições que ele mesmo articula. Em seu pensamento vê-se, assim, um parentesco mais íntimo com o pólo esquerdo, dionisíaco ou impuro do sagrado e todas as representações que ele abarca. É através da construção de uma perspectiva sagrada mais propriamente “nefasta” que o autor interpela a teoria social: a ideia do “vínculo comunal”, da “despesa”, as reflexões em torno do mito e da existência e a própria construção do acéfalo remetem à tentativa de propor uma nova forma de perceber e experienciar o mundo. Quer-se chamar a atenção para a dimensão afetiva, que é também a mais violenta, da relação social, para com isso pensar a ação política que ela pode engendrar.

CAPÍTULO 3: LEIRIS E A INTIMIDADE SAGRADA

“É preciso ir aí ver por si mesmo. A isso chama-se ‘autópsia’, ois do auto, ver por si mesmo, ver com os seus próprios olhos, o que se chama ver. Autópsia contínua da existência tênue, anatomia de detalhes miúdos. Todas estas coisas que nos impressionam, que nos desapossam, todas estas impressões”.

Jean-Luc Nancy, “Les Iris”, 1990 ⁷².

Já se falou algumas vezes ao longo deste trabalho sobre a posição lateral de Michel Leiris no *Collège de Sociologie*. De fato, sua participação na associação é bem menos extensa e central que a de seus outros dois fundadores. Não se pode dizer, todavia, que a experiência da “sociologia sagrada” não seja uma marca de seu trabalho nos anos 1930 tanto quanto o foi no de Bataille. O sagrado como um operador político e como uma perspectiva pela qual se olha para o mundo está também presente no pensamento do autor, mas de forma distinta. Em consonância com o que vimos no capítulo 1, sobre as distintas posições de Bataille e Leiris na cena do entre-guerras, a discussão do sagrado aparece para Leiris em meio à sua reflexão sobre a arte e os modos do fazer artístico, destacando-se, claramente, a arte de escrever.

Os textos com os quais trabalharemos abordam principalmente o tema da escrita autobiográfica, da tauromaquia e do erotismo, pensados em função da problemática do sagrado. A hipótese é a de que quando se propõe a falar sobre si mesmo, através de reminiscências íntimas – consideradas “sagradas” – Leiris está, ao mesmo tempo, refletindo sobre os limites da exposição de si e sobre os limites mesmos do fazer artístico. Sua escrita não deixa de ser, assim, um experimento artístico e político. A pergunta que o motiva neste momento parece ser: o que seria uma arte comprometida com a política e com o mundo ao seu redor? Que forma deve-se dar a ela? Veremos como, para Leiris, o artista deve estar sempre afetado pelo risco, em última instância o

⁷² A tradução do texto utilizada é de Fernanda Bernardo e Hugo Monteiro e está na edição portuguesa intitulada *O peso de um pensamento, a aproximação*. Coimbra, Palimage (2011). Agradeço à prof. Dra. Lucia Castello Branco que me indicou e me cedeu a recente tradução do texto de Nancy sobre Michel Leiris.

risco de morte, tal como no sacrifício do touro e na experiência erótica, que guarda em si o perigo da indissociabilidade.

Logo de saída é possível afirmar que a construção do sagrado em Leiris neste momento é, ao menos no que concerne aos temas, menos multifacetada que a de Bataille, que, como vimos, não pode ser compreendida sem que recorramos a outros termos de seu vocabulário ou de sua vasta “geometria apaixonada” (Sartre, 1947). Não por acaso os textos de Leiris que escolhemos – “*Le sacré dans la vie quotidienne*” (1938), *L’âge d’homme* (1939) e *Miroir de la tauromachie* (1938) – são também mais concentrados em um período de tempo, foram escritos e publicados quase que simultaneamente no fim do decênio, mais precisamente nos anos de 1938 e 1939, anos também de plena atividade do *Collège*.

Destes textos escolhidos, o primeiro, escrito no âmbito do *Collège*, reflete sobre uma dimensão íntima ou até mesmo psicológica do sagrado: trata-se de pensar sobre momentos, lugares, coisas e pessoas que inspiram ou inspiraram o sentimento do sagrado no decorrer de uma vida. Leiris oferece a sua como exemplo, descrevendo circunstâncias que parecem levar essa marca ou traço. O segundo texto, também autobiográfico, coloca em jogo de maneira mais explícita a dimensão do corpo e do erotismo, pensados como pontos altos da relação com este sagrado íntimo. Neste trabalho é possível vislumbrar também experimentos formais que dizem respeito à ideia de sagrado como lente, ou como perspectiva: a própria narrativa está organizada em função da divisão entre seus polos fasto e nefasto. Por fim, no terceiro ensaio, vemos uma reflexão em torno da tauromaquia, que nos leva diretamente a uma discussão sobre a arte em sua relação com a política: as touradas oferecem parâmetros para a realização de uma arte verdadeiramente política, isto é, engajada na vida.

Se o sagrado em Bataille interpela uma teoria social, o sagrado em Leiris remete à intimidade: ele se apresenta como uma experiência singular, de um eu e de um corpo, do interior da casa. Parece-nos à primeira vista até mesmo indiferente ao mundo social e às discussões políticas acaloradas dos anos 1930; entretanto, o meu argumento é que, embora sutil e particular, o sagrado, neste caso, não é menos radical ou crítico. A reflexão segue sendo sobre a posição a se tomar diante do mundo e sobre como fazê-lo, com quais instrumentos. Ainda se trata de pensar, como no *Collège de Sociologie*, as

potencialidades do sagrado enquanto um operador original (para refletir e agir): a meio caminho entre a forma arte e a forma política tradicionais.

Um trio de dois? Nota sobre Leiris e o *Collège de Sociologie*

Antes de iniciar a análise dos textos, farei uma breve consideração sobre o lugar de Leiris no *Collège de Sociologie*, principalmente no fim de suas atividades, ponto que parece ser importante para o argumento que desejo construir, a saber: embora cético quanto aos métodos do grupo, a experiência na associação foi de grande importância para o autor.

Em carta a Bataille de 1939, ano de fim das atividades do *Collège de Sociologie*, Leiris escreve:

Trabalhando para redigir o informe das atividades do *Collège de Sociologie* desde sua fundação em março de 1937 – informe que devia ler na sessão de amanhã – me vi obrigado a refletir mais cuidadosamente, coisa que não havia feito até o presente, sobre o que foi a atividade do *Collège* nesses últimos anos, e tomei um ponto de vista tão crítico que não me considero verdadeiramente qualificado para me apresentar amanhã como porta-voz de nossa organização. (...) Está indicado que o *Collège* tem por objetivo o estudo das 'estruturas sociais'. Ora, estimo que faltas graves contra o método estabelecido por Durkheim tenham sido muitas vezes cometidas: trabalho a partir de noções vagas e mal definidas, comparações entre fatos tomados de sociedades com estruturas profundamente diferentes, etc. (Leiris, 2004, p. 121-123).

Nesta carta Leiris explicita seu incômodo com o lugar intermediário, por assim dizer, que o *Collège* ocupava: segundo o autor, ele não teria se transformado nem em um grupo de estudos rigoroso, que teria como centro a sociologia formulada por Durkheim, e nem uma “comunidade moral”, “ordem” ou “igreja”, tão diferente assim das “habituais associações de sábios” (idem, p.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 desta 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, Mauss e Hertz em seus estudos ou deixasse de usar em seu nome o termo sociologia ⁷³.

O informe das atividades mencionado por Leiris na carta acima fora pensado por Bataille para ser lido em uma sessão especial do *Collège*, a fim de ressaltar os trabalhos e os progressos realizados nos dois anos de associação. A ideia era a de que neste dia falassem seus três fundadores: Bataille, Caillois e Leiris. No entanto, o único que de fato se pronunciou foi Bataille, já que Caillois se encontrava ausente e Leiris, como explicitado, se recusara a falar ⁷⁴. De fato, esta seria a última sessão oficial do *Collège*, que apesar de algumas pequenas reuniões privadas, não persistiria no ano seguinte, com o começo da guerra. É possível afirmar que a discordância de Leiris quanto aos métodos do grupo foi a fagulha inicial para sua dispersão, que atinge também Caillois e Bataille, que divergem com relação ao tratamento de alguns temas ⁷⁵.

⁷³ Armel fará sobre este ponto uma observação interessante: Leiris ocupa de certa forma no *Collège de Sociologie* uma posição que é oposta à construção de sua imagem no âmbito da etnologia. No início de sua carreira na antropologia, e principalmente a partir da publicação de seu diário africano, Leiris passa a ser considerado literato e pouco científico no ambiente universitário. Já no espaço do *Collège*, que supostamente teria uma atmosfera mais liberal, ele é aquele que reivindica a cientificidade. Nas palavras da biógrafa: “ele escreve um texto literário sobre o sagrado num ambiente muito técnico e científico para tal, enquanto ao inverso, sua situação social o coloca para velar ao rigor científico das atividades do *Collège*” (1997, p. 388).

⁷⁴ O motivo da ausência de Caillois era a primeira visita que fazia a Victória Ocampo em seu país de origem, em julho 1939. Caillois fora convidado por Victória para dar algumas conferências referentes ao trabalho no *Collège de Sociologie* em Buenos Aires. Sabe-se que logo quando fixa residência na Argentina o autor funda com Ocampo uma espécie de filial do *Collège* em solo latino-americano. Ao que parece o grupo argentino acaba se voltando para temas radicalmente distintos daqueles explorados nos dois anos anteriores na França: um deles é o republicanismo, tema desconcertante, como nos chama a atenção Aguilar, “para alguém que, poucos meses antes, tinha defendido a formação de sociedades secretas e ilhadas para reencantar o mundo” (Aguilar, 2009, p. 192).

⁷⁵ Caillois chega a afirmar que o misticismo, o drama, a loucura e a morte, da maneira como são trabalhados por Bataille, parecem inconciliáveis com os princípios de onde partiu o *Collège*. Sobre este ponto Hollier sublinha que “a identidade de visões não será total entre Bataille e Caillois (...). Se, como dirá Bataille, eles tivessem que escolher entre poder e tragédia, é muito provável que suas escolhas fossem opostas: vontade de potência do lado de Caillois, desejo de tragédia do lado de Bataille” (Hollier, 1995, p. 12). Ver em detalhe as cartas de Bataille enviadas a Caillois em 1939 em *Choix de Lettres* (1917-1962). Paris: Gallimard (1997). Às cartas de Caillois a Bataille não tive acesso, ao que tudo indica, elas não foram publicadas. Hollier, na compilação das missivas enviadas no âmbito do *Collège de Sociologie*, também afirma não as ter encontrado (1995, p. 813).

Mesmo sabendo das dissensões que viriam a abalar a dupla Bataille-Caillois no último ano de atividades do *Collège*, é inegável que durante o período áureo da associação prevaleceu entre eles não só uma participação ativa nesse empreendimento quanto uma afinidade com relação às temáticas de trabalho se comparado ao envolvimento de Leiris. Como vimos, na publicação intitulada *Pour un Collège de Sociologie*, da N.R.F, os textos “Vento de inverno” e “O aprendiz de feiticeiro” mantêm certo diálogo, já que tentam ressaltar, cada um à sua maneira, a experiência sagrada como propulsora da mudança social em contraposição ao tédio instaurado pela modernidade. Os dois autores viam no *Collège* fundamentalmente um locus de força religiosa e política, a possibilidade mesma de ligação entre esses dois aspectos fundamentais da vida social. Já o trabalho de Leiris, “O sagrado na vida cotidiana”, publicado junto aos ensaios dos colegas, tem outro tom e está voltado para o olhar sobre o sagrado a partir de uma perspectiva mais intimista, parecendo à primeira vista distante das discussões sobre os rumos da sociedade e da política no momento. Outro fato, no mínimo curioso, é digno de nota: aquele que no *Collège* é o mais próximo da sociologia e da antropologia acadêmica, já que se forma como etnólogo profissional em meio às atividades do grupo, é também, o que se distancia da elaboração mais propriamente sociológica do conceito de sagrado.

No entanto, é preciso avaliar com calma antes de afirmar que Leiris esteve alheio às propostas do *Collège*. É verdade que a crítica que faz quando do fim das atividades do grupo é dura, mas ressalta-se também que em nenhum momento o autor se coloca como isento da mesma crítica: ele se vê como parte da associação e assume a responsabilidade da falta de rigor metodológico junto a seus colegas. Tanto que após a conferência final, em que Bataille se ressentia de sua ausência e de seu posicionamento crítico, Leiris o responderá enfatizando: “não estabeleci nenhuma identificação entre você e o *Collège de Sociologie*, e quando critico o *Collège de sociologie* o faço em bloco, enquanto organização da qual eu mesmo faço parte” (Leiris, 2004, p.127).

Neste caso, não se pode deduzir que por ter criticado a apropriação durkheimiana do *Collège*, Leiris não tenha se sentido parte dele, ou que o mesmo não tenha sido parte fundamental em sua experiência intelectual. 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 comprometida do autor (1995, p. 12). Apesar de chegar a dizer que o *Collège* teria recorrido de maneira exagerada à noção de sagrado – trazendo-o como princípio de explicação único e indo contra a noção maussiana de “fenômeno total” –, Leiris produz reflexões originais a respeito desta idéia enquanto participa do *Collège* (Leiris, 2004, p. 124). Sabe-se, inclusive, que possuía um caderno de anotações dedicado exclusivamente a suas reflexões sobre o sagrado, compartilhadas em grande parte com Bataille e Colette Peignot. Na caderneta, nomeada “*Le sacré dans la vie quotidienne ou L’homme sans honneur*”, é possível encontrar um material heterogêneo – “páginas copiadas de seu diário íntimo, fichas e esboço de classificação de lembranças, ecos de leituras, de conversas e de eventos recentes” – que acabaria por constituir as notas preliminares de seu único ensaio publicado sob a égide do *Collège* (Hollier, 1993, p. 63)⁷⁶.

Apesar de suas diferenças com relação à associação, a hipótese que se pretende defender aqui é a de que a despeito do que o texto de Leiris, “O sagrado na vida cotidiana”, parece indicar - a saber, que o sagrado pela qual ele se interessa refere-se à esfera do privado e da vida íntima, distante da vida coletiva e da situação política em que se encontra - podemos ver também nele os princípios de um sagrado como operador político fazia parte da pauta do *Collège*. Trata-se assim de desvendar de que maneira a investigação de Leiris, que toma como material básico a própria vida e que tem na reflexão sobre a arte um de seus pontos altos, se constitui como parte da agenda do *Collège*, uma agenda que, como dito, quer dar conta da urgência colocada pela situação política do momento. Como indicado no capítulo 1, é preciso pensar de que maneira esses sagrados, construídos particularmente por Bataille e Leiris, se tocam no ponto em que se localiza a noção compartilhada pelo *Collège*.

⁷⁶ Quando fala em “homem sem honra” – parte do título que foi retirada no trabalho publicado, “O sagrado na vida cotidiana” (1938) – Leiris se refere a ele mesmo: o homem sem honra é basicamente um homem desprovido de “vertigem”, que não participa do mundo do sagrado. É preciso, diz ele, buscar essa honra e para isso “passar em revista tudo isso que, em algum nível, me parece prestigioso, de maneira a saber, enfim, o que eu tenho, sobre o que posso fundar um sistema de valores” (Leiris, 1994, p. 9). Leiris propõe também como uma possibilidade de título “mais explícito” para o trabalho que viria: “Busca da honra perdida” (ibidem). Esse caderno foi organizado, publicado e comentado por Jean Jamin em 1994 com o título *L’homme sans honneur: notes pour Le sacré dans la vie quotidienne*. Paris: Jean Michel Place.

Escrita de si, escrita do mundo

O texto de Leiris escrito (e apresentado como conferência no dia 08 de janeiro de 1938) no âmbito do *Collège de Sociologie* opera em nível microscópico. Trata-se, segundo o narrador, que é o próprio Leiris, de elencar “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” (Leiris, 1995, p.102-103). A busca é então por presenças do sagrado na vida íntima e particular – pelo “meu sagrado” como o autor diz. O que está implícito no título - a partir do artigo *O* que precede a frase *sagrado na vida cotidiana* - é que todos têm condição de se encontrar com essas experiências sagradas em suas vidas: no fim do texto o autor chega mesmo a dizer que este encontro é condição necessária para que “o homem possa adquirir um conhecimento de si o mais intenso e preciso possível” (idem, p. 117).

O que de saída chama mais a atenção neste texto é a ênfase dada à vida cotidiana, já que quando pensamos em sagrado, principalmente seguindo a linha da sociologia francesa, o sagrado parece remeter a um objeto ou um momento extraordinário, fora do espaço e do tempo da vida comum. Como no texto de Caillois, o inverno é a metáfora deste tempo sagrado, que é, *a priori*, como dizia Mauss, um tempo de festa, de comunhão, de sacrifício, um tempo atípico. O que Leiris faz aí de maneira ainda mais enfática que seus colegas do *Collège* é trazer o sagrado para o plano da imanência, isto é, para a vida em sua rotina diária, para o domínio das práticas não apenas rituais, mas ordinárias; como em uma espécie de busca incessante pela experiência sagrada que está “ao rés do chão”, nos traços deixados por “passos perdidos”, para usar as imagens trazidas por Michel de Certeau (1990) em sua análise das práticas cotidianas.

Segundo Leiris, sua intenção é buscar em fatos simples, fora do domínio da religião, da pátria e da moral, quais são aqueles que para ele suscitam um sentimento íntimo e particular de sagrado. Trata-se de buscar um sagrado “em estado nascente”, em oposição às suas “formas petrificadas”, continua ele (Leiris, 1994, p. 31). Nesse sentido,

ênfatiza que os fatos extraídos das “brumas da infância” talvez sejam os mais significativos (Leiris, 1995, p. 103).

O texto constitui-se, basicamente como uma listagem de eventos, ídolos, lugares e circunstâncias vividas pelo autor em sua infância e que são trazidos à tona como exemplos de *sua* experiência sagrada, isto é, como coisas que trazem à tona sentimentos ambíguos. Ao longo da narrativa, recuperando traços e experiências do passado, Leiris opera com a separação dos dois pólos do sagrado, que podem ser vistos também como o lugar da lei (vinculada diretamente ao pai) e o da transgressão a ela, que se relaciona à criatividade. Os objetos do pai são, não por acaso, os primeiros a serem elencados por Leiris como objetos sagrados: o chapéu, o revólver, o cofre, “símbolos de sua potência e autoridade” (ibidem). Em seguida, destaca a oposição entre o quarto dos pais - que, signo do sagrado direito, 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 esquerdo ou proibido ao local:

Como em uma ‘casa dos homens’ de alguma ilha da Oceania – onde os iniciados se encontram e onde boca a boca e geração a geração se transmitem os segredos e os mitos, nesse cômodo que era nosso clube, nós inventávamos nossa mitologia e buscávamos sem nos cansar respostas aos diversos enigmas do domínio sexual, que, nessa época, nos obcecava (idem, p. 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 adultos⁷⁷. É possível deduzir daí que o autor reconhece nesse sagrado *gauche*, como ele

⁷⁷ Leiris elencará outras oposições semelhantes, atentando principalmente para o caráter sagrado de lugares, coisas, pessoas e momentos que depõem contra a oficialidade: o mato em que gostava de ir brincar, este “espaço mal qualificado”, em oposição ao jardim público; as corridas de cavalo que gostava de assistir, relacionadas ao jogo e à aposta, atividades vistas como imorais; os jôqueis, heróis com prestígio, diferentes das pessoas comuns; as palavras ambíguas que geram mal entendidos ou que são facilmente confundidas com outras (1995, p.109). Fatos, assim, que, como ele descreve, levam algum traço de prestígio, imprevisibilidade, perigo, ambiguidade, segredo, vertigem, em suas palavras fatos “marcados por algo de sobrenatural” (idem, p. 117).

mesmo chama, e espaço de libertação e principalmente de criação e inventividade, que irá se relacionar depois, como veremos, com sua concepção a respeito da arte⁷⁸.

O que parece ser mais fecundo nesse trabalho de Leiris, elaborado em meio às atividades e discussões propostas pelo *Collège*, é a importância atribuída à relação entre sagrado e segredo. Com o material extraído de sua memória, Leiris retira o sagrado da proteção do segredo e, ao colocá-lo em exposição, mostrar a irrupção do que ele denomina “sentimento do sagrado”. É possível pensar, ainda, que o que Leiris executa - retirando coisas, pessoas, lugares e situações de um lugar separado e secreto em sua memória, 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 justamente 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 com a ambiguidade entre estas dimensões, que pode ser vivenciada por qualquer homem diante de uma variedade enorme de coisas. O sagrado exposto é, assim, um sagrado inerente à humanidade, que se define menos pelo contato dos homens com os deuses e sobretudo pelo contato dos homens com eles mesmos, isto é, com a sociedade e com a lei, como vimos em Bataille. Trata-se de identificar um *sagrado profano*, com o perdão do paradoxo⁷⁹.

Trazer o segredo à tona, revelando-o e invocando com ele um sentimento ambíguo, nos faz lembrar o ensaio de Freud intitulado *O inquietante* (1919), em que o autor chama a atenção para imagens e histórias que causam no homem o sentimento angustiante do *unheimlich* – termo traduzido por inquietante, sinistro e estranho –, algo

⁷⁸ A definição de um sagrado espacial, direito e esquerdo, refere-se novamente ao trabalho já citado de Robert Hertz (1909).

⁷⁹ Aqui podemos nos referir ao ensaio de Giorgio Agamben intitulado *Elogio da profanação* (2005), onde o autor propõe uma crítica da modernidade através da ideia de *profanação*, pensando o capitalismo como uma religião: “se profanar significa restituir ao uso comum o que havia sido separado na esfera do sagrado, a religião capitalista, na sua fase extrema, está voltada para a criação de algo absolutamente Improfanável” (2007, p. 71). Pode-se dizer que a crítica contemporânea de Agamben tem um mesmo alvo que a de Bataille e Leiris, mas elas se fazem por caminhos simetricamente inversos: se a sociedade capitalista era caracterizada pelos autores da metade do século XX pela profanação, para Agamben ela trabalha essencialmente com a sacralização; para combatê-la Bataille e Leiris propõe explorar o sagrado, enquanto Agamben quer se orientar pelo profano. A sugestão para pensar essa inversão sagrado/profano nos trabalhos de Bataille e Leiris e Agamben me foi dada por Felipe Bier e a ele agradeço a contribuição.

que seria ambíguo, estranho e familiar ao mesmo tempo, assim como o sagrado cotidiano de Leiris⁸⁰. Segundo Freud, este sentimento seria causado justamente quando o sujeito se depara com a vinda à tona de algo que lhe era antes familiar e que, por ter sofrido algum tipo de repressão, se lhe torna alheio ou estranho em um momento posterior. Trata-se de um processo de mão dupla, que diz respeito tanto à formação dos sujeitos quanto à evolução social. Se no desenvolvimento para a vida adulta a criança sofre repressões constantes a desejos socialmente inaceitáveis – o conhecido complexo de castração –, também no curso do desenvolvimento social as sociedades modernas teriam abafado crenças das sociedades primitivas (estas espécies de homólogos das crianças), tais como a capacidade de crer na “onipotência do pensamento” e transformar-se por meios mágicos.

O que é mais interessante da teoria freudiana, e deste ensaio em particular, para pensar o trabalho de Leiris é, certamente, a consideração que faz Freud da memória. Ele dirá, ao fim e ao cabo, que o sentimento do inquietante aparece, pois, apesar de reprimidos, os desejos, as crenças ou as ações, tanto subjetivas quanto sociais, não se apagam, permanecendo resguardadas no aparelho psíquico do homem. Acrescenta ainda que o próprio mecanismo que as reprimiu se mantém também armazenado de alguma maneira na *psiqué*. Desta forma, a angústia ou mais propriamente o sentimento do *unheimlich* são causados quando há uma rememoração seja do desejo proibido (ou da dita crença na “onipotência do pensamento”) - que é o que Freud chama também de “o retorno do reprimido” - seja da repressão ao dito desejo. Neste caso, quando o que se relembra é a própria castração, há um retorno do sentimento ambivalente que caracteriza o complexo edípiano e que se assemelha ao que Leiris entende por sentimento ambíguo: a tal “mistura de medo e vínculo”, sentimento típico com relação ao pai, diria Freud, e que constitui o homem em sua relação com o mundo social⁸¹.

⁸⁰ Nas palavras de Freud: “Somos lembrados de que o termo *heimlich* não é unívoco, mas pertence a dois grupos de idéias 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, p.338).

⁸¹ Para mais detalhes do complexo edípiano e do sentimento ambivalente ver: Freud, Totem e Tabu. Imago (1969).

Pensando nas questões colocadas pelo trabalho de Freud, podemos trazer um ponto comum que envolve a crítica à modernidade operada pelos autores no interior do *Collège de Sociologie* e que é aqui reproduzida por Leiris: 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 este segredo é negar 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* 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” (1992, p.31). Por debaixo desta 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, acreditando, de certa maneira como Freud, que a despeito do movimento da força repressora, não há como apagar da constituição humana os desejos proibidos e as crenças mais primitivas⁸². A ideia é a de que o sentimento do sagrado, tal qual o inquietante, 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, que veremos desenvolvida também nos próximos textos a serem analisados, 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

⁸² Como vimos no capítulo anterior, Roger Bastide (1973) usa também o adjetivo “selvagem” para se referir a um sagrado que segundo ele se opõe ao sagrado “domesticado”, instituído pela coletividade. O autor concebe o “sagrado selvagem”, assim, de maneira semelhante ao sagrado de Bataille e Leiris, basicamente como experiência que se quer fora do âmbito da lei: “é que só existe coletividade possível dentro e através da regulação, o que obriga a um salto para fora da selvageria a fim de penetrar no domínio da lei. Ora, por definição, o selvagem é aquilo que está fora de toda lei, e isso quando ele não quer ser mais ainda, contestação a qualquer Regra” (1997, p. 272).

potente à maneira como a moralidade moderna se constitui, sublinhando ainda sua maneira de apreensão do conhecimento⁸³. O segredo se torna, assim, um potente instrumento: ao narrá-lo e exibi-lo Leiris se contrapõe à “civilização”, que insiste em mantê-lo embaixo de sua espessa camada.

Se a modernidade se constitui, pelo menos na leitura nietzschiana de Bataille, como a passagem do império de Deus para o império da Lei, não é menos natural que seu projeto de conhecimento seja aquele que quer afastar a razão de qualquer comércio com os sentidos, com os sentimentos e com as superstições individuais. Leiris quer não apenas trazer à tona as dimensões vinculadas aos afetos e aos desejos barrados pela lei, presentes na vida cotidiana de todos os homens, como também elevá-las para o âmbito da própria construção do saber. Assim, como na sugestão da “sociologia sagrada”, em que o conceito de sagrado passa de objeto do olhar para lente por onde o olhar passa, a exposição da vida operada por Leiris tem também este intuito: ela não é apenas o tema de seu trabalho mas uma proposta de conhecimento. O que o autor faz é sugerir a não separação entre o universo do pensamento, que tende ao tentar compreender a vida, estancá-la em categorias, e a própria vida, que não se deixa estancar.

Apesar de ser difícil estabelecer, em meio aos vários trabalhos de Leiris desta época – entre poesia, prosa e ensaio, principalmente –, quais são aqueles que são mais ou menos marcados pela voz autobiográfica, creio ser possível pensar o texto sobre o sagrado na vida cotidiana escrito para o *Collège* como sendo um dos primeiros textos do autor no qual o relato sobre si é feito em consonância à tentativa de compreender o mundo em que vive, sendo os dois movimentos inseparáveis⁸⁴. A noção de sagrado é,

⁸³ Apesar de não estarmos trabalhando exatamente com o diário íntimo de Leiris (1922-1989), que só foi publicado postumamente, não parece fortuito que sua escrita autobiográfica seja contemporânea da consolidação deste gênero literário, como chama a atenção Alain Girard (1963). Segundo o autor, o diário íntimo aparece no fim do século XIX e se consolida como gênero literário no início do século XX, justamente, como expressão das transformações que vinham ocorrendo na sociedade ocidental: neste período “as características da sociedade industrial de massa se tornam evidentes, o que modifica a situação do indivíduo com relação a seus semelhantes. (...). Se o indivíduo se interroga sobre si mesmo com tanta avidez é porque sua situação foi colocada em questão e lhe falta encontrar as bases para um novo equilíbrio” (1963, p. XI). Trata-se, assim, de um gênero de escrita que resulta de “uma interrogação do indivíduo frente a sua nova posição no mundo” (ibidem).

⁸⁴ Jamin sugere, inclusive, que é no “quase-romance” *Aurora* de 1927 (que o autor começa a escrever quando retorna de uma viagem ao Egito e à Grécia), que está enraizado seu projeto autobiográfico: “ao retornar dessa viagem, Leiris anota em seu diário um ‘projeto de autobiografia de Democlès Siriel’, onde são elencados fatos marcantes, que *A idade viril* retomará e desenvolverá” (1992, p. 15).

neste caso, o laço que amarra estas duas linhas paralelas: a linha da vida, ou do eu em jogo, e a da sociedade que a circunda.

Jean Jamin (1994), tendo em vista o conjunto da obra de Leiris e o lugar em que o próprio autor insere “O sagrado na vida cotidiana” em seu dossiê “*Titres et travaux*” (1967) – a saber, entre seus trabalhos etnológicos e não literários –, sugere ser o texto escrito para o *Collège* uma espécie de embrião para a constituição de sua autobiografia *L’âge d’Homme*, escrita no ano seguinte, e o primeiro tomo de *La règle du jeu*, *Biffures*, escrito dez anos depois⁸⁵. Textos que ensaiam o mesmo movimento concomitante da escrita de si e da escrita do mundo, no caso da autobiografia, ainda sob a égide do conceito sagrado.

É verdade que Leiris já exercitava desde a juventude a escrita de si através de um diário íntimo (1922-1989), mas é em *L’Afrique Fantôme*, diário escrito com o intuito de ser publicado, que ele ensaia pela primeira vez a construção de um pensamento autobiográfico de fato⁸⁶. No entanto, se a tentativa no diário africano era a de fazer uma análise do mundo social, daquele que foi precisamente observado no curso da viagem, vinculada à compreensão de sua própria condição enquanto pesquisador, ou seja, uma análise espelhada entre o Eu e o Outro, pode-se dizer que aqui esta vinculação ainda não é orgânica⁸⁷. Creio que em “O sagrado na vida cotidiana” e depois em *A idade viril* fica

⁸⁵ É importante considerarmos que o dossiê escrito por Leiris tinha como finalidade ser apresentado a um comitê científico, “que deveria avaliar sua passagem de mestre a diretor de pesquisas no C.N.R.S. (*Centre National de la Recherche Scientifique*)” (Jamin, 1994, p. 11). Nesse caso, é possível pensar que quando insere *O sagrado na vida cotidiana* entre seus trabalhos etnológicos, o autor tenha tido também a intenção de incrementar a parte etnológica de seu currículo, compatível com o cargo visado.

⁸⁶ Não quero com essa afirmação dizer que não há no diário íntimo de Leiris reflexões sobre o mundo social. Apenas creio ser importante diferenciá-lo do que constitui sua obra autobiográfica publicada, ou realizada com este intuito. Como chama a atenção Jamin, o diário íntimo de Leiris é um diário “atípico”: “bloco de notas, lista, álbum, ‘coisas vistas’, folhas de rota, caderno de ensaio, livro de bordo, ou mesmo *carnet* de laboratório” (Jamin, 1992, p. 11).

⁸⁷ N’ *A África Fantasma*, por mais que Leiris ensaie a escrita autobiográfica, creio que ela não está posta ainda como centro de sua atenção. A escrita de si parece ser aqui uma espécie de mediação necessária para o alcance da compreensão a mais objetiva e real possível do Outro primitivo. No projeto de prefácio o autor explica: “Narro apenas os fatos a que eu mesmo assisti. Descrevo pouco. Anoto os detalhes, e é lícito a qualquer um declará-los deslocados ou fúteis. Descuido de outros que se pode julgar mais importantes. Nada fiz, por assim dizer, para corrigir, posteriormente, o que há de excessivamente individual. Mas sim para alcançar o máximo de verdade. Pois só o concreto é verdadeiro. É levando o particular ao extremo que, com frequência, se atinge o geral; exibindo o coeficiente pessoal aos olhos de todos, permite-se o cálculo do erro; conduzindo a subjetividade ao ápice, toca-se a objetividade” (2007,

mais claro o uso que o autor faz de sua própria vida enquanto material de análise para a compreensão do mundo e da sociedade em que vive. É que nestes dois últimos trabalhos - no primeiro de maneira mais incipiente e no segundo de forma mais escancarada - suas memórias e a construção autobiográfica a partir das mesmas são não paralelas à análise do mundo ao seu redor, mas o material mesmo sobre qual ele se debruça para compreendê-lo.

Entendo esse procedimento usado por Leiris, pelo menos nos textos escritos em 1938 e 1939, menos como uma “etnografia de si- mesmo”, como propõe Jean Jamin (Jamin, 1994, p. 17) - isto é, como a aplicação de um método científico descritivo para a compreensão de uma vida ou de uma singularidade - e mais como um “ensimesmamento da etnografia” Isso porque me parece que o que está em jogo é trazer a vida, em seu movimento incessante, em seu cotidiano sagrado, como diz o autor para pensar a realidade objetiva. A vida pessoal e as memórias funcionam assim como material privilegiado e instrumento de análise do mundo circundante.

Reitero, assim, que a narrativa de Leiris sobre sua vida nesse momento, era, na esteira da “sociologia sagrada” pensada pelo *Collège*, também uma proposta político-metodológica, uma maneira de construir o pensamento, uma perspectiva de trabalho que almejava privilegiar o imbricamento entre práticas e saberes. Isto porque, assim como nos movimentos de vanguarda com a qual tivera contato íntimo, havia no trabalho de Leiris uma preocupação em trazer novamente a vida cotidiana para o seio do pensamento e da arte, que estariam se tornando formas cada vez mais “abstratas”. Era preciso fazer com que estas fossem esferas essencialmente “comunicáveis”, portanto associadas ao movimento da vida (Renault, 1990, p. 89). O “eu” construído por Leiris deixava de ser aqui apenas objeto de sua análise para se tornar também instrumento dela. Trazendo sua própria vida como matéria para pensar as irrupções do sagrado, isto é, os momentos em que ele se faz presente, Leiris consegue não só refletir sobre o imbricamento entre homem e sociedade, desejo e lei, fazendo uma crítica implícita à moralidade moderna, como acaba também por mimetizar essa reflexão, na medida em que sua narrativa é ela mesma construída por esta angulação entre o eu e o mundo. Isto

p.301). Como comenta Luis Felipe Sobral, “Leiris faz as vezes de um sisifista moderno: está condenado eternamente a empurrar a pedra da subjetividade até o cume da exposição, apenas para, uma vez lá em cima, vê-la rolar morro abaixo, momento de retomar sua tarefa” (2008, p. 208).

é, a forma da narrativa reproduz de alguma maneira o seu conteúdo, chegando a confundir o leitor: já não se sabe mais onde começa a vida de Leiris e onde termina seu pensamento, ou, então, quando se escreve para viver ou vive-se para escrever⁸⁸.

No intervalo entre Lucrécia e Judite habita um corpo

Em “*L’homme et son interieur*” (1930), outro pequeno texto escrito para *Documents*, Leiris afirma que o único elo entre o universo e os homens é o corpo, “em seus mistérios mais íntimos, com seus lugares secretos e regiões subterrâneas”, e que só podemos senti-lo pela presença de outros seres humanos, isto é, da sociedade (Leiris, 1992, p. 59-60). É através do corpo que passam todas as relações humanas e é nele que se elaboram todas as mudanças, sejam elas “materiais, intelectuais ou sensíveis” (idem, p. 62-63). A partir da centralidade do corpo na vida humana, o autor chama a atenção para suas diversas representações na arte ocidental, que, para ele, não levam em conta o corpo real, enlaçado de maneira sensível com a natureza, mas um corpo ideal, pouco humanizado e demasiado harmônico.

Leiris dirá que o corpo realmente humano só pode ser conhecido na medida em que dá lugar aos vícios, que se relacionam com ele de maneira “profunda e abrupta”, sendo capazes com isso de intensificar a “consciência humana” em sua vinculação com o mundo exterior (idem, p. 61). Por isso, são os povos primitivos, melhor que os artistas civilizados, que sabem, de fato, colocar seu corpo em relação com o universo: usam-no como superfície para sua arte e religião, deixando-o sujeito a tatuagens, cicatrizes, escarificações, queimaduras e outras intervenções, demonstrações de que “por religião

⁸⁸ Sobre o antropólogo africanista e cineasta Jean Rouch (1917-2004), contemporâneo de Leiris, Jean-André Fieschi diz algo parecido quando afirma que para ele não havia diferença entre a vida e o cinema que produzia. Segundo ele, em Rouch “discerniríamos mal, mesmo com os óculos do senhor Universidade, onde passa a fronteira entre filmar para viver e viver para filmar. Assim como discernimos mal toda e qualquer fronteira: entre o real e o imaginário, o documento e a ficção, a ciência e a poesia, o cálculo e a candura, o enigma e a finta, o Níger e o Mali, a África e o mundo, o espaço e o tempo” (2009, p. 37).

ou por vício, não fazem mais que ceder obscuramente a uma necessidade de acrescentar àquilo que há neles de mais humano” (idem, p. 61-62).

Reproduzindo aqui a importância conferida por Bataille ao reencontro do homem com sua “verdadeira existência” - que para ele teria se perdido com o advento da lei moderna - Leiris insinua que este reencontro só se faz possível tendo como intermediário o corpo, que por si só já é descrito como o ponto de cruzamento entre a vida humana e o mundo ao seu redor. A intimidade sagrada proposta por Leiris, tanto na teoria como na prática do conhecimento, possui também este sentido: o da busca pela reposição, ou re-ligamento, do vínculo entre o homem e a natureza da qual faz parte⁸⁹.

Se, como vimos, o trabalho de Leiris envolve a compreensão do mundo através do material extraído de sua própria vida, ou melhor dizendo, da perspectiva da vida, podemos dizer que é fundamentalmente pela relação com o corpo que o autor se constrói a si mesmo. A exposição de si, que é ao mesmo tempo e também uma fabulação de si, feita por ele em sua autobiografia de 1939, *A idade viril*, se mostra, assim, exemplar neste sentido: ela se faz principalmente através da imagem do desnudamento, da exibição mesma de um corpo em seus meandros. Não um corpo físico, como o dos estetas, mas um corpo desejante. Podemos pensar que Leiris, a seu modo, quer trazer seu corpo à cena tendo como imagem o primitivo que porta em si as marcas de sua relação com o mundo social e com o universo. Ao se exhibir ele conseguiria não só mostrar os signos que assinalam sua passagem pelo mundo, mas também tomá-los como material de análise: olhando-os atentamente com uma lupa o autor proporia um confronto crítico com seus próprios sintomas, que diriam não só dele mesmo, mas também do espaço-tempo em que cresceu e vive.

O sagrado, no texto da autobiografia, está então mais uma vez referido a esta ligação entre o sujeito e o mundo à sua volta e à tentativa de compreensão desta relação através da construção de uma narrativa sobre si. No entanto, em *A idade viril*, ele é apresentado basicamente na medida em que o autor fala sobre sua sexualidade, que ele declara ser “a

⁸⁹ Sabe-se que a etimologia da palavra religião vem daí, de re-ligar, mas segundo Agamben (2005) “o termo *religio*, segundo uma etimologia ao mesmo tempo insípida e inexata, não deriva de *religare* (o que liga e une o humano e o divino), mas de *relegere*, que indica a atitude de escrúpulo e de atenção que deve caracterizar as relações com os deuses, a inquieta hesitação (o “reler”) perante as formas – e as fórmulas – que se devem observar a fim de respeitar a separação entre o sagrado e o profano. *Religio* não é o que une os homens aos deuses, mas aquilo que cuida para que se mantenham distintos (2007, p.66).

pedra angular do edifício da personalidade” (2003, p. 22). Assim como no ensaio escrito um ano antes sobre as touradas, *Espelho da tauromaquia* (1938), com o qual trabalharemos a seguir, a relação entre sagrado e erotismo se torna explícita. Isto porque Leiris apresenta em sua autobiografia uma verdadeira investigação a respeito das relações entre experiência erótica e experiência sagrada partindo de sua relação com o próprio ato sexual.

A começar pelo título, é curioso que uma narrativa que se nomeia literalmente *A idade do homem* (na tradução brasileira que usamos *A idade viril*), seja povoada por tantas mulheres como o é a autobiografia de Leiris. Organizada em torno de duas figuras femininas, no caso, mulheres-símbolo da mitologia romana e bíblica, Lucrecia e Judite, a narrativa conta ainda com a presença constante de outras figuras (míticas, literárias, históricas) significativas do sexo feminino: a Stella dos contos de Hoffman, Medusa, Ana Bolena, Cleópatra, as heroínas francesas Santa Genoveva, Joana D’Arc e Maria Antonieta, são algumas delas. Isso sem contar as mulheres anônimas que povoam o texto: prostitutas, amigas, familiares e amantes, volta e meia trazidas à cena. Todas elas mulheres, que segundo o autor, fizeram parte de seu imaginário desde muito cedo ou ajudaram a constituir o homem que é no presente. A presença maciça do universo feminino na autobiografia de um homem que chega nada mais nada menos que à sua idade viril – Leiris tinha exatos 34 anos quando começou a escrever o livro e 38 quando o mesmo foi publicado – é no mínimo significativa e deixa pistas de como o autor se colocava e se construía frente sua própria sexualidade.

Pensando nisto o título do livro parece no mínimo irônico: a imagem que constantemente o autor pinta de si mesmo e apresenta a seu leitor é a de um homem que se identifica muitas vezes, e literalmente, com a posição feminina. No trecho abaixo essa trasladação, que remete não ao gênero, mas à posição sexual ou à sexualidade, fica clara:

Por muito tempo acreditei, por exemplo, que a perda da virgindade para o homem só poderia ocorrer com dor e efusão sangrenta, tal como acontece com a mulher; considerando minha estrutura, parecia-me que no meu caso as coisas seriam piores do que para qualquer outro (2003, p. 103).

Nessa e em outras passagens ao longo do livro podemos ver inúmeros exemplos de como Leiris se coloca quase todo o tempo como um homem impotente e covarde,

incapaz, portanto, de demonstrar virilidade: “sexualmente não sou, creio, um anormal – simplesmente um homem um tanto frio –, mas há tempos venho tendendo a considerar-me como quase impotente”, ou então, “sou incapaz, em todo caso, de agir sem reticência e sem remorso, nunca me entrego sem uma intenção secreta de voltar atrás” (idem, p. 29, 129)⁹⁰.

Essa imagem de si vinculada à fragilidade e ao medo, sentimentos que o narrador identifica em si quando está diante do sexo oposto na iminência do ato sexual ou então prestes a iniciar uma relação amorosa, é constantemente construída por Leiris, chegando mesmo, em alguns momentos, a se apresentar de modo insistente. Em vários trechos da narrativa, vinculadas às idéias de amor, vida e sexualidade, há menção a palavras como: “morte”, “medo”, “perturbação”, “tormento”, “lágrimas”, “tristeza” e “ameaça”⁹¹. Mas a pergunta que Leiris parece se fazer a todo o instante, em meio às constatações sobre sua fraqueza, é a de por que o lugar da virilidade, isto é, da potência sexual, é tão perigoso e ao mesmo tempo tão poderoso. Construindo-se a si próprio como covarde e impotente, Leiris parece querer mostrar, a contrapelo, os caminhos pelas quais se constrói o homem viril: espécie de imagem no espelho pela qual ele olha e quer se ver.

O trajeto da narrativa corporal de Leiris não descreve exatamente o homem viril que a nomeia, mas não deixa de anunciá-lo. Este homem que porta a virilidade, imagem incansavelmente usada por Bataille no “Aprendiz de feiticeiro”, quer invocar além da potência sexual propriamente dita algo mais: também a soberania, termo do repertório batailliano, adquirida pelo homem no momento em que está diante da morte.

Desta forma, as figuras de Lucrécia e Judite ajudam Leiris a compreender esta relação entre o homem viril e a morte, através de duas experiências privilegiadas que lidam com o perigo iminente da última: o erotismo e o sacrifício. Vistas por ele em um quadro do pintor germânico Cranach no outono de 1930, estas mulheres são, como dissemos, o fio que conduz toda a narrativa autobiográfica, as lembranças do autor se

⁹⁰ Em *A África Fantasma* encontramos trechos semelhantes, para o que dissemos da identificação com a posição feminina destaca-se o que se encontra no dia 16 de dezembro de 1932, em que Leiris afirma: “Toco aqui num aspecto que os psicanalistas chamam o meu ‘complexo de castração’...Ódio dos homens, ódio do pai. Vontade firme de não se parecer com eles” (2007, p. 629).

⁹¹ Mais precisamente, essas associações se encontram nas páginas 30; 46; 69, 70 e 71; 74; 86 e 87; 96; 141, 142 e 143; 162 e 163 e, por fim, 184 da edição brasileira.

vinculando ora à imagem de Lucrecia, ora à de Judite. Elas são também, claramente, alegorias exatas das duas faces ambíguas do sagrado tal como descritas por Durkheim: Lucrecia corresponderia à face pura, santa e casta e Judite, ao contrário, à face feminina do sagrado impuro, criminoso e maculado⁹².

Conta a história que Lucrecia foi o estopim da queda da realeza romana. Ao ter sido violada por um de seus integrantes, a jovem teria se matado com um punhal, sacrificando-se diante de seu pai e de seu marido. Frente ao ato da mulher, que demonstrava sua honra e pureza, o homem traído conclamaria, assim, o povo romano a uma guerra contra a aristocracia, já em decadência na época. Já a heroína judia Judite teria seduzido e depois cortado a cabeça de Holofernes, rei dos assírios, durante sua invasão à cidade de Betúlia, para salvar seu povo da subjugação. Duas mulheres, que como as faces do sagrado, têm uma mesma natureza, motivo pela qual Leiris afirma que:

Não seria por um simples capricho, mas em virtude de uma profunda analogia, que Cranach as teria pintado simetricamente, ambas igualmente nuas e desejáveis, confundidas nessa ausência completa de hierarquia moral que a nudez dos corpos implica, e vistas no limiar de atos particularmente exaltantes (idem, p.134).

É importante ressaltar que esses ‘atos exaltantes’ executados pelas duas mulheres estariam diretamente ligados tanto à morte quanto ao ato sexual. A primeira sendo seduzida por um homem e se matando depois e a segunda seduzindo e matando um mesmo homem: sacrifícios idênticos já que “para ambas, tratava-se de lavar no sangue a mancha de uma ação erótica”, expiando de um lado a violação e de outro a prostituição (idem, p. 133). Conjunção particularmente cara a Leiris, que, como vimos, se descreve como uma espécie de Lucrecia, mulher culpada e que inspira certa piedade, mas que, simultaneamente, projeta na mesma narrativa a virilidade de uma Judite – “e se, sonhando com Judite, não posso conquistar senão Lucrecia, fica-me uma tal sensação de fraqueza que me sinto mortalmente humilhado” (idem, p. 141).

Se Leiris sublinha a ambiguidade do sagrado e o intervalo em que se tocam seus dois polos, ressaltando a convivência de Lucrecia e Judite em seu imaginário, percebe-se uma exaltação, como já sugerimos na análise do “Sagrado na vida cotidiana”, em

⁹² A ideia de construir o relato dessa forma teria surgido do já referido tratamento psicanalítico que o autor fizera com o psicanalista Adrien Borel.

direção ao lado profano, nefasto ou impuro do sagrado. Por isso há um atrativo em Judite, a sacrificante, que escapa à figura de Lucrecia, ao mesmo tempo sacrificante e vítima sacrificial:

E assim mantém-se de pé, uma frente à outra, as duas grandes nudezas antigas, anjos iguais do Bem e do Mal, situados, pelo sangue com que estão maculados, num mesmo plano de matança em que se apaga toda a mediocridade. Mas a pálida e infeliz Lucrecia, serva ridiculamente devotada da moral conjugal é ofuscada pela imagem insolente de Judite, tal como deve ter se apresentado ao sair da tenda de Holofernes, com suas unhas agudas coloridas pelo assassinato, como as de uma mulher que as pintasse de vermelho segundo a moda do século XX, suas roupas amarrotadas, cobertas de suor e poeira e vestidas às pressas - na maior desordem -, deixando entrever sua carne ainda lambuzada de dejetos e sangue (idem, p. 135).

O quadro descritivo da imagem de Judite, de fato quase uma pintura, faz eco mais uma vez à importância que Leiris dá ao corpo como suporte do sagrado, principalmente de um sagrado que se conecta ao homem no limiar de sua humanidade, em contato íntimo com sua natureza bestial. A prostituta Judite, neste sentido, é para a sociedade contemporânea uma espécie de duplo do primitivo descrito em “O homem e seu interior”: também ela tem o corpo como meio privilegiado para se relacionar com o mundo e nele marcas maculadas por essa relação ⁹³.

A exaltação de Judite é, assim, algo que denota muito claramente o diálogo entre Bataille e Leiris, e que advém também da pauta do *Collège de Sociologie*: o grupo considerava, como vimos no capítulo anterior, o sagrado como potência ambígua, é verdade, mas seu projeto de conhecimento vinculava-se mais à exaltação desse sagrado provocador da desordem do que no equilíbrio entre os dois pólos.

⁹³ No diário africano o autor reforça: “Eu sempre vi o coito como um ato mais ou menos mágico, esperei de algumas mulheres o que se pode esperar dos oráculos, tratei as prostitutas como pitonisas...Eu também sempre penso na velha alcoviteira mística com respeito e afeição. Que pena não existir mais, em nossos dias, a prostituição ritual!” (2007, p.447).

O chifre do touro

A relação de Leiris com o sagrado se dá na medida em que este conceito é tomado como o nexo entre a narrativa de si e a compreensão do mundo social operada simultaneamente em textos autobiográficos como “O sagrado na vida cotidiana” e “A idade viril”. Em tais trabalhos observamos também que a escrita de si não é apenas uma temática em Leiris, mas, mais do que isso, ela é um procedimento por meio do qual o autor busca compreender o homem em sua constituição enquanto ser social, isto é, em suas relações com outros homens e com a natureza que o circunda. Destacou-se também a importância do corpo como lugar privilegiado para a detecção do sagrado, tomado como um sentimento ambíguo, provocado, por exemplo, pela iminência do ato sexual. Por fim, destacamos que o sagrado é tido essencialmente por Leiris como um conceito e como um sentimento ambivalente por natureza, mas que o interessa explorar com mais cuidado seu polo nefasto, impuro ou transgressor, que de alguma maneira nega a lei, ou o imperativo moral da “civilização”, nesse ponto o autor concorda inteiramente com Bataille.

Falta ainda entender melhor de que maneira Leiris trabalha com o sagrado como um conceito capaz de fornecer uma nova maneira de abordar o elo entre arte e política, tal como discutido no capítulo 1. Se o sagrado no *Collège* aparece como uma alternativa a este debate, fundamental para a época, veremos como ele reverbera em Leiris, que já indicava que a arte deveria ser posicionar politicamente através seus próprios instrumentos. A análise que Leiris faz das touradas espanholas em *O espelho da tauromaquia* (1938) oferece um panorama privilegiado para terminarmos de compreender o vínculo entre o sagrado e o posicionamento político do autor, que se constrói através de sua relação com a arte.

Este ensaio, escrito em meio às atividades do *Collège* e único trabalho de Leiris editado por *Acéphale*, é, entre os três textos que nos propusemos a analisar, o único que não se utiliza da autobiografia como recurso para pensar o sagrado. Entretanto, se olharmos mais de perto para a fascinação de Leiris pelas touradas - segundo Jamin, uma de suas “grandes paixões estéticas” -, que ganha mais corpo ainda a partir da visita que faz a André Masson na Espanha em 1934, é difícil não pensar que a análise que relaciona as touradas e o sagrado não deixa de manter relações com sua vida íntima

(1992, p.11). Não por acaso, Leiris recorre constantemente ao imaginário das corridas na própria autobiografia e também em vários pequenos textos da época, como “*Espagne 1934-1936*” (1937), em que relaciona o trabalho de André Masson à experiência na Espanha e à tauromaquia e “*Rafaelillo le 9 octobre à Nîmes*” (1939), quando discorre sobre um toureiro que, aparentemente pequeno e frágil, se mostra verdadeiramente grande e forte por sua atuação nas corridas.

Para apresentar brevemente *Espelho da tauromaquia*, é necessário dizermos ainda que, dos textos selecionados aqui, este é certamente aquele em que vemos um Leiris mais explicitamente próximo de Bataille, chegando em alguns momentos a apresentar argumentos bastante semelhantes aos do colega:

Esses fatos reveladores [a exemplo das touradas] tornam-se cada vez menos freqüentes numa época como a nossa, esmagada pela necessidade imediata e engrenada de tal modo que o homem parece a cada instante mais resignado a esse divórcio de si mesmo que se dá pela hipertrofia do pensamento lógico ou, pior ainda, pela rendição a um empirismo estreito, camuflado mais ou menos habilmente sob a etiqueta de ‘realismo’ (Leiris, 2001, p. 13-14).

Leiris faz aqui uma crítica de seu tempo que passa por uma associação direta entre a valorização do pensamento lógico e da finalidade utilitária e o conseqüente divórcio do homem consigo mesmo. Na mesma linha de raciocínio de Bataille, Leiris conclui que ao afastar as dimensões ilógicas da vida social de si, a modernidade teria criado um homem sem consciência de sua “existência” e, por isso, cada vez mais “servo”, nos termos de Bataille, da finalidade útil e das leis da ciência, do que ele chama nesse momento de “realismo”.

Leiris, assim como Bataille (pelo menos nos textos com as quais trabalhamos) opera no ensaio o seguinte caminho: empreende uma forte crítica das sociedades modernas e depois toma como exemplo as práticas primitivas, transformando-as em verdadeiros parâmetros para a sacralização a ser empreendida na sociedade dita civilizada. Em suas palavras:

Noutros séculos e noutras culturas, observam-se ritos, jogos, festas que servem de natural exutório aos impulsos da afetividade e graças aos quais os homens podem imaginar, ao menos por algum tempo, que assinaram um pacto com o mundo e reencontraram a si mesmos (idem, p. 14).

Os primitivos aparecem mais uma vez como exemplos dos homens integrais no sentido batailleano: homens que para Leiris mantêm ainda um forte vínculo com o mundo que os circunda, que não negam seus impulsos afetivos ou violentos como o homem civilizado. Sugere-se, então, que para atingir tal estado o homem ocidental deve observar os primitivos, revendo ao mesmo tempo suas próprias práticas.

No entanto, apesar de recorrer aos primitivos para fazer a crítica da modernidade Leiris realiza um movimento novo com relação ao que propõe Bataille nos textos analisados no capítulo dois. Bataille se concentra mais na crítica e posteriormente em apontar caminhos pelas quais o homem moderno seria capaz de restituir sua integridade. Leiris irá mostrar, além disso, como no contexto da própria sociedade ocidental racionalizada já existem práticas concretas que se aproximam dessa concepção primitiva de mundo que tem o sagrado como centro. As corridas de touros, tema central do ensaio, são um caso exemplar nessa direção, espelho pela qual a arte, que ele parece apontar também como um lugar de possível encontro com o sagrado, deve constantemente se olhar. Como vimos, Leiris salienta serem essas práticas cada vez mais escassas; de qualquer modo destaca sua importância crucial como meio e até como incentivo à propagação do sagrado, entendido aqui, repito, como experiência de reencontro do homem consigo e com o mundo.

No ensaio, o autor sublinha que as touradas constituem um momento de confronto com o sagrado em grande parte por seu caráter sacrificial. Leiris argumentará que a força emotiva da tourada reside em sua ambigüidade aguda, já que em seu espetáculo se relacionam de forma viva o “elemento reto” - “da beleza imortal, soberana, plástica” - e o “elemento torto” - “sinistro, a parte do infortúnio, do acidente, do pecado” (idem, p.28). Essa ambigüidade, característica da presença do sagrado, é descrita por Leiris a partir da imagem de uma quase tangência entre estes dois elementos segundo antes do touro ser sacrificado pelo toureiro ou vice-versa. A “potência vertiginosa” do espetáculo se dá no chamado “passe tauromáquico”: exatamente o lapso, o hiato, o pequeno espaço de tempo antes da derrocada final na qual cai morto ou o touro ou o toureiro. O movimento do sacrifício é concebido, assim, como uma parábola, no entanto, seu ponto ápice não se encontra no momento de morte da

vítima e subsequente consagração como o era para Mauss e Hubert (1899), mas no segundo antes da morte⁹⁴.

É por esse motivo também que Leiris toma a tourada como um espetáculo essencialmente erótico, comparando-a, inclusive, ao coito propriamente dito. Se no momento do passe tauromáquico tomamos contato com a beira da morte, com o perigo material dos chifres do touro ameaçando a vida do toureiro, no encontro amoroso vive-se, por um pequeno intervalo de tempo, a fusão material de dois corpos e o perigo da não separação. Há assim um intervalo entre aquilo que seria o encontro pleno entre os amantes, que provocaria a fusão total e, por isso, a morte, e o encontro real, que na verdade apenas tangencia essa plenitude. É esse intervalo, encontro quase total, que provoca a emoção estética e também o que Leiris qualifica como sentimento sagrado. Através desta pequena fresta vislumbra-se a vida e também a morte, uma alimentando a existência da outra:

É nossa percepção de sua insuficiência que desfaz o amor e é nosso próprio desespero que o faz ressurgir, de modo que, se toda plenitude parece necessariamente grávida de uma dilaceração (...), toda dilaceração sentimental assumirá reciprocamente a figura de caminho aberto, de preço pago para nova partida e novo alento (...) (idem, p.52).

Nesse trecho ele salienta estarmos diante de duas forças, que carregam nelas mesmas seu oposto enquanto potência, enquanto motor para a atividade. Esses dois lados da moeda ao mesmo tempo em que se compõem como contrários se atraem um ao outro e constituem uma tensão própria. Se por um pequeno instante essas forças chegam a quase se tocar, “nas paragens arriscadas de um limiar tão estreito quanto um fio de uma navalha”, podemos saber que estamos diante de um fenômeno sagrado, do qual a tourada e o exercício erótico são exemplos (idem, p.71). O sagrado seria, assim, esse lugar de maior esgarçamento possível entre uma força vital e uma força mortífera.

⁹⁴ Em Mauss & Hubert lê-se: “os numerosos ritos praticados sobre a vítima podem ser resumidos em um esquema bastante simples. Começa-se por consagrá-la. Depois faz-se que as energias nela suscitadas e concentradas por essa consagração escapem, umas em direção aos seres do mundo do sagrado e outras em direção aos seres do mundo do profano. A série de estados pelos quais passa a vítima poderia então ser figurada por uma curva que se eleva a um grau máximo de religiosidade, no qual permanece só um instante, e daí torna a descer progressivamente. Veremos que o sacrificante passa por fases homólogas” (2005, p. 51).

Mas se em sua autobiografia Leiris tende a ressaltar a presença de Judite em detrimento da de Lucrécia, ressaltando a potência do sagrado nefasto, no ensaio sobre a tauromaquia o autor se impressiona justamente com a figura do toureiro, que está a todo momento ameaçado de morte, mas que também, de alguma maneira, se identifica à besta que o ameaça, executando com ela um jogo de espelhos. Como Judite, o toureiro é levado a uma situação extrema em que, para não morrer, se identifica com a violência do inimigo que o amedronta – mas não nos esqueçamos, que o atrai ao mesmo tempo-, executando-o brutalmente. No entanto, o que confere beleza a estes sacrifícios é o fato de que há nessa efetivação da morte algo da ordem do prazer: como vimos no erotismo, a morte é também o ponto máximo da união amorosa. É esse misto de necessidade de sobrevivência, violência mortífera e gozo que assemelha, então, Judite e a figura do toureiro como sacrificadores e os torna imagens exemplares de um sagrado potente. Há na tourada, como no sacrifício e no exercício do amor “união e combate ao mesmo tempo” e é isso que lhes confere gravidade e emoção (Leiris, 2003, p. 70).

O autor enfatizará assim que a tourada e a experiência erótica possuem um valor sagrado maior que o sacrifício propriamente religioso, pois ao contrário deste há nelas uma ameaça material e não apenas espiritual da morte. Novamente a perda do corpo se associa à perda da vida para Leiris: tendo seus corpos ameaçados, o toureiro ou o amante arriscam o próprio ser, o que em um plano espiritual ou propriamente sagrado, em seu sentido religioso de contato com a divindade, não ocorre, já que o corpo é apenas um receptáculo da alma (que é o que constitui de fato o ser). Nesse sentido Leiris confirma mais uma vez que a noção de sagrado que ele privilegia é aquela que se liga ao domínio da vida profana e não à esfera da religião; trabalhando a idéia de perigo material - que constitui um sagrado profano, que tem no corpo seu lugar privilegiado - Leiris concebe a imagem do artista em sua relação com a política. Artista que ele, o próprio Leiris, enquanto escritor e poeta, projeta ser.

No texto intitulado “Da literatura como tauromaquia” (1945), prefácio à segunda edição da autobiografia de 1939, Leiris volta a destacar a tourada, desta vez como uma

espécie de alegoria para a atividade da escrita, pensada principalmente em seu comprometimento com a ação política e a mudança social⁹⁵.

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? (2003, p.16).

A partir dessa pergunta, Leiris lança uma espécie de justificativa para sua proposta de escrita autobiográfica, dizendo que esta 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: além de com suas confissões poder perder praticamente todas as suas relações afetivas, seja com familiares ou amigos, ele faz algo que, como vimos, 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 deste ponto de vista. Propor esse tipo de escrita é correspondente, assim, à ação do toureiro que se expõe diante morte, é tentar estar pelo menos por um instante à beira de um precipício.

Mas esta, entretanto, não é uma constatação feita por Leiris somente em 1945⁹⁶. Em 1937, antes mesmo de *Espelho da tauromaquia* e de “O sagrado na vida cotidiana”, ao falar da produção de André Masson nos dois anos em que viveu na Espanha, Leiris (1937) já ensaiava esse paralelismo entre a arte e a tauromaquia como forma de conceber um fazer artístico engajado. Se nos quadros do amigo ele via uma “dicotomia

⁹⁵ Este texto, apesar de estar fora do escopo temporal privilegiado pela análise, foi incorporado aqui na medida em que traz uma formulação precisa sobre o ponto que se deseja sublinhar: as relações do sagrado com a arte e a política. Além disso, é um texto que tem relações íntimas com a autobiografia *L'âge d'homme*, com a qual trabalhamos, já que foi escrito especialmente para ser seu prefácio em 1945.

⁹⁶ Destaca-se que este texto é escrito como prefácio à autobiografia por Leiris logo após a Segunda Guerra Mundial. Claramente há uma espécie de avaliação a *posteriori* do momento que precedia o conflito e a escrita do livro. Pode-se argumentar, inclusive, que o sentido político da autobiografia teria sido dado pelo autor somente neste momento, tendo em vista as consequências da guerra. Contudo, argumento que Leiris já projetava essa reflexão antes mesmo de 1939, como veremos.

fecunda” através da “guerra do criador com sua obra, do criador com ele mesmo e do sujeito com o objeto - luta sangrenta na qual o indivíduo está engajado por inteiro” - em sua escrita de si ele se propunha a realizar algo parecido, como já ressaltamos, um desnudamento radical que queria ser um experimento de fusão quase completa do sujeito com o mundo que o circunda (Leiris, 1992, p. 73).

Se a arte de Masson era pensada como luta sangrenta, em que criador e criação se debatem e se misturam, ela era pensada também, assim como a tourada, como manifestação rara do sagrado na sociedade moderna, em suas palavras como a “última chance para um homem - se ele consente a arriscar até os seus ossos - de dar corpo a um sagrado” (ibidem). Assim como na análise da tourada, Leiris indica que a arte parece sucumbir quando está comprometida apenas com a beleza e o equilíbrio da razão, é preciso que nela penetre um elemento torto, a marca do sagrado nefasto, que não deixa de ser também a marca da vida cotidiana.

Através dessa reflexão, que coloca a tauromaquia como parâmetro para a atitude do artista, Leiris quer indicar os caminhos pela qual se pode chegar à produção de uma arte realmente política, ou pelo menos, à intenção necessária para que ela exista. Se pensamos no período em que empreende suas primeiras experiências de escrita autobiográfica - concomitantes à existência do *Collège* - não é difícil concluir que a ameaça de morte com a qual ele afirma que a arte deve lidar não está longe da realidade. Pelo contrário, o chifre do touro está mais perto do artista-toureiro do que nunca: trata-se da chegada da guerra. Se o fenômeno do sagrado, tanto como tema a ser estudado quanto como conceito de importância política, tal como foi concebido por Bataille, Leiris e outros companheiros do *Collège*, não pode ser explicado apenas pela iminência da guerra é certo que sua ameaça, que é material, como enfatiza Leiris, foi determinante para essas formulações.

Ao fim e ao cabo, o que Leiris mostra é que as touradas, exemplares da irrupção do sagrado, mostram-se também uma perspectiva pela qual ele mira: se é possível falar em uma perspectiva sagrada também temos aqui a elaboração de uma *visada tauromáquica* sobre o mundo. Trata-se de lançar luz, por meio da tauromaquia, sobre a faceta politicamente ativa do sagrado, tão em foco no *Collège de Sociologie*. Alegoria do encontro do homem com o sagrado, ela passa a ser a imagem propulsora para a

realização de uma arte verdadeira, comprometida com algo mais do que a “pura estética”, como nos fala o autor. É de uma atitude radical frente ao mundo (e ao touro) que se trata: é preciso se manter viril diante da possibilidade de morrer, é preciso “tratar a linguagem como uma coisa sagrada, de maneira a conservar toda a sua força” (Leiris, 1994, p. 18).

Torna-se, assim, legítimo falar, por fim, em uma faceta política da escrita autobiográfica de Leiris, na medida em que a percebemos como concebida em meio ao projeto da “sociologia sagrada” do *Collège de Sociologie*. A escrita de si em Leiris, é, pelo menos neste momento, portanto, nada menos que um experimento de ordem sagrada: uma mistura entre vida e pensamento, que longe de se limitar ao simples relato de fatos, se lança também como uma proposta de como fazer e conceber arte. Como já afirmava Jamin, Leiris está preocupado em encontrar uma escrita que não se contenta apenas em “relatar” fatos, mas que quer também os “produzir” (1992, p. 17). Para adentrar o universo da escrita leirisiana, é preciso agarrá-la literalmente pelos chifres.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

“Contemporâneo é aquele que mantém fixo o olhar no seu tempo, para nele perceber não as luzes, mas o escuro. Todos os tempos são, para aqueles quem deles experimenta contemporaneidade, obscuros. Contemporâneo é, justamente, aquele que sabe ver essa obscuridade, que é capaz de escrever mergulhando a pena nas trevas do presente. (...). Compreendam bem que o compromisso que está em questão na contemporaneidade não tem lugar simplesmente no tempo cronológico: é, no tempo cronológico, algo que urge dentro deste e que o transforma”.

Giorgio Agamben, “O que é o contemporâneo?”, 2007.

A título de considerações finais, menos do que repassar o que foi feito, gostaria de refletir um pouco sobre por que acredito na importância da retomada do pensamento social de Bataille e Leiris, elaborado em uma época específica (os anos 1930) para a reflexão que realizamos hoje. Por que, afinal, trazê-los novamente à cena? Se uma das máximas em voga na antropologia contemporânea é a de que “jamais fomos modernos”, como aponta Bruno Latour (1991), qual o interesse de nos debruçarmos, então, sobre os problemas da modernidade por meio de autores que se relacionaram de maneira tão íntima com ela? O que eles ainda têm a nos dizer? Ou melhor: o que eles nunca deixaram de nos dizer ou seguem dizendo?

No recente ensaio intitulado “O que é o contemporâneo” (2007), da qual foi retirado o excerto acima, Giorgio Agamben reflete sobre o significado de ser *contemporâneo*. 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, p. 59). Trata-se de uma relação temporal que guarda em si tanto o passado, pensado como *arké* (origem), quanto o presente - “a parte de não-vivido em todo vivido” - 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, p. 71).

Longe de querer entrar nos pormenores da reflexão sobre o tempo embutida no pensamento filosófico de Agamben, creio que sua sugestão sobre o ser contemporâneo nos ajuda a pensar tanto a posição de Bataille e Leiris no contexto de sua época, quanto a posição desta pesquisa, que pretende recuperá-los, no tempo presente. O que quero dizer é que creio que os autores aqui examinados são, neste sentido, absolutamente contemporâneos ao seu tempo, assim como são também contemporâneos ao nosso tempo e, com isso, ao próprio esforço analítico desta retomada.

Vimos como o sagrado aparece no pensamento de Bataille e Leiris dos anos 1930 como um conceito chave que articula sua produção intelectual à sua posição política, atividades que se querem inseparáveis. Absolutamente relacionada aos problemas de seu tempo (e nesse caso, destaca-se a iminência de uma guerra e a urgência de um debate sobre as formas do fazer político), essa ideia parece projetar-se também para fora dele. Se Agamben enfatiza que “todos os tempos são, para aqueles quem deles experimenta contemporaneidade, obscuros”, creio poder dizer que a noção de sagrado, tal como formulada por Bataille e Leiris, segue sendo potente para nos mostrar o que há de “obscuro” em nosso próprio tempo (idem, p. 62-63). Isto é, o problema da inseparabilidade entre pensamento e intervenção continua nos dizendo respeito. A reflexão de Bataille e Leiris, que quer dar conta das trevas de seu tempo, certamente traz sugestões aos problemas do nosso.

Digo isso porque acredito que a política, a ciência e a arte que construímos hoje estão em íntima relação com a modernidade, pensada não só como época, mas como cosmologia. É ela nossa *arké*, nossa origem (não cronológica, mas contemporânea e mítica): dela nos afastamos e dela nos aproximamos para refletir sobre que tipo de pensamento, ação e laço social queremos ou podemos construir. A modernidade, como esse tempo original em relação ao presente - ao que hoje alguns chamam de “pós-modernidade” - segue, assim, operando no devir histórico, “como o embrião continua a agir nos tecidos do organismo maduro e a criança na vida psíquica do adulto” (idem, p. 69).

Não como do alto de uma escada, mas como do último anel de uma espiral, voltamos a ela para seguir dando voltas em direção ao futuro, para transformar nossa forma de existir e de nos relacionar. Nesse sentido, não parece estranho que Bataille e Leiris, naqueles anos 1930, estivessem tão preocupados em retomar o que era considerada a “pré-modernidade” - o imaginário da Idade Média e das sociedades consideradas arcaicas - na tentativa de construir um pensamento que desse conta dos dilemas de seu tempo e que projetasse transformações no amanhã.

Pensando nessa dimensão da reflexão dos autores – haveria outras a desenvolver e sobre as quais pensar -, gostaria apenas de sugerir algo que me parece digno de nota: o que está sendo recuperado hoje com o título de “antropologia contemporânea” - desta vez não no sentido de Agamben, mas no sentido cronológico da palavra - que tem em Roy Wagner (1979), Marilyn Strathern (1988), Bruno Latour (1991) e Eduardo Viveiros de Castro (2002) alguns de seus representantes - não parece estar tão distante do pensamento ou da crítica à modernidade realizadas por Bataille e Leiris. Apesar de não reivindicarem esta matriz teórica, a proposta de uma “antropologia simétrica”, tal como formulada por Wagner, ou de um “perspectivismo ameríndio”, de Viveiros de Castro, guardadas as devidas proporções, nos faz lembrar, sem nenhuma dúvida, a proposição do sagrado enquanto perspectiva trabalhada pelos autores aqui em foco nos anos 1930.

Se bem entendo, a preocupação refletida por essa geração de antropólogos contemporâneos pode ser lida como sendo a de tomar o pensamento, e com ele a linguagem e os conceitos do Outro (do nativo, do primitivo, sejam eles daribi ou araweté) em regime de verdade, o que significa ir além de os interpretar antropologicamente desde um ponto de vista centrado no Eu (isto é, no ocidente, na razão, na ciência, na modernidade). Trata-se de pensar o Outro através do Eu, mas também de inverter essa proposição, tentando pensar o Eu através do Outro, de sua linguagem, de seu aparato conceitual, de seu vocabulário, enfim, de sua perspectiva. Tal atitude epistemológica é, nesse caso, inseparável de uma posição política: a proposta da troca e mesmo da inversão de perspectivas no plano do conhecimento gera transformações no plano das práticas. Pensar o pensamento do outro e, mais que isso, pensar com o pensamento do outro é propor deslocamentos, mudanças e trânsitos, significando, em suma, desestabilizar equilíbrios.

A consideração do sagrado em Bataille e Leiris está amparada em uma tentativa similar. Para pensar seu próprio tempo, o que significa também intervir sobre ele, os autores propõe olhá-lo de outro ângulo. Tendo como matrizes basicamente a experiência religiosa, convocada como parâmetro para a abordagem das sociedades primitivas, e também a experiência corporal ou erótica, Bataille e Leiris sugerem a possibilidade de uma experiência social outra, diversa àquela instituída pela modernidade. O sagrado emerge nesse contexto: ele é a lente ideal, já que mostra através de sua ambiguidade constitutiva (com uma de suas faces voltadas para a lei e outra para a desordem) que o homem é capaz de experimentar o mundo e de se relacionar com ele pelo menos duas maneiras distintas⁹⁷. Dar a este conceito um lugar central, fazendo passar por ele o pensamento e a ação é uma tentativa político-epistemológica radical, do meu ponto de vista.

Não quero dizer que Bataille e Leiris foram e predecessores ou precursores da antropologia contemporânea. Não se trata de pensar em uma linha evolutiva do tempo, mas de sugerir que certas questões colocadas hoje pela antropologia são contemporâneas às reflexões destes autores, poucas vezes abordados e lembrados por esta mesma disciplina.

O intuito dessa pesquisa é convidar Bataille e Leiris para o debate atual, salientando a “contemporaneidade” de seus escritos a partir do modo como concebem a noção de sagrado nos anos 1930. A preocupação em construir um pensamento social inseparável de sua incidência no mundo me parece ser aquilo que segue nos tocando mais profundamente. A ênfase na apreensão do mundo através do corpo, da sexualidade, de uma experiência social que se faz no limite da lei e do ordenamento, o apelo às formas de saber primitivas e religiosas, são alguns dos traços do pensamento destes autores -

⁹⁷ E aqui poderíamos pensar nas homologias entre diversas articulações bipartidas oferecidas pelos antropólogos citados para a compreensão da relação do homem com a alteridade. De maneira similar ao sagrado fasto e nefasto, Wagner, por exemplo, trabalha com a ideia da existência de dois modos de simbolização, o “convencionalizante” e o “diferenciante”, Latour indica dois conjuntos de práticas pela qual os seres se relacionam, a “purificação” e a “hibridização”, Viveiros de Castro trabalha com a oposição “presa” e “predador” e Strathern com a ideia de distintas relações com o corpo através da noção de pessoa dividua. Os autores enfatizam a presença desses dois polos da experiência humana em qualquer sociedade, destacando, contudo, a preponderância de um deles na modernidade e de outro nos contextos das sociedades primitivas, como em uma espécie de jogo de figura e fundo.

eles mesmos figuras limítrofes: ao mesmo tempo antropólogos, artistas, escritores, filósofos - que enfatizamos.

Este trabalho quer fazer parte, assim, desse espaço-tempo contemporâneo: me junto aos esforços de Bataille e Leiris e também de algumas das antropologias produzidas hoje, para a construção de um pensamento e de uma política que tenham em conta o humano e seu limite, que apontem para uma experiência social que não se restringe aos dispositivos normativos, mas que tem em vista algo de inapreensível e ingovernável.

Desta forma, a recuperação do pensamento social de Bataille e Leiris, em consonância com a urgência de sua época, parece sugerir que talvez mais do que pensar que “jamais fomos modernos” seja imprescindível pensarmos como somos profundamente modernos, ou como seguimos sendo intensamente marcados pela modernidade e seus *tropos*. Tomo a liberdade de terminar este trabalho com algumas indagações que, apontadas por Susana Scramim e Vinícius Nicastro Honesko (2009) como sendo a fonte e a motivação do dito ensaio de Agamben sobre o contemporâneo, impressionam pela similaridade que apresentam com relação às questões articuladas por Bataille e Leiris em torno do sagrado quase um século antes:

“Como, nos nossos dias (na dita *pós-história* da humanidade), suplantar os mecanismos gestionaís-produtivos que capturam toda a ação humana e marcam toda a política com a insígnia da catástrofe? Como pensar uma nova ação e uma nova política humanas para além das dimensões consensuais-democráticas que a filosofia e o pensamento político atuais parecem tomar como único e último estágio evolucionário da humanidade? Ou, ainda, de modo liminar: como parar a máquina governamental em que parece ter se transformado toda a política, e ter acesso a uma nova política, uma política da amizade, calcada numa outra experiência do tempo e capaz de nos expor às exigências de compartilhamento da existência das quais não podemos nos esquivar?” (2009, p. 11).

Correndo o risco de me repetir, volto a dizer: essas perguntas mostram que o exercício de retomar o pensamento de Bataille e Leiris na e sobre a modernidade, empreendido por esta pesquisa, inclui um compromisso, não menos urgente, de pensar em que tipo de relação social construímos hoje e a que queremos construir amanhã.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Fontes:

Biografias, autobiografias, diários, correspondências, entrevistas e textos de referência:

AMBROSINO, G.; BATAILLE, G., CAILLOIS, R., KLOSSOWSKI, P., LIBRA, P., MONNEROT, J. [1937] (1995). “*Déclaration sur la fondation d’un Collège de Sociologie*”. In: HOLLIER, D. (org). *Le Collège de Sociologie*. Paris: Gallimard.

ARMEL, A. (1997). *Michel Leiris*. Paris: Fayard.

ARON, P. & VAN DER SCHUEREN, E. (orgs.). (1990). *Entretien avec Maurice Nadeau*. In: *Michel Leiris*. Revue de l’Université de Bruxelles, 1990/1-2. Bruxelles: Editions de l’Université de Bruxelles.

BATAILLE, G. et alii. (1991). *Documents*. Année 1929/1930. Edição fac-similar. Paris: Jean-Michel Place (2 vols).

_____, CAILLOIS, R., LEIRIS, M. [1938] (1995). “*Déclaration du Collège de Sociologie sur la crise internationale*”. In: HOLLIER, D. (org). *Le Collège de Sociologie*. Paris: Gallimard.

_____. [1939] (1995). “*Le Collège de Sociologie*”. In: HOLLIER, D. (org). *Le Collège de Sociologie*. Paris: Gallimard.

_____. (1997). *Choix de lettres (1917-1962)*. Paris: Gallimard.

_____. [1928] (2003). *História do olho*. São Paulo: Cosac & Naify. Tradução de Eliane Robert Moraes.

CAILLOIS, R. & OCAMPO, V. (1997). *Correspondances*. Paris: Éditions Stock.

_____. (1981). “*Entretien donné à Hector Bianciotti et Jean-Paul Enthoven*”. In: *Cahiers Pour en temps*. Paris: Centre Georges Pompidou/Pandora Editions.

_____. (1981). “*Notes pour un itinéraire de Roger Caillois*”. In: *Cahiers Pour en temps*. Paris: Centre Georges Pompidou/Pandora Editions.

_____. [1938] (1995). “*Vent d’hiver*”. In: HOLLIER, D. (org). *Le Collège de*

Sociologie. Paris: Gallimard.

HOLLIER, D. (org). (1995). *Le Collège de Sociologie*. Paris: Gallimard.

LEIRIS, M. & CHAVASSE, P. (1968). *Entretien avec Michel Leiris* (4 parts). Radio France-Culture, janeiro, 1968. Disponível em <http://www.ina.fr/art-et-culture/litterature/audio/PHD99208104/michel-leiris-1.fr.html>.

_____. [1967] (1991). *Titres et travaux*, GRADHIVA, n. 9, p. 5-13.

_____. (1992). *Journal 1922-1989*. Paris : Gallimard.

_____. & PRICE, S. & JAMIN, J.(1992). *C'est-à-dire*. Paris: Jean- Michel Place.

_____. [1939] (2003). *A idade viril (precedida de A literatura como tauromaquia)*. São Paulo: Cosac & Naify. Tradução de Paulo Neves.

_____ & BATAILLE, G. (2004). *Échanges et correspondances*. Paris: Gallimard.

_____. [1935] (2007). *A África Fantasma*. São Paulo: Cosac & Naify. Tradução de André Pinto Pacheco.

RICHARDSON, M. (1994). *Georges Bataille*. London: Routledge.

SURYA, M.(1992). *La mort à l'oeuvre*. Paris: Gallimard.

Textos, artigos, ensaios e livros (Georges Bataille e Michel Leiris):

BATAILLE, G.

[1933] (1970). “*La structure psychologique du fascisme*”. In: *Oeuvres complètes*. Tome I. Premiers Écrits. Paris: Gallimard.

_____. [1935] (1970). “*‘Contre-Attaque’*. *Union de lutte des intellectuels révolutionnaires*”. In: *Oeuvres complètes*. Tome I. Premiers Écrits. Paris: Gallimard.

_____. [1936] (1970). “*La conjuration sacrée*”. In: *Oeuvres complètes*. Tome I. Premiers Écrits. Paris: Gallimard.

_____. [1957] (1987). *O Erotismo*. Porto Alegre: L&PM Editores. Tradução de Antonio Carlos Viana.

_____. [1933; 1949] (1975). *A parte maldita (precedida de "A noção de despesa")*. Rio de Janeiro: Imago Editora Ltda. Tradução de Júlio Castafion Guimarães.

_____ et alii. [1929] (1991). *Documents: doctrines, archéologie, beaux-arts, ethnographie*. Année 1929/1930. Paris: Jean-Michel Place, 2 vols.

_____. [1938] (1995). “*La sociologie sacrée et les rapports entre ‘société’, ‘organisme’ et ‘être’*”. In: HOLLIER, D. (org). *Le Collège de Sociologie*. Paris:

Gallimard.

_____. [1938] (1995). “*L’apprenti sorcier*”. In: HOLLIER, D. (org). *Le Collège de Sociologie*. Paris: Gallimard.

_____. [1951] (2004). “*Le surrealisme au jour le jour*”. In: *Échanges et correspondences*. Paris: Gallimard.

_____. [1954] (2004). “*La publication d’Un cadavre*”. In: *Échanges et correspondences*. Paris: Gallimard.

LEIRIS, M.

(1948). *Biffures. La Règle du Jeu, tome I*. Paris: Gallimard.

_____. (1955). *Fourbis. La Règle du Jeu, tome II*. Paris: Gallimard.

_____. (1961). *Nuits sans nuits et quelques jours sans jour*. Paris: Gallimard.

_____. (1966). *Fibrilles. La Règle du Jeu, tome III*. Paris: Gallimard.

_____. (1992). *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.

_____. [1938]. “*Le sacré dans la vie quotidienne*”. In: HOLLIER, D. (org). *Le Collège de Sociologie*. Paris: Gallimard.

_____. [1938] (2001). *Espelho da Tauromaquia*. São Paulo: Cosac & Naify.

Tradução de Samuel Titan Jr.

_____. [1967] (2004). “*De Bataille l’impossible à l’impossible Documents*”. In: *Échanges et Correspondances*. Paris: Gallimard.

Outras referências bibliográficas:

AGAMBEN, G. (2007). *Profanações*. São Paulo: Boitempo. Tradução de Selvino Assmann.

_____. (2009). *O que é o contemporâneo? e outros ensaios*. Chapecó: Argos. Tradução de Vinícius Nicastro Honesko.

_____. (2010). *Homo Sacer. O poder soberano e a vida nua I*. Belo Horizonte: Editora UFMG. Tradução de Henrique Burigo.

AGUILAR, G. (2009). “*La piedra de la medusa*”. In: *Episodios cosmopolitas en la*

- cultura argentina*. Buenos Aires: Santiago Arcos Editor.
- BARTHES, R. (1963). “*La métaphore de l’oeil*”. Critique. Hommage a Georges Bataille, Aout-Septembre 1963, 195-196. Paris: Editions du minuit, p.677-678.
- _____. (2005) [1980]. *Sade, Fourier, Loyola*. São Paulo: Martins Fontes.
- Tradução de Mário Laranjeira.
- BASTIDE, R. (1970). “Conclusão de um Debate Recente: O Pensamento Obscuro e Confuso”. In: A crise do pensamento moderno 3. São Paulo: Tempo Brasileiro.
- Tradução de Beatriz Resende.
- _____. [1975] (1997). *O sagrado selvagem e outros ensaios*. São Paulo: Companhia das Letras. Tradução de Dorothée de Bruchard.
- BATCHELOR, D.; BRIONY, F.; WOOD, P. (org.) (1998). *Realismo, racionalismo, surrealismo: a arte no entre-guerras*. São Paulo: Cosac & Naify.
- BENJAMIN, W. (1985). “O Surrealismo. O último instantâneo da inteligência européia”. In: *Obras Escolhidas, vol.I*. São Paulo: Brasiliense.
- _____. (1985) “A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica”. In: *Obras Escolhidas, vol.I*. São Paulo: Brasiliense. Tradução de Sérgio Paulo Rouanet.
- _____. (1989). “Charles Baudelaire: um lírico no auge do capitalismo”. In: *Obras Escolhidas, vol. III*. São Paulo: Brasiliense. Tradução de Sérgio Paulo Rouanet.
- BENVENISTE, E. (1995). *O Vocabulário das Instituições Indo-Européias*, Vol. II. São Paulo: Editora da Unicamp. Tradução de Denise Bottmann.
- BLANCHOT, M. (1963). “*Le jeu de la pensée*”. Critique: Hommage a Georges Bataille, Aout-Septembre 1963, 195-196. Paris: Editions du minuit, p.677-678.
- BONTE, P.; IZARD, M. (orgs.). (1991). *Dictionnaire de L’Ethnologie et de L’Anthropologie*. Paris: Presses Universitaires de France.
- BRANCALEONE, C. (2008). “Comunidade, sociedade e sociabilidade: revisitando Ferdinand Tönnies”. Revista de Ciências Sociais, vol. 39, n. 1, 98-104.
- BRETON, A. [1924; 1929] (1946). *Les manifestes du surréalisme*. Paris: Éditions du Sagittaire.
- BRUMANA, F. (1983). *Antropologia dos sentidos: Introdução às idéias de Marcel Mauss*. São Paulo: Brasiliense. Tradução de Julio Assis Simões.
- _____. (2002). “Entre Tintin y Tartarín: La misión Dacar-Ybuti en el origen de la etnografía francesa”. Revista de Antropologia, vol.45, n.2. São Paulo.
- _____. (2005). *O sonho dogon nas origens da etnologia francesa*. São Paulo:

- Edusp. Tradução de Denis Augusto Fracalossi.
- _____. (2009). “*Estudio preliminar: El don del ensayo*”. Ensayo sobre el don. Buenos Aires: Katz conocimiento.
- BÜRGER, P. [1974] (2008). *Teoria da vanguarda*. São Paulo: Cosac & Naify. Tradução de José Pedro Antunes.
- CALLOIS, R. [1939] (1950). *L’homme et le sacré*. Paris: Gallimard
- _____. (1974). *Approches de l’imaginaire*. Paris: Gallimard.
- _____. (2008) *Oeuvres*. Paris: Gallimard.
- CASTELLO BRANCO, L. (2004). *O que é erotismo*. São Paulo: Brasiliense.
- CAVIGNAC, J., GROSSI, M. & MOTTA, A.(org). (2006). *Antropologia Francesa no século XX*. Recife: Editora Massangana.
- CLIFFORD, J. (2008). *A experiência etnográfica – Antropologia e Literatura no século XX*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ. Tradução de José Reginaldo Santos Gonçalves.
- DEBAENE, V. (2002). “*Les surréalistes et le musée d’ethnographie*”. Labyrinthe, n.12. p. 71-94.
- DE BROSSES, C. [1756] (1988). *Du culte des dieux fetiches*. Paris: Fayard.
- DE CERTEAU, M. [1990] (1994). *A invenção do cotidiano*. Artes de fazer. Petrópolis : Editora Vozes. Tradução de Ephraim Ferreira Alves.
- DOSTOIÉVSKI, F. [1864] (2000). *Memórias do subsolo*. São Paulo : Editora 34.
- DOUGLAS, M. [1966] (1991). *Pureza e Perigo*. Lisboa : Edições 70. Tradução de Sonia Pereira da Silva.
- DURKHEIM, E. [1912] (1968). *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Le système totémique em Australie. Paris: Presses Universitaires de France.
- _____. & MAUSS, M. [1903] (1969) “*De quelques formes primitives de classification. Contribution à l’étude des représentations collectives*” In: Duvignaud, J. *Journal Sociologique*, Paris: Presses Universitaires de France.
- _____. [1897] (2003). *O Suicídio*. São Paulo: Martin Claret. Tradução de Alex Marins.
- DUVIGNAUD, J. (1972). *La sociologie. Guide Alphabetique*. Paris: Editions Denoel.
- _____. (1979). “*Roger Caillois et l’imaginaire*”. Cahiers Internationaux de Sociologie, volume LXVI, janvier-juin, p. 91-96. Paris: Presses Universitaires de France.
- EVANS-PRITCHARD, E.E.[1937] (2005). *Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande*.

Rio de Janeiro : Jorge Zahar Editor.

FAYE, J.P. (1990). *Le point fulgurant. Leiris, société secrète du quotidien*. In : ARON, P. & VAN DER SCHUEREN, E. (orgs.). *Michel Leiris*. Revue de l'Université de Bruxelles, 1990/1-2. Bruxelles: Editions de l'Université de Bruxelles.

FELGINE, O. (2008) “*Vie et oeuvre*”. In: CAILLOIS, R. *Oeuvres*. Paris: Gallimard.

FEYEL, J. (2010). “*La résurgence du sacré: Georges Bataille et Documents (1929-1930)*”. In: FEYEL, J. (org.). Actes du colloque transdisciplinaire du 29 avril 2006 à Newnham College, Université de Cambridge, p. 74-93.

FIESCHI, J.A. [1999] (2009) “JR ou a vida sonhada”. In: SILVA, M. (org.). *Jean Rouch: Retrospectivas e Colóquios no Brasil*. Belo Horizonte: Balafon. Tradução de Mateus Araújo Silva.

FOUCAULT, M. (1963). “*Préface a la transgression*”. Critique. Hommage a Georges Bataille. Aout-Septembre 1963, 195-196. Paris: Editions du minuit, p.677-678.

_____. (1994) [1969]. “*Qu'est-ce c'est l'auteur?*”. In: *Dits et Écrits 1954-1988*. Tome I, 1954-1969. Paris: Gallimard.

FRAZER, J. [1890] (1978). *O Ramo de Ouro*. São Paulo: Círculo do livro.

FREUD, S. [1913] (1969). *Totem e Tabu*. Edição Standart Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, vol.XIII. Rio de Janeiro: Imago Editora.

_____. [1918] (2010). *O Inquietante*. Obras Completas volume 14. São Paulo: Companhia das Letras. Tradução de Paulo César Souza.

_____. [1929] (2010). *O mal-estar na civilização*. Obras Completas volume 18. São Paulo: Companhia das Letras. Tradução de Paulo César Souza.

GALETTI, M. (1999). “*Secret et sacré chez Leiris et Bataille*”. In: *Bataille, Leiris: L'intenable assentiment au monde*. Paris: Berlin.

GINZBURG, C. (2011). *Mitos, emblemas, sinais : morfologia e história*. São Paulo : Companhia das Letras. Tradução de Federico Carotti.

GIRARD, A. (1963). *Le Journal Intime*. Paris: Presses Universitaires de France.

GIRARD, R. (1998) [1972]. *A violência e o sagrado*. São Paulo : Paz e Terra. Tradução de Martha Conceição Gambini.

GEERTZ, C. [1983] (2006) “ Por uma antropologia do pensamento”. In: *O saber local*. Petrópolis: Vozes.

GOLDMAN, M. (1994). *Razão e Diferença*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ/Editora Gripho.

- GRÜNER, E. (2011). “La ‘originalidad’ del outro como construcción de poder: Colonialismo, relación arte/antropología y crítica de la ‘diferencia’ en los diarios etnográficos de Michel Leiris”. Seminário, Projeto Revoluções, São Paulo. Disponível em: <http://revolucoes.org.br/v1/seminario>.
- HEIMONET, J. (1990). *Politiques de l'Écriture. Le sens du sacré dans la pensée française du surréalisme à nos jours*. Paris: Ed. Jean Michel Place.
- HERTZ, R. (1980). “A preeminência da mão direita: um estudo sobre a polaridade religiosa.” *Religião e Sociedade*, v.6, p.99-128. Tradução de Alba Zaluar.
- HOLLIER, D. (1991) “La valeur d’usage de l’impossible”. In: BATAILLE, G. et alii. *Documents: doctrines, archéologie, beaux-arts, ethnographie*. Année 1929/1930. Paris: Jean-Michel Place, 2 vols.
- _____. (1993) “Aux fins du Collège de Sociologie” . GRADHIVA, n. 13. Paris: Jean Michel Place.
- _____. (1993). *Les dépossédés (Bataille, Callois, Leiris, Malraux, Sartre)*. Paris: Édition de Minuit.
- KARADY, V. (1985). “Présentation de l’édition”. In: MAUSS, M. *Oeuvres*. Paris: Les Éditions de Minuit.
- INGOLD, T. (2007). *Lines. A brief history*. New York: Routledge.
- JAMIN, J. (1980). “Un sacré collège ou les apprentis sorciers de la sociologie”. *Cahiers Internationaux de Sociologie*, 68, p. 5-30.
- _____. (1986). “L’ethnographie mode d’emploi. De quelques rapports de l’ethnologie avec le malaise dans la civilisation” . In : Hainard, J. & Kaher, R. *Le mal et la douleur*. Paris : Neuchâtel, Musée d’ethnographie.
- _____. (1992). “Présentation”. In : LEIRIS, M. *Journal (1922-1989)*. Paris: Gallimard.
- _____. (1994). “Présentation”. In : LEIRIS, M. *L’homme sans honneur*. Notes pour Le sacré dans la vie quotidienne. Paris : Jean Michel Place.
- _____. (1999). “Documents revue. La part maudite de la ethnographie”. *L’Homme*, tome 39, n°151, pp. 257-266.
- _____. & Williams, P. (2001). “Jazzanthropologie”. *L’Homme*, avril-septembre, n° 158-159, pp. 7-28.
- LATOUR, Bruno [1991] (1994). *Jamais fomos modernos*. Edições 34: Rio de Janeiro, 1994. Tradução de Carlos Irineu da Costa.

- LEACH, E. (1974). *Repensando a Antropologia*. São Paulo: Perspectiva.
- LECOQ, D. & LORY, J-L. (1987). *Écrits d'ailleurs. Georges Bataille et les ethnologues*. Paris: Éditions de la maison des sciences de l'homme.
- LÉVI-STRAUSS, C. (2008). *Antropologia estrutural*. São Paulo : Cosac&Naify. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés.
- LÖWY, M. (2002). "A filosofia da história de Walter Benjamin". *Estudos Avançados*, 16 (45), 199-206.
- LUKÁCS, G. *História e consciência de classe: estudos sobre a dialética marxista*. (2003). São Paulo: Martins Fontes.
- LENIAUD, J.M. (1993). "L'école des Chartes et la formation des élites (XIXe. s)". *La Revue Administrative*, 46e Année, No. 276 (novembre, decembre 1993), pp. 618-624. Paris: Presses Universitaires de France.
- MARCEL, J. (2007). "Bataille et Mauss: un dialogue de sourds?". *Revue du Mauss permanente*, avril de 2007. Disponível em: <http://www.journaldumauss.net/spip.php?article18>.
- MARX, K. *O capital*. [1867] (1996). In: *Os Economistas*. São Paulo: Nova Cultural.
- MASSON, A. (1963). "La soc de la charrue". *Critique*. Hommage a Georges Bataille. Aout-Septembre 1963, 195-196. Paris: Editions du minuit, p.677-678.
- MAUBON, C. (1999). "Georges Bataille, Collette Peignot, Michel Leiris. L'aventure du sacré". In: *Bataille, Leiris: L'intenable assentiment au monde*. Paris: Berlin.
- MAUSS, M. (1968). *Oeuvres*. Présentation de Victor Karady. Paris, Les Éditions de Minuit.
- _____. & Hubert, H. [1898] (2005) *Sobre o sacrifício. Ensaio sobre a natureza e a função do sacrifício*. São Paulo: Cosac & Naify. Tradução de Paulo Neves.
- _____. [1950] (2003). *Sociologia e Antropologia*. São Paulo : Cosac & Naify. Tradução de Paulo Neves.
- MÉTRAUX, A. (1963) "Rencontre avec les ethnologues". *Critique*. Hommage a Georges Bataille. Aout-Septembre 1963, 195-196. Paris: Editions du minuit, p.677-678.
- MILLER, J.A. (2011). *Vida de Lacan*. Escrita para a opinião esclarecida. São Paulo: Lituraterra editora. Tradução de Teresinha N. M. Prado e Vera Avellar Ribeiro.
- MORAES, E. (1995). "O jardim secreto. Notas sobre Bataille e Foucault". *Tempo Social; Rev. Sociol. USP*, S. Paulo, 7(1-2): 21-29, outubro.
- _____. (2002). *O Corpo Impossível*. São Paulo: Iluminuras/ FAPESP.

- _____. (2003). “Um olho sem rosto”. In: BATAILLE, G. *A história do olho*. São Paulo: Cosac & Naify.
- MOTTA, A. (2006). “A África Fantasma de Michel Leiris”. In: CAVIGNAC, J., GROSSI, M. & MOTTA, A. (org). *Antropologia Francesa no século XX*. Recife: Editora Massangana.
- NADEAU, M. (1963). *Michel Leiris et la Quadrature du Cercle*. Paris: Julliard.
- _____. (1985). *História do surrealismo*. São Paulo: Perspectiva.
- NANCY, J.L. [1990] (2011). “As íris”. In: *O peso de um pensamento, a aproximação*. Coimbra: Palimage. Tradução de Fernanda Bernardo e Hugo Monteiro.
- NIETZSCHE, F. (1999) [1888]. *Caso Wagner/Nietzsche contra Wagner*. São Paulo: Companhia das Letras. Tradução de Paulo César de Souza.
- _____. (2006) [1888]. *Crepúsculo dos ídolos*. São Paulo: Companhia das Letras. Tradução de Paulo César de Souza.
- _____. (2010) [1872]. *O Nascimento da Tragédia ou Helenismo e Pessimismo*. São Paulo: Companhia das Letras. Tradução de Paulo César de Souza.
- PEIXOTO, F. (2000). *Diálogos brasileiros: Uma Análise da Obra de Roger Bastide*. São Paulo: Edusp.
- _____. (2006). “O nativo e o narrativo – os trópicos de Lévi-Strauss e a África de Michel Leiris”. In: CAVIGNAC, J., GROSSI, M. & MOTTA, A.(org). *Antropologia Francesa no século XX*. Recife: Editora Massangana.
- _____. (2008). “El diálogo como forma: antropología e historia intelectual”. *Prismas*, n.12, p. 17-32.
- _____. (2011). “O olho do etnógrafo”. *Sociologia&Antropologia*, v.01, n.02, p. 195-215.
- _____. (2011). “Roger Bastide e as cidades: dois ângulos e uma perspectiva”. In: Lanna, A.; Peixoto, F.; Lira, J. e Sampaio, R. (orgs). *São Paulo, os estrangeiros e as cidades*. São Paulo: Alameda.
- PAPANIKOLAOU, A. (2009). *Georges Bataille: Érotisme, imaginaire politique et hétérologie*. Paris: Editions Praelegeo.
- PIEL, J. (1975). “Introdução”. In: *A parte maldita - precedida de "A noção de despesa"*. Rio de Janeiro: Imago Editora Ltda.
- PONTES, H. (1998). *Destinos mistos*. São Paulo: Companhia das Letras.
- QUENEAU, R. (1963). “*Premières confrontations avec Hegel*”. *Critique*. Hommage a

- Georges Bataille. Aout-Septembre 1963, 195-196. Paris: Editions du minuit, p.677-678.
- RENAULT, M. (1990). *Michel Leiris et l'art de son temps*. In: ARON, P. & VAN DER SCHUEREN, E. (orgs.). *Michel Leiris*. Revue de l'Université de Bruxelles, 1990/1-2. Bruxelles: Editions de l'Université de Bruxelles.
- REY, J. (org.). (1987). *Georges Bataille*. Revue des Sciences Humaines, Université de Lille III, 3e trimestre 1987. Lille: Presses de l'Université de Lille III.
- RICHMAN, M. (1990). "Anthropology and Modernism in France: From Durkheim to the Collège de sociologie". In: MANGANARO, M. (org). *Modernist Anthropology: from Fieldwork to Text*. Princeton: Princeton University Press, p. 183- 214.
- ROUDINESCO, E. (1994). *Jacques Lacan: Esboço de uma vida, história de um sistema de pensamento*. São Paulo: Companhia das Letras.
- _____ & PLON, M. (1998). *Dicionário de Psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- SARLO, B. [1997] (2005). "Um olhar político: em defesa do partidarismo na arte". In: *Paisagens Imaginárias*. São Paulo: Edusp. Tradução de Rubia Prates Goldoni e Sérgio Molina.
- _____. [1988] (2010). *Modernidade periférica*. Buenos Aires 1920 e 1930. São Paulo: Cosac & Naify.
- SARTRE, J.P. [1947] (2005). "Um novo místico". In: *Situações I*. São Paulo: Cosac & Naify.
- SOBRAL, L. (2008). "O pensamento selvagem de Michel Leiris". *Novos Estudos - CEBRAP*, n.82, nov. 2008, p. 207-215.
- STRATHERN, M. [1988] (2006). *O gênero da dádiva*. Problemas com as mulheres e problemas com a sociedade melanésia. Campinas: Editora Unicamp. Tradução de André Villalobos.
- SURYA, M.(1992). *La mort à l'oeuvre*. Paris: Gallimard.
- TEIXEIRA, A. (2007). *A soberania do inútil e outros ensaios de psicanálise e cultura*. São Paulo: Annablume.
- THIRION, A. (1981). "La boussole d'obsidienne". In: *Cahiers Pour en temps*. Paris: Centre Georges Pompidou/Pandora Editions.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. (2001). *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify.
- WAGNER, R. [1979] (2010). *A invenção da cultura*. São Paulo: Cosac & Naify.

Tradução de Marcela Coelho de Souza e Alexandre Morales.

WEINGRAD, M. (2001). “*The College of Sociology and the Institute of Social Research*”, *New German Critique*, No. 84 (Autumn, 2001), pp. 129-161.

ZANZOTTO, A. (1999). “*À propos de L’âge d’homme*”. *Europe*, revue littéraire mensuelle. Michel Leiris. Nov.déc. 1999, n. 847,848.