

COTIDIANO SAGRADO

Luís Felipe Sobral¹

1.

Após dois anos em atividade, os membros do Colégio de Sociologia reservaram a sessão de 4 de julho de 1939 para uma reflexão autocrítica que seria realizada a partir de um relatório redigido e lido por Michel Leiris. Na véspera, contudo, Leiris (1995b) escreveu uma carta ao amigo Georges Bataille comunicando-lhe que não se considerava qualificado para essa tarefa devido ao seu desacordo com os critérios que orientavam o Colégio, em particular aqueles apresentados na nota de fundação, publicada na revista *Acéphale* em julho de 1937 (Ambrosino et al., 1937).

Tal desacordo possuía um caráter simultaneamente político e científico. O Colégio ambicionava se tornar, segundo seus próprios termos, uma comunidade moral; Leiris entendia tal ambição como uma tendência à formação de uma ordem ou igreja, ambas incompatíveis para ele com o trabalho intelectual. Trata-se do mesmo incômodo que ele já demonstrara diante da proposta de Bataille em constituir o grupo em torno de *Acéphale* como uma sociedade secreta: a ambiguidade política desse tipo de organização, caracterizada pela clandestinidade, pelo segredo, pelo complô, mantivera-o à distância (Armel, 1997, p. 385). Nesse momento, não era possível deixar de associar as implicações sociais e políticas das sociedades secretas com a ascensão do nazifascismo; ademais, ainda que Leiris não o mencione em sua carta, o próprio Colégio conservava uma posição política

¹ Pós-doutorando em Antropologia Social na Universidade de São Paulo. Pesquisador convidado no *Laboratoire d'Anthropologie et d'Histoire de l'Institution de la Culture* (Lahic), *École des Hautes Études en Sciences Sociales* (EHESS), Paris. Bolsista da FAPESP. Contato: lf_sobral@yahoo.com

ambígua, declarando-se antifascista ao mesmo tempo em que demonstrava um fascínio inegável pela simbologia e ideologia nazifascista, como bem mostram por exemplo as conferências sobre o poder, a estrutura e a função do exército, as sociedades secretas, a relação entre Hitler e as ordens de cavalaria teutônica (cf. Hollier, 1995, p. 169-244, 494-501).

Quanto ao caráter científico do desacordo de Leiris, ele circunscrevia-se especialmente aos usos que eram feitos da sociologia no Colégio: primeiro, apesar deste tomar como seu objetivo primeiro o estudo das estruturas sociais, as regras metodológicas estabelecidas por Durkheim teriam sido aí pouco respeitadas; segundo, uma ênfase desmesurada teria sido conferida à noção de sagrado, a ponto de torná-la o princípio único de explicação.² Leiris sabia que o Colégio rejeitava completamente a idéia de tornar-se uma sociedade científica dedicada à pesquisa sociológica pura; no entanto, diz ele, “se reivindicamos a ciência sociológica tal como a constituíram homens como Durkheim, Mauss ou Robert Hertz, é elementar aplicar rigorosamente seus métodos. Senão”, conclui, “é necessário que cessemos de nos dizer ‘sociólogos’, a fim de dissipar todo equívoco” (Leiris, 1995, p. 820-821).³ O foco do Colégio era a sociologia sagrada, “o estudo da existência social em todas as suas manifestações nas quais emerge a presença ativa do sagrado” (Ambrosino et al., 1937); todavia, em sua resposta de 5 de julho de 1939 a Leiris, Bataille (1995, p. 826) observa que não considera “[...] que a disciplina definida por essas palavras [sociologia sagrada] se situe exatamente na sequência da tradição sociológica da escola francesa”, uma vez que esta excluía a experiência vivida individualmente.

² Sobre o emprego da noção de sagrado no Colégio, ver Goyatá (2016) e Richman (2002).

³ Salvo indicação contrária, todas as traduções são minhas.

2.

Uma chamada à ordem vinda justamente de Leiris não deixa de ser surpreendente. Leiris era uma figura fronteira: ele transitava constantemente entre a sociologia, a etnologia, a literatura e as artes, contrabandeando idéias, categorias, procedimentos e fornecendo assim um acesso privilegiado ao estudo das relações entre essas atividades. A expectativa que se tem geralmente a respeito dele encontra-se portanto distante da ortodoxia, mesmo quando se trata de seus escritos ditos científicos. Cerca de um ano antes de redigir sua carta a Bataille, por exemplo, Leiris obteve seu diploma da seção de ciências religiosas da Escola prática de altos estudos com uma dissertação (*mémoire*) sobre o *sigi so*, língua iniciática da sociedade masculina entre os dogons de Sanga, no Sudão francês (hoje Mali); no entanto, tal dissertação fora em um primeiro momento rejeitada por seu orientador, o historiador e islamista Louis Massignon, que a julgara inadequada às normas científicas, exigindo uma reformulação do trabalho (Armel, 1997, p. 387); mesmo depois de aprovada, levariam dez anos para que ela fosse publicada, pois ainda demandava inúmeros ajustes (cf. Leiris, 1948). Tampouco sua postura no Colégio de Sociologia era ortodoxa: sua conferência *O sagrado na vida cotidiana*, que busca descrever seu sagrado pessoal através da rememoração da experiência vivida cotidianamente, é bem conhecida por inverter essa noção tão cara à sociologia de Durkheim, na qual o sagrado opõe-se ao profano assim como a sociedade opõe-se ao indivíduo (1912, p. 593-638); dessa perspectiva, a idéia de um sagrado individual é inerentemente contraditória. Ele próprio desrespeitou os critérios sociológicos que defende em sua carta a Bataille.

Denis Hollier, organizador de uma edição crítica com as conferências e documentos do Colégio, sugere que, na verdade, esse desacordo “[...] oferecia uma motivação racional a um bloqueio ligeiramente neurótico” (1995, p. 818), que não afligia Leiris pela primeira vez nem pela última. Em todo caso, sua posição no Colégio sempre foi discreta: seu nome encontra-se ausente da nota de fundação e sua única contribuição efetiva às atividades

do grupo, a conferência *O sagrado na vida cotidiana*, pronunciada em 8 de janeiro de 1938, realizou-se sob o estatuto de convidado (Wahl, 1995, p. 118). Não obstante, a própria existência da carta, apresentando uma justificativa para seu afastamento, pressupõe necessariamente um vínculo, que acabou se estreitando, sobretudo com a publicação de sua conferência ao lado de outras duas, assinadas respectivamente por Bataille e Roger Caillois, os principais animadores do Colégio, na *Nouvelle Revue française* de julho do mesmo ano (Leiris, 1938). Ao mesmo tempo, é sintomático que, diante do interesse de Jean Paulhan, então editor da revista, em publicar sua conferência, Leiris tenha sugerido ao invés dela a comunicação sobre os ritos funerários dogons que apresentara na Sociedade de psicologia coletiva; mas Paulhan insistiu em publicar *O sagrado na vida cotidiana* (Leiris; Paulhan, 2000, p. 103-106).

A posição de Leiris em relação a sua própria conferência era ambígua e assim permaneceu ao longo do tempo, como apontam os inúmeros exemplos assinalados por Louis Yvert, organizador da correspondência entre ele e Paulhan (Leiris; Paulhan, 2000, p. 104-105, nota 2). Em 1966, por exemplo, Leiris não a incorporou em *Brisées*, sua primeira coletânea de “textos não estritamente literários” (Leiris, 1992a, p. 325); no ano seguinte, ele incluiu-a em seus *Titres et travaux* (Leiris, 1992b, p. 76), memorial redigido por ocasião de sua candidatura a diretor de pesquisa do Centro nacional da pesquisa científica. Assim, tudo levaria a crer que a conferência se afastava da literatura; entretanto, nos primeiros dias de 1978, ele registrou em seu diário que tal conferência fora “o primeiro esboço, ou melhor o início” (Leiris, 1992c, p. 688) da *Regra do jogo*, sua tetralogia autobiográfica.⁴ *O sagrado na vida cotidiana* oscila portanto entre ciência e literatura na classificação praticada por seu próprio autor. Essa classificação não era porém exclusiva

⁴ Publicados entre 1948 e 1976, os quatro tomos foram reunidos recentemente em um único volume da *Bibliothèque de la Pléiade*: cf. Leiris (2003); tal volume também inclui, entre as p. 1110 e 1154, *O sagrado na vida cotidiana* seguido de suas *Notas* preparatórias e críticas.

de Leiris; ela constituía nada menos que o processo de emergência das ciências sociais, que, no intuito de conquistarem um estatuto científico legítimo e não se verem confundidas com a literatura, deviam aplicar ao seu objeto os métodos das ciências naturais (cf. Lepenies, 1988).

O problema que *O sagrado na vida cotidiana* propõe não reside contudo em saber exatamente se se trata de ciência ou literatura, ainda que tais categorias sejam indispensáveis; a rigor, trata-se na verdade de ambas, como já demonstrou Jean Jamin (1994). Leiris apropriou-se da noção de sagrado da escola sociológica para aplicá-la no âmbito individual, compartilhando portanto os critérios do Colégio, a despeito de suas ressalvas; mas ele não o fez sem qualificar essa individualidade, que se refere à vivência cotidiana. Ora, além da referência mais óbvia à psicanálise, presente no próprio título da conferência, a idéia de cotidiano é fundamental para compreender as inovações literárias do entre-guerras, segundo uma certa filologia produzida nesse período. Através do exame do significado que Leiris confere ao cotidiano em sua conferência, é possível discernir gradativamente dois aspectos fundamentais de um processo histórico muito mais amplo que concerne tanto à epistemologia literária como à sociológica e etnológica: primeiro, o rompimento da hierarquia entre objetos altos e baixos; segundo, a articulação entre objetividade e subjetividade.

3.

Entre os papéis de Leiris, encontra-se um caderno intitulado *Notas para “O sagrado na vida cotidiana” ou “O homem sem honra”* (Leiris, 1994); estima-se que ele foi iniciado no outono de 1937 com o intuito de reunir notas preparatórias para sua conferência.⁵ Muitas dessas notas encontram-se

⁵ Vale observar contudo que uma parte dessas notas são sem dúvida posteriores à data da conferência, como bem indicam as referências, nas páginas 44 e 53, à morte de Colette Peignot, escritora e então companheira de Georges Bataille, ocorrida em 7 de novembro de 1938 (Jamin, 1994, p. 27).

rasuradas com o quadriculado característico que Leiris usava frequentemente em seus manuscritos; mas o significado dessas rasuras é ambíguo, pois inúmeros dos trechos quadriculados seriam mais tarde retomados e desenvolvidos em *A regra do jogo*. Em todo caso, trata-se de uma fonte valiosa para apreender o pensamento de Leiris em movimento, destituído ainda do acabamento presente em seus textos publicados. Na segunda página desse caderno, encontra-se a seguinte anotação não rasurada:

Espécie de romance policial: uma caça às lembranças. A ênfase não será dada sobre as próprias lembranças, mas sobre sua busca. O que deve passar ao primeiro plano não é a emoção antiga que procuro reconstituir, mas a emoção presente que experimento me entregando a essa busca. Assim a causa de erro de todas as memórias encontra-se eliminada: o que busco fixar não é o fato como ele foi, mas o fato como ele é agora deformado, esforçando-me simplesmente em medir a margem que separa o fato como o imagino hoje do fato original. Posso mesmo entregar-me francamente a uma espécie de reconstituição imaginativa, de reinvenção do fato (Leiris, 1994, p. 33).

Nesse parágrafo encontra-se o princípio cognitivo orientador da confissão pronunciada por Leiris no Colégio de Sociologia. As lembranças individuais não se apresentam todas prontamente à memória; elas são o objeto de uma busca realizada em um determinado agora e, portanto, o tempo desempenha uma função mediadora entre o momento da busca e o passado que ela perscruta. Tudo depende de saber como e quanto o fato reconstituído deformou o fato original, o que pressupõe a existência de dois limites: de um lado, é possível conhecer em certa medida o fato original; de outro, ele não é acessível senão através do fato reconstituído. Há algo que se perde irremediavelmente na passagem do tempo. Note-se que, apesar de Leiris empregar um vocabulário positivista, sua intenção não é apresentar os fatos de seu passado tais como eles efetivamente ocorreram; na verdade, ele assinala justamente o caráter enganoso de tal exercício; em contrapartida, essa anotação não permite tampouco uma leitura pós-moderna, na qual o passado seria um produto da linguagem pura, pois existe necessariamente

uma certa adequação, ainda que deliberadamente imaginativa, entre o que aconteceu e o que se recorda. Nesse sentido, não é surpreendente que a busca ocupe aí a posição central: impedido o acesso direto à emoção antiga, resta apenas a emoção da própria busca.

A busca de Leiris não é outra senão saber em que consiste seu sagrado pessoal; ele propõe-se encontrá-lo por meio de “alguns fatos muito humildes” e “desimportantes” (Leiris, 1995a, p. 103), extraídos de sua própria vida cotidiana da infância. Esses fatos encontram-se classificados nas seguintes categorias: objetos paternos (cartola, revólver, porta-moedas), ídolos (a estufa doméstica), pólo direito da casa (o quarto dos pais), pólo esquerdo da casa (o banheiro), lugares ao ar livre (o hipódromo de Auteuil e o matagal que o circundava), fatos de linguagem (“casa vazia”, “Rebeca”, “*Baoukta!*”), fatos de linguagem suscitados por correções (“...mente!”, “Moisés”, “arenoso”, “areado”). “Se reúno todos esses fatos emprestados do que foi, quando eu era criança, minha existência cotidiana”, explica Leiris (1995b, p. 117, grifo do autor), “vejo se formar pouco a pouco uma imagem do que é para mim o *sagrado*”, caracterizado fundamentalmente para ele pela marca do sobrenatural. Ainda que sua busca seja empreendida através de elementos cotidianos vulgares, o sagrado é tudo menos vulgar, pois encontra-se situado além do “limite a partir do qual sei que não me movo mais sobre o plano das coisas ordinárias” (Leiris, 1995b, p. 117).

Trata-se de uma formulação paradoxal: como o sagrado pode ser encontrado nos fatos cotidianos banais se ele caracteriza-se justamente como extraordinário? Se a princípio a definição de sagrado empregada aí fora tomada da escola sociológica de Durkheim, seu significado já não era mais o mesmo, pois tal definição foi completamente subvertida pela própria idéia de buscar um sagrado pessoal, sem mencionar a oposição entre os pólos direito e esquerdo da casa, ambos considerados sagrados: Leiris bem sabia que, segundo Robert Hertz (1909), a direita opõe-se à esquerda assim como o sagrado ao profano e, nesse sentido, pode-se dizer que se lida aqui com um sagrado profano ou, o que dá na mesma, um profano sagrado. Em outras palavras, a dualidade fora rompida, permitindo uma comunicação entre

os dois termos da oposição sem que eles perdessem suas especificidades, de modo que o sagrado encontra-se no profano, o extraordinário, no banal. Mas isso significa que, apesar de ter tomado os conceitos da escola sociológica, Leiris manipulou-os de acordo com critérios que lhes eram alheios e, salvo engano, permanecem subentendidos: há outros critérios orientando *O sagrado na vida cotidiana*.

4.

Enquanto Leiris participava discretamente das atividades do Colégio de Sociologia, o filólogo judeu-alemão Erich Auerbach encontrava-se exilado em Istambul devido às perseguições raciais que lhe arrebataram seu posto na universidade alemã.⁶ Nesses anos de exílio, Auerbach se dedicou, entre os compromissos exigidos pela posição que ocupava na Universidade de Istambul, aos seus estudos sobre a representação da realidade na literatura ocidental desde a Antiguidade, que resultaram afinal em *Mimesis*, publicado em 1946 (Auerbach, 2003).⁷

No último capítulo desse livro, ele examina a produção literária contemporânea e um procedimento literário em particular: o fluxo de consciência ou monólogo interior, tal como empregado sobretudo por Marcel Proust, Virginia Woolf e James Joyce. Aqui interessa especialmente a versão proustiana desse procedimento porque, assim como na conferência de Leiris, trata-se de um narrador-personagem que perscruta suas próprias lembranças. Tal versão é amplamente conhecida; ela fundamenta-se no efeito *madeleine*: um estímulo externo insignificante e aparentemente acidental aciona lembranças esquecidas, de outro modo inacessíveis (cf. Proust, 2006, p. 71-74). Segundo Auerbach, Proust possui uma finalidade objetiva, pois ele ambiciona trazer à tona a essência de seus eventos passados; seu guia é contudo sua própria consciência durante o processo de rememoração: nesse momento, a relação

⁶ Sobre o exílio turco de Auerbach, ver Konuk (2010).

⁷ Para uma introdução didática a *Mimesis*, ver Waizbort (2013).

da consciência com suas realidades passadas não é mais a mesma que se estabeleceu quando essas realidades ocorreram, de forma que as camadas de lembranças e seus respectivos conteúdos acabam rearranjados e vistos em perspectiva. Dessa maneira, o acesso à objetividade é mediado pela subjetividade. Trata-se de uma mudança profunda no enquadramento romanesco: daí em diante, a existência de um personagem não seria mais apreensível na descrição integral de cada momento de sua vida, mas na seleção aleatória de alguns desses momentos, mesmo os mais banais, capazes assim de revelar a totalidade por meio da síntese.

Auerbach justifica essa mudança com o alargamento desmesurado do horizonte humano e a aceleração de sua experiência, um processo que começou há séculos e deu um passo decisivo no Oitocentos, provocando a emergência do realismo moderno com Stendhal após o estrondo da revolução e das guerras napoleônicas; nesse momento, tornou-se evidente que todos os seres humanos encontravam-se mais do que nunca inter-relacionados, uma vez que frequentemente eventos ocorridos em um determinado local ressoavam por um território bastante extenso. O realismo moderno é uma expressão dessa nova situação: ele permitiu por exemplo que o cotidiano banal de uma pequena-burguesa provinciana como Madame Bovary assumisse um caráter verdadeiramente sério, o que antes não era possível porque tal assunto era considerado indigno.

O adjetivo “sério” possui aqui uma acepção muito particular: ele significa potencialmente “trágico”, visto que o realismo moderno assinalou o rompimento da tradição clássica, fundada na hierarquia estilística e na historicidade. A hierarquia estilística organizava os temas de acordo com uma classificação por gênero, na qual os assuntos entendidos como grotescos, incluindo aí o povo, eram indignos do tratamento sério da tragédia, sendo portanto relegados ao escárnio da comédia; a historicidade, por sua vez, pressupunha um encadeamento lógico entre os acontecimentos, no qual os precedentes constroem os subsequentes. A tradição judaico-cristã subverteu completamente a tradição clássica, pois ela estrutura-se especialmente na narrativa da vivência terrena de Jesus Cristo, filho de Deus e de um carpinteiro que

se submete a um sacrifício horrendo para a remissão de toda a humanidade, suscitando dessa maneira um movimento religioso proveniente das camadas sociais mais baixas que instaura um devir universal: o juízo final. A importância do tratamento sério, e mesmo trágico, da banalidade cotidiana decorre justamente da idéia que identifica aí o fundamento da vida social. *Mimesis* descreve fundamentalmente o processo histórico milenar dessa subversão, que produziu seus efeitos mais completos apenas no século XIX pelos motivos extra-literários citados. Para o realismo moderno, não há mais objetos altos e baixos a partir do momento em que o baixo pode ser tratado seriamente; resta portanto somente o trabalho sobre a forma escrita, a exemplo da fórmula flaubertiana de “escrever bem o medíocre” (Bourdieu, 2005, p. 114-120).

Quanto ao fluxo de consciência proustiano, ele não apenas transformou essa preocupação com o procedimento cognitivo no eixo da obra literária, uma vez que sua busca (*recherche*) pelo tempo perdido é simultaneamente a forma e o conteúdo do livro; ele também universalizou tal procedimento, pois ainda que as lembranças narradas por ele refiram-se a um indivíduo em particular, todos os seus leitores podem aplicá-lo a si mesmos.

5.

O sagrado na vida cotidiana não se estrutura exatamente sobre um fluxo de consciência proustiano, pois sua busca não é suscitada por um estímulo externo aparentemente acidental; ela é dirigida por uma questão bastante específica: em que consiste o sagrado para seu autor? Em contrapartida, o princípio cognitivo mobilizado para respondê-la não é outro senão aquele empregado por Proust: os fatos cotidianos banais da infância são apreendidos em perspectiva, de modo que a cartola paterna, os passeios ao hipódromo e as correções de linguagem, por exemplo, não possuem mais os mesmos significados respectivos dos momentos em que foram vividos; eles são agora lembranças que assinalam a presença do sagrado. A ênfase não reside nas próprias lembranças, mas em sua busca, que persegue o mais elevado no mais banal, o sagrado no cotidiano.

A articulação entre a sociologia, entendida como ciência, e a literatura na conferência de Leiris não se detém contudo aí, uma vez que o rompimento hierárquico promovido pelo realismo moderno no século XIX, abolindo a separação entre objetos altos e baixos, também ocorreu na sociologia. No Oitocentos, o setor literário do campo intelectual francês encontrava-se encarregado de todos os fenômenos humanos, por oposição aos científicos; sua função era sobretudo celebrar a nação através dos objetos com estatuto cultural elevado (Karady, 1982). Ora, uma das principais contribuições da sociologia de Durkheim à teoria do conhecimento consistiu justamente em tratar os fenômenos humanos como fatos sociais, independentes de seu estatuto cultural; nesse sentido, a exemplo do que ocorreu na literatura, a metodologia assumiu o primeiro plano. Leiris parecia bastante ciente disso porque, nas notas preparatórias de sua conferência, ele distingue três épocas literárias, sendo que a última, dita moderna, caracterizaria-se por mover o foco sobre o mecanismo de criação; em seguida, ele assinala que o mesmo ocorre na pintura, no teatro e além: “Mesmo processo no domínio do pensamento puro, no qual tudo tende a ser metodologia. A própria pesquisa [*recherche*] prevalece sobre o objeto da pesquisa” (Leiris, 1994, p. 50).

Assim como a literatura, a sociologia possuía uma finalidade objetiva; ao contrário dela, ela não mobilizava a subjetividade individual como uma mediação indispensável, mas a subjetividade coletiva, por assim dizer. Em certa ocasião, defendendo a etnologia das críticas que lhe atribuíam um excesso de racionalismo, o etnólogo Marcel Griaule esclareceu que as emoções não deixavam de ser sentidas no trabalho de campo; “mas, para a Ciência [*sic*] à qual servimos”, diz ele (2009, p. 293), “tentaremos canalizar nossos entusiasmos e fazê-los passar pelo molde do pensamento indígena”. O que interessava de fato à etnologia era o outro, à sociologia, o coletivo; nesse sentido, uma sociologia sagrada voltada ao indivíduo não poderia estar mais distante das regras estabelecidas por Durkheim. A despeito contudo do foco individual que distingue o sagrado de Leiris, ele refere-se a lembranças que são, em maior ou menor medida, dependentes da vida social: o caráter sagrado da cartola emanava da figura paterna; os passeios ao hipódromo

realizavam-se na companhia de um dos irmãos e demandavam a presença da mãe ou da irmã mais velha. Quanto às revelações suscitadas pelas correções de linguagem, Jamin compara-as aos *insights* oriundos dos equívocos cometidos pelos etnógrafos em campo; os erros fazem parte sem dúvida de todo processo de aprendizagem; mas ao chamar a atenção para esse aspecto cognitivo do problema, Jamin (1994, p. 23-25) procura salientar com razão que o conhecimento de si não é independente dos olhares de outrem.⁸ A sociologia sagrada não era tão individual quanto a princípio parecia.

6.

A posição ambígua de Leiris no Colégio de Sociologia, cobrando um uso ortodoxo da sociologia durkheimiana ao mesmo tempo em que ele próprio aplicava-a de forma heterodoxa, possui uma afinidade com a ambivalência que ele demonstrava diante de sua conferência, classificada por ele mesmo ora como literatura ora como ciência. Tal afinidade tem por fundamento a duplicidade que caracteriza a obra, senão a vida, de Leiris, dedicado a um só tempo a praticar a ortodoxia e a heterodoxia, a distinguir e misturar as categorias. Desse ponto de vista, não há de fato novidade em *O sagrado na vida cotidiana*, cujo valor reside na verdade alhures, ou seja, ao fornecer uma interpretação sobre um procedimento literário então inédito (a *recherche proustiana*), empregado para subverter um conceito científico (o sagrado durkheimiano), a conferência de Leiris conduz a uma reflexão sobre o processo histórico, compartilhado pela literatura e pela ciência, que forneceu uma primazia à metodologia em detrimento da hierarquia dos objetos. Em contrapartida, essa metodologia, entendida como um princípio de conhecimento — seja do passado individual, da própria busca desse passado ou do

⁸ Jamin também compara em termos cognitivos os erros de linguagem do jovem Leiris ao tropeção do narrador-personagem no final do *Tempo reencontrado*, último volume de *Em busca do tempo perdido*, que lhe suscita uma sensação de felicidade semelhante à da *madeleine* no primeiro volume, disparando memórias esquecidas.

mundo social — não é o mesmo nos dois casos: na literatura, a subjetividade apresenta-se aí como uma mediação da objetividade; na ciência, busca-se alcançar a objetividade através de uma depuração sistemática da subjetividade. Em que medida tais princípios foram efetivamente realizados consiste em uma questão inteiramente distinta. Essas eram as regras do jogo segundo os impasses práticos, cotidianos, de uma perspectiva particular.

REFERÊNCIAS

AMBROSINO, Georges et al. Note sur la fondation d'un Collège de Sociologie. *Acéphale*, Paris, n. 3-4, p. 26, jul. 1937 (ed. fac-sim. Paris: Éditions Jean-Michel Place, 1995).

ARMEL, Alette. *Michel Leiris*. Paris: Fayard, 1997.

AUERBACH, Erich. *Mimesis*. The Representation of Reality in Western Literature. Princeton: Princeton University Press, 2003.

BATAILLE, Georges. Georges Bataille à Michel Leiris. In: HOLLIER, Denis (Org.). *Le Collège de Sociologie. 1937-1939*. Paris: Gallimard, 1995, p. 826-829.

BOURDIEU, Pierre. *As regras da arte. gênese e estrutura do campo literário*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

DURKHEIM, Émile. *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*. Le système totémique en Australie. Paris: Librairie Félix Alcan, 1912.

GOYATÁ, Júlia Vilaça. *Georges Bataille e Michel Leiris: a experiência do sagrado*. São Paulo: Humanitas/Fapesp, 2016.

GRIAULE, Marcel. Buts et méthode de la prochaine mission Dakar-Djibouti. In: SÁNCHEZ DURÁ, Nicolás; LÓPEZ SANZ, Hasan G. (Org.). *La Misión Dakar-Djibouti y el Fantasma de África, 1931-1933*. Valência: La Imprenta CG, 2009, p. 292-296.

HERTZ, Robert. La prééminence de la main droite. Étude sur la polarité religieuse. *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, Paris, ano 34, n. LXVIII, p. 553-580, 1909.

HOLLIER, Denis (Org.). *Le Collège de Sociologie. 1937-1939*. Paris: Gallimard, 1995.

JAMIN, Jean. Présentation. In: LEIRIS, Michel. *L'homme sans honneur*. Notes pour Le sacré dans la vie quotidienne. Paris: Éditions Jean-Michel Place, 1994, p. 9-27.

KARADY, Victor. Le problème de la légitimité dans l'organisation historique de l'ethnologie française. *Revue française de sociologie*, Paris, v. 23, n. 1, p. 17-35, 1982.

KONUK, Kader. *East West Mimesis*. Auerbach in Turkey. Stanford: Stanford University Press, 2010.

LEIRIS, Michel. Le sacré dans la vie quotidienne. *La Nouvelle Revue française*, Paris, ano 26, n. 298, p. 26-38, 1 jul. 1938.

_____. *La Langue secrète des Dogon de Sanga (Soudain français)*. Paris: Institut d'ethnologie, 1948 (ed. fac-sim. Paris, Éditions Jean-Michel Place, 1992).

_____. *Brisées*. Paris: Gallimard, 1992a.

_____. *C'est-à-dire*. Entretien avec Sally Price et Jean Jamin suivi de Titres et Travaux. Paris: Éditions Jean-Michel Place, 1992b.

_____. *Journal. 1922-1989*. Paris: Gallimard, 1992c.

_____. *L'homme sans honneur*. Notes pour Le sacré dans la vie quotidienne. Paris: Éditions Jean-Michel Place, 1994.

_____. Le sacré dans la vie quotidienne. In: HOLLIER, Denis (Org.). *Le Collège de Sociologie. 1937-1939*. Paris: Gallimard, 1995a, p. 94-118.

_____. Michel Leiris à Georges Bataille. In: HOLLIER, Denis (Org.). *Le Collège de Sociologie. 1937-1939*. Paris: Gallimard, 1995b, p. 819-821.

_____. *La Règle du jeu*. Paris: Gallimard, 2003.

LEIRIS, Michel; PAULHAN, Jean. *Correspondance. 1926-1962*. S. I. [Paris]: Éditions Claire Paulhan, 2000.

LEPENIES, Wolf. *Between Literature and Science: The Rise of Sociology*. Cambridge e Paris: Cambridge University Press/Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1988.

PROUST, Marcel. *Em busca do tempo perdido*. v. 1. No caminho de Swann. São Paulo: Globo, 2006.

RICHMAN, Michèle H. *Sacred Revolutions. Durkheim and the Collège de Sociologie*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2002.

WAHL, Jean. Au Collège de Sociologie. In: HOLLIER, Denis (Org.). *Le Collège de Sociologie. 1937-1939*. Paris: Gallimard, 1995, p. 118-119.

WAIZBORT, Leopoldo. Erich Auerbach e a condição humana. In: ALMEIDA, Jorge de; BADER, Wolfgang (Org.). *O pensamento alemão no século XX. Grandes protagonistas e recepção das obras no Brasil*. v. 2. São Paulo: Cosac Naify, p. 175-217. 2013.

Recebido em: 10/12/2016

Aprovado em: 20/02/2017

