



Io, Minotauro

Note su religione, sacro e finzione tra Bataille, Leiris, e Zanzotto

I, the Minotaur. Notes on Religion, Sacred and Fiction in Bataille, Leiris and Zanzotto

Massimo Palma

Università Suor Orsola Benincasa, Italy

SOMMARIO | ABSTRACT

Il contributo intende costruire un percorso interno alle nozioni di 'religione' e di 'sacro' nell'ambito del pensiero e della scrittura di Michel Leiris e Georges Bataille tra gli anni Trenta e Quaranta del Novecento. Il percorso prende le mosse dalla loro premessa teorica, vale a dire la ricerca socio-etnologica di Emile Durkheim su *Le forme elementari della vita religiosa* (1912), e dalle definizioni di 'sacro' e 'religione' che vi sono contenute. Sulla scorta di alcune notazioni di Andrea Zanzotto, traduttore negli anni Sessanta e Settanta sia di Leiris (*Età d'uomo*) sia di Bataille, il contributo ricostruisce l'idea della prestazione autobiografica e della narrazione di sé come operazione 'sacra' che riprende i caratteri durkheimiani del sacro e connota il racconto di una vita come 'religiosa'. All'interno dell'opera di Bataille e di Leiris viene approfondito in particolare il comune richiamo alla diade mitologica di 'labirinto' e 'Minotauro', usata da entrambi, in forme diverse, per determinare il carattere sacro della narrazione dell'io e le lacune, le faglie della scrittura di sé come regione poetica incerta in cui il precipitato finzionale dell'autobiografia si radica non nell'io ma in una sua condizione di esposizione alla separatezza delle proprie esperienze una volta relegate nel passato. Il contributo termina con una digressione sul recupero della nozione 'autobiografica' del Minotauro in due diversi componimenti di Andrea Zanzotto, *La madre-norma* (1968) e il *Sonetto infamia e mandala* (1978), entrambe dedicate a Franco Fortini. | The article intends to trace a path through the notions of 'religion' and 'sacred' in the thought and literature of both Michel Leiris and Georges Bataille all along the Thirties and Forties in Twentieth Century. It all starts with their theoretical forerunner: Emile Durkheim, and his socio-ethnological research on the *Elementary Forms of Religious Life* (1912). The definitions of both 'religion' and 'sacred' in this oeuvre are groundbreaking for both. Starting from some observations by Andrea Zanzotto, who translated both Leiris (*The Age of Man*) and Bataille, the article reconstructs the idea of an autobiographical writing and self-narration as 'sacred' operation, in the Durkheimian sense. The storytelling of one's life becomes, in a sense, 'religious'. Particularly, the article gets deep inside the use, both in Bataille's and Leiris' works, of the mythological couple of Labyrinth and Minotaur. Both of them determine the sacred quality of the narration of the self, pointing at the blanks and the gaps of the writing of the self as a poetic uncertain region. The fictional content of autobiography has its roots not in the self, but in his condition of being exposed to the separateness of his own experiences once they are in the path. The contribution ends with a digression on the 'autobiographical' idea of the Minotaur in two different poems by Andrea Zanzotto: *La madre-norma* (1968) and the *Sonetto infamia e mandala* (1978), both dedicated to Franco Fortini.

PAROLE CHIAVE | KEYWORDS

sacro, religione, finzione, autobiografia, trasgressione | sacred, religion, fiction, autobiography, transgression

Perché questa
terribilmente pronta luce
o freddissimo sogno immenso

A. Zanzotto, *Ineptum, prorsus credibile*

1 La premessa durkheimiana: la religione, sistema del sacro

Nel primo capitolo della sua ultima grande opera, *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (1912), Emile Durkheim propone una prima, sostanziale definizione di religione: “Une religion est un système solidaire de croyances et de pratiques relatives à des choses sacrées, c’est à dire séparées, interdites, croyances et pratiques qui unissent en une même communauté morale, appelée Église, tous ceux qui y adhèrent” (Durkheim 1912: 65). Alla millenaria diatriba etimologica tra il Lattanzio delle *Divinae institutiones* e il Cicerone del *De natura deorum* (2, 27) – l’uno faceva derivare *religio* da *religare*, vincolare, collegare, l’altro da *relegere*, osservare scrupolosamente – l’opera più decentrata e anche per questo seminale del percorso durkheimiano va a privilegiare la lettura lattanziana del fenomeno religioso come vincolo e compagine istituzionale che organizza la comunità in sistema di credenze e pratiche, sentimenti collettivi di fede e condotte plurali. Religione non è vissuto individuale, ma “une chose éminemment sociale” (Durkheim 1912: 13). Nel senso che le credenze religiose (sociali) – “états d’opinion”, “représentations” – e i riti – “modes d’actions déterminés” (50) – sono indirizzate a cose sacre: “un rocher, un arbre, une source, une pièce de bois, une maison, en un mot une chose quelconque peut être sacrée” (51). E sono i riti, e i gesti e le formule che li compongono, a recare il carattere di sacralità. Ma sacralità è innanzitutto separatezza. La religione si configura come sistema deittico: è un agire e un linguaggio che indica luoghi in negativo, li compone segnando alcuni contenuti come separati. La sacralizzazione di spazi e oggetti attraverso la composizione di riti e rappresentazioni – di prassi e cognizione – provoca quelli che Durkheim chiama stati di effervescenza, in cui l’umano scopre l’incommensurabilità di quotidiano e sacro, “deux mondes hétérogènes et incomparables entre eux” (313).

Sono i caratteri apparentemente distinti della separatezza e dell'effervescenza nella chiave durkheimiana a farsi strada nell'istanza sedicente religiosa che vent'anni più tardi attraversa autori che si nutrono di etnologia e antropologia per formulare proposte politiche decisamente inattuali, ma feconde. In questo contributo si tenterà di comprendere attraverso quali percorsi letterari e quali strumenti teorici gli attributi separati e straordinari del sacro verranno progressivamente inglobati in una nuova proposta religiosa che si dispiega in una scrittura dell'io. La vita religiosa di cui Durkheim mirava a rinvenire le forme elementari prenderà infatti nei decenni successivi (anche) la forma di un'autobiografia. Un'autobiografia dai tratti sacri.

2 La vita religiosa dopo il surrealismo

Nella generazione di lettori-scrittori influenzati dal clima surrealista tra anni Venti e Trenta è in particolare Georges Bataille a rendere esplicito il debito con la scuola durkheimiana. Il chiarimento di una diversa nozione di sacro e religioso si svolge nel travaglio del movimento surrealista rispetto alla situazione internazionale e francese in merito a se e come schierarsi, con spaccature e ricomposizioni (come quelle tra Bataille e Breton) che segnano anche la fondazione e spesso la rapida scomparsa di riviste.

L'approccio alle teorie durkheimiane avviene da una prospettiva *lato sensu* politica. È nell'articolo su *La struttura psicologica del fascismo* che Bataille rimprovera a Durkheim di aver configurato l'eterogeneo in una chiave solo negativa, rispondendo a un'esigenza implicita alla scienza, che impone “une représentation homogène afin d'échapper à la présence sensible d'éléments foncièrement hétérogènes” (Bataille 1933-34: 345-346 nota). Il sacro, avverte Bataille poco oltre, è invece conoscibile positivamente, sebbene in modo vago. Oltre alla proibizione e alla separatezza i suoi tratti hanno a che fare con la “dépense improductive” e “la violence, la démesure, le délire, la folie” (346-347). Tratti che egli rinviene anche nel legame affettivo tra “meneurs” come Mussolini e Hitler e i loro seguaci (348), finendo per identificare la sovranità politica “comme une activité sadique clairement différenciée” (352)¹. Il fenomeno religioso viene visto come potere teologico-politico quando il suo discorso, classificato come fittizio (361), legittima poteri sovrani, inserendo una trama di omogeneità

teologica in un'eterogeneità altrimenti indifferenziata. Questo fattore eterogeneo nella genesi dell'autorità e del legame sociale verrà recuperato negli anni successivi, in un tentativo di proporre una lettura del sacro che sfugga all'interpretazione in chiave militare e imperativa.

“Nous sommes farouchement religieux”, dichiara Bataille in un articolo di *Acéphale* – nome di rivista e insieme, con volontà d'atti esoterici e fuori scena, società segreta (Bataille 1992). L'articolo, *La conjuration sacrée*, era accompagnato da un uomo acefalo disegnato da André Masson (Bataille 1936: 443). Era un contributo programmatico che mirava a indicare l'aldilà del politico – mai come allora intrecciato all'elemento agonale, se non al bellico – nel religioso e l'aldilà del quotidiano lavorativo, appunto, nel sacro. Ma è un sacro – Bataille qui tentava un'*ekphrasis* del disegno di Masson – che riunisce in sé l'innocenza e il crimine, il riso e l'angoscia, la nascita e la morte (445)². Solo se privo di testa – di una ragione che si crede necessaria per le sue funzioni organizzative, gnoseologiche, direttive –, l'umano può avvicinarsi nuovamente al sacro. La religione di cui Bataille si fa alfiere nell'avventura di *Acéphale* (lo accompagnano Pierre Klossowski e Georges Ambrosino) si configura come effervescenza e agitazione legata all'unità di fondo di interdetto e trasgressione. Il sistema religioso batailliano mette a tema il sacro come luogo della violazione saputa. E su questo sfondo prende le forme di una nota figura mitologica.

3 Labirinto e Minotauro: inizio di un'ossessione

Nel 1935-36, su una rivista dalla vita breve ma luminosa, *Recherches philosophiques*, Bataille pubblica *Le labyrinthe*, dove confluiscono intuizioni che gli derivano da un seminario sulla filosofia hegeliana tenuto da Alexandre Kojève. Dal 1933 al 1939 infatti, auspice Alexandre Koyré, Kojève, come Koyré emigrato dalla Russia sovietica e come lui enciclopedico e poliglotta, tenne un seminario che tra gli altri vide come uditori Jacques Lacan e Raymond Aron. Tra gli ascoltatori più rapiti, benché Raymond Queneau abbia gettato ombre postume su quella narrazione (“bien qu'il ne fût pas d'une assiduité exemplaire et que, parfois, il lui arrivât de somnoler”, Queneau 1963: 699), vi era appunto Georges Bataille.

Con singolare coincidenza di date, nel 1933 cominciava l'avventura di una rivista d'arte dal nome di *Minotaure*, che veicolò presso altre sponde le energie di alcuni esponenti del surrealismo. Tra questi quello stesso André

Masson responsabile dello schizzo dell'uomo senza testa per *Acéphale*. *Minotaure* uscirà per i tipi dell'editore svizzero Skira fino al 1939, contando tra gli autori delle copertine Max Ernst, Mirò, Marcel Duchamp, Picasso e Dalí, e firme prestigiose in soli tredici numeri. Il secondo numero comprendeva il reportage della "mission Dakar-Djibouti", in cui la funzione di segretario-archivista era stata ricoperta dall'etnografo Michel Leiris, strettamente legato a Bataille sin dalla fine degli anni Venti, a partire dalla comune avventura nella rivista *Documents*, e anch'egli fuoriuscito dal surrealismo. Le note di quel viaggio verranno poi pubblicate da Leiris nell'*Afrique fantôme* (1934). Coincidenze tra amicizia e opera comune: in quegli anni la mitologia del labirinto e del Minotauro trova nuova vita nella partita doppia tra Bataille e Leiris. La scrittura del sé si configura in entrambi come una tauromachia, una lotta con il mostro che ogni umano custodisce in sé: una minotauromachia.

Il saggio di Bataille sul labirinto attira la luce sul Minotauro senza chiamarlo per nome. Il labirinto vi viene individuato come un insieme "brumeux formé par la multitude des 'connaissances' avec lesquelles peuvent être échangées des expressions de vie et des phrases" (Bataille 1935-36: 438). Il labirinto è il modo di composizione sociale e linguistica con cui l'umano sfugge all'angoscia dell'essere, ovvero "de ce fait qu' 'être' est par excellence ce qui, désiré jusqu'à l'angoisse, ne peut pas être supporté" (438): posta in gioco di questo moto che si intensifica è la generalità utilitaristica dell'umano, dove ogni individuo gravita attorno a un centro, persegue una finalità destinata alla produzione di un essere generico: "mais cette complexité [...] devient à son tour le labyrinthe où s'égaré étrangement ce qui avait surgi" (436). L'attività frenetica, formicolante, delle relazioni umane è pari a quella delle interazioni chimiche: ogni pretesa del soggetto riflessivo di rappresentarsi come isolabile nel labirinto – di essere individuo – è "illusion puérile" (437).

Proprio la facoltà di dire io diventa sommamente problematica anche in scrittura, anche quando si pretende di parlare di sé: determinandosi il sé si nega, ingaggiando una lotta mortale col niente sociale che lo circonda. Ogni individuo trova termine e fine in un essere assieme angosciante e ridicolo: "Le rire [...] caractérise l'ensemble des existences vidées comme *ridicule*" (440). Nel tenersi assieme labirintico di esistenze vuote, nella fragilità di ogni io proferito davanti a un contesto che mugghia e nega, appare, senza che ne venga pronunciato il nome, il Minotauro. "l'UNIVERSEL ressemble à un taureau, tantôt absorbé dans la nonchalance de l'animalité

et comme abandonné à la pâleur secrète de la mort, tantôt précipité par la rage de s'abîmer dans le vide qu'un torero squelettique ouvre [...]. Mais le vide qu'il rencontre est aussi la nudité qu'il épouse EN TANT QU'IL EST MONSTRE assumant légèrement de crimes" (441).

Nella forma di mostro che con levità assume su di sé i suoi delitti l'universale può apparire nel labirinto, l'essere può emergere nell'individuale. Solo violando la pretesa di autonomia di una soggettività che si definisce all'interno di una virtuosa collaborazione tra simili – un'immanenza di lavoro e produzione in cui hegelianamente una mano lava l'altra –, il mostro dell'essere si manifesta nella sua eterogeneità³. Fuor di metafora, la manifestazione del sacro nell'espressione di sé è possibile solo quando l'espressione non rinunci a una determinazione che oltraggi il sistema di conoscenze utilitarie. Il sacro è percepibile nelle lacune tra gli individui che si dicono isolati, nei vuoti di connessione tra soggettività che si fingono compiute, ma anche nelle eccentricità estatiche – nel riso, nella violenza, nell'estasi, e nella poesia – di un *monstrum* che invece di afferrarsi si coglie nel rischio dell'esposizione. Come si legge più nitidamente nell'articolo *Le sacré*, uscito a ridosso della guerra e ispirato anche da *L'âge d'homme* di Leiris: "le sacré n'[est] qu'un moment privilégié d'unité communelle, moment de communication convulsive de qui ordinairement est étouffé" (Bataille 1939: 562)⁴. Nasce così il modello finzionale del Minotauro.

4 Michel Leiris (via Zanzotto): filologia del mio sacro

La tesi della necessaria dissoluzione sacra dell'autarchia dell'individuo viene da Bataille orientata in chiave comunitaria e problematicamente politica attraverso l'esperienza del Collège de Sociologie. Il Collège viene fondato nel 1937 con Georges Ambrosino, Roger Caillois, Pierre Klossowski, Pierre Libra et Jules Monnerot. La nascita venne annunciata per il tramite di *Acéphale*, sul numero 3-4 del luglio di quell'anno, attraverso una *Note relative à la fondation d'un "Collège de Sociologie"*. Al terzo e ultimo punto si postulava la necessità di una sociologia sacra.

L'objet précis de l'activité envisagée peut recevoir le nom de *sociologie sacrée*, en tant qu'il implique l'étude de l'existence sociale dans toutes celles de ses manifestations où se fait jour la présence active du sacré. Elle se propose ainsi d'établir les points de coïncidence entre les tendances obsédantes fondamentales de la psychologie individuelle et les structures

directrices qui président à l'organisation sociale et commandent ses révolutions (Hollier 1995: 27).

La parabola del Collège fu breve – le sedute si chiusero nel 1939, all'alba della *drôle de guerre*. Tra i frequentatori comparvero nomi famosi: gli hegeliani Jean Wahl e Kojève, un Walter Benjamin preoccupato della piega prefascista di certi discorsi. Senza poterne ripercorrere le vicende brevi e tumultuose in anni scuri⁵, sarà opportuno concentrarsi su Michel Leiris. È infatti nell'etnologo fuoriuscito dal surrealismo (“per diversi motivi – divergenze d'idee, frammischiate a questioni personali”; Leiris 1945-1946, ed. 2003: 16) che cogliamo un movimento di sovrapposizione letteraria tra individuale e sociale, che porta a una convergenza di sacro e religioso nella finzione.

Negli stessi mesi in cui Bataille teorizzava il labirinto, Leiris metteva a punto *Età d'uomo*, il primo frammento autobiografico – preludio ai quattro volumi di *La règle du jeu* – che Leiris avrebbe pubblicato nel 1939 per Gallimard, per poi rieditarlo nel dopoguerra (1946) preceduto da un saggio introduttivo. È questa l'edizione di *L'âge d'homme* che arriva in Italia tradotta e commentata da Andrea Zanzotto nel 1966 per Mondadori – la prima prova da traduttore di prosa⁶. E proprio da una coppia di osservazioni zanzottiane è opportuno partire per cercare una via d'accesso alla variazione che Leiris fa sul sacro.

Nella postfazione, Zanzotto, usando consapevolmente lemmi bergsoniani, afferma che nell'autobiografia leirisiana “su ogni particella gravitano e si ingolfano violentissimi, sanguinanti stati del vissuto. Ma le catene in cui si articola la memoria di materia non coincidono mai con quelle della materia di memoria: esistono solo intersezioni, punti che si accendono nella frizione di un attimo-atomo” (Zanzotto 2003: 187). Poco oltre il breve saggio si sofferma sulla tenuta dell'io nell'autobiografismo di Leiris, a dispetto di ogni vicinanza, avvertita o sospettata, con Lacan: Leiris “non rinunci[a] a dominare e a coordinare sia pur minimamente ciò che sfugge da tutte le parti come sabbia” (189). Eppure questo io consapevolmente ridotto è ancora capace di coltivare mitologie, ma lo fa attraverso il “riconoscimento di un ‘sacro’ (come Leiris aveva affermato già nello scritto *Le sacré dans la vie quotidienne*, del 1938), nei suoi termini assolutamente minimalistici, nei tenebrosi e fatati ripostigli della casa-ambiente della puerizia, nel presepio di paesi dei balocchi o paesi delle streghe che ognuno si costruisce come santuari primigeni entro la cellula della Heimat infantile” (189).

Nel richiamare *Le sacré dans la vie quotidienne* Zanzotto rievoca un momento essenziale della mutazione dell'etnologo surrealista in biografo dell'io, anche se Michel Leiris "ne s'est jamais senti à l'aise" con quel testo (Hollier 1995: 95), in realtà la trascrizione rielaborata di una conferenza tenuta al Collège de Sociologie. La relazione si tiene l'8 gennaio 1938. Leiris, sodale di Bataille (cui dedicherà di lì a poco *L'âge d'homme*), ma in quel momento non coinvolto nelle attività del Collège, esordisce con una doppia, rivelativa domanda: "Qu'est-ce, pour moi, que le sacré? Plus exactement: en quoi consiste *mon sacré*?" (Leiris 1938: 118). Il sacro viene individuato durkheimianamente come fonte di una "attitude ambiguë" (103), che genera attrazione e repulsione psicologica, "désir et terreur". Ma Leiris volge da subito il suo interesse verso l'infanzia. A prendere forma, nel ricordo e nelle sue frizioni, sono prima oggetti feticcio del sacro "destro", autoritario e disciplinare: il cappello e la pistola del padre, la salamandra-stufa. E poi i luoghi del "sacro sinistro" di cui parlerà anche Bataille poche settimane più tardi in una relazione al Collège (Hollier 1995: 144), "tendant à l'illicite" (Leiris 1938: 105), ovvero "les W.-C." dove i fratelli Leiris inventavano mitologie di scontri e battaglie, eroi e amori, "dans l'embryon de société secrète", "les plus en marge et le plus séparés" (108), o l'ippodromo (109-111).

L'elemento di separazione del sacro durkheimiano viene quindi recuperato come qualità specifica della mitologia dell'infanzia. Il sacro pare "monde à part" (111), "règne distinct, réservé, sans commune mesure avec le reste, et détaché de la masse du profane" (113)⁷. Ma in questa rievocazione per immagini di una fanciullezza, che ricorda la parallela "infanzia berlinese" di un Benjamin possibile uditor della conferenza, è soprattutto in certi "faits de langage" che appare il sacro. In un gioco di allitterazioni e omoteleuti, alcuni lemmi infantili alludono "à un vocabulaire spécial, gros d'une signification cachée" (115). Ma più ancora è in fenomeni di linguaggio fallato che ha luogo il "glissement" dal profano al sacro (115). Nella scrittura del sé, si danno scoperte di filologia minima sempre possibili nei substrati della memoria: "corrections d'auditions ou de lecture qui, mettant en présence deux variantes d'un même mot, faisaient naître un trouble particulier" (115). Sono gli errori di pronuncia o di lettura, e la scoperta degli stessi – le correzioni –, a spiegare pure i distinguo dei ritualisti.

Nella rassegna del gennaio 1938 sono dunque il prestigioso e l'insolito, l'interdetto e il pericoloso a costituire il panorama del sacro. Ma è soprattutto il teorema finale di un sacro nascosto nella superficie sdrucchiola e

non-assertiva del linguaggio, nella non-coincidenza di semiotica e fonetica, di suono e segno, a rendere il senso ulteriore del sacro leirisiano. Separato eppure ovunque, il sacro è nelle mani, e nelle parole, di chi ne riferisce. E va verificato – punto per punto, a partire dagli errori, dalla *felix culpa*. Il sacro è un fatto linguistico che fa sì che ogni filologia può dirsi sacra.

Ma è solo attraverso l'entrata in scena di un toro (che si rivela un uomo con la testa di toro) che il sacro di ogni narrazione rientra in gioco non solo per attrarre e repellere, ma anche vincolare, come ogni religione vuole, se stessi e ogni narrazione a una norma fondamentale.

5 Letteratura e tauromachia: ancora Leiris

“Dunque sognavo corna di toro”, afferma Leiris nell'introdurre, qualche anno dopo la prima edizione, *L'âge d'homme*, con lo scritto *De la littérature comme une tauromachie* (Leiris 1945-46, ed. 2003: 13). Leiris non parla di un minotauro – né lo fa intuire come faceva Bataille nell'ultima pagina del *Labirinto* in cui pure aveva menzionato il torero (“le monstre dans la nuit du Labyrinthe”, Bataille 1936: 441) –, ma di una tauromachia: “Forse ciò che avviene nel campo letterario è senza valore se rimane ‘estetico’, anodino, esente da sanzioni, se non c'è nulla, nello scrivere un'opera, di equivalente a quello che per il *torero* è il corno aguzzo del toro. In realtà soltanto questo [...] conferisce un valore umano alla tauromachia” (Leiris 1945-46, ed. 2003: 12)⁸.

La funzione simbolica del toro per Leiris è strettamente religiosa: il toro vincola. “La regola della tauromachia persegu[e] uno scopo essenziale: oltre a obbligare l'uomo a mettersi in serio pericolo [...] e a non sbarazzarsi in qualsiasi modo dell'avversario, vieta che il combattimento sia una semplice carneficina” (17). In virtù di questo vincolo rituale – il rispetto di determinate regole, il divieto della violenza assoluta (la carneficina) e il consenso a una violenza giocata all'interno di un campo disciplinato –, Leiris parla di una norma fondamentale dell'autobiografia – “dire tutta la verità e soltanto la verità” (16) – tracciandone piuttosto l'azione in un conflitto “ordinato”.

Occorreva inoltre che da questo fine originario derivasse, con la forza quasi automatica di un obbligo, la forma da adottare. Le immagini che mettevo insieme, il tono che prendevo, mentre approfondivano e ravvivavano la conoscenza che avevo di me, dovevano essere ciò che, salvo uno scacco,

avrebbe dato alla mia emozione una più ampia possibilità di essere condivisa (21).

Se rispettosa della norma fondamentale, la letteratura come corrida appare dunque propriamente come rito. La condotta di fronte a un pubblico si rivela obbligata: scrivere è un imperativo rivolto a sé a esporsi come prestazione cognitiva, a conoscersi e a condividere: come per il torero, anche per lo scrittore la regola contribuisce a mettere in pericolo chi la osserva. Lo spazio dell'auto-*fictio* diventa cogente, sociale, come pratica attorno a un rischio, un'assunzione di crimini e vuoti giocata attorno alla memoria fallace di spazi effervescenti e separati. La teoria della letteratura come tauromachia e la teoria della religione come prassi attorno al sacro vengono in Leiris a coincidere come ordinamento, cerimonia e tecnica di scrittura.

L'ordinamento della corrida (quadro rigido imposto ad un'azione in cui, teatralmente, il caso deve apparire dominato) è tecnica di combattimento e allo stesso tempo cerimonia. Dunque il metodo che m'ero imposto, dettato dalla volontà di vedere in me con la maggiore acutezza possibile, doveva operare simultaneamente come canone di composizione (21).

È una sanzione giuridica – la norma fondamentale – a decretare l'inizio del gioco della visione e insieme la composizione canonica. La religione come sistema del sacro si palesa, nella finzione di Leiris riguardante i “sanguinanti stati” del suo vissuto, come biografia tauromachica⁹.

6 Bataille: la poesia nella “Teoria della religione”

Leiris scriveva le pagine dedicate alla letteratura tauromachica nell'immediato dopoguerra, davanti al porto di Le Havre devastato. Negli stessi mesi l'attività di Georges Bataille subisce un'ulteriore accelerazione. Nel 1947, per le Editions de Minuit, pubblica un testo “osceno” in tre parti, narrativo nelle prime due e poetico nella terza (*L'Orestie*), intitolato *La Haine de la Poésie*. Ma quando lo ripubblicherà nel 1962, anno della sua morte, modificherà il titolo in *L'impossible*. Nella premessa alla riedizione afferma: “il me semblait qu'à la poésie véritable accédait seule la haine. La poésie n'avait de sens puissant que dans la violence de la révolte. Mais la poésie n'atteint cette violence qu'évoquant *l'impossible*. A peu près personne ne comprit le sens du premier titre, c'est pourquoi je préfère à la fin parler

de *L'Impossible*" (Bataille 1947: 101). La poesia si configura come violenza perché forma e funzione adeguata a una nominazione dell'impossibile: è strumento di trasgressione del limite. Poco oltre, Bataille svolgeva la dicotomia già intravista tra la poesia come "disparition de la mort" e la scienza "monde réel de l'utilité" (102). In questo scritto prefatorio, Bataille si rifaceva retrospettivamente a una dialettica sacro-profano che proprio negli anni della pubblicazione di *La Haine de la Poésie* aveva ulteriormente sezionato sul piano teorico. Individuando proprio un aspetto religioso della poesia.

Mentre redige e pubblica *La part maudite*, e riempie i quaderni di un progetto chiamato *La limite de l'utile*, tra il marzo e il maggio del 1948 Bataille mette a punto, senza completarlo, un libro destinato alla collana Miroir delle Editions au Masque d'Or di Angers: la *Théorie de la religion*. Più volte Bataille tenterà di inserirlo in progetti più ampi (come la *Somme athéologique*), ma resterà inedito fino al 1974.

La *Teoria della religione* si apre con un capitolo sull'animale. L'animale vive, spiega Bataille, come acqua tra le acque. In perfetta immanenza e continuità con la propria specie e con le altre, di cui non coglie cognitivamente la discontinuità da sé. Solo gli umani conoscono la differenza con le bestie, solo loro sanno usare – è la sostanza del mondo profano – altre specie e cose come utensili. Mentre gli animali vivono in una dimensione di continuità totale dell'essere senza saperla, gli umani riapprendono la continuità solo nel sentimento del sacro: "ce qui est sacré attire et possède une valeur incomparable, mais au même instant cela apparaît vertigineusement dangereux pour ce monde clair et profane où l'humanité situe son domaine privilégié" (Bataille 1948: 302). Se il contraccolpo emotivo del sacro è l'angoscia e l'attrazione, sul piano funzionale Bataille definisce il sacro come "bouillonnement prodigue de la vie que, pour durer, l'ordre des choses enchaîne et que l'enchaînement change en déchaînement, en d'autres termes en violence" (312). È quindi una struttura eminentemente dialettica a costituire il sacro come dinamica di scatenamento e incatenamento, vincoli e violenza.

Contro le riattivazioni di un generico sentimento religioso, magari comune a tutte le epoche, Bataille propone una teoria della religione in cui la coscienza chiara non ponga la cosa sotto di sé per usarla, ma si erga sovrana nella particolare accezione che Bataille usa di questo termine, negandogli ogni lettura in chiave di dominio. E riutilizza, come nel finale del testo sul labirinto, il termine di universale.

Et si nous nous élevons personnellement aux plus hauts degrés de la conscience claire, ce n'est plus en nous la chose asservie, mais le *souverain* dont la présence dans le monde, des pieds à la tête, de l'animalité à la science et de l'outil archaïque au non-sens de la poésie, est celle de l'universelle humanité. Souveraineté désigne le mouvement de la violence libre et intérieurement déchirante qui anime la totalité, se résout en larmes, en extase et en éclats de rire (350).

La religione si configura come sistema della sovranità e del sacro, del non-sapere e della poesia rispetto alla reificante pretesa di compiutezza delle scienze utilitarie. Solo nell'explicit di questo testo lasciato nel cassetto Bataille recupera una delle intuizioni iniziali, che l'avevano fatto parlare di poesia proprio nel primo capitolo – quello dedicato all'animalità. Il non-senso della poesia è il luogo e la tecnica attraverso cui si può scivolare dall'immanenza insensata al mondo dotato di senso dall'umano, capace di distinguere, negare, trasformare e poi distruggere.

A nous représenter l'univers sans l'homme, l'univers où le regard de l'animal serait seul à s'ouvrir devant les choses, l'animal n'étant ni une chose ni un homme, nous ne pouvons que susciter une vision où nous ne voyons *rien*, puisque l'objet de cette vision est un glissement allant des choses qui n'ont pas de sens si elles sont seules, au monde plein de sens impliqué par l'homme donnant à chaque chose le sien. [...] La manière correcte d'en parler ne peut être *ouvertement* que poétique, en ce que la poésie ne décrit rien qui ne glisse à l'inconnaissable" (293).

La poesia è la tecnica umana che può operare il *glissement* tanto nell'inconoscibile quanto dal mondo delle cose distinte e isolate al paesaggio. Il mondo è concepibile come paesaggio solo per chi sviluppi una tecnica di linguaggio che dalle cose riporti all'essere, che nel labirinto dell'agire strumentale sappia condurre nuovamente al Minotauro che è il suo nodo centrale. Per questo la scrittura poetica appare – lo sarà pure nella *Letteratura e il male* (1957)¹⁰, anch'esso tradotto da Zanzotto – tra gli utensili sacri della religione di Bataille.

7 Zanzotto: il vero e falso minotaurizzati

Somma di sommi d'irrealtà, paese
che a zero smotta e pur genera a vista

vermi mutanti in dèi, così che acquista
nel suo perdersi, e inventa e inforca imprese

vanno da falso a falso tue contese,
ma in sé variata ed infinita lista
che quanto in falso qui s'intigna e intrista
là col vero via guizza a nozze intese.

Falso pur io, clone di tanto falso,
od aborto, e peggiore in ciò del padre,
accalco detti in fatto over misfatto:

così ancora di te mi sono avvalso,
di te sonetto, righe infami e ladre –
mandala in cui di frusto in frusto accatto.
(Zanzotto 1999: 608)

Su *Tuttolibri* del 12 agosto del 1978 Andrea Zanzotto pubblicò un'anticipazione del *Galateo in Bosco*, che sarebbe uscito nel dicembre successivo: ai lettori agostani di cose di cultura veniva offerto l'ultimo dei quattordici, in realtà sedici, componimenti dell'*Ipersonetto* del libro. Il *Sonetto infamia e mandala (Postilla)* era dedicato – come *E la madre-norma de La beltà* di dieci anni prima – a Franco Fortini.

Riflessione sulla forma-sonetto, condensato e intreccio di citazioni, metapoesia sull'inutilità di un "rifugio nel *templum* dell'iperletteratura" (Cortellessa 2021: 54), il sonetto mandalico ha una coda imprevista, estranea al suo dettato letterale, svelata dall'autore stesso. Nell'anticipazione di *Tuttolibri*, ai versi della *Postilla* Zanzotto faceva infatti seguire una nota che giova a chiudere con un'appendice italiana queste osservazioni sulla rilettura finzionale e poetica del nesso tra religione e sacro in Francia.

Resta il sentimento di un vero e di un falso minotaurizzati come non mai nel sonetto, proprio in questa figura, che sembra avere il diritto di riassumere tutti i deficit della fictio letteraria e poi della società letteraria, e poi di tutto quel che si vuole. Eppure, maledettamente, questa figura presenta anche una sua irriducibilità da frammento di una cristallografia o petrografia del profondo non mai esplicitata del tutto, da segno e disegno mandalico assolutamente eterodosso, ma sicuramente autorizzato e autorevole, col suo dinamico *telescopage* [sic] di allusioni, a perdita d'occhio (Zanzotto 1999: 1598-1599).

Proprio in queste righe di commento ulteriore e disincantato alla forma-sonetto, riappare “maledettamente” il Minotauro. Il mostro con testa di toro appare nella sua valenza ambigua di figura della *factio* e al contempo frammento di uno strato abissale che resta inscalfibile (“petroso”). Assurge a simbolo della necessità di ricomposizione poetica minima pur di alimentare la mera vita materiale della scrittura, che va avanti, e deve farlo (si è notata pure l’eco dantesca di Paradiso VI, 140-142 nelle “righe infami e ladre – /mandala in cui di frusto in frusto accatto”).

Ma ancor più del rinvio dantesco, è qui l’intero mitologema del Minotauro di Leiris e Bataille a funzionare da *télescopage* allusivo. È Zanzotto stesso – significativamente in dialogo per quanto problematico col dedicatario Fortini – a collocare il tema del falso letterario, della *factio*, in una sfera che per due dei suoi autori più cari e meno noti al canone italiano era tutta interna al sacro e alla religione, che doveva mettere il sacro a sistema preservandone la separatezza. Ed è proprio nelle “righe infami e ladre” della tecnica poetica che si registra il dialogo ordinario e pure sacro con la “madre-norma”. È cioè il gioco rituale con le norme anche poetiche a costituire – per scivolamenti, vuoti, e illeciti commessi – il terreno sacro in cui violare e vandalizzare le tradizioni, impugnare sentenze, rinnovare riti.

D’altronde già *E la madre-norma* del 1968 – l’altro componimento dedicato a Fortini – aveva annunciato il gioco di memorie consapevolmente fallaci, e quindi criminale, che costituisce la trasgressione in letteratura, il gioco di vero e di falso “minotaurizzati”.

Fino all’ultimo sangue
io che sono l’esangue
e l’ultimo sangue c’è,
il renitente, grumo di Gennaro, milza.
E mi faccio spazio davanti
indietro e intorno, straccio le carte
scritte, le reti di ogni arte,
lingua o linguistica: torno
senza arte né parte: ma attivante.
E torna, per questo fare, la norma
io come giolli sempre variabile e unico
(Zanzotto 1999: 348).

Il gioco libero a oltranza con la norma si configura come rinnovamento della tradizione per mezzo di trasgressione. E se la norma è violata

– “l’ultimo sangue c’è” – è ancora un “io” a violarla: “torno a capo ogni volta ogni volta poemizzo /e mi poemizzo a ogni cosa e insieme /dolenti mie parole estreme”, dice poco oltre Zanzotto (348). La madre-norma della forma è giocata durante la sua trasgressione. L’interdetto è immaginato nella sua violazione. E tutto il gioco futuro dei sonetti di fine anni Settanta, “ove la chiave parodica convive e si confonde con quella drammatica, e la galante-scherzosa con quella grave e patetica, con straordinari – e inusitati – effetti di indecidibilità assiologica” (Agosti 2015: 168), è appunto l’estremo, e sacro, nuovamente vincolante, spazio di apertura. La parola poetica si fa esperienza di sé come altro, jolly “variabile e unico” mentre si conosce.

Come ebbe a dire proprio Fortini, in consonanza con ciò che Zanzotto dice di Leiris, “Zanzotto dissemina i frammenti del suo ‘senso’, ma, a differenza degli amici-avversari, i ‘negatori’ delle avanguardie, tutti sottoponendoli a una rotazione, a una gravitazione, intorno a centri psichici e a nuclei riconoscibili del discorso” (Fortini 2017: 251). Il discorso zanzottiano si palesa pertanto nella lettura fortiniana quale codice costantemente riformato, lavoro sui suoi articoli e commi (“nuclei riconoscibili”, “centri”), che Zanzotto rotea, inverte, gira, rende superficie sdrucchiola per illustrare quel tessuto linguistico in cui avviene la finzione del sé, ma anche quella della norma.

Nei vuoti della norma, nel nuovo canone, nella nuova religiosità batailleana appariva la violenza, l’eccesso, il riso, l’espulsione di sé, certo. Ma – come aveva detto Zanzotto di Leiris nella postfazione a *Età d’uomo*, dodici anni prima della *Postilla* in coda all’*Ipersonetto* – dove c’è “l’imprendibile autovomitatore” c’è anche il “borghesuccio identificabilissimo”. L’ambiguità delle maschere sociali, dei riti, delle cerimonie, non svanisce né è sospesa nel sacro quotidiano. Resta ambiguamente il “microcosmo” poetico che è insieme “scivolo e guida” (Zanzotto 1966, 189 e 188).

Come di fronte alla norma trasgredita, che “torn[a] a capo ogni volta”, nello scritto dedicato a Leiris Zanzotto sottolinea la tenuta della finzione. Rimane una qualche unità in Leiris quando parla di sé, pur edotto dalle esperienze etnografiche di disincanto del mito dell’altro. Permangono – in un contesto culturale in cui si favoleggia di “io osservante, centrale” e di scienze umane che fanno quadro rassicurante, da industria culturale, anche della “presenza del linguaggio, prelingua e soprattutto lingua” nelle biografie – permangono in Leiris “campi semantici e organizzazioni psichiche sintetizzanti”, pur rimesse “sempre in discussione come in un

eterno caleidoscopio” (189). La poesia, la finzione viene indicata come scivolosa guida dal significante ai significati, dalle cose al paesaggio, dal falso al “vero e falso” – se dove c’è la norma c’è da subito l’illecito. Dov’è l’uomo della tauromachia, lì c’è anche il minotauro che gioca e che lotta: umano e animale tra sacro e profano, tra il labirinto del reale e la tecnica fantastica che reinventa la continuità, “sempre variabile e unico”.

NOTE

- 1 Una lettura storicamente collocata della sovranità batailleana è in Agamben 1987, che sviluppa il nesso tra il concetto del sacro e la parallela proposta politica “comuniale” che nega ogni “realizzazione [...] di un presupposto comune” (116).
- 2 Una lettura dell’acefalo come “oltre-uomo” nietzschiano, come “immagine mitica che rievoca l’idiozia degli arconti delle cupe teogonie gnostiche che esistono solo per togliere senso compiuto al mondo” è in Canevari 2007: 75.
- 3 È quanto suggerisce l’efficace lettura di questi passaggi in Geroulanos 2010: 191-192: “Man is insufficient, incapable of claiming wholeness or autarchy” (191).
- 4 Negli appunti relativi a Bataille 1939: 559, riprodotti nelle *Œuvres complètes* (I: 684), Bataille prevede di riproporre l’articolo del 1939 aggiungendovi un passo da *Età d’uomo* sull’amore, dove si legge che “l’amore implica la propria negazione per il fatto che possedere il sacro è nello stesso tempo profanarlo e infine distruggerlo, spogliandolo un po’ alla volta del suo carattere di estraneità” (cf. Leiris 1945-46, ed. 2003: 112-113).
- 5 La vicenda del Collège è stata inquadrata da Hollier 1995, ma si vedano i documenti in Bataille 1999. Ampia ricostruzione del dibattito da una prospettiva etnoantropologica è in Albers 2018: 603-663, che vi indaga “un’estetica e una teoria letteraria ispirate da tratti sociologico-religiosi ed etnologici” (611).
- 6 Quella di Zanzotto traduttore di prosa (per le versioni poetiche si veda Zanzotto 2021) è stata un’avventura dal 1966 al 1977 per case editrici milanesi, perlopiù dal francese. Solo due nomi spiccano per una doppia prova: Honoré de Balzac, di cui rende per Garzanti *La ricerca dell’assoluto* (1975) e *Il medico di campagna* (1977), e Georges Bataille, di cui cura per Rizzoli il *Nietzsche* (nel 1970) e poi *La letteratura e il male* (1973).
- 7 Non si tratta di una “sacralizzazione del quotidiano”, ma di una quotidianità del sacro, come correttamente indica Albers 2018: 651, che rimanda anche al carteggio Leiris-Paulhan e alla preghiera leirisiana di reinserire la parola

“quotidienne” nel titolo, in vista della pubblicazione del testo nella *Nouvelle Revue Française*.

- 8 Una disamina dei motivi del sacro in *L'âge d'homme*, e della sua rilettura in chiave di *poésie* fino alla conclusione di *Fibrilles* è in Jefferson 2007: 269-282. Sempre dalla conclusione di *Fibrilles* parte Albers 2018: 446-447, dove la poesia è “sintesi di mimesis attiva e passiva, [...], commozione patica [...] e distanza ironica”. Qui (642-649) anche un’ampia analisi del coevo testo *Miroir de la tauromachie*, uscito in fascicolo separato, illustrato da Masson, per la rivista *Acéphale* nel luglio 1938.
- 9 Ancora Albers, interpretando lo stile tauromachico come “culto della possessione” da parte di chi – europeo – non vi ha accesso, individua il principio sintetico della scrittura autobiografica come “compenetrazione di ‘composizione’ e ‘proliferazione’ sul piano della frase” (2018: 433).
- 10 Nel capitolo su Blake, frutto di un lavoro decennale (una versione era apparsa su *Critique* nel 1948), nel paragrafo *La sovranità della poesia* leggiamo: “la poesia, che nega e distrugge il limite delle cose, ha essa sola la virtù di restituirlo per noi alla sua mancanza di limite; il mondo, in una parola, ci è dato quando l’immagine che noi abbiamo è *sacra*, perché tutto ciò che è sacro è poetico, e tutto ciò che è poetico è sacro” (Bataille 1957: 226; ed. 2006, 77).

BIBLIOGRAFIA

- Agamben, Giorgio (1987), “Bataille e il paradosso della sovranità”, *Georges Bataille: il politico e il sacro*, ed. J. Risset, Napoli, Liguori, 115-19.
- Agosti, Stefano (2015), *Una lunga complicità. Scritti su Andrea Zanzotto*, Milano, il Saggiatore (e-book).
- Albers, Irene (2018), *Der diskrete Charme der Anthropologie. Michel Leiris’ ethnologische Poetik*, Konstanz, Konstanz University Press/Wallstein.
- Bataille, Georges (1933-34), “La structure psychologique du fascisme”, *La critique sociale*, 10/novembre 1933: 159-165, e 11/marzo 1934: 205-11; poi in *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard 1970-1987, vol. 1: 339-71.
- (1935-36), “Le labyrinthe”, *Recherches philosophiques*, t. V, 1935-1936: 364-372; poi in *Œuvres complètes 1*: 433-41.
- (1936), “La conjuration sacrée”, *Acéphale*, 1/24 juin 1936: 2-4; poi in *Œuvres complètes 1*: 442-46.
- (1939), “Le sacré”, *Cahiers d’art*, 1-4/14: 47-50; poi in *Œuvres complètes 1*: 559-63.

- (1947), *La haine de la poésie*, Paris, Editions de Minuit, poi col titolo di *L'Impossible*, Paris, Editions de Minuit, 1962; poi in *Œuvres complètes 3*: 97-223.
- (1948), *Théorie de la religion*, in *Œuvres complètes 7*: 281-361.
- (1957), *La littérature et le mal*, Paris, Gallimard; poi in *Œuvres complètes 9*: 179-316; trad. it. a cura di A. Zanzotto, *La letteratura e il male*, Milano, Rizzoli 1973, poi Milano SE, 2006.
- (1992), *La congiura sacra*, ed. M. Galletti, Torino, Bollati Boringhieri.
- (1999), *L'apprenti sorcier. Textes, lettres et documents (1932-1939)*, ed. M. Galletti, Paris, Editions de la Différence.
- Bischof, Rita (2010), *Tragisches Lachen. Die Geschichte von "Acéphale"*, Berlin, Matthes&Seitz.
- Canevari, Matteo (2007), *La religiosità feroce. Studio sulla filosofia eterologica di Georges Bataille*, prefazione di S. Borutti, Firenze, Le Monnier.
- Cortellessa, Andrea (2021), *Zanzotto. Il canto nella terra*, Roma-Bari, Laterza.
- Fortini, Franco (2017), *I poeti del Novecento (1977)*, ed. D. Santarone, con un saggio introduttivo di P. V. Mengaldo, Roma, Donzelli.
- Geroulanos, Stefanos (2010), *An Atheism that is not Humanist emerges in French Thought*, Stanford, Stanford University Press.
- Hollier, Denis (1995), *Le Collège de Sociologie. 1937-1939*, Paris, Gallimard.
- Jefferson, Ann (2007), *Biography and the Question of Literature in France*, Oxford, Oxford University Press.
- Leiris, Michel (1938), *Le sacré dans la vie quotidienne*, in Hollier 1995: 94-118.
- (1939), *L'âge d'homme*, Paris, Gallimard (NRF); trad. it. a cura di A. Zanzotto, *Età d'uomo*, Milano, SE, 2003.
- (1945-46), "De la littérature considérée comme une tauromachie", in *L'âge d'homme*, Paris, Gallimard 1946; ed. A. Zanzotto, *La letteratura considerata come tauromachia*, in *Età d'uomo*, Milano, SE, 2003: 11-23.
- Queneau, Raymond (1963), "Premières confrontations avec Hegel", *Critique*, agosto-settembre 195-196: 694-700.
- Zanzotto, Andrea (1999), *Le poesie e prose scelte*, eds. S. Dal Bianco, G. M. Villalta, con due saggi di S. Agosti e F. Bandini, Milano, Mondadori.
- (2003), "Postfazione", in Michel Leiris, *Età d'uomo*, ed. A. Zanzotto, Milano, SE: 185-91.
- (2021), *Traduzioni, trapianti, imitazioni*, ed. G. Sandrini, Milano, Mondadori.

Massimo Palma è professore associato di filosofia politica all'Università Suor Orsola Benincasa di Napoli. Studioso del pensiero e della letteratura tedesca e francese del Novecento, ha scritto monografie su Walter Benjamin (*Benjamin e Niobe*, Editoriale Scientifica 2008), Eric Weil (*Studio su Eric Weil*, Unisob 2008) e Alexandre Kojève (*Politica e diritto in Kojève. Esilio sulla via maestra*, Editoriale Scientifica 2012), lo studio *Foto di gruppo con servo e signore. Mitologie hegeliane in Koyré, Strauss, Kojève, Bataille, Weil, Queneau* (Castelvecchi 2017), e il saggio *I tuoi occhi come pietre. Trauma e memoria in W.G. Sebald, Paul Celan, Charlotte Salomon* (Castelvecchi 2020). Ha curato opere di Max Weber (*Economia e società*, Donzelli 2003-2018), Walter Benjamin (*Senza scopo finale; Esperienza e povertà*, Castelvecchi 2017 e 2018) e Georges Bataille (*Piccole ricapitolazioni comiche*, Aragno 2015), Georg Heym (*Umbra Vitae*, Castelvecchi 2020); Fredric Jameson (*Dossier Benjamin*, Treccani 2022). | Massimo Palma is associate professor in Political Philosophy at Suor Orsola Benincasa University in Naples. He studies Twentieth German and French literature and thought. He has published books on Walter Benjamin (*Benjamin and Niobe*, Editoriale Scientifica 2008), Eric Weil (*Studio su Eric Weil*, Unisob 2008) e Alexandre Kojève (*Politics and Law in Kojève. Exile on Main Street*, Editoriale Scientifica 2012), the essay *Group Photo with Master and Servant. Hegelian Mythologies in Koyré, Strauss, Kojève, Bataille, Weil, Queneau* (Castelvecchi 2017), and *Your Eyes as Stones. Trauma and Memory in W.G. Sebald, Paul Celan, Charlotte Salomon* (Castelvecchi 2020). He has edited works by Max Weber (*Economy and Society*, Donzelli 2003-2018), Walter Benjamin (*No End Goal; Experience and Poverty*, Castelvecchi 2017 and 2018), Georges Bataille (*Little Comic Recapitulations*, Aragno 2015), Georg Heym (*Umbra Vitae*, Castelvecchi 2020), Fredric Jameson (*Dossier Benjamin*, Treccani 2022).
