

GEORGES BATAILLE: AUSÊNCIA DE MITO E MODERNIDADE

Gabriel Bustilho Lamas (PPGCL-UFRJ/CAPES)

RESUMO

“A ausência de mito também é um mito: o mais frio, o mais puro, o único *verdadeiro*”, escreve Georges Bataille. O presente artigo tem como objetivo desenvolver essa frase enigmática, que aparece num texto intitulado “Ausência de mito”, contribuição, a convite dos surrealistas, para o catálogo da exposição *O Surrealismo em 1947*, com o intuito de lê-la como uma tese sobre a modernidade. Uma tese que especula que, na modernidade, o humano, devido a sua avidez de mitos e a sua consciência da impossibilidade de fundar um mito verdadeiro, é levado a fundar um mito particular, o mito da ausência de mito, que estaria ligado a uma ausência de comunidade e à ausência de poesia, relacionando-se, assim, com questões da literatura e da política.

PALAVRAS-CHAVE: Bataille; Mito; Modernidade; Surrealismo.

ABSTRACT

« The absence of myth is also a myth: the coldest, the purest, the only true one », writes Georges Bataille. The present article aims to develop this enigmatic phrase, which appears in a text entitled “Absence of myth”, a contribution, at the invitation of the surrealists, to the catalog of the exhibition *Surrealism in 1947*, with the aim of reading it as a thesis about modernity. A thesis that speculates that, in modernity, humans, due to their avidity for myths and their awareness of the impossibility of founding a true myth, are led to found a particular myth, the myth of the absence of myth, which would be linked to an absence of community and the absence of poetry, thus relating to questions of literature and politics.

KEYWORDS: Bataille; Myth; Modernity; Surrealism.

“A noite é também um sol e a ausência de mito é também um mito: o mais frio, o mais puro, o único *verdadeiro*”¹. É assim que, retomando Zaratustra, Georges Bataille encerra seu texto que contribui para o catálogo da exposição *O Surrealismo em 1947*², a primeira realizada pelos surrealistas na Europa do pós-guerra. Uma exposição que tinha por objetivo a tradução de um mito novo, como deixa clara a carta de convite aos participantes enviada pelos organizadores, André Breton e Marcel Duchamp:

As aspirações surrealistas, tanto poéticas quanto plásticas, devem, na exposição de 1947, poder se exprimir simultaneamente, sua medida comum sendo procurada ao lado de um mito novo a traduzir, que se pode aliás considerar existir hoje em estado embrionário ou latente³

Além disso, mais à frente, a carta mostraria ainda que a questão do mito atravessava também a organização espacial da exposição, que propunha o espaço não como uma forma lógica, mas precisamente como uma forma mítica: as escadas que levariam às salas superiores teriam 21 degraus, cada um deles correspondente a um dos 21 arcanos maiores do tarô; então, entre as salas superiores acessadas por essa escadaria, surgiriam múltiplas possibilidades, havendo uma organizada com base nos 12 signos do zodíaco, por exemplo (para não estender a multiplicação de referências).

Assim, em um primeiro momento, o texto de Bataille, intitulado “Ausência de mito”, pode parecer contraditório com o mote da exposição, já que, enquanto esta buscava a tradução de um mito novo, este propunha uma ausência de mito. No entanto, essa ausência de mito também era mítica, era ela própria um mito, de forma que, “como os rios no mar”, os mitos antigos, “mortos ou moribundos”, desaguando sobre esse mito novo, se perdiam e se confundiam com ele, que seria “seu luto e sua verdade”:

O espírito que este momento do tempo determina necessariamente resseca – e, completamente tenso, ele quer esse ressecamento. O mito e a possibilidade do mito se desfazem: sobrevive apenas um imenso vazio, amado e miserável. A ausência de mito é talvez esse chão, imutável sob meus pés, mas talvez esse chão se furte. [...] No vazio branco e incongruente da ausência, vivem inocentemente e se desfazem mitos que não são mais mitos, e de tal forma que a duração exporia a precariedade. Pelo menos a pálida transparência da possibilidade é em certo sentido perfeita: como os rios no mar, os mitos, duradouros ou fugazes, se perdem na *ausência de mito*, que é seu luto e sua verdade⁴.

¹ “*La nuit est aussi un soleil* » et l'absence de mythe est aussi un mythe : le plus froid, le plus pur, le seul vrai.” (BATAILLE, 1947, p. 65, tradução nossa)

² Ocorreu na Galeria Maeght, em Paris (Rue de Téhéran, 13), entre 7 de julho e 30 de setembro de 1947.

³ « *Les aspirations surréalistes, aussi bien poétiques que plastiques, doivent, dans l'exposition de 1947, pouvoir s'exprimer simultanément, leur commune mesure étant cherchée du côté d'un mythe nouveau à traduire, dont on peut d'ailleurs considérer qu'il existe aujourd'hui à l'état embryonnaire ou latent* » (BRETON; DUCHAMP, 1947, s.p.)

⁴ « L'esprit que détermine ce moment du temps nécessairement se dessèche – et, tout entier tendu, il veut ce dessèchement. Le mythe et la possibilité du mythe se défont : subsiste seul un vide immense, aimé et misérable.

Sim, um mito novo – o que não quer dizer de modo algum um mito inventado em 1947. A contribuição de Bataille adequava-se perfeitamente ao pedido de Breton e Duchamp, com a proposição de um mito latente. Porém, ao contrário do que pareciam esperar os organizadores da exposição, um mito sob uma forma negativa, ausente, chegando ao ápice de sua penúria: uma penúria que “aperfeiçoa a transparência” que, distante da grandiosidade dos mitos antigos, permitiria, no momento em que os mitos estão morrendo, ver através deles:

O fato que um universo sem mito é uma ruína do universo – reduzido ao nada das coisas – ao privar-nos iguala a privação à revelação do universo. Se ao suprimir o universo mítico nós perdemos o universo, ele mesmo liga à morte do mito a ação de uma perda que revela. E hoje, porque um mito está morto ou morrendo, nós vemos melhor através dele do que se ele estivesse vivo: é a penúria que perfaz a transparência, e é o sofrimento que traz alegria⁵. Mas, se o mito não era novo à época da exposição, era novo em que sentido? Essa é uma pergunta-chave para a compreensão do problema. Uma primeira resposta, para a qual seria necessário retroceder um tanto o debate para avançar rumo a um possível caminho de solução, poderia ser esboçada como: novo = moderno⁶.

CONTRE-ATTAQUE

Uma volta necessária: estamos no final de 1935. Funda-se, na França, o grupo *Contre-attaque*. Uma iniciativa que, conjugando os surrealistas e um grupo de escritores e pensadores ligados a Bataille, buscava repensar a Frente Popular que se formava contra a guerra e contra o avanço do nazifascismo na Europa.

Tal iniciativa surgia de uma necessidade, posta por certos intelectuais, de abandonar a formação defensiva dessa Frente Popular para tomar uma postura ofensiva, uma postura

L'absence de mythe est peut-être ce sol, immuable sous mes pieds, mais peut-être ce sol se dérochant. Dans le vide blanc et incongru de l'absence, vivent innocemment et se défont des mythes qui ne sont plus des mythes, et tels que la durée en exposerait la précarité. Du moins la pâle transparence de la possibilité est-elle en un sens parfaite : comme les fleuves dans la mer, les mythes, durables ou fugaces, se perdent dans l'absence de mythe, qui en est le deuil et la vérité. » (BATAILLE, 1947, p. 65, tradução nossa)

⁵ « Le fait qu'un univers sans mythe est une ruine d'univers – réduit au néant des choses – en nous privant égale la privation à la révélation de l'univers. Si en supprimant l'univers mythique nous avons perdu l'univers, lui-même lie à la mort du mythe l'action d'une perte qui révèle. Et aujourd'hui, parce qu'un mythe est mort ou meurt, nous voyons mieux à travers lui que s'il vivait : c'est le dénuement qui parfait la transparence, et c'est la souffrance qui rend gai. » (BATAILLE, 1947, p. 65, tradução nossa)

⁶ Como indica a etimologia da palavra, já que moderno deriva do latim *modernus*, que significa recente ou atual.

de contra-ataque. Postura essa que, como mostra o seu programa, se serviria “das armas criadas pelo fascismo, que soube utilizar a aspiração fundamental dos homens à exaltação afetiva e ao fanatismo”⁷, para combatê-lo com suas próprias armas.

Portanto, esse contra-ataque não se desenvolveria com armas físicas, mas partiria do campo ideológico, já que, para esses intelectuais, a potência do nazifascismo não era sua força bélica, e sim sua “estrutura psicológica”, como Bataille colocou, ainda em 1933, no texto “A estrutura psicológica do fascismo”. Uma estrutura que teria relação com essa capacidade de utilizar a aspiração fundamental do homem à exaltação afetiva e ao fanatismo.

Capacidade, para além de tudo, discursiva, já que era pela imagem e pelo som, incessantemente transmitidos pelos meios de comunicação, que o nazifascismo buscava atingir as emoções das pessoas (isso também o grupo *Contre-attaque* havia postulado), sobretudo com a construção de narrativas acerca da nação ou de uma possibilidade futura de nação. Narrativas que, num momento de precariedade social (e, para alguns indivíduos, de precariedade moral) vivido por certos Estados no pós-Primeira Guerra, visavam a um futuro glorioso ou a um retorno a um passado perdido, por exemplo.

Assim, se esse discurso não procurava alcançar o povo pelo discurso lógico, pelo *logos*, para atingir as emoções, vinculava-se ao *mythos*, ao discurso mítico. Por isso, para o grupo *Contre-attaque*, a força do nazifascismo era a sua força mítica, ou seja, o seu potencial de formular um mito, não a sua força bélica ou econômica. Esse mito, mais especificamente no caso do nazismo, poderia ser resumido na forma do mito da raça ariana.

O grupo, porém, não durou muito, e já em 1936 se deu a sua dissolução. O motivo principal estava relacionado à discordância, entre os surrealistas e o grupo de Bataille, acerca da forma com a qual proceder na formulação desse mito novo que combateria o mito nazista. Sobretudo porque, enquanto Breton e seu grupo caminhavam em direção a um mito poético (insistência que permanece em 1947 e é mote da exposição), Bataille pensava o mito em sentido sociológico.

⁷ E seguem: “Mas nós afirmamos que a exaltação que deve ser colocada a serviço do interesse universal dos homens deve ser infinitamente mais grave e mais demolidora, de uma grandeza totalmente diferente daquela dos nacionalistas subjugados à conservação social e aos interesses egoístas das pátrias.” « Nous constatons que la réaction nationaliste a su mettre à profit dans d’autres pays les armes politiques créées par le monde ouvrier: nous entendons à notre tour nous servir des armes créées par le fascisme, qui a su utiliser l’aspiration fondamentale des hommes à l’exaltation affective et au fanatisme. Mais nous affirmons que l’exaltation qui doit être mise au service de l’intérêt universel des hommes doit être infiniment plus grave et plus brisante, d’une grandeur tout autre que celle des nationalistes asservis à la conservation sociale et aux intérêts égoïstes des patries » (BATAILLE; BRETON; ELUARD; KLOSSOWSKI; PÉRET et al., 1970, p. 382, tradução nossa)

Por essa razão, não acreditava na possibilidade de um mito distante de uma comunidade, dado que, para ele, seria a comunidade aquilo que faz com que esse mito seja vivo, seja mais que ficção (fábula ou poesia, se quisermos), e passe a constituir a vida material e ideológica das pessoas, como deixa bem claro em “O aprendiz de feiticeiro”, texto de 1938: “o mito pode ser uma fábula mas essa fábula se contrapõe à ficção se olharmos para o povo que a dança, que nela age, e de quem ela é a verdade viva”⁸.

O debate, no entanto, esfria nos anos de guerra. Isso se dá mais por uma dificuldade da vida material (exílios, refúgios, mortes) do que propriamente por um desinteresse intelectual no assunto. A prova disso é a retomada da questão do mito na exposição *O Surrealismo em 1947*, que marcava o retorno de Breton ao velho continente, deixando claro que o interesse no tema não havia se esgotado.

Mas, além disso, se, ao eger o mito como mote para a exposição, os surrealistas marcavam, por um lado, que o tema não havia saído do seu radar nos anos de guerra, por outro, assinalavam que a questão, para eles, extrapolaria seu momento inicial (o debate do grupo *Contre-attaque* e o início da guerra) e, assim, deveria ganhar novos contornos, pensados para além daquele contexto.

Isso porque, em 1947, derrotada em guerra a investida nazista, também seu poder ideológico se via enfraquecido, sobretudo pela perda do domínio nazista sobre os meios de comunicação e propaganda. Então, o desejo de criação de um mito novo, agora retomado, deveria ser levado além do combate ao mito nazista.

Para onde, porém? Uma resposta possível seria a retomada de um antigo desejo de Breton, datado dos anos 20, e que estaria profundamente ligado à criação do surrealismo. Já que, ainda em 1935, no prefácio de “Posição política do surrealismo”, ele afirmou ter sido “levado pela preocupação, que abrig[ava] há dez anos, de conciliar o surrealismo como modo de criação de um mito coletivo com o movimento muito mais geral de libertação do homem” (BRETON, 2001, p. 243).

Tratava-se de uma libertação mítica, portanto, tanto no sentido de que seria realizada por um mito quanto no sentido de que libertaria o homem de mitos. Isso, aliás, fazia parte do trabalho surrealista desde a fundação do grupo, visto que, enquanto movimento, ele pretendia justamente combater certos mitos antigos, enxergados por seus integrantes como

⁸ « Le mythe est peut-être fable mais cette fable est placée à l’opposé de la fiction si l’on regarde le peuple qui la danse, qui l’agit, et dont elle est la vérité vivante. » (BATAILLE, 1970, p. 536, tradução nossa)

opressores (os de caráter religioso, por exemplo), e, para isso, o próprio surrealismo tinha por ambição tornar-se esse mito novo que promoveria a “libertação do homem”.

Se essa tentativa parece falha em um primeiro momento, não podemos dizer que, a longo prazo, ela não tenha gerado efeitos. Isso porque, como Bataille reconhece, “o sentido profundo do surrealismo estava no fato de que ele reconheceu a falsidade das pretensões ideológicas do racionalismo para definir o que é ‘real’”⁹. Assim, o surrealismo, enquanto busca incessante por uma outra realidade – mais especificamente uma realidade superior, como indica seu nome¹⁰ – não mais pautada pelo imaginário da racionalidade, apresenta-se como o mito de uma sobre-realidade. No entanto, se esse mito não consegue realizar-se como um mito novo libertador, nem por isso deixa de lançar um clarão sobre o fato de que o que se entende como real é também um mito – inventado pelo racionalismo – que oprime a humanidade.

A RELIGIÃO SURREALISTA

O interesse no mito, porém, não era apenas dos surrealistas. Bataille, por sua vez, também retomou o tema. Porém, fez isso acrescentando uma camada à discussão: se antes, à época da *Contre-attaque*, a questão era como formular um mito novo, agora, a pergunta deveria dar um passo atrás, em direção a uma interrogação mais fundamental: é possível criar um mito novo?

Sua resposta é negativa, e em dois sentidos: primeiro porque não é possível criar mitos novos verdadeiros, pois esses não receberiam assentimento de uma comunidade; segundo porque, esvaziado o lugar do mito, o único mito verdadeiro possível seria o da ausência de mito. Era essa justamente a conclusão à qual havia chegado no texto que escreveu para o catálogo da exposição de 1947. Conclusão que Bataille retomou, de maneira mais desenvolvida, numa conferência que realizou em 1948, intitulada “A religião surrealista”:

Pode ser bom pensar em criar mitos, em criar ritos e, de minha parte, não sinto sombra de hostilidade contra tendências dessa ordem. Entretanto, parece-me que quando falei de um mal-estar decorrente do fato de que nem esses mitos nem

⁹ “For Bataille, the profound sense of surrealism lay in the fact that it recognized the falsity of rationalism’s ideological claims to define what is ‘real’” (RICHARDSON, 1994, p. 14, tradução nossa)

¹⁰ O prefixo *sur* de *surréalisme* teria como equivalente em português o prefixo *sobre*. Esta ideia de superioridade é fundamental para entender a dimensão de busca dos surrealistas por essa realidade outra que é uma sobre-realidade. Aliás, tal questão foi também importante para o próprio Bataille e para seu entendimento do surrealismo (como vemos especialmente no texto “La “*vieille taupe*” et le préfixe *sur* dans les mots *surhomme* et *surréaliste*”)

esses ritos serão verdadeiros mitos ou ritos porque não receberão o assentimento da comunidade, ressaltai a necessidade de ir mais longe e de representar uma possibilidade que, à primeira abordagem, poderá passar por negativa e que talvez seja apenas, no fundo, a forma mais acabada da situação. Se dizemos simplesmente, por lucidez, que o homem atual se define por sua avidez de mitos, e se acrescentamos que ele também se define pela consciência de não poder aceder à possibilidade de criar um mito verdadeiro, definimos uma espécie de mito que é a *ausência de mito*. [...] E essa ausência de mito pode ser encontrada diante daquele que a vive, que a vive – entendamo-nos – com a paixão que animava aqueles que queriam outrora viver não mais na terna realidade mas na realidade mítica, essa ausência de mito pode ser encontrada diante dele como infinitamente mais exaltante do que o foram outrora mitos que estavam ligados à vida cotidiana. (BATAILLE, “A religião surrealista”, trad. inédita de Marcelo Jacques de Moraes, em *A pura felicidade. Ensaios sobre o impossível*. Belo Horizonte: Autêntica, 2024 (no prelo))

A proposição de Bataille recairia, então, sob o fato de que, diante da consciência da impossibilidade de “criar um mito verdadeiro”, a “avidéz de mitos” do homem atual o levaria à formulação de um mito específico, o mito da ausência de mito. Porém, aqui, mais do que explicar a fórmula que havia criado um ano antes, ele parece lançar uma tese sobre a modernidade, que poderíamos sintetizar como: modernidade = tempo da consciência da impossibilidade de criar um mito verdadeiro.

Essa consciência, no entanto, não apazigua, ao contrário, atormenta, por isso o homem é levado a criar um mito que, sendo impossível, atesta sua própria impossibilidade. Já que, se a modernidade é esse tempo em que a possibilidade do mito se desfaz, e, portanto, os mitos estão mortos ou morrendo, sua única possibilidade mítica seria se esse desfazimento completo dos mitos tomasse uma forma mítica, o que dá origem ao mito da ausência de mito. Assim, esse mito, paradoxalmente, atesta a impossibilidade da criação de um mito novo enquanto afirma-se como único mito possível.

Todavia, o mito da ausência de mito, mais que um vazio, se comporta como um mito vivo, presente. E, além disso, o único *verdadeiro* (para retomar o texto de 1947). Mas isso nos leva a um outro problema: se o que torna um mito verdadeiro é o assentimento de uma comunidade (ideia primeiramente formulada em “O aprendiz de feiticeiro” e reforçada em “A religião surrealista”), que comunidade seria essa que validaria o mito da ausência de mito?

Bataille prossegue a conferência dizendo que esse mito, não sendo realizável em comunidade (disso também o homem atual tem consciência), só poderia ser realizado em uma ausência de comunidade, que deve ser fundamento de toda comunidade possível. Isso porque o homem moderno, como o antigo, ainda é levado a reunir-se em grupos, mas, enquanto o homem antigo era levado inconscientemente a encerrar esse grupo, a dar limites à sua comunidade, o homem moderno é levado a extrapolar, através da consciência, esses

limites. Podemos dizer, portanto, que ausência de comunidade seria a transgressão da comunidade, dos seus limites, bordas e fronteiras:

O que significa de fato um grupo senão uma oposição de alguns homens ao conjunto dos outros homens? O que significa, por exemplo, uma Igreja como a Igreja cristã senão a negação do que não é ela? Há uma espécie de empecilho fundamental no fato de que, no passado, toda religião estava ligada à necessidade de se afirmar como Igreja; toda espécie de atividade religiosa, na medida em que era deflagração de paixão, tendia a suprimir os elementos que separam as pessoas umas das outras. Ao mesmo tempo, porém, a única finalidade da fusão operada pela festa antiga era a de criar um novo indivíduo, que poderíamos chamar de indivíduo coletivo. Não pretendo com isso dizer que os indivíduos não sejam chamados a se agrupar como sempre foram, mas, para além da necessidade imediata, o pertencimento de toda comunidade possível ao que estou chamando – em termos que são para mim habitualmente estranhos – de ausência de comunidade deve ser o fundamento de toda comunidade possível; o que significa dizer que o estado de paixão, o estado de deflagração que era inconsciente no espírito do primitivo, pode passar a uma lucidez tal que o limite que era dado pelo contrário do primeiro movimento na comunidade e que o encerrava em si mesmo deve ser transgredido pela consciência. Não pode haver limite entre os homens na consciência, e, além disso, a lucidez da consciência restabelece necessariamente a impossibilidade de um limite entre a própria humanidade e o resto do mundo. (BATAILLE, “A religião surrealista”, trad. inédita de Marcelo Jacques de Moraes, em *A pura felicidade. Ensaios sobre o impossível*. Belo Horizonte: Autêntica, 2024 (no prelo)

É evidente que, com isso, Bataille não está advogando a favor de uma dissolução da coletividade, e sim a favor da dissolução de uma coletividade que, bem delimitada, exclui o que está fora desses limites. Isso não apenas entre os homens, mas também em relação ao resto do mundo, já que “a lucidez da consciência reestabelece necessariamente a impossibilidade de um limite entre a própria humanidade e o resto do mundo”.

Se voltarmos aos anos da guerra, percebemos que é justamente essa coletividade excludente que constitui uma identidade excludente, como foi a identidade constituída na Alemanha nazista a partir do mito da raça, como bem colocam Nancy e Lacoue-Labarthe:

é porque o mito pode se definir como um *aparelho de identificação* que a ideologia racista foi confundida com a *construção* de um mito (e nós entendemos com isso o mito do Ariano, na medida em que ele foi elaborado deliberada, voluntária e tecnicamente *como tal*) (LACOUÉ-LABARTHE; NANCY, 2002, p. 31)

Isso teria feito, para os autores, com que, no caso nazista, o mito fosse não o discurso, mas a comunidade, geograficamente localizada, onde esse discurso era evocado, porque a constituição da identidade ariana passava não pela língua (a língua alemã), mas pelo sangue e pelo solo: “o mito tratado na tradição identifica-se frequentemente ao *mythos* como língua original, oposto ao *logos*. Aqui, ao contrário, o mito torna-se de certo modo o sangue e o solo de onde, em suma, ele jorra” (LACOUÉ-LABARTHE; NANCY, 2002, p. 56).

Portanto, são esses limites, os limites que excluem o que está fora de sua limitação, que devem ser transgredidos pela consciência. Assim, podemos entender ausência de comunidade não como esvaziamento da comunidade, mas como abertura dos limites de uma comunidade, como um inacabamento da comunidade, o que permitiria o trânsito entre diferentes comunidades.

Porém, como manter no horizonte de uma comunidade a ausência de comunidade, seu inacabamento? Essa parece ser uma questão que permanece latente ainda na contemporaneidade. Marielle Macé, por exemplo, em *Nossas cabanas*, abordando o problema através do pronome “nós”, nos dá uma possibilidade de saída.

Porque o “nós”, diz ela, não é o somatório de “eus”, mas um sujeito coletivo, que, longe de estar bem delimitado, bem acabado, longe do “nós” “absoluto” do fascismo, dilata-se, indetermina-se, abre-se. Assim, não retraindo-se em um limite, o “nós” permanece inacabado, aberto ao de fora:

Pois “nós” não designa uma adição de sujeitos (“eu” mais “eu” mais “eu”...), mas um sujeito coletivo, dilatado ao redor de mim, que fala: eu e não eu, em parte indefinido, potencialmente ilimitado, eu e tudo aquilo a que posso ou quero me ligar. Benveniste dizia, e isso era uma surpresa: “nós” não é o plural de “eu”, um plural contabilizável recortado no conjunto maior de “todos”. Não, não é assim que o pronome se constitui. “Nós” é o resultado de um “eu” que se abriu (que se abriu para aquilo que ele não é), que se dilatou, se colocou fora, se ampliou. “Nós” não significa os meus, todos aqueles que são parecidos comigo, mas todos aqueles que poderão ser o “eu” desse “nós”, endossá-lo, retomá-lo por conta própria, experimentar sua força. Com “nós”, não se trata de dizer quem eu sou, de me declarar; não se trata nem ao menos de dizer como quem eu sou; trata-se, sim, daquilo que poderemos fazer se nos enodarmos. “Nós” não poderia abrir para a questão da identidade (você faz parte?), mas para a tarefa infinita que consiste em fazer e desfazer coletivos (sim, desfazer também), plurais suficientemente aglutinados para que possam se enunciar. (MACÉ, 2023, p. 25-26)

Entretanto, como constituir esse “nós” inacabado, essa comunidade que mantenha no horizonte uma ausência de comunidade? É claro que, com isso, desponta a questão da identidade, que ressoa em Édouard Glissant e no pensamento da relação, da relação entre culturas, entre línguas. Porque, se a questão nazista era uma identidade racial “pura”, uma pureza que sabemos que não existe, fechada e bem delimitada, aqui, por outro lado, nos deparamos com a abertura da identidade às confluências do Todo-o-mundo, é uma comunidade sempre por se fazer, com isso que chamamos de ausência de comunidade sempre no horizonte:

É preciso nunca hesitar em defender o oprimido e o ofendido; entretanto, o problema hoje é conseguirmos mudar a própria noção de identidade, a própria profundidade da vivência que temos de nossa identidade, e concebemos que

somente o imaginário do Todo-o-mundo (isto é, o fato de que eu possa viver em meu lugar estando em relação com a totalidade-mundo), somente esse imaginário pode nos fazer ultrapassar essas espécies de limites fundamentais que ninguém quer ultrapassar. O Todo-o-mundo é uma desmedida e se não captarmos a dimensão dessa desmedida, corremos o risco, na minha opinião [...] de arrastar eternamente as velhas impossibilidades que sempre determinam as intolerâncias, os massacres e os genocídios (GLISSANT, 2005, p.108)

UMA FERIDA

No entanto, como relacionar isso à literatura? Voltemos à conferência de 1948, em que Bataille, defendendo que homem e resto do mundo devem ser cada vez mais indistinguíveis, indiferenciáveis, abolindo a superioridade do homem sobre as coisas, afirma que isso deve ser levado a uma ausência de poesia:

O que deve desaparecer do fato de que a consciência se torna cada vez mais aguda é a possibilidade de distinguir o homem do resto do mundo. Isso deve ser levado, creio eu, até a *ausência de poesia*, não que não possamos atingir a poesia de outra maneira que não por intermédio dos poetas reais, mas sabemos todos que cada voz poética comporta em si própria sua impotência imediata, cada poema real morre ao mesmo tempo em que nasce, e a morte é a própria condição de sua realização. É na medida em que a poesia é levada à ausência de poesia que a comunicação poética é possível. O que significa dizer que o estado do homem consciente que reencontrou a simplicidade da paixão, que reencontrou a soberania desse elemento irreduzível que está no homem, é um estado de presença, um estado de vigília levado até o extremo da lucidez e cujo termo é necessariamente o silêncio. (BATAILLE, “A religião surrealista”, trad. inédita de Marcelo Jacques de Moraes, em *A pura felicidade. Ensaios sobre o impossível*. Belo Horizonte: Autêntica, 2024 (no prelo)

Mas de que forma essa ausência de poesia, que seria alcançada por poetas e cujo termo seria o silêncio, pode se relacionar a essa necessidade de indistinção dos limites entre os homens e os próprios homens e entre os homens e o resto do mundo?

Jacques Derrida, em uma conferência intitulada *Shibboleth* para Paul Celan, proferida na Universidade de Washington, em 1984, ao pensar alguns poemas de Celan e, conseqüentemente, a questão judaica, postula duas ideias acerca da circuncisão dos judeus: a primeira é que a circuncisão é o que faz o judeu pertencer à sua comunidade; a segunda é que o judeu é ao mesmo tempo aquele que é circuncidado e aquele que circuncida, pois só um judeu pode circuncidar outro judeu. A partir disso, ele chega à seguinte formulação: todo poeta é judeu porque todo poeta é circuncidado pela linguagem ou circuncida a linguagem. Isso quer dizer que todo poeta é ferido (ou cortado) pela linguagem, enquanto, ao mesmo tempo, todo poeta fere (ou corta) a linguagem.

Porém, mais que uma ferida *da* e *na* linguagem, o movimento de Derrida está abrindo uma ferida na comunidade (tanto na comunidade judaica quanto na comunidade dos poetas).

Uma ferida que é, para além de uma dor, uma abertura nos limites dessas comunidades, pois faz com que elas se entrelacem intimamente. O que poderia significar dizer que essa ferida cria, no interior dessas comunidades, uma ausência de comunidade, uma transgressão de seus limites.

Não parece coincidência que isso apareça justo num texto sobre Celan, um poeta judeu que, nascido na Romênia, decide escrever em língua alemã¹¹. Uma língua que, embora não fosse totalmente outra, ainda era a língua daqueles outros que o torturaram, que mataram seus pais, que promoveram tudo aquilo que recai sob o nome de Holocausto. Assim, a decisão de Celan de escolher a língua alemã para escrever seus poemas, que em um primeiro momento parece ilógica, pois tratava-se da língua do trauma, recebe outra força, já que o poeta, ao escolher a língua do opressor para escrever, também escolhe tal língua para produzir nela uma ferida.

Essa língua, porém, não é de modo algum a língua de Hitler, mas sim a língua de Hölderlin, a língua dos Hinos, dos grandes poemas. A língua que o próprio Hölderlin experimenta ferida quando, ao fim de sua vida, encontra-se louco, numa torre em Tübingen, balbuciando *Pallak'sch. Pallak'sch*¹², como o próprio Celan faz aparecer no poema “Tübingen, Jänner”:

Olhos convertidos à cegueira.
A sua – "são
um enigma as puras
origens" –, a sua
memória de
torres de Hölderlin flutuando no esvoaçar
de gaivotas.

Marceneiros afogados visitando
estas
palavras a afundarem-se:

Se viesse,
se viesse um homem,
se viesse um homem ao mundo, hoje, com
a barba de luz dos
patriarcas: só poderia,
se falasse deste
tempo, só
poderia
balbuciar balbuciar
sempre, sempre,
só só

¹¹O alemão, ao lado do romeno, era a língua oficial da região em que Celan nasceu, que fazia parte do império Austro-Húngaro. Além disso, era a língua mais utilizada pela por certo círculo sócio-cultural judeu do qual o poeta fazia parte.

¹²Palavras que podem significar tanto sim quanto não.

("Pallaksch. Pallaksch.") (CELAN, 1996)

A ausência de poesia talvez caminhe por aí, por poemas que estejam contra os grandes poemas, aqueles que elevam a língua ao seu mais alto nível, ao sublime e ao puro. Poemas que, por sua vez, produzam ferimentos na língua, nas palavras, nas grandes formulações, mostrando que por trás delas sempre está, em potência, o horror. Poemas que ao invés de serem grandes hinos dos povos, sejam poemas de povo nenhum, que, mais que delimitar uma comunidade, extrapolem os limites desta, que, ao invés de elevarem a língua, tendam ao silêncio, como também Celan deu exemplo em toda sua poética.

Por isso, um *shibboleth* para Paul Celan, *Schibboleth*, essa palavra circuncidada, como lembra Derrida. Palavra que, como narra o Velho Testamento, pode ser delimitadora de comunidade, pois era a palavra que, à beira do Rio Jordão, os gileaditas, buscando impedir que efraimitas escapassem de seu domínio, os faziam pronunciar, já que esses últimos, incapazes de pronunciar o fonema /ʃ/, pronunciavam com o fonema /s/, assim, sendo reconhecidos e executados. Uma palavra de passagem, mas uma palavra que impede a passagem, o trânsito, a relação. Uma palavra que delimita a comunidade. Mas, circuncidada, uma palavra que também fere, que abre uma ferida na língua. Uma ferida que também pode ser uma abertura de comunidade, uma transgressão de seus limites.

CONCLUSÃO

Dessa forma, podemos ler a *ausência de mito* como uma tese sobre a modernidade. Esta seria esse tempo em que, frente à consciência da impossibilidade de "criar um mito verdadeiro", o homem, dada sua "avidéz de mitos", seria levado a formular o mito da ausência de mito. Ou seja, essa necessidade fundamental do homem pelo mito o leva a eleger, para o lugar esvaziado deste na modernidade, sua própria ausência, que, assim, ocupa um lugar de presença.

No entanto, um mito não se constitui sem uma comunidade que o *dance*, que o dê assentimento. E, como visto, a comunidade que dá vida ao mito da ausência de mito não é propriamente uma comunidade, mas a *ausência de comunidade*, que deve ser o horizonte de toda comunidade possível, visto que essa seria o alargamento dos limites de uma comunidade, possibilitando que ela não se encerre em si mesma e exclua o que está fora dela. A tese de

Bataille, portanto, pode ser levada também como método: no tempo fraturado da modernidade, encenar uma vida que não encerre outras, uma vida aberta à diferença: entre pessoas, animais, a natureza, as coisas. A poesia – e a *ausência de poesia* –, por sua vez, ocupa também um lugar central nisso à medida em que ela possibilita, ferindo a língua, uma identidade que difira, uma comunidade diferente. Assim, permitindo cada vez mais alargar e até mesmo acabar com a distância entre o que é o “nós” e o que são os “outros”.

REFERÊNCIAS

BATAILLE, Georges ; BRETON, André ; ELUARD, Paul ; KLOSSOWSKI, Pierre ; PERET, Benjamin et al.. « Contre-Attaque » Union de lutte des intellectuels révolutionnaires. In : BATAILLE, Georges. **Oeuvres complètes I**. Paris : Éditions Gallimard, 1970.

BATAILLE, Georges. “L’absence de mythe”. In : BRAUNER, Vicotr ; BRETON, André ; MILLER, Henry ; PÉRET, Benjamin et al. (org). **Le Surréalisme en 1947**. Paris: Éditions Pierre à Feu, 1947.

BATAILLE, Georges. « A estrutura psicológica do fascismo”. Trad. de REISER, B.; VARANDAS, A. **Remate de Males**, Campinas, SP, v. 41, n. 1, p. 238–267, 2021. DOI: 10.20396/remate.v41i1.8664633. Disponível em: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/remate/article/view/8664633>.

BATAILLE, Georges. **A pura felicidade. Ensaaios sobre o impossível**. trad. inédita de Marcelo Jacques de Moraes, Belo Horizonte: Autêntica, 2024 (no prelo)
BRETON, André. **Manifestos do Surrealismo**. Trad. de Sergio Pachá, Rio de Janeiro: Nau Editora, 2001.

BRETON, André; DUCHAMP, Marcel. **LETTRE D’INVITATION AUX PARTICIPANTS**. Paris, 1947.

CELAN, Paul. **Sete Rosas Mais Tarde (Antologia Poética)**. Trad. de João Barrento e Y.K. Centeno. Lisboa: Edições Cotovia, 1996.

DERRIDA, Jacques. **Acts of literature**. Ed. Derek Attridge. New York : Routledge, 1992.

GLISSANT, Édouard. **Introdução a uma poética da diversidade**. Trad. de Enilce Albergaria Rocha. Juiz de Fora: Editora da UFJF, 2005.

LACOUÉ-LABARTHE, Philippe; NANCY, Jean-Luc. **O mito nazista**. Trad. de Márcio Seligmann-Silva. São Paulo: Iluminuras, 2002.

MACÉ, Marielle. **Nossas cabanas: lugares de luta, ideias para a vida em comum**. Trad. de Isadora Bonfim Nuto. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2023.

RICHARDSON, Michael. « Introduction ». In : BATAILLE, Georges. **The Absence of Myth**. Trad. de Michael Richardson. Londres : Verso, 1994.