

MITO E REVOLTA

Rompendo com o “tempo normal”?

Sara Minelli*

RESUMO

A qualidade normativa da temporalidade tem sido amplamente reconhecida por pesquisadores. Na modernidade capitalista, a revolução pode, em certo sentido, ser entendida como uma revolta contra o próprio tempo. Como escreve Walter Benjamin nas Teses sobre o Conceito de História (1940), os revolucionários fazem o “*continuum* da história explodir”. Quase trinta anos depois, na esteira do Maio de 1968, o autor italiano Furio Jesi revisita essa questão. Em *Spartakus: A Simbologia da Revolta*, ele distingue revolução e revolta com base em suas diferentes experiências do tempo. Enquanto a revolução permanece enraizada no tempo histórico, a revolta é definida como sua “suspensão”. Analisando a revolta espartaquista de 1919 “a partir de dentro”, Jesi a interpreta como uma “epifania do mito” que perturba o “tempo normal”, o tempo da normalidade. Mas a revolta realmente transcende as normas da sociedade burguesa? Sua suspensão do tempo cria uma nova forma de normatividade ou é apenas uma ruptura temporária que, em última instância, reforça o tempo capitalista? Como a experiência singular do mito na revolta pode evitar o risco de sua própria mitificação? A análise de Jesi em *Spartakus*, recentemente traduzida para múltiplos idiomas, oferece reflexões cruciais sobre a natureza ambivalente da revolta, para além de sua celebração ou condenação.

PALAVRAS-CHAVE

Temporalidade; Revolta; Mito; Furio Jesi; Spartakus

* Pesquisadora associada no Centre Marc Bloch, Berlim. ORCID: 0000-0002-1116-2385. Email: saraminelli55@gmail.com. Tradução: Cláudia Rocha da Costa Carvalho; Lucas de Miranda Aguilar – Mestrando em Filosofia (IFCH/Unicamp); Michelle Ulloa Gamboa – Mestranda em Filosofia (IFCH/Unicamp); Reginaldo Antonio Cardoso de Lima - Mestrando em Filosofia (IFCH/Unicamp). Revisão técnica da tradução: Ricardo Crissiuma (UFRGS).

MYTH AND REVOLT

Breaking with “normal time”?

ABSTRACT

The normative quality of temporality has been widely acknowledged by scholars. In capitalist modernity, revolution can, in a sense, be understood as a revolt against time itself. As Walter Benjamin writes in *Theses on the Concept of History* (1940), revolutionaries make the “continuum of history explode”. Nearly thirty years later, in the aftermath of May 1968, the Italian author Furio Jesi revisits the issue. In *Spartakus: The Symbolology of Revolt*, he distinguishes between revolution and revolt based on their differing experiences of time. While revolution remains embedded in historical time, revolt is defined as its “suspension”. Analyzing the Spartacist revolt of 1919 “from within”, Jesi interprets it as an “epiphany of myth” that disrupts “normal time”, the time of normality. But does revolt truly transcend the norms of bourgeois society? Does its suspension of time create a new form of normativity, or is it merely a temporary rupture that ultimately reinforces capitalist time? How can the singular experience of myth in revolt avoid the risk of its own mythicization? Jesi’s analysis in *Spartakus*, recently translated into multiple languages, offers crucial insights into the ambivalent nature of revolt, beyond its celebration or condemnation.

KEYWORDS

Temporality; Revolt; Myth; Furio Jesi; Spartakus

Introdução: a normatividade do tempo

Em sua obra não terminada *As passagens de Paris*, Walter Benjamin escreveu, nos anos trinta, que “a crença no progresso – na infinita perfectibilidade entendida como uma tarefa ética infinita – e a representação do eterno

retorno seriam complementares”. Estas concepções temporais são “antinomias indissolúveis”, em face das quais a tarefa de desenvolver uma “concepção dialética do tempo histórico” deve ser enfrentada (Benjamin 1999: 119). O filósofo enfatizou que as duas concepções dominantes da história ocidental – do progresso como uma flecha, e do eterno retorno, como um ciclo – foram apenas os dois lados de uma mesma moeda. A História foi, na realidade, uma prisioneira do mito, e isto foi claramente perceptível na noção de temporalidade. Entretanto, não é apenas o materialista histórico que está ciente desta natureza normativa da temporalidade; revolucionários têm uma clara consciência disso, segundo o episódio relatado por Benjamin na décima quinta de suas *Teses Sobre o Conceito de História*. Ele narra como, durante a Revolução de Julho (1830), “relógios nas torres disparavam simultaneamente e independentemente em diversos lugares em Paris” (Benjamin 2006: 395). Os revolucionários sabiam, ele escreve, que eles estavam fazendo “a continuidade da história explodir” (Benjamin 2006: 395).

Desde então, a qualidade normativa da temporalidade foi assunto de muito debate: o “regime da historicidade” dominante (Koselleck 2004) prescreve o enquadramento através do qual a história foi percebida e construída, configurando os imaginários individual e coletivo do passado e do futuro; mas o tempo é também uma norma

social no sentido de que estruturas temporais delimitam a organização e o ritmo das relações sociais (Adam 1995). Linear, a temporalidade progressiva como específica ao regime temporal hegemônico da “modernidade” tem sido criticada como sintoma e instrumento de marginalização de regiões inteiras da história e apagamento de narrativas alternativas (cf. Fabian 2014; Goody 2012). Outra linha de pesquisa tem mostrado como o desenvolvimento do capitalismo industrial tem sido acompanhado pela imposição do tempo de relógio abstrato¹ sobre as vidas dos trabalhadores (Thompson 1967) como uma força tornada normal. Avançando, Postone (1983) demonstrou de maneira influente que a dominação das pessoas pelo tempo é uma forma de dominação social intrínseca ao capitalismo, resultando do trabalho uma forma especificamente capitalista de mediação social. Consequentemente, a história heterônoma não é (apenas) uma narrativa, defende ele, mas uma estrutura de dominação (Postone 2006: 43; ver também: Martineau 2023) que não pode ser afastada discursivamente, mas deve ser superada.

Revolução é, portanto, sempre uma revolta contra o tempo. É isto que Furio Jesi² percebeu em seu livro

1 No original “*abstract clock-time*” (N. T.)

2 Furio Jesi (1941-1980), intelectual autodidata, apesar de não classificado numa categoria acadêmica tradicional, pode ser considerado acima de tudo um mitólogo. Ele dedicou seus estudos ao tema do mito, iniciando pesquisas em mitologia do Egito antigo. Em 1960, contudo, ele se tornou cada vez mais interessado com metamorfoses no mito da literatura moderna e ideologia política. Para a bibliografia de seus trabalhos

Spartakus: The Symbology of Revolt, escrito em 1969, mesmo que ele obviamente não pudesse estar familiarizado com grande parte desse debate. Mas embora ele nunca cite Walter Benjamin neste livro *Teses Sobre o Conceito de História*, o qual ele fará referência em outros trabalhos (cf. Jesi 2021), ele está presente implicitamente em suas páginas. Neste curto livro, publicado postumamente em 2000, Jesi analisa o levante Espartaquista de 1919 e demonstra que no momento da revolta, o tempo “normal” é interrompido – ou talvez, como ele coloca, suspenso. *Spartakus* talvez seja o livro de Jesi que atraiu o maior interesse recentemente,³ e este é provavelmente um sinal dos tempos, entendido por alguns como “o tempo da revolta” (Di Cesare 2020), quando lutas sociais se tornam mais fragmentadas e intermitentes. Contudo, o livro não é uma apologia à revolta – e nem sua condenação, como, por vezes, é entendido. O que ele faz, todavia, é provocar o questionamento sobre a conexão entre temporalidade e revolta. Se a revolta interrompe a linearidade abstrata do tempo normal, seria ela, ao mesmo tempo, o lugar de outra temporalidade? Contrariando o pano de fundo de críticas sobre a temporalidade opressiva, a questão que se coloca é se na revolta, o tempo e a norma são configurados diferentemente. Elaborando, a partir de uma leitura crítica

ver Schiavoni (1983: 381ff).

3 *Spartakus* foi traduzido para o inglês (2014), espanhol (2015), francês (2016), português (2018) e alemão (2024).

de *Spartakus*, eu argumento que a revolta não supera a dominação estrutural do tempo, mas por meio de sua relação específica com o tempo, nos exige abandonar a visão *a posteriori* segundo a qual a revolta seria uma revolução fracassada ou defeituosa.⁴ A partir desse ponto de vista a respeito da revolta, portanto, a história surge como “campo de forças” de temporalidades conflitantes (Tomba 2020: 13), como a não-contemporaneidade do contemporâneo (Bloch 1991), em que elementos anacrônicos do passado emergem como futuros não realizados. Nas palavras de Jesi: a revolta acontece na interseção entre história e mito.

Revolta como mito

O tipo de mudança histórica que deixaria o mito para trás porque a nova natureza tinha realmente provocado uma nova sociedade ainda não ocorreu. E isto nos confronta com um paradoxo ainda maior [...] Porque uma mudança histórica tão radical que nunca existiu antes na história, só pode encontrar expressão como mito

4 Ou, seguindo uma importante tradição marxista, da leitura de Friedrich Engels *The Peasant War in Germany* até *Primitive Rebels* de Eric Hobsbawm a única revolta pré-política. Hobsbawm escreve, por exemplo, que os rebeldes do seu livro foram “pessoas pré-políticas que não tinham ainda encontrado, ou tinham começado a achar uma língua específica para expressar suas aspirações sobre o mundo” (Hobsbawm 1965: 2).

(Buck-Morss 1991:109)

A revolta espartaquista se tornou um mito desde o momento em que estourou . Primeiro, foi chamada de rebelião “espartaquista”, mesmo que a *Spartakusbund*⁵ tenha tido muito pouca influência sobre as massas que saíram às ruas no dia 5 de janeiro (ver: Fröhlich 1990: 357; Gietinger 2018: 110). Paradoxalmente, foi a versão contrarrevolucionária, que retratou a rebelião desde o começo como uma obra bolchevique, o que lhe deu seu nome (Haffner 1986: 136). A execução sumária de Karl Liebknecht e Rosa Luxemburg, no dia 15 de janeiro, tinha em vista sobretudo os símbolos da revolução, a sua voz acusadora na *Rote Fahne*,⁶ em vez de suas mentes organizadoras. Com seus assassinatos – o corpo de Luxemburgo, jogado no Landwehrkanal, foi encontrado meses depois – eles se tornaram mártires da revolução (Gietinger 2018: 126). Contudo, é precisamente esta qualidade altamente simbólica que interessa Jesi.

Como ele escreve nas primeiras páginas, o livro não se debruça sobre os acontecimentos históricos que abalaram a cidade de Berlim em 1919. A revolta não é analisada em detalhes históricos, mas nos mitos e símbolos

5 Termo em alemão que se refere a Liga espartaquista, grupo de oposição e combate ao reformismo no SPD (Partido social-democrata da Alemanha) (N.T.).

6 Termo em alemão que se refere ao jornal espartaquista *Die Rote Fahne* (A bandeira Vermelha) (N.T.).

que a acompanharam.⁷ A rebelião alemã, devido a sua rapidez e seu trágico final, com a brutal repressão dos trabalhadores e o assassinato dos líderes espartaquistas Luxemburgo e Liebknecht, parecia ao autor como a mais reveladora da “simbologia da revolta” evocada no título, permitindo-lhe, como ele escreve, também “traçar conclusões de caráter geral” (Jesi 2014: 27). Como observa o editor Andrea Cavalletti na introdução de *Spartakus*, em muitas páginas, “a Berlim de Rosa Luxemburgo vive e funde-se com a Paris de 1968”, cuja revolta de Maio Jesi experienciou em primeira mão, enquanto “em todas estas cidades do passado e do presente ainda brilha a Paris da Comuna” (Cavalletti 2014: 9). Antes de tornar um evento “mítico” na memória coletiva, no entanto, a revolta é – e essa é a tese original de Jesi – uma experiência coletiva da “epifania” do mito. Situa-se, “paradoxalmente”, na encruzilhada entre o tempo histórico e o tempo mítico, entre “de uma vez por todas” e “eterno retorno” (Jesi 2000:100).

O mito desempenha um papel ambivalente na crítica de Jesi à revolta: a epifania do mito refere-se à realidade

7 A historiografia minimizou o papel do movimento espartaquista e acima de tudo dos líderes espartaquistas na verdadeira rebelião de 1919 (Gietinger 2018; Haffner 1986: 143). No entanto, Luxemburgo e Liebknecht “encarnaram a Revolução Alemã [...] Eles eram seus símbolos” (Haffner 1986: 149). As fontes de Jesi para a reconstrução dos acontecimentos são os escritos de Rosa Luxemburgo e duas bibliografias de Paul Fröhlich (1992[1940]) e John Peter Netti (1966), bem como as monografias de Eric Wladman, *The Spartacist Uprising of 1919 and the Crisis of the German Socialist Movement* (1965), ver Jesi (2014: 47)

coletiva experienciada no momento da revolta, a interrupção do tempo “normal”; mas também indica o fascínio que os símbolos do poder exercem aos insurgentes. Jesi, então, descreve uma dialética do mito: a sua epifania, na revolta, suspende a temporalidade mítica do eterno retorno da sociedade burguesa, mas sempre ameaça reintegrar-se a ela.

Mito como eterno retorno

*A profissão burguesa como uma
forma de vida significa, em primeiro
lugar, a primazia da ética sobre a
vida – a vida dominada por algo que
se repete de forma sistemática e
regular*

(Lukács, citado por Jesi 2014: 24-5)

Em uma introdução densa, Jesi examina a forma específica da temporalidade na sociedade burguesa. Em um gesto similar ao da Teoria Crítica, ele observa que se trata de um retorno cíclico, um tempo naturalizado em que nada parece suscetível à mudança. A norma, com sua temporalidade cíclica, rege a forma de vida burguesa, escreve Jesi, citando o jovem Lukács (Jesi 2014: 24). Nós podemos acrescentar, em termos mais benjaminianos e

adornianos, que a história é então aprisionada na temporalidade cíclica da natureza e a sociedade aparece sobre o feitiço do mito. Qualquer subversão deve ser reintegrada na continuidade da memória, sob a lei do “eterno retorno”:

A redução defensiva da ideia e do seu valor subversivo a uma fórmula ideológica, isto é, a submissão da ideia à lei do eterno retorno, na qual, em seu quadro cíclico, torna toda subversão relativa, é uma constância da sociedade burguesa. (Jesi 2014: 25)

De fato, na sociedade burguesa, a própria política está ligada a um destino aparentemente inescapável. As ideias subversivas cristalizam-se em fórmulas ideológicas, conferindo assim uma qualidade mítica à ideologia. Um destino similar afeta a propaganda, que não significa a propagação da verdade – embora, mesmo neste caso, se admita que seria uma verdade relativa, específica de quem defendem e recebe (Jesi 2014: 36) –, mas a mera instrumentalização do mito “à la Georges Sorel”⁸ como técnicas de mobilização de massas (Jesi 2014: 38).

Para ilustrar essa dinâmica, Jesi (2014: 24) cita Schiller: “quando a alma fala, ai, já não é mais a alma que fala”. Mas, precisamente, algumas vezes a alma realmente fala, e Jesi observa, referindo-se à rebelião espartaquista:

8 Desenvolvo um pouco mais a noção soreliana de mito e a relação de Jesi com ele em outro lugar (Minelli 2020).

[é] necessário chamar a atenção para um tempo que ainda não está distante de nós (50 anos se passaram desde então) em que alguns foram capazes de abraçar e pagar o preço por suas escolhas da propaganda política marxista, mostrando nesse mesmo instante que a sua propaganda era genuína, em outras palavras, que não se apoiava em mitos deformados e que tinha se tornado, em vez disso, uma linguagem autêntica da verdade (Jesi 2014: 38-9).

“Pagar o preço”: Jesi diz que, ao estarem dispostos a arriscar suas vidas pela revolta, que Luxemburgo considerava um erro estratégico (ver Gietinger 2018: 116), os dois líderes do movimento demonstraram que a propaganda não era um meio de afetar as massas, mas correspondia a uma verdade vivida. Embora não o cite, Jesi está aqui implicitamente em polêmica com o mitologista Karl Kerényi, com quem tinha estado em contato próximo (ver: Cavalletti 2014: 12ff.). Numa conferência realizada em Roma, Kerényi (1965) fez uma importante distinção entre mitos “autênticos” e “inautênticos”. Os últimos são controlados, ele argumenta, senão fabricados, por uma intenção, uma orientação em direção a um objetivo, eles são instrumentos de propaganda política.⁹ Ao contrário, os primeiros, os mitos “genuínos”, caracterizam-se por sua natureza espontânea e pela ausência de motivações e objetivos. Utilizando a mesma terminologia mas

⁹ Kerényi apresenta aqui um argumento similar ao avançado pelo filósofo Ernst Cassirer em seu livro póstumo *O mito do Estado*. Ver em particular o último capítulo “A técnica dos mitos políticos modernos” (1946: 277ff.).

invertendo-a, Jesi, pelo contrário, recusa-se a considerar a realidade política do mito como uma tecnicização oposta a um suposto mito “autêntico”. Contra a distinção essencialista entre um mito “autêntico”, não político, e um mito falso, contaminado por um objetivo instrumental, Jesi argumenta assim que na revolta contra a sociedade capitalista o mito pode ter outra realidade.

Assim, podemos argumentar que, se o mito político aparece como puro tecnicismo, esvaziado de seu conteúdo, um instrumento utilizado para enganar as massas, é porque está preso na falsidade da sociedade burguesa, porque – se seguirmos o diagnóstico da Teoria Crítica – a modernidade capitalista, na continuidade da dominação, está sob um feitiço de uma temporalidade “mítica”. No entanto, na revolta contra esta sociedade, a sua temporalidade cíclica pode ser suspensa. A partir do ponto de vista dos insurgentes, o mito é portanto experienciado como realidade subversiva. Esta epifania do mito é o momento de experiência coletividade verdadeira, que é oposta ao isolamento do tempo “normal” do quotidiano regulamentado do trabalho e das pausas mandatórias.

Mito como suspensão do tempo

*Uma tremendamente breve aparição
de um tempo atípico em que tudo que
acontece - com extrema velocidade -
parece acontecer para sempre.*

(Jesi 2014: 47)

Já com o nome Spartacus escolhido, o líder da revolta dos escravos do 1º século A.C., como nome do movimento, o espartaquista foi extraído do mito, citando anacronicamente um futuro não realizado no passado, apresentando-se como continuadores da luta universal contra a opressão. Ao fazê-lo, eles estrategicamente evocaram a epifania do tempo mítico, do tempo em que Spartacus era líder da insurreição (Jesi 2014: 38). Porém, é no momento da revolta que a mítica qualidade do tempo é experimentada de maneira mais poderosa.

Em janeiro de 1919, a inesperada insurreição de massa se insurge. Como Sebastian Haffner (1986: 130) escreve, naqueles dias “ninguém era mais surpreendido pela erupção universal do que as pessoas que a desencadearam [...] eles não tinham ideia da avalanche que tinham liberado”. Tudo começou com a manifestação em apoio a Emil Eichhorn, chefe de polícia de Berlim, o qual recusou aceitar sua demissão exigida pelo governo de Ebert. Em 5 de janeiro, ainda não era uma questão derrubar o governo, mas insatisfação com a (in)ação que a social democracia governante tinha acumulado. Isso pegou todos de surpresa

quando, em um domingo, invadiu-se as ruas de Berlim, ocupando as sedes editoriais dos jornais pró-governo. No dia seguinte, os ventos da revolução eram palpáveis. Um comitê revolucionário era formado, mas, na realidade, ele atuou somente com um papel bastante marginal no curso dos eventos. A própria manifestação naqueles dias era antes um espontâneo e desorganizado movimento de massas.

O sentimento dos insurgentes, naqueles curtos dias de janeiro, era de que eles tinham que agir “agora ou nunca!” (Jesi 2014: 47). Eles tinham acabado de sair da guerra, quando o tempo foi preenchido com a expectativa de um próximo passo, de acabar com a luta. Agora, essa tensão acumulada e a ansiedade do futuro explodiram em um tempo atípico em que as táticas e estratégias não possuem nenhum papel. A guerra certamente também suspendeu o tempo normal, mas no dia quinze de janeiro a experiência do tempo mudou radicalmente: a longa espera pareceu subitamente cumprida. Na revolta, de fato, a ação é tomada de uma vez por todas e não em vista das consequências de longo prazo. As consequências não são nem conhecidas, tampouco previsíveis. O fruto da ação é o próprio conteúdo da ação em si, todo ato é valioso em si mesmo. Nesse sentido, a revolta suspende o tempo, extraindo dele a cadeia de causas e consequências – isso acontece na intersecção do tempo histórico e do tempo imóvel do mito.

Embora faça a clássica distinção entre revolta e revolução, Jesi não recorre às razões frequentemente dadas. Para ele, a diferença não reside tanto na qualidade política, nos objetivos, tampouco na habilidade de promover mudanças duradouras, mas na diferente experiência do tempo. Se a revolução precisa “da correta avaliação dos tempos baseado na análise das condições socioeconômicas e no balanço de forças neles presentes”, bem como “um esforço progressivo para desenvolver e organizar a classe explorada”, revolta é uma eclosão repentina (Jesi 2014: 46) que não implica em si mesma uma estratégia de longo prazo. Enquanto a revolução é imersa no tempo histórico, a revolta é a suspensão do tempo histórico.

Como ele escreve:

Epifanias míticas não são repetições que seguem o fio da memória ou as leis de uma história cíclica fundamentada em um antigo precedente. Em vez disso, são interferências de verdade extratemporal na existência daqueles que se consideram engajados no tempo histórico (Jesi 2014: 27, tradução alterada).

A “verdade extratemporal”, em que o mito é uma instância, é uma realidade coletiva que é experimentada no momento da insurreição. Se o mito, de significar a verdade, passou a ser sinônimo de fábula ilusória (Jesi 2014: 37; ver também Jesi 2024), em janeiro de 1919, nas ruas de Berlim, algo da realidade do mito poderia ainda ser experimentado, argumenta Jesi. Em passagens que se tornam quase líricas,

ele descreve como, quando a revolta irrompe, a alienação individual dá lugar para o senso de pertencimento:

Você pode amar uma cidade, você pode reconhecer suas casas e suas ruas em suas mais remotas e queridas memórias; mas somente na hora da revolta a cidade realmente é sentida como sua própria cidade - sua própria porque ela pertence ao eu e ao mesmo tempo aos “outros”, sua porque é campo de batalha que você escolheu e que a coletividade também escolheu, sua porque é o espaço circunscrito no qual o tempo histórico está suspenso e no qual todo ato é valioso em si mesmo, em suas consequências absolutamente imediatas (Jesi 2014: 54).

As preocupações individuais são transcendidas pela ação coletiva, a epifania do mito, e a experiência compartilhada de símbolos poderosos:

O instante da revolta determina a repentina auto-realização e auto-objetificação de alguém como parte de uma coletividade. A batalha entre o bem e o mal, entre a sobrevivência e a morte, entre o sucesso e o fracasso, em que cada um está individualmente envolvido a cada dia, é identificado com a batalha de toda a coletividade – todos possuem as mesmas armas, todos enfrentam os mesmos obstáculos, o mesmo inimigo. (Jesi 2014: 53).

Cada indivíduo pode ter diferentes razões para aderir à revolta. A exploração capitalista dos trabalhadores é a razão mais importante, mas pode ser as frustrações privadas, ou o desejo de se unir a um grupo – em que Jesi reconhece a fonte da “pura revolta” (Jesi: 2014: 69). Todas essas razões não são mais importantes na hora da revolta,

onde as lutas individuais pela sobrevivência fundam-se na batalha coletiva. É o compartilhado tempo de festividade (cf. Jesi 2021). O que dá à revolta sua qualidade mitológica é, por um lado, a experiência coletiva do tempo não-normal e, por outro, o compartilhamento de símbolos poderosos que transfiguram a percepção da realidade.

Mito do sacrifício e da derrota

*O assassinato de Karl Liebknecht e
Rosa Luxemburgo significou o
assassinato de uma coragem superior
e de um espírito superior. Significou o
assassinato da verdade irrefutável*

(Haffner 1986: 149)

Comentando, depois de um século, as fotografias da “Semana de Spartacus”, Enzo Traverso não vê gestos de alegria a serem encontrados nas fotos de outras insurreições. É uma festividade tremendamente séria. As fotos dos cartões postais de 1919 retratam a “trágica e desesperada” revolta, os trabalhadores armados patrulhando as ruas de Berlim mostrando “rostos tensos” e “nenhum sorriso” (Traverso 2020). Os rebeldes estão engajados em uma luta até a morte contra um inimigo

poderoso e hediondo, eles parecem cientes da derrota iminente.

Ainda que a análise da opressão na sociedade capitalista seja tão avançada e clara para as pessoas envolvidas na batalha, no momento da revolta apenas os elementos simbólicos são verdadeiramente percebidos pelos rebeldes. Símbolos e mitos compartilhados tornam-se o horizonte de apreensão da realidade para aqueles envolvidos na insurreição. Nesse momento, eles estão menos preocupados com o plano para superar a exploração do que com a batalha contra o inimigo:

O adversário do momento torna-se verdadeiramente no inimigo, o rifle ou porrete ou corrente de bicicleta transformam-se verdadeiramente em armas, a vitória do momento – seja ela parcial ou total – torna-se verdadeiramente, em si e por si mesma, um bom e justo ato em defesa da liberdade, em defesa de sua classe, da hegemonia de sua classe (Jesi 2014: 53).

Em janeiro de 1919, apenas poucos meses depois do fim da Primeira Guerra Mundial, essa produção simbólica está sobrecarregada com a reprodução de um imaginário (diríamos hoje) que teve origem na guerra. Depois de meses passados na trincheira, em condições desumanas, com o uso de novas armas e gases, que forçaram os soldados a usarem máscaras, a tornarem-se “sem rostos”, mas, também, depois de anos de propaganda de guerra, os inimigos tomaram uma forma de “monstros” reais. Em

contraste a pura exaltação soreliana do “mito social” gerado pelas massas revolucionárias (Sorel 1999), Jesi mostra que a produção simbólica é permeada pelo imaginário do poder. Os símbolos, ele escreve, parecem ser os verdadeiros portadores do poder: os bancos, as editoras, o Reichstag tem de ser ocupados para que os revolucionários assim se tornem detentores do poder. No frio inverno de Berlim, a cidade exibe seus “graníticos” símbolos de poder, aparecendo como a cidade dos “patrões” (*padroni*) (Jesi 2014: 73-4).

Jesi não descarta esse tipo de maniqueísmo, que é um elemento de toda revolução, mas sublinha que, se as visões maniqueístas motivam a batalha, elas também fomentam a necessidade de opor o mal absoluto ao bem moral absoluto, explicando nesses termos a escolha de Rosa Luxemburgo e Karl Liebknecht de não deixar a cidade, mesmo cientes que a revolução havia sido derrotada e que estavam arriscando suas vidas.¹⁰ A disposição para arriscar a vida foi para Jesi a prova do carácter genuíno da propaganda, mas a decisão, uma vez que a derrota era inevitável, de “sacrificar-se”, é o testemunho do fascínio exercido pelos pseudo-mitos do poder, como se apenas a prova de absoluto heroísmo pudesse enfrentar o mal absoluto. A burguesia tinha

10 Como Haffner (1886: 147) observa, tanto Luxemburgo como Liebknecht publicam em 15 de janeiro seus últimos artigos na *Rote Fahne*, os quais são lidos “como palavras de despedida”. Mesmo que reconheçam a derrota, terminam com o anúncio que de “amanhã” a Revolução erguer-se-á novamente, “apesar de tudo”.

vencido também em um terreno imaginário, tendo invadido e colonizado vidas “ao ponto em que seus próprios gestos são colocados no horizonte sacrificial oferecido pela tradição burguesa” (Tabacchini 2019: 91).

Alguns anos antes do debate sobre a “melancolia de esquerda” (Brown 1999; Traverso 2016), Jesi aponta para a mitologização implícita da derrota no imaginário da revolta, o pseudo-mito da batalha perdida (Jesi 2014: 82), da Comuna de Paris à revolta Espartaquista ou à Guerra Espanhola. Em vez de lutar para vencer, a revolta “maniqueísta” visa combater o inimigo com “vítimas heróicas” (Jesi 2014: 82), está fadada à derrota e ao sacrifício. Jesi então insiste na necessidade da *desmitologização* do imaginário de esquerda a fim de libertar criticamente a consciência da classe explorada do fascínio dos mitos da burguesia (Jesi 2014: 73): “essa é a questão”, ele escreve (Jesi 2014: 96), “de encontrar um escape do beco sem saída dos grandes sacrifícios ou das grandes vítimas”.

A revolta é, portanto, um evento altamente mitológico. Mas, precisamente por isso, também está condenada à derrota. A suspensão do tempo que parece ser capaz de deter a temporalidade cíclica da opressão é apenas um momento, que rapidamente acaba. A revolta espartaquista foi um erro, escreve Jesi, e o partido, a organização falhou, também porque foi incapaz de limitar a

extensão do desastre. A revolta falhou; as massas não conseguiram apoderar-se dos símbolos do poder. Mas, pior ainda, isso acabou sendo os próprios meios em que foi necessário para sociedade burguesa reintroduzisse o tempo normal, depois de quatro anos de guerra. “Uma vez que a revolta chegou ao fim”, escreve Jesi, “tornou-se evidente que, em grande medida, ela serviu ao poder que ela própria atacou” (Jesi 2014: 60). A revolta espartaquista tinha sido funcional para o reforço da ordem burguesa: foi a *liberação* que tornou possível evacuar a tensão acumulada durante os anos de guerra.

A revolta parecia ser a instância possível de uma ruptura com a norma do mito. Como uma epifania do mito no tempo histórico, a revolta parecia, de fato, como a suspensão do “tempo normal”, como Jesi o chama, da sociedade burguesa. No entanto, tornou-se claro que há uma diferença entre suspender o tempo e interrompê-lo. De fato, a revolta não interrompe realmente o ciclo do eterno retorno, mas meramente o suspende. Revolta é um momento de crítica da normatividade opressiva da sociedade burguesa, e uma experiência imediata de coletividade. Antes e depois da revolta, entretanto, o poder de normalização parece inalterado, se não reforçado mesmo pela erupção causada pelo levante. Nesse sentido, a revolta permanece, em última análise, interna a dinâmica da

subversão e do eterno retorno específico da sociedade burguesa delineada na introdução de *Spartakus*.

Entre revolta e revolução

*Revolta é uma hipérbole do mundo
burguês, levada ao ponto de superá-lo*

(Jesi 2014: 142)

Se a revolta, em última análise, permanece inscrita no mesmo horizonte normativo da sociedade burguesa, cuja tendência aponta para o heroísmo sacrificial; se de fato ela contribui, condenando a si mesma à derrota, para perpetuação do ciclo do eterno retorno, não seria a revolta a falha da revolução, a falha da superação radical de todas as relações sociais? Não seria “revolta” o nome dado para aquelas revoluções que, devido a falta de organização, liderança, maturidade e consciência, e devido sua fascinação pelos símbolos de poder, se deparam com a derrota? Não seria a revolta o “salto do tigre”, mencionado por Benjamin em suas *Teses*, que, no entanto, “acontece numa arena onde a classe dominante dá os comandos”, enquanto o mesmo salto, “no ar livre da história” é a revolução (Benjamin 2006: 395)? Ou como podemos pensar

a relação entre revolta e revolução? É válido retornar a essa distinção que já foi muito debatida.

Celebrações

Sublinhando a diferença destacada por Arno J. Mayer, Enzo Traverso (2022: 22) escreve que revolta e revolução são dois eventos opostos. A revolta “é movida pela tradição e pelo desespero ou desilusão” (Mayer 2000: 39), enquanto a revolução é impulsionada por uma visão de futuro. A revolta não tenta derrubar as estruturas de dominação, mas mira em indivíduos específicos, designados como bodes-expiatórios, os representantes do poder. “Visceral e instantânea” (Mayer 2000: 39), revoltas não são baseadas em uma ideologia ou projeto utópico. Assim, elas possuem um horizonte limitado, elas sempre têm uma vida curta. Pelo contrário, as revoluções são impulsionadas por um projeto político, elas possuem uma aspiração consciente em mudar a realidade social e política. Para Traverso, essa diferenciação é útil para distinguir entre uma celebração da rebelião ou revolta, o que equivale a hipostasiar o momento “lírico” da insurreição e uma interpretação da revolução que, pelo contrário, visa colocar este acontecimento em um processo que não é apenas destrutivo, mas também construtivo (Traverso 2022: 22-3). Nessa leitura, a diferenciação entre elas está nos olhos do historiador, que decide entre “celebrar” ou “interpretar”. Um século antes, Walter Benjamin também insistiu na dimensão “lírica” da revolta. Em seu ensaio

de 1929: *Surrealismo: o último instantâneo da inteligência europeia*, ele pergunta se os surrealistas, aos quais reconhece terem o conceito mais radical de liberdade desde o anarquista Bakunin, foram bem-sucedidos “em soldar essa experiência de liberdade à outra experiência revolucionária [...] – o lado construtivo, ditatorial da revolução? Em suma, eles vincularam a revolta à revolução?” (Benjamin 2005: 215). Segundo ele, os surrealistas tentaram “ganhar as energias de intoxicação [*Raush*] para a revolução”. Mas claro, ele prossegue, “um componente intoxicante vive em toda arte revolucionária”, é o componente “anárquico” da revolução. Entretanto, esse componente precisa estar ligado ao outro lado da revolução, caso contrário, para colocar o acento exclusivamente sobre ele, significaria “subordinar a preparação metódica e disciplinar da revolução inteiramente numa prática oscilante entre exercícios físicos e celebrações antecipadas” (Benjamin 2005: 216). Concentrar-se apenas na revolta seria simplesmente celebrar seu componente estético. De fato, a revolta é um elemento da revolução, um momento onde as dimensões estética e afetiva são exacerbadas: é intoxicação, celebração, é visceral e lírica.

O dia seguinte

*Nós não devemos nutrir e repetir a
ilusão da primeira fase da revolução
[...] pensando que é suficiente superar
o governo capitalista e colocar outro
em seu lugar para trazer uma
revolução socialista*

(Rosa Luxemburgo, cit. Jesi 2014: 49)

Depois da batalha, segue-se o silêncio. Após a intoxicação, vem a ressaca. Em *Beziehungsweise Revolution*, Bini Adamczak (2017) retoma como, depois dos primeiros anos do “comunismo de guerra”, algo aconteceu com a população da Rússia Soviética que não foi apenas uma confrontação com as dificuldades materiais dos anos 1920, nem ainda a stalinização do país, mas algo peculiar à consequência da revolução: uma forma de “depressão pós-revolucionária”. A escuridão que seguiu-se à revolução foi interpretada como uma necessidade de renovação contínua do espírito de luta, o aspecto militar, bélico, heroico dos tempos de guerra. Mirando na manutenção do entusiasmo pela revolução, a ideologia soviética a fetichizou, como Rosa Luxemburgo criticou muito tempo antes (Adamczak, 2017: 25). Desde filmes, teatro, literatura, fotografia ou pintura até as paradas bombásticas e marchas, e os rituais cotidianos, “a imagem da revolução repetidamente é reencenada como um evento heróico e ao mesmo tempo a figura do revolucionário é idealizada como um sujeito

disciplinado, abnegado e masculino” (Adamczak 2017: 25). Desejo revolucionário cristalizado em um desejo pela revolução, que foi necessariamente desapontado na transição para os tempos pós-revolucionários. No entanto, argumenta Adamczak, a tristeza que segue-se a insurreição está, de fato, menos relacionada ao aspecto militar do que ao momento coletivo, solidário e, por vezes, terno – as formas de se relacionar uns com os outros que emergem no tempo excepcional da revolta (Adamczak 2017: 37ff.). E se a particularidade da revolta residisse, portanto, não na conquista heróica do futuro, mas na experiência afetiva de uma realidade presente? Talvez, o que torna as “derrotas” históricas da Comuna de Paris, a revolta Espartaquista e a Guerra Espanhola tão atrativas na imaginação da esquerda não seja tanto pelo seu fracasso, que lhes permite manter uma certa pureza em relação aos compromissos de uma revolução bem-sucedida, mas sim este momento afetivo da luta compartilhada, que se destaca na memória.

O dia depois de amanhã

De fato, é do ponto de vista do historicismo que a revolta é julgada um fracasso, bem-intencionada, mas perigosa e prejudicial à causa revolucionária (Jesi 2014: 82). De um ponto de vista que parte de dentro da revolta, o

julgamento recai de maneira diferente. Uma investigação fenomenológica, capaz de conceder, de dentro, objetividade à revolta, poderia julgar suas experiências de tempo como altamente positivas. Para Jesi, o que distingue revolta de revolução é que, enquanto a revolução está comprometida com o tempo histórico, preparando e organizando para o amanhã, a revolta repousa sob a intersecção do “dia depois de ontem” e o “dia depois de amanhã” (Jesi 2014: 139). É por isso que a revolta é intempestiva. Nela, as forças do passado, como os símbolos de poder, sacrifício e resignação, estão operando. Elementos tão pesados que impedem uma verdadeira superação dialética das contradições internas da sociedade. Mas ao mesmo tempo, esse “depois de amanhã” é contrariado por um “dia depois de amanhã”, cuja principal expressão é a liberdade “como decisiva, como a justificação e garantia da estratégia pela vitória” (Jesi 2014: 140). Por dentro, a revolta aparece, portanto, como um campo de forças de diferentes temporalidades. Sob todo o peso de um passado pesado, é capaz de evocar a epifania de um tempo futuro, o futuro da vitória. É um “momento deslumbrante do conhecimento” (Di Cesare 2020: 53). Evocar a epifania do dia depois de amanhã não significa estar preparado para isso, tal como Jesi (2014: 141) nos aponta. É verdade que, como Rosa Luxemburgo disse, as horas da revolução são contadas na história mundial como meses e seus dias como anos, devido ao rápido

desenvolvimento das massas (cit. Fröhlich 1992: 365), para Jesi, o que está em jogo na revolta não é tanto a rápida maturação da consciência de classe, se por isso entendermos o aprendizado dos objetivos e meios da revolução. Os efeitos negativos da revolta podem, em todo caso, compensar em grande medida qualquer possibilidade de maturação de classe entre os rebeldes derrotados (Jesi 2014: 141). A revolta não contribui para a maturação da consciência de classe; é uma hipérbole dos “dominantes da consciência burguesa” (Jesi 2014: 142). Enquanto permanece no marco da sociedade capitalista, a revolta não a supera dialeticamente, mas constitui, ao contrário, a exasperação da burguesia. De todo o modo, ao exasperar os componentes da sociedade burguesa – os pseudo-mitos, os símbolos de poder, o tempo mítico do eterno retorno – a revolta conduz à sua destruição. Isso constitui, Jesi escreve, “a única superação efetiva da sociedade burguesa, cultura e espírito” (Jesi 2014: 142). Os mitos de morte e sacrifício são transformados em sacrifício e auto-destruição dos “componentes burgueses do sujeito” (Cavalletti 2021: 16), que assim ganha acesso ao outro, ao coletivo, ao tempo do mito. Nós podemos entender a última sentença de *Spartakus*, quando Jesi constata que “Bakunin provavelmente não teria se importado se lhe dissessem que a revolução é a recusa da burguesia enquanto a revolta é a hipérbole da burguesia”, e continua escrevendo que “ele

teria tirado uma conclusão legítima de que a revolução constrói e a revolta destrói” (Jesi 2014: 166).

Conclusão

Em seu livro, *The time of Revolt (O tempo da revolta)*, Donatella Di Cesare (2020: 38) recorda a etimologia de “revolta” que vem do verbo no Latim “*revolvere*” que significa “retornar”. Di Cesare acrescenta que apesar de “*revolvere*” também significar a “*volte-face*”, ela entende também como um afastamento do poder, como a “interrupção da autoridade”. Para ela, a revolta é o momento an-arquista,¹¹ nômade e anônimo capaz de enfraquecer a lógica do governo, quando “em um movimento incessante o estar-junto da comunidade é reconstruído a cada instante” (Di Cesare 2020: 23). Ao celebrar o componente estético-afetivo da revolta, Di Cesare busca resgatá-la da rejeição à qual ela foi longamente submetida pela história da esquerda revolucionária. Jesi tem um propósito mais modesto. Seu objetivo não é celebrar a revolta, nem condená-la. Mas ele demonstra que a revolta não deve ser julgada somente em termos de um tempo linear. *A posteriori*, a revolta pode ser julgada como “regressiva” ou “progressiva”, a depender de sua participação ou não no avanço

11 No original: *an-archist*. A partir da etimologia do termo “anarquia”, podemos pensar de maneira melhor o que se trata esse jogo de palavras. “Anarquia” vem do grego antigo “*anarkhia*” (*ἀναρχία*), em que “an” (*αν*) significa ausência e “*arkhe*” (*ἀρχή*) significa soberania ou reino ou poder. A separação com hífen entre o prefixo e o radical parece jogar luz para essa etimologia. Assim, tratar-se-ia de um momento “sem-poder”, ou “sem-governo ou contra o governo” (N. T.)

da revolução, se foi ou não integrada a ela. Mas a particularidade da revolta reside na experiência revolucionária do tempo: aqui passados futuros e futuros passados colidem. A revolta não supera a “dominação estrutural” do tempo, mas, por um momento, a qualidade normativa da temporalidade fica suspensa. Do ponto de vista da revolta, parece ser o caso da história ser feita do não-contemporâneo da contemporaneidade, da padronização sob uma temporalidade única que nunca é completada. Revolta é, nesse sentido, um momento de *insight* normativo: o que é não precisa ser para sempre.

Referências bibliográficas

ADAM, B. *Timewatch: The Social Analysis of Time*. Cambridge: Polity Press, 1995.

ADAMCZAK, B. *Beziehungsweise Revolution. 1917, 1968 und kommende*. Berlin: Suhrkamp, 2017.

BENJAMIN, W. “On the Concept of History”. In: M. W. Jennings et al. (eds.). *Walter Benjamin: Selected Writings 4 (1938-1940)*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2006, p. 398-401.

_____. “Surrealism: The Last Snapshot of the European Intelligentsia”. In: M. W. Jennings et al. (eds.). *Walter Benjamin: Selected Writings 2.1 (1927-1930)*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2005, p. 207-221.

_____. *Arcades Project*. Trans. H. Eiland & K. McLaughlin. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999.

- BLOCH, E. *Heritage of our Time*. Trans. N. & S. Plaice, Cambridge: Polity Press, 1991 [1934].
- BROWN, W. “Resisting Left Melancholy”. In: *Boundary*, 2, 26(3), 1999, p. 19-27.
- BUCK-MORSS, S. *The Dialectics of Seeing: Walter Benjamin and the Arcades Project*. Cambridge, MA: The MIT Press, 1991.
- CASSIRER, E. *The Myth of the State*. New Haven: Yale University Press, 1946.
- CAVALLETTI, A. “Introduction”. In: F. Jesi, *Spartakus: The Symbology of Revolt*. Trans. A. Toscano. Chicago: Chicago University Press, 2014.
- _____. “Introduction”. In: F. Jesi, *Time and Festivity. Essays on Myth and Literature*. Trans. Cristina Viti. Kolkata: Seagull, 2021.
- DI CESARE, D. *Il tempo della rivolta*. Torino: Bollati Boringhieri, 2020.
- FABIAN, J. *Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object*. New York: Columbia University Press, 2014 [1983].
- FRÖHLICH, P. *Rosa Luxemburg. Gedanken und Tat*. Berlin: Dietz Verlag, 1992 [1940].
- GIETINGER, K. 1918. *Der verpasste Frühling des 20. Jahrhunderts*. Hamburg: Nautilus, 2018.s
- GOODY, J. *The Theft of History*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.
- HAFFNER, S. *Failure of a Revolution: Germany 1918-19*. Trans. G. Rapp. Library Press, 1986 [1969].
- HARTOG, F. *Regimes of Historicity: Presentism and Experiences of Time*. Trans. S. Brown, Columbia University Press, 2016.

- HOBSBAWM, E. J. *Primitive Rebels: Studies in Archaic Forms of Social Movement in the 19th and 20th Centuries*. New York: Norton, 1965.
- JESI, F. *Spartakus: The Symbology of Revolt*. Trans. A. Toscano. Chicago: Chicago University Press, 2014.
- _____. *Time and Festivity. Essays on Myth and Literature*. Trans. Cristina Viti. Kolkata: Seagull, 2021.
- _____. *Mito*. Macerata: Quodlibet, 2024 [1973].
- KERÉNYI, K. “Myth and Technique”. Trans. H. Kaal. *Diogenes*, 13(49), 1965, p. 24-39.
- KOSELLECK, R. *Futures Past: On the Semantics of Historical Time*. Trans. K. Tribe. New York: Columbia University Press, 2004 [1979].
- MARTINEAU, J. “Du rapport au temps contemporain: l'accélération de l'histoire et le présentisme, entre historicité et temporalité. Note critique sur *L'accélération de l'histoire. Des Lumières à l'Anthropocène* de Christophe Bouton”. *Philosophiques*, 1 (50), 2023, p. 175-189.
- MINELLI, S. “Mito, utopia e propaganda: Linguaggio di verità o tecniche di manipolazione?”. *Thomas Project. A border journal for utopian thoughts*, 3, 2020, p. 32-47.
- POSTONE, M. *Time, Labor and Social Domination: A Reinterpretation of Marx's Critical Theory*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009 [1993].
- SCHIAVONI G. “Bibliografia degli scritti di Furio Jesi”. In: M. Ferruccio, G. Schiavoni (eds.). *Risalire il Nilo: Mito fiaba allegoria*. Palermo: Sellerio, 1983.
- SOREL, G. *Reflections on Violence*. Trans. J. Jennings. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

- TABACCHINI, M. “Lo scacco mitologico della rivolta. Soggezione ai simboli e fatalità del sacrificio nello Spartakus di Furio Jesi”. In: K. *Revue trans-européenne de philosophie et arts*, 3(2), 2019, p.78-93.
- THOMPSON, E.P. “Time, Work-Discipline and Industrial Capitalism”, *Past and Present*, 38, 1967, p. 56-97.
- TOMBA, M. *Insurgent Universality: An Alternative Legacy of Modernity*. Oxford: Oxford University Press. 2019.
- TRAVERSO, E. *Left-Wing Melancholia: Marxism, History, and Memory*. New York, Columbia University Press, 2016.
- _____. “German Revolution”. In: M. Löwy (ed.). *Revolutions*. Trans. T. Chretien. Chicago: Haymarket Books, 2020.
- _____. *Revolution. Une histoire culturelle*. Paris: La Découverte, 2022.