

Tardes de maio

OLGÁRIA CHAIN FÉRES MATOS

RESUMO: Considerando o Maio de 68 uma *abreviação* do tempo histórico que condensa várias experiências do *político*, este trabalho procura traduzir o passado no presente, no sentido benjaminiano da *comemoração*. Comemorar uma data significa nascer em cada novo aniversário. Procura-se mostrar uma verdadeira mutação do imaginário coletivo que desconhece a transcendência do poder e a eficácia de suas leis. O movimento não se pautou nem pelo ideário da "sociedade do espetáculo" nem por suas leis. Reunindo o poético e o político, afirmou a verdade triunfante do desejo. Seja compreendido como levante, revolta ou revolução, pode-se dizer ter sido um "ensaio" da revolução que, pela não violência, por uma generosa cultura do cosmopolitismo e do internacionalismo, indicou a passagem do "socialismo científico" ao socialismo, finalmente possível – o utópico. Reflete ainda sobre os ícones revolucionários e suas ressignificações, estabelecendo a diferença entre o herói mítico e o herói histórico, entre Lenin ou Trotsky, Rosa Luxemburgo ou Fidel e o mítico Guevara.

UNITERMOS:

revolução,
utopia,
heroísmo,
violência,
desejo,
fetichismo.

Benjamin denominou “a capital do século XIX” a cidade de Paris. Não apenas a capital do Capital, mas também a capital política da Europa, dos Tratados de Paz e dos êxtases revolucionários: 1789, 1830, 1848, 1871, 1891, 1936, 1968. Neles algo novo e generoso se manifesta e uma utopia passa a ser vivida, tornando-se real. Trotsky, em sua *História da Revolução Russa*, como Marx antes dele, dizia não haver nada mais belo do que uma Revolução em seu começo, quando tão de perto se assemelha a um enamoramento. E da Comuna de Paris (1871) Marx escreveu: foi um “assalto ao céu”. Por 72 dias as passagens e arcadas de Paris viram o retorno

das Utopias de Thomas Morus, Proudhon e Fourier, que mesclavam uma concepção insurrecional da Utopia a uma concepção utópica da insurreição: “Crítica em face da Utopia, a comuna fez passar nos fatos e elevou a um nível superior a intencionalidade positiva dos grandes utopistas. Em sua vontade de romper a continuidade histórica, a Comuna inaugurou uma prática utópica nova. Sua carga utópica ainda não se extinguiu. É ela que paira sobre todas as revoluções ulteriores” (Abensour, 1990, p. 35). Seu cenário: a cidade como teatro da luta. Das ruas, praças e colinas de Paris, a Comuna pôde exercer atração passional.

Paris, também, dos Tratados de Paz e, em particular, a do fim da Guerra do Vietnã, contra a qual o ano de 68, em praticamente todo o mundo, se insurgiu. Paris de asilos políticos, Paris da fraternidade e das barricadas – emblema máximo da insubmissão passional sim, mas sem nenhuma violência. As palavras de ordem das tardes da primeira Comuna de Paris (1871) ressurgem na “Segunda”, a de 68. Quando conclamados os *communards*, por Thiers, chefe do governo, a respeito do que queriam, responderam: “tudo”. Com o mesmo vigor, o 68 eternizou: “*soyons réalistes, demandons l'impossible!*”. É preciso que a imaginação tome o poder, que se realize uma verdadeira mutação do imaginário, dos desejos individuais e coletivos. O ano de 68 recusou o automóvel como sinônimo de modernidade, o trabalho industrial e o burocrático embrutecedores, os meios de comunicação de massa e a publicidade como adestradores de desejos, o mundo científico e utilitário. Recusa, ainda, da pobreza espiritual da sociedade regida exclusivamente por determinações econômicas.

Tocqueville e Quinet encontraram duas fórmulas para se referir à Revolução Francesa, que podem ser revisitadas aqui: o primeiro dizia que ela inaugurou o “culto do impossível” com o que apontava para a evasão no imaginário; o segundo, que ela fez nascer a “fé no impossível”, entendendo que a negação daquilo que parece ser o real é constitutivo da história da sociedade moderna. A imaginação criadora é invenção de prazeres e de conhecimentos. O Maio criticou as burocracias totalitárias do leste europeu, por um lado, e a “sociedade do espetáculo”, por outro – regida, esta, pela livre circulação da mercadoria, que resume todos os bens a bens materiais. O mundo do Capital expropria o homem não apenas dos “produtos objetivados de sua subjetividade”, mas da própria “essência humana”, rouba não apenas a luz do dia, como é também Vampiro, Moloch, Jugernaut, que vivem do sangue do trabalhador. Em 1968 se questionou o que significa viver para pessoas exauridas pelo dia cronometrado sob o ponteiro dos relógios. Criticou todas as formas de alienação, não só a material como também estética e moral. Nesse sentido, a palavra de ordem do maio francês foi: “não mude de emprego, mude o emprego de sua vida”. E, em panfletos, os situacionistas escreveram: “as revoluções proletárias serão festas ou não serão revoluções, pois a vida que elas anunciam será ela mesma criada sob o signo da festa. O lúdico é a racionalidade última desta festa, – viver sem horas mortas e desfrutá-las sem entraves – eis as únicas regras que ela poderá conhecer”. Trazendo consigo uma nova declaração dos direitos do homem, o Maio de 68 ampliou o espaço público – a cidade e as ruas voltam a pertencer a

seus habitantes, com uma ocupação lúdica da cidade – espaço lúdico e público. O direito afirma-se a céu aberto à distância das luzes mortíferas dos corredores dos parlamentos. Nas ruas, as barricadas: “*la barricade ferme la rue et ouvre la voie*”. A rua vem a ser um agente social coletivo, lugar do exercício de uma democracia direta que faz vacilar a legitimidade do sufrágio universal, expressão da política oficial. As passeatas interpelam diretamente a opinião pública, mesmo que seja uma ocupação transitória do espaço público. Rompe com os códigos e usos da chamada “livre circulação”, o direito de ir e vir. Ocupação subversiva, perturba a ordem instituída, pois traz à cena a totalidade do corpo social. Nas ruas, a festa é a contrapartida dos desfiles cívicos nacionais e das votações periódicas do calendário estatal: “as moções matam as emoções”. E ainda: “as Mil e uma Noites estão nas ruas da cidade”. Cartazes, grafites, faixas transformaram as ruas em um “poema coletivo e teatro da liberdade”. O sentido das barricadas: naqueles dias foi declarado “o estado de felicidade permanente”, como se lia nas paredes da Escola de Ciência Política: “já dez dias de felicidade”. 68 abriu as vias para se “viver no presente”, com a exigência de “felicidade permanente”. O maio francês reabriu e ampliou o espaço público, revelando seu alargamento e renovação com o exercício diário e cotidiano dos direitos políticos e das liberdades. Lembre-se que a democracia, lá onde nasceu – na Grécia clássica – vivia da palavra, cuja livre circulação instituiu, exerceu e ampliou o espaço público onde todos têm igual direito de revelar sua natureza de “*zoon echon politikon*”, no dizer de Aristóteles – um animal político capaz de fala. Contra a ideologia da ação eficaz e do realismo político que proscrevem o pensamento, os jovens de maio proclamaram: “chega de atos”, como se lia em um grafite, “queremos palavras”. Não se considerava a democracia como procuração, e sim como a consciência segundo a qual “quem quer que delegue o manutenção de direitos e liberdade ao Estado, na figura de seus mandatários, das grandes instituições e das poderosas organizações”, escreveu Oscar Negt, “cairá vítima de uma ilusão fatal: acreditará que existe democracia sem democratas”. A insurreição de maio culminou em uma última e derradeira recusa, a da morte: “a morte é necessariamente uma contra-revolução”. Necessidades instintivas e razão se reconciliam, eliminando a punição da sensualidade ou da reflexão. Influência aqui de Marcuse e seu *Eros e civilização*. Em um de seus ensaios escreve: “se o medo e a destrutividade são paixões subjacentes aos autoritarismos, Eros pertence à democracia”. Presença, também de Reich e da liberação psíquica para “a arte de amar” – o que transformaria toda a vida social. Neste sentido, “façam amor e não a guerra” foi um dos lemas de 68. E outro grafite diz: “quanto mais faço amor, mais quero fazer a revolução e quanto mais faço a revolução mais quero fazer amor”. E, alegremente, inscreve-se “amamos uns sobre os outros”. Quanto a Baudelaire e Rimbaud: “*la tout n’est que beauté, luxe, calme et volupté*”. Ao que respondia o “*changer la vie*”, o “homem novo” de Rimbaud. Princípio de vida, *Eros*, felicidade sensual e instintiva: na madrugada de 11 de maio, após os combates nas barricadas de Paris, não havia mortos a resgatar: “assim como se acreditou que no final do enfrentamento

haveria um vencedor e um vencido, também passou despercebido que a luta não era para a morte mas, se assim se pode dizer, para a vida, e que conseqüentemente as perdas e os ganhos não se mediam em termos de morte mas de vida” (Baynac, Libre 3).

Em 1968 constituiu-se um princípio de realidade diferente do industrial-productivista, cujo poder impõe formas determinadas de pensar e de agir. Em 1968, o movimento de jovens estudantes e operários praticou a espontaneidade consciente e criadora. Não considerou o sistema dos partidos ou grupos de pressão a qualquer nível; não participou nem do sistema nem de seus métodos: “não ao Estado policial”, lia-se em um grafite. Desde o início o movimento não tem dirigentes, nem hierarquia, nem disciplina partidária; contesta os profissionais da contestação, transgride as regras do jogo que as oposições mantêm entre si. O movimento de 68 põe por terra o bolchevismo imaginário da tomada teatral do *Palácio de Inverno* de Moscou em 1917. 1968 tomou o *Odéon* – um teatro –, não ocupou a Assembléia Nacional, e proclamou: “quando a Assembléia Nacional se torna um teatro burguês, todos os teatros burgueses tornam-se Assembléias Nacionais”. Revolução literária e simbólica, nos muros de Paris lia-se: “não se trata de colocar a poesia a serviço da revolução, mas a revolução a serviço da poesia”. Não foi uma luta pelo poder ou contra ele: afirmaram-se os direitos da subjetividade. Criticando o mundo burocratizado e desencantado, colocou como lema a verdade triunfante do desejo. Um princípio estético substituiu o “princípio de realidade”. O ano de 68 recusou cabalmente pertencer ao século XX: criticou a sociedade do espetáculo, a ética do consumo, o urbanismo da alienação em nome da lógica do mercado, da indústria, da ciência e da técnica despoetizadoras. Criticou o *cientismo* – a adesão à “ciência em si”, atitude que não interroga seus fins, se justos ou desejáveis. Recusou o trabalho alienado, que “arruína o corpo e martiriza o espírito”; recusou a alienação material e moral. Recusou a política tradicional, a moral tecnocrática, a lógica da hierarquia e da submissão muda; recusou a transcendência do poder e a eficácia de suas leis.

A crítica se desvenda em comportamentos alternativos, técnicas de comunicação, fundando códigos: contra a reprodutibilidade técnica da informação que caracteriza a sociedade moderna, na qual os produtos da indústria cultural chegam padronizados, se delineia uma “cultura da irreprodutibilidade”. Massimo Canevacci diz que a assembleia foi uma de suas formas. Se é verdade que o Maio de 68 não descobriu a assembleia enquanto tal, ele foi a afirmação de uma assembleia de tipo novo. Afirmou a difusão de uma modalidade de comunicação que, através da irreprodutibilidade, atrai para a participação direta segmentos sociais e indivíduos singulares, tradicionalmente exauridos pela televisão e pelos jornais. A assembleia é irreprodutível e sedutora porque desconhece hierarquias ocultas ou manifestas; não codifica quem fala e quem ouve; quem é avulso e quem é “organizado” partidariamente ou em grupos políticos, moções prontas e quem as deve votar. A assembleia se opôs ao congresso, forma tradicional e fetichizada da política. Além disso, a resposta à atuação da polícia ou às intimidações do poder se faz improvisadamente, afirmando-se a dimensão

lúdica do movimento: nas ocupações de fábrica ou nas manifestações de rua, desfaz-se a seriedade militante, liberando-se fluxos polimorfos de energias criativas, antes dispersas na sociedade. É o momento em que a luta política coincide com um estado de alegria e de exuberância; lutar é, aqui, sinônimo de felicidade: “a representação tradicional do militante ensimesmado, impregnado pela revolução, é substituída por uma imagem operária que quer afirmar o próprio direito à existência com toda sua carga vital” (Massimo Canevacci, s.d.).

Multiplicam-se panfletos e faixas. Estas são, ao lado dos grafites, o mais significativo do movimento. Palavras mudas onduladas ao vento “parecem velas de uma nave que parte para descobrir mundos maravilhosos e desconhecidos” (Massimo Canevacci, s.d.). O canto, o riso, as corridas, os abraços, os beijos, bater palmas, olhar-se numa empatia recíproca se fundem em uma nova energia libidinal. Nessas manifestações se exprimiram antecipações da felicidade a ser concretizada imediatamente: “tudo já” foi um dos lemas do movimento. Sublimação não-repressiva, cidadania ao princípio do prazer, 68 foi uma ruptura radical na política daqueles que estão no poder e daqueles que aspiram alcançá-lo. Desconhecendo as cores cinzentas da política tradicional, o movimento de 68 foi vermelho, negro e azul, aliando as cores do marxismo, do anarquismo e do romantismo revolucionário. Cor do romantismo, o azul domina a visão do sonhador e do poeta. Se o homem precisou sair da órbita terrestre para ver a cor da terra, o movimento de 68 criou uma cultura poética que reaviva o azul, cor da “beleza da alegria, da fecundidade, dos astros, da primavera, do amor”.

Comemorar significa: dar vida, nascer de novo em cada aniversário, sendo ocasião para reinterrogar acontecimentos. Compreendê-los sem ceder à facilidade de explicações definitivas é acolher sua surpresa, pois toda revolução ancora-se no contingente. Muito se hesita na denominação do Maio: Levante? Revolta? Revolução? Talvez se possa dizer de 68: foi uma improvisação, uma simulação da revolução, imitação sincera da Revolução.

Em todas as revoluções há um traço comum: o entusiasmo, a paixão do novo. 1968, à luz da Revolução Francesa e da Revolução Russa, apresentou algo sem exemplo e precedência no passado. Se a Revolução Francesa conheceu seu Termidor, a primavera de 68 deu sentido novo à formulação de Condorcet: “a felicidade é uma idéia nova na Europa”. Não viveu nem o Terror, nem o declínio; permanece em seu apogeu, pois, trinta anos decorridos, trata-se de um movimento sem explicação sociológica ou política. Metacarresiano e metamarxista, não lhe convém a ordem causal das razões – desemprego, pauperização, greves constantes. Metamarxista, não se esclarece pelo elemento racionalizador do campo histórico: a lógica da classe-contra-classe do marxismo profissional. Maio foi o *temps des cerises* – o tempo das cerejeiras em flor – o tempo de amar e renascer em cada nova primavera. Entusiasmo significou uma luta pela vida. Registro desestabilizador, não se deixava reconhecer nos cantos revolucionários e no “ódio de classe”, como no hino revolucionário – “*le sang de nos frères, réclame vengeance, plus rien n’arrêtera*”

la colère des masses. A Londres, à Paris, Budapest et Berlin, prenez le pouvoir, bataillons ouvriers".

1968 deu cidadania política aos sentimentos e à emoção, “engrenando de forma decisiva o novo e o entusiasmo, a criação do diferente e a paixão em seu registro forte” (Ribeiro, 1993, p. 120). Maio de 68 não se desenvolveu no quadro da tomada de poder, no número de mortos, na lógica do vencedor e do vencido. Entendia, tacitamente, que na luta pelo poder uma secreta identificação aproxima os contendores, como se o poder só pudesse ser posto em questão em nome do poder. Quem quer que ocupe este lugar será sempre e tão somente o vencedor do momento, e o vencido será sempre vítima: “aqueles que alcançam a posição de dominantes”, escreve Benjamin, “só chegam ao poder marchando por sobre os vencidos que jazem prostrados no chão”. Quando as manifestações passavam pela Assembléia, nenhuma “ação exemplar”, como ataques a edifícios que representassem a ordem contestada. Quando os cortejos em festa passavam pela Assembléia Legislativa, subitamente se faziam contemporâneos o século XVI e nosso tempo. La Boétie perguntava por que os homens escolhem livremente seus próprios opressores, por que tantos homens e cidades se submetem ao jugo de um tirano. Este tem dois pés, mas é como se os possuísse aos milhares para esmagar; dotado de dois olhos, estes se multiplicam para espionar. Quem constrói o corpo monstruoso do tirano? “Tem ele poder sobre vós senão por vós mesmos? Como ousaria atacar-vos se não estivésseis coniventes com ele? Que mal poderia fazer-vos se não fôsseis receptadores do ladrão que vos pilha, cúmplices do assassino que vos mata, e traidores de vós mesmos? (...) Decidi não mais servir e sereis livres. Não quero que os enfrenteis nem que o abaleis; somente não mais o sustenteis e o vereis, como um grande colosso a quem subtraiu-se a base, cair com seu próprio peso e quebrar-se” (La Boétie, 1982, p. 79). As passeatas não reconheciam no poder um interlocutor. O poder retornava à sociedade, a política fazia-se a céu aberto.

Quando os muros da cidade tomaram a palavra, suas inscrições recusavam a sociedade da opulência e a pobreza espiritual das modernas democracias – cujo descompasso é preenchido pela tecnocracia e seus correlatos – de eficiência para fins de lucro e do capital. Afastando-se desta lógica – a do mercado e da circulação das mercadorias –, essa recusa transforma-se em metáfora a questionar a ética taylorista do trabalho, o valor do sacrifício e a racionalidade tecnocientífica que a sustenta. Evidenciava o que estava por vir: o mercado mundial na forma neoliberal e a globalização. Crítica, portanto, da *modernidade*, entendida por 68 como dissimulação de tudo o que pudesse pôr em dúvida as certezas de um sujeito: “o indivíduo que surge deste mês de maio”, escreve Onfray, “constitui o contrapeso político do nascimento do Eu na filosofia de Descartes. Emancipado de qualquer atavismo escolástico e teológico, o indivíduo formulado em maio de 68 definiu-se menos por sua relação com o trabalho, à família, à pátria, à sociedade e ao Leviatã e mais na relação que estabelecia consigo mesmo. A autonomia, em sentido etimológico, isto é, a capacidade de ser a si mesmo seu próprio fim, causa e razão, desponta como a busca essencial

de tudo em cada um que se sente preocupado pelos acontecimentos dessa época” (Onfray, 1997, p. 158). Nem partido, nem vanguarda, nem líderes que anunciavam um projeto político em sentido oficial direcionavam os acontecimentos. O Maio de 68 convidava a poetizar a existência, revolucionando o cotidiano, realizando a arte nas ruas e o urbanismo lúdico para si mesmo e para nós, a partir da crítica da sociedade fundada na difusão e colonização de nossa mente pela publicidade e pelo consumo. Advertia o mundo unidimensional na uniformidade dos sonhos e dos desejos – ao que respondia com o lema “tome seus desejos por realidade e crie-a na realidade de seus desejos”.

O Maio francês profetizava o “fim das ideologias”, de esquerda ou de direita; ao criticar todas as formas de autoritarismo e de Totalitarismo, indicava o que deveria lhes opôr resistência: novas utopias, dissonantes com o pensamento único, já que hoje “as vozes unem-se num só coro: os Estados Unidos não só venceram a Guerra Fria como difundiram sua linguagem, cultura e produtos no mundo inteiro. Seu poder global deriva do fato de que os valores e sua cultura terminam por formar um consenso global”, consenso no que diz respeito aos valores ligados ao mercado e ao consumo. Sua ideologia aproxima-se dos totalitarismos. Mussolini dizia: “nosso programa é o fato”; Stalin afirmava: “nosso maior capital é o homem”. No pragmatismo e economicismo desaparece o homem, o indivíduo, o cidadão em meio a estatísticas e nos raciocínios por “média”: “X come 4 sanduíches por dia, Y nenhum. Na média, o faminto come dois”. À estabilidade da moeda e contração dos serviços públicos corresponde a instabilidade social, existencial. Que se tome, por referência, a ideologia do *fim da história*, à la Fukuyama: “seu ponto de partida consiste no colapso do socialismo que redundou no fim da Guerra Fria e, conseqüentemente, no desaparecimento do estado de natureza internacional (...). Desenvolve, em vista disso, a teoria de que, à falta de qualquer outra ideologia para fazer oposição ao liberalismo, a ideologia ocidental não tem mais concorrente e, por isso mesmo, não tem mais sentido falar de história” (Melo, 1997, p. 256). A globalização é a realização perversa dos ideais do cosmopolitismo e do internacionalismo – que constituíram emblematicamente a condenação de Cohn Bendit. Considerado agitador e líder do movimento começado em Nanterre, as autoridades francesas o acusam, condenado-o à extradição, alegando ainda tratar-se de um judeu alemão. Duplamente estrangeiro, o dia que se seguiu a essa condenação amancebou com todas as paredes grafitadas: “somos todos judeus alemães”. Generoso cosmopolitismo apátrida de homens que procuram novas razões para viver juntos segundo os laços da solidariedade, da fraternidade e da amizade.

A filosofia grega antiga concebeu para o Ocidente o ideal cosmopolita de um mundo sem fronteiras. Diógenes (séc V e IV a.C.) reconhecia nelas convenções – separam os homens e os isolam, produzem perseguições e as guerras em nome das quais indivíduos ora se entrematam, ora trocam medalhas. Neste sentido o Maio francês eternizou: “*les frontières on s’en fout*”. Experiência do absurdo e do orgulho dos homens, a *megalotimia* – o desejo de ser reconhecido como o melhor e o mais poderoso – encobre a questão

essencial aos homens – a de seres expostos, vulneráveis, mortais. Por outras razões, também o humanismo da Renascença e o humanismo marxista possuíam uma determinada interpretação do homem, da sociedade e da felicidade a partir da qual procuravam formá-lo para o aperfeiçoamento de seus talentos e habilidades e para a concórdia na cidade.

Na contrapartida desse ideário encontra-se a substituição do internacionalismo e do cosmopolitismo pela mundialização homogeneizadora da cultura norte-americana: “essa visão é partilhada por filósofos, políticos, sociólogos, economistas e mesmo cientistas de todas as áreas do conhecimento que crêem que a tecnologia acabará por integrar o mundo numa democracia global (...). Assim (...) a tecnologia, notadamente a informática, abre perspectivas para a realização da democracia como instituição permanente (...). Também o desenvolvimento da Ciência e da inovação técnica, disseminadas pelo fluxo das idéias, podem reduzir a pobreza do Terceiro Mundo. A esperança de paz e prosperidade, num mundo integrado por um mercado unificado, contribui para que se avolume o apego à idéia de um governo mundial” (Melo, 1997, p. 242). Não é de importância menor a *crença* na “missão civilizatória” dos EUA. Ideologia desvirtualizadora, a crença nas leis ou na missão de salvação mundial não é seguida por razão de as leis serem boas, mas justamente por serem crenças e, por isso, carentes de fundamentação. A economia globalizada e a política do *laissez-faire* constituem-se como a forma moderna do destino. Consideradas como *fatalismo* histórico, o futuro só é mencionado para se justificar o presente, o que resulta na desvalorização da idéia de futuro e no mal-estar do presente, freqüentemente vividos como vazio existencial – experiência própria à sociedade do espetáculo onde todas as dimensões da subjetividade são transformadas em desejos de consumo.

Maios de 68 chamou a atenção – em suas palavras-de-ordem, panfletos, cartazes, inscrições, debates e performances – criando uma cultura própria que estivesse em ruptura com a ideologia totalitária e também com a liberal, reunindo poesia e revolução. Contrariamente à visão tradicional que valoriza o *eterno*, 68 mostrou não ser verdade que “o que dura vale mais do que o que passa”. Reconheceu no presente o valor do transitório. Celebrou o instante, na espontaneidade e no provisório: “*à bas le sommaire, vive l'éphémère*”. Seu valor se constitui como a contrapartida de um mundo em que “a ciência adquire feições de onipotência e a grande multidão se vê privada de seus ‘deuses’, a religião é obrigada a inverter seus rumos (...). Já não se pode mencionar uma missão espiritual porque a espiritualidade foi sublimada pela perda religiosa (...). Pode-se dizer então que o mundo agora necessita (da liderança norte-americana) não por motivos messiânicos, mas pelo seu poder científico, econômico, e até mesmo por sua alta capacidade destruidora” (Melo, 1997, p. 244). Antecipatória também foi a obra *Dialética do Iluminismo*, escrita por Adorno e Horkheimer em 1944, onde denunciam o que se entende por progresso e modernidade seja no plano moral, seja no campo científico. A catástrofe atual – guerras, genocídios, campos de concentração nos totalitarismos – não se liga

mais à natureza, mas à cultura e, em particular, à cultura científica. Walter Benjamin já havia indicado a vinculação entre cultura científica e a ausência de limites morais desta cultura – e mais: sua associação e mesmo destinação para a guerra: “podemos afirmar [escreve Benjamin] que a guerra imperialista (a Primeira Guerra Mundial, no caso) no que tem de mais terrível e fatal é co-determinada pelo abismo entre os gigantescos meios da técnica, por um lado, e sua exígua iluminação moral, de outro”. A associação entre Ciência e guerra dá-se no apogeu do domínio humano sobre a natureza. A humanidade que renunciou ao milenarismo na história adotou-o, não obstante, em sua figura tecnocêntrica: “o avião de combate é artilharia eficaz, o telecomando é bússola de maior confiança. O que os homens querem aprender da natureza é como aplicá-la para dominá-la completamente e aos homens (...). Poder e conhecimento são sinônimos” (Adorno & Horkheimer, 1947). Não por acaso, Marcuse com *Eros e civilização* e Adorno e Horkheimer com *Dialética do Iluminismo* estiveram presentes, particularmente na França e na Alemanha. Hoje, a ação ideológica do neoliberalismo considera já realizadas as potencialidades dos desejos do homem e a Ciência moderna apresenta-se proveitosa, não só por abrir as portas para o acúmulo ilimitado de riquezas, satisfazendo o sempre crescente desejo humano de aquisição de bens materiais, mas também porque a tecnologia derivada do avanço científico confere vantagens militares aos países que dela usufruem promovendo, desse modo, sua modernização defensiva (cf. Melo, 1997).

As barricadas do desejo, ao contrário, mostravam que a nova ordem mundial inviabiliza responder ao drama da condição do homem moderno e ao sentido da vida. Quanto mais se acumulam métodos e instrumentos, menor é seu sentido. A ciência planetária é a antítese dialética da busca da felicidade que reconcilie o homem consigo mesmo e com o outro. Não somos mais senhores de nossos próprios sonhos já que “a razão científica expulsou (de seu campo) a moral e o direito e, com a dissolução das imagens religiosas e metafísicas do mundo, perderam legitimidade todos os critérios, só restando a autoridade da ciência que é a única que ela reconhece” (Adorno & Horkheimer, 1947).

Neste horizonte ressurgem com extrema clareza o que Guevara procurou criar, quando Ministro da Indústria na Revolução Cubana: incentivos morais. Diferentemente da corvéia imposta como trabalho “voluntário”, Guevara já considerava o que o Maio francês colocou na ordem do dia: “*changer la vie*”. Se a ideologia neo-imperialista ocupa o lugar deixado vazio pelo chamado “fim das utopias”, cabe compreender por que o Mito Guevara, já forte em 1968, ressurgiu fortalecido nos anos 90, mostrando talvez ser ele o único herói político deste século. Nos “sábados socialistas” a virtude revolucionária é um conceito moral, político e existencial. Semelhante ao Maio francês, Guevara também espera por sua interpretação: “situá-lo historicamente”, escreve Salinas, “talvez nos permita compreender mais nosso próprio século. Como terá sido a América Latina nesta época contraditória para que um tal projeto (o de criar um dois, mil Vietnãs, “exportando” o exemplo da Revolução Cubana) tenha se tornado possível? Não se trata de apologia pura e simples do personagem, tampouco de

aprovar inteiramente suas idéias e seus métodos de ação, ou então condená-lo inapelavelmente como o arauto de meios violentos. Trata-se pura e simplesmente de tentar compreender. Compreendê-lo, compreendermo-nos” (Fortes, 1988). É importante notar a maneira pela qual este médico-guerrilheiro aproxima poesia e revolução: “*todo es nocturnedad*”, lê-se em uma das passagens de seu diário nas selvas da Bolívia. Comandante, Guevara escreve: “o combatente guerrilheiro é um combatente noturno”. A noite, sabemos, é “uma deusa nascida destronada, grande protetora dos tímidos e desesperançados”, nas palavras de Fernando Pessoa (1967). Mais adiante Guevara escreve: “deve-se tratar com benevolência os vencidos indefesos, respeitando também os mortos” (Guevara, 1967).

Guevara talvez seja, ao lado de Rosa Luxemburgo, um dos raros revolucionários a refletir sobre a possibilidade de uma vida, mesmo guerrilheira, que pudesse dispensar a violência: o espírito da guerrilha, e não sua prática, deveria ser reiterado. Em Guevara, reconhece-se a recusa irreversível do militarismo: “a disciplina guerrilheira é interior ao combatente, nasce do convencimento profundo do indivíduo da necessidade de obedecer ao superior, não pela submissão hierárquica, mas para defender a própria vida. Qualquer pequeno descuido em um soldado do exército regular é controlado pelo companheiro mais próximo. Na guerra de guerrilha cada soldado é uma unidade e é um grupo. Um só erro pode ser fatal”. Salinas encontra nos escritos de Guevara um antidogmatismo teórico: “até na forma, contrastam com a literatura de esquerda dominante em seu tempo (...). O marxismo stalinista faria do pensamento de Marx um conjunto de fórmulas vazias, cuja função parecia ser muito mais justificar *a posteriori* todas as variações da política do que um instrumento de compreensão da realidade”. Guevara constitui, para Salinas, uma crítica da razão histórica: a vitória não tem valor de veredito. A tomada do poder é, antes de mais nada, risco, possibilidade de derrota, esperança de êxito. Guevara está distante daquele marxismo que pretende identificar fatos apenas para inventar as provas.

Observe-se também o sentido da errância na vida do revolucionário: “é difícil para alguém como Guevara movimentar-se bem nos corredores dos ministérios como o fazia pelas veredas de Sierra Maestra. Difícil a adaptação à nova fase, difícil aceitar com tranqüilidade a passagem do ‘grupo em fusão’, quando guerrilheiros e sociedade confundem-se em um único desejo comum – viver sem grilhões, em paz e felicidade – para o momento da institucionalização da revolução quando se torna mais séria e mais amarga. Guevara parte para novas aventuras. Aventuras estas que reuniam as viagens de aprendizado político com aquelas da ‘formação do espírito’ do ‘homem novo’”. Nas palavras de Salinas: “Como Licurgo, o *Che* abdica do poder e a ele prefere continuar em sua atividade de preceptor, pedagogo e legislador (...) em plena floresta boliviana” (Fortes, 1988). Para Salinas, “sentado no chão, um fuzil-metralhadora repousando a tiracolo, um homem barbudo estranho lê o *Fausto* de Goethe (...), imagem que dá bem a idéia de sua complexidade e sofisticação e que unifica todos

os aspectos do guerreiro-legislador no sentido de Montesquieu e Rousseau: um *condottieri-legislador* ou, valendo-nos de Rousseau, um guerrilheiro bom e virtuoso” (Fortes, 1988). Tal como o mito do *bon sauvage*, as anotações de Salinas apontam para a diferença entre o herói mítico e o herói histórico.

Explicação do mundo divino, natural e humano, o mito é, em sentido originário, palavra cosmogônica – é a narrativa da Criação do Universo. É história sagrada de um tempo anterior ao tempo – é tempo primordial. Nele, personagens e acontecimentos não pertencem ao fluir do tempo abstrato profano – o do calendário, o do relógio; é tempo inaugural, repete-se pelo gesto dos deuses *in illo tempore* – aquele no qual ocorreu a gênese do mundo. O mito fala de feitos e de heróis, purificando, inocentando, fundamentando-os para a eternidade. O mito expõe, por assim dizer, uma clareza, mas não de explicação e sim de revelação. Passando do histórico ao atemporal, o mito organiza um mundo sem contradições, um universo de harmonia que se prolonga e exalta na tradição em que a posteridade celebrará seus heróis. Morrer na flor dos anos e em combate é o ideal de uma cultura na qual a honra guerreira é medida por um ato exemplar que transforma a morte em memória imorredoura, pois o herói torna-se digno de ser cantado pelos poetas e rapsodos para todo o sempre. Heróis e heroísmo só se mostram diante da morte. As muralhas de Tróia, conta Homero, viram Heitor fugindo de Aquiles, mas eis que ele, subitamente, pára. O destino de morte – a *moira* – dele se apodera, os deuses o abandonaram. Se já não lhe é mais dado vencer e sobreviver, dele depende, no entanto, cumprir sua condição de guerreiro. Está à procura de novos riscos a correr. Lança-se em sua ação, dela não se separa; ela é a realização daquilo que ele ao mesmo tempo deseja e é constrangido, pela lei divina, a cumprir. Sem esta “escolha involuntária”, o herói nada seria; dela não pode se esquivar. Conquista seu ser quanto mais se envolve no perigo. O herói histórico, ao contrário, é duramente castigado pelo devir, deve expor-se, em seus êxitos e fracassos, ao julgamento do mundo.

Significativo foi o interrogatório que precedeu o assassinato de Guevara. Pois não se encontrou em 68 o eco da voz desaparecida? Interrogado pouco antes de ser morto sobre qual era sua verdadeira nacionalidade, se argentino ou cubano, responde “sou cubano, argentino, boliviano, peruano, equatoriano”. Pouco tempo depois, em maio de 68, ouviríamos em Paris: “somos todos judeus alemães”. Argentino, cubano, boliviano, morre Guevara para renascer Cristo, morre Cristo e ressurge Spartacus para ser também Rosa Luxemburgo. Largos serão os tempos para decifrar as últimas palavras desse cavaleiro-andante a seus executores: “podem me matar; estarão matando só o homem”. Palavras enigmáticas a indicar, quem sabe, a sobrevivência de um sócia, alma ou ideal. Mistério, a um só tempo, metafísico e político, o herói só morre para se tornar imortal.

MATOS, Olgária Chain Féres. Afternoons of May. **Tempo Social**; Rev. Sociol. USP, S. Paulo, 10(2): 13-24, october 1998.

UNITERMS:

**revolution,
utopia,
heroism,
violence,
desire,
fetishism.**

ABSTRACT: Considering May as an abbreviation of the historical time which concentrates lots of experiences in politics, this text tries to translate the past into present, in the benjaminian sense of celebration. To celebrate a date is to be born in each birthday. It is intended to show true mutations of collective imaginary which doesn't know the transcendency of the power and the efficiency of its laws. This movement was neither guided by the set of ideas of "a show society" or its laws. Gathering together the politician and the politician, it assured the truth of the desire. Whereas it is understood as insurrection, rebellion or revolution, it can be said to be a "rehearsal" of the revolution, which using no violence, generous culture of cosmopolitanism, and intencionalism, has indicated the way from the "scientific socialism" to the socialism which was possible to be established, the Utopic. This text also reflects about some revolutionary icons and their new meanings, setting the difference between the mythical hero and the historical hero, between Lenin or Trotsky, Rosa Luxemburgo or Fidel and the myth Guevara.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABENSOUR, M. (1990) *Novo Espírito Utópico*. Campinas, ed. Unicamp.
- ADORNO, Theodor W. & HORKHEIMER, Max (1947) *Dialektik der Aufklärung*. Amsterdam, Querido.
- CANEVACCI, Massimo. (s.d.) Irreprodutibilidade e Movimento. *Giorni Cantati*.
- FORTES, Luiz Roberto Salinas. (1988) Introdução. In: Vários. *Che, vinte anos depois*. São Paulo, Buscavida.
- GUEVARA, Ernesto. (1967) *La guerre de guérilla*. Trad.de l'espagnol par G. Chaliand et J. Minces. Paris, Maspero.
- LA BOETIE, Etienne. (1982) *Discurso da Servidão Voluntária*. São Paulo, Brasiliense.
- MELO, Fernando Jader de Magalhães. (1997) *À sombra do Estado Universal: a paz do Império e a nova Ordem Mundial na perspectiva Hobbesiana – uma desleitura*. São Paulo, 358 p. Tese (Doutorado). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.
- MARCUSE, Herbert (1968) *Eros e civilização: uma crítica filosófica ao pensamento de Freud*. Rio de Janeiro, Zahar.
- ONFRAY, M. (1997) *Politique du Rebelle*. Paris, Grasset.
- PESSOA, Fernando. (1967) Odes à noite. In: _____. *Obras completas de Fernando Pessoa*. Lisboa, Ática.
- RIBEIRO, Renato. (1993) *A última razão dos reis*. São Paulo, Companhia das Letras.