

A modernidade e o problema nacional: Hermenêutica histórica das noções de ‘nação’, ‘etnia’ e ‘raça’ na teoria social clássica e contemporânea

Jean Carlo de Carvalho Costa¹

Resumo

O objetivo deste ensaio é demonstrar o valor da idéia de *nação* na sociedade moderna e o modo como a noção de *raça* adquiriu importância nas inquietações relativas à formação da nacionalidade na Modernidade. Neste sentido, concepções relativas às idéias de ‘nação’ e ‘raça’ na teoria social clássica (Max Weber e Marcel Mauss) e contemporânea (Norbert Elias, Ernest Gellner, Benedict Anderson e Anthony Smith) foram revisitadas, dando especial atenção ao conceito ‘mítico-simbólico’ de nação presente em Smith.

Palavras-chave: identidade nacional, nação, teoria social, etnicidade, raça.

¹ Doutor em Sociologia, Professor Adjunto de Sociologia, Centro de Educação, UFPB. E-mail: jeanccosta@yahoo.com.br.

Abstract

The object of this essay is to show the value of the idea of 'nation' in modern society and the way the notion of 'race' acquired importance in discussions about nationality formation in modernity. In this sense, conceptions about ideas of 'nation' and 'race' in classical (Max Weber and Marcel Mauss) and contemporary social theory (Norbert Elias, Ernest Gellner, Benedict Anderson and Anthony Smith) were revisited, above all the 'mythical-symbolic' concept of nation as described in Smith's theory.

Key words: national identity, nation, social theory, ethnicity, race.

O problema nacional, teoria social e globalização

“A identidade nacional é histórica e relacional.”
(Marshall Sahlins)

De modo geral, especialmente a partir da fragmentação da União Soviética, é possível perceber uma tendência global em torno de uma sintonia relativa à intensificação de preocupações com o problema nacional, fenômeno que tem a sua origem, consensualmente associada à emergência da revolução burguesa, a partir da identificação sugerida entre a soberania da nação e a soberania do Estado (Elias 1993). Essa tendência tem se desmembrado em solo não-europeu, particularmente em espaço latino-americano, em 'reinvenções' narrativas que, nos dias de hoje, ainda mais suscitam controvérsias e expressam as inquietações contemporâneas intrínsecas ao tema da identidade nacional.

Essas inquietações recentes são expressas em debates interdependentes relativos, por um lado, à natureza da própria teoria social, que é

uma espécie de ‘termômetro’ das alternativas explicativas no âmbito das ciências sociais e, por outro, às principais questões suscitadas pelas mudanças percebidas na estrutura social a partir da aceleração do processo de globalização. O significado desse processo tem sido compreendido como “a intensificação das relações sociais em escala mundial que ligam localidades distantes de tal maneira que acontecimentos locais são modelados por eventos ocorrendo a muitas milhas de distância e vice-versa” (Giddens 1991:69), tendo também associado ao seu arcabouço conceitual a reviravolta gestada pelo valor basilar que atualmente é atribuído à maior circulação da informação, engendrada na modernidade pelo desenvolvimento dos meios de comunicação, e às mudanças na natureza do próprio conhecimento (Thompson 1999), intensificadas a partir da chamada Terceira Revolução Industrial (Kumar 1997; Lyon 1998).

Em primeiro lugar, em relação à teoria social, é possível perceber um constitutivo estado de crise, produto do próprio elemento estruturante da ciência, ou de outro modo, talvez possa ser dito que em seu âmbito há um certo consenso em torno da percepção de um dissenso interpretativo, especialmente a partir dos debates relativos à natureza da modernidade e à pertinência ou não do caráter heurístico associado à idéia de ‘pós-modernidade’ (Habermas 1985; Giddens 1991; Bauman 1998, 1999; Lyon 1998), debates esses que constituem um dos produtos específicos das conseqüências do processo mais amplo que é a globalização.

Essa crise pode ser compreendida como uma profunda inquietação em relação às possibilidades percebidas para se explicar adequadamente às mudanças sociais, de modo geral, e o seu reflexo na ação social, de modo mais privado, cuja acentuação tem sido evidente nos últimos vinte ou trinta anos como um dos produtos das transformações sócio-políticas que têm afetado a vida humana. Uma das conseqüências deste processo, no âmbito da sociologia, “dada a sua orientação cultural e epistemo-

lógica” (Giddens 1991: 13), bem como ao fato de ser ela “a disciplina mais integralmente envolvida com o estudo da vida social” (Giddens 1991:13), é alimentar a necessidade de serem revisitados debates relativos a sua *episteme* e a metodologia conseqüente, isto porque a teoria social é uma espécie de ‘óculos interpretativo’ da realidade social. Neste sentido, haja vista que as idéias não são constituídas isoladas dessa realidade, conseqüentemente, ‘revisitá-las’, muitas vezes, tende a também transformar a própria realidade a qual elas se referiam inicialmente, afetando o próprio presente e também, por derivação, o futuro.

Em segundo lugar, sobre as mudanças no âmbito da estrutura social, pode-se dizer que algumas das transformações sociais pelas quais tem passado o mundo na contemporaneidade parecem sugerir às ciências sociais e à teoria social que se debrucem com profunda atenção sobre uma determinada categoria sócio-histórica que, nos dias de hoje, parece ter adquirido importância central. A categoria a qual me refiro é a idéia de nação, haja vista o impacto no entendimento das relações sociais contemporâneas que têm inúmeros dos conteúdos que à questão nacional é associada como, por exemplo, a nova divisão transnacional do trabalho, dinamizada pelas novas tecnologias, pela informatização e pela robotização da produção, processo que também se expressa pelas migrações entre nações dentro de um amplo processo de urbanização do mundo, mostram-nos a emergência e a ressurgência de problemas raciais associados a nacionalismos e localismos. (Ianni 1996:1)

Estas orientações dimensionais de análise, teoria social e estrutura social, em esfera global, não se encontram isoladas do pensamento social no Brasil, haja vista o impacto inevitável da circulação da informação no mundo globalizado. De fato, ao contrário, é possível afirmar que, ao longo das últimas décadas, também na esfera local, certas preocupações

relativas ao nacional e às interpretações que a ele são associadas têm sido revisitadas, fenômeno que, como foi visto, é produto tanto das mudanças estruturais derivadas da globalização quanto das reorientações teóricas utilizadas na interpretação de certos processos sócio-históricos.

Neste sentido, é possível dizer que os principais efeitos presentes destas transformações dizem respeito ao fato de que trazem à tona importantes questões relativas à autocompreensão de certos povos em relação à formação de sua nacionalidade, reivindicando a tese de que o passado contém ensinamentos que devem ser aproveitados pelo presente a partir de uma espécie de interpretação seletiva (Souza 2000).

De fato, na esteira desse argumento, percebe-se que, no âmbito latino-americano e, em especial, na esfera local, algumas noções, em meu entender, têm-se tornado essenciais para se consubstanciar um processo de auto-entendimento do nacional, levando vertentes da teoria social a uma espécie de ré-interpretação de alguns de seus conteúdos (Souza 1999, 2000). Ou seja, inquietações têm sido trazidas à baila relativas à formação da nacionalidade brasileira e ao papel central que noções como raça, cultura e miscigenação passaram a ter no processo de colocar o Brasil em compasso com o ritmo das sociedades européias em fins dos dezenove e início dos vinte (Ortiz 1990).

No Brasil das últimas décadas, tem sido possível identificar o processo de retomada do nacional ao qual foi feita referência anteriormente. Na esfera local, percebe-se, após uma espécie de ostracismo enfrentado pela temática nos meios acadêmicos brasileiros, uma ressurgência de releituras, diálogos e redescobertas de autores e de idéias que se encontram ao problema nacional associados. De modo geral, esse projeto coletivo, ainda que muitas vezes difuso e especializado, haja vista que envolve pesquisadores e abordagens distintas, tem ocorrido a partir de duas dimensões inter-relacionadas.

A princípio, por um lado, tem-se um investimento relacionado com

contribuições monográficas cuja característica principal é o seu uso de fontes primárias que os trabalhos de caráter mais panorâmico dificilmente conseguem oferecer (Pimenta 2002), e que estão intimamente associados com a produção da historiografia e da antropologia; por outro lado, talvez mais próximo do universo sociológico, percebe-se a reflexão crítica, no âmbito das idéias, de teses fundamentais, especialmente àquelas associadas aos clássicos da sociologia, que norteiam a produção historicamente produzida no âmbito do pensamento social relativa à chamada questão nacional (Guibernau 1997).

De certo modo, isto parece ocorrer porque, se é correto supor que a relação das idéias com o mundo material não é de exterioridade, mas, ao contrário, que elas ajudam a constituir a própria realidade material, na medida em que mostram alguns aspectos estruturadores e possibilidades de ação, a despeito de encobrir outros tantos, então a crítica das idéias é uma tarefa conspícua de uma sociologia com interesses críticos (Souza 2000:167).

Com esses fatos esculpindo um novo quadro sócio-político mundial, torna-se relevante, na esteira dessa espécie de 'era das releituras', compreender melhor alguns dos conteúdos que se encontram associados às principais teses clássicas e contemporâneas acerca das idéias de nação e nacionalidade que foram forjadas no pensamento social e que tem sido alvo de gradativo interesse nas últimas décadas, especialmente a partir da intensificação das conseqüências advindas da 'Queda do Muro', cujo produto central, paradoxalmente, foi a ausência do desaparecimento de fronteiras ou, como no diz Jonathan Friedman (1999), deu-se o contrário, elas, as fronteiras, parecem ser erguidas em cada nova esquina de cada bairro decadente do mundo, levando-nos a crer que o atual reavivamento da etnicidade corresponde a uma carência de identidade, mas uma identidade de caráter mais local do que global (Guibernau 1997).

As teorias sociais clássicas sobre nação e nacionalidade

“Clássicos são aqueles livros dos quais, em geral, se ouve dizer:
‘Estou relendo’, e nunca ‘Estou lendo’...”
(Italo Calvino)

A preocupação em tomar os conceitos de nação e nacionalidade e, especialmente, o nacionalismo, como objetos de análise sociológica, foi formulada teoricamente, no âmbito das ciências sociais, pela primeira vez, por alguns de seus autores clássicos: Karl Marx (1818-1883), Émile Durkheim (1858-1918), Max Weber (1864-1920) e Marcel Mauss (1872-1950). Neste sentido, o trabalho se destina a tratar dos aspectos mais importantes existentes nas obras dos dois últimos devido à similaridade percebida em relação às questões tratadas ao longo do texto.

Ambos os autores, Weber e Mauss, estavam preocupados em dar conta de estruturas políticas nascidas com base em formas complexas de integração social, partindo da idéia – paradigmática para a Sociologia àquele momento – de que os sistemas sociais se mantinham com base em estruturas de solidariedade social. Numa chave evolucionista que tinha como foco a transição da idéia de comunidade à de sociedade das relações impessoais, a partir da célebre oposição de Ferdinand Tönnies (1855-1936) entre *Gemeinschaft* e *Gesellschaft*², perguntavam-se: se nas cha-

² Ferdinand Tönnies (1855-1936) sugere que o que distinguia a comunidade antiga da moderna em cujo nome a cruzada fora feita, era um *entendimento compartilhado por todos os seus membros*. Não um consenso, haja vista que o consenso não é mais do que um acordo alcançado por pessoas com opiniões essencialmente diferentes, um produto de negociações e compromissos difíceis, de muita disputa e contrariedade. O entendimento comunitário, para Tönnies não precisa ser procurado, e muito menos construído: esse entendimento já ‘está lá’, completo e pronto para ser usado – de tal modo que nos entendemos ‘sem palavras’ e nunca

madras sociedades clânicas – modelo essencial da *Gemeinschaft* – a coesão social era garantida por laços de solidariedade estruturados por uma ordem religiosa englobadora que definia a própria estrutura social e as suas relações de poder com base em unidades de parentesco (o clã, a fratria, etc.), o que, nas sociedades complexas onde a religião perdera esse poder e as relações sociais passaram a se caracterizar por uma ordem normativa individualista, impessoal e, portanto, virtualmente desagregadora, garantiria a *coesão* das unidades sociais? A resposta viria a ser dada exatamente pela discussão da gênese da ‘comunidade política’, embrião da idéia de nação.

Max Weber trata essa questão em seu clássico texto sobre a ‘comunidade étnica’ (Weber 1994 [1922]). Nesse artigo, procura ir além da simples constatação da existência de uma estrutura social fortemente coesa na *Gemeinschaft* e parte para a análise da produção de disposições, digamos ideológicas, que, nela, sustentassem a ação dos sujeitos sociais. O elemento fundamental é o que chama de ‘pertinência à raça’:

É claro que esta somente conduz a uma ‘comunidade’ quando é sentida subjetivamente como característica comum, o que ocorre apenas quando a vizinhança local ou outros vínculos entre pessoas de raças distintas levam a uma ação comum [...] ou quando, ao contrário, certo destino comum dos racialmente homogêneos se liga a algum contraste existente com outros de características acentuadamente distintas. (Weber 1994 [1922]:267)

precisamos perguntar, com apreensão, ‘o que você quer dizer?’. Ou seja, o tipo de entendimento em que a comunidade se baseia *precede* todos os acordos e desacordos. Tal entendimento não é uma linha de chegada, mas o *ponto de partida de toda união*. É um ‘sentimento recíproco e vinculante’ – ‘a vontade real e própria daqueles que se unem’, um tipo de entendimento ‘natural’, ‘tácito’; e é graças a esse entendimento que na comunidade as pessoas ‘permanecem essencialmente unidas a despeito de todos os fatores que as separam (Bauman 2003:15-16).

De certo modo, essa ‘pertinência à raça’ é o que confere, na consciência dos sujeitos, lógica à sua inclusão no grupo e sua crença numa ascendência comum, ainda que, na visão dele, essa não constitua o ‘único elemento’ formador de identidade, haja vista a sua importância atribuída à comunidade política (Weber 1994 [1922]:270); entretanto, isto não evita a sua afirmação de que a crença numa etnicidade comum tende a persistir mesmo após a desintegração da comunidade política (Guibernau 1997). Ou seja, participar de um grupo social significava, basicamente, descender de um ancestral comum. Neste sentido, ele:

[...] prende-se às construções simbólicas primordialistas como elementos da definição de grupo étnico e nação, acentuando, ao mesmo tempo, seu caráter político. Os sentimentos ‘étnico’ e ‘nacional’, para ele, alimentam-se de fontes as mais diversas, que incluem política e poder, religião, habitus condicionados pela idéia de raça e pela cultura, sentimentos específicos de honra étnica, etc. (Seyferth 2000:83)

No entanto, essa autodefinição passava a ter componentes contrastivos na medida em que a comunidade se abria ao contato com outros grupos sociais: a partir de então, pertencer ao próprio grupo significava também ser diferente dos outros, empregando-se aí a tradição e os costumes como elementos diferenciadores. Essa situação gerava nas consciências dos sujeitos um “sentimento específico de ‘honra’ e ‘dignidade’” (Weber 1994 [1922]:269) que se sobrepunha à própria regra da ascendência comum. Na sua *démarche* evolucionista essa passagem significava a geração de um novo tipo de estrutura social: a ‘comunidade étnica’. Nela era gestada também um novo tipo de disposição normativa:

A ‘comunhão étnica’ distingue-se da ‘comunidade de clã’ pelo fato de aquela ser apenas produto de um ‘sentimento de comunidade’ e

não uma ‘comunidade’ verdadeira como o clã, a cuja essência pertence uma efetiva ação comunitária. A comunhão étnica (no sentido que damos) não constitui, em si mesma, uma comunidade, mas apenas um elemento que facilita relações comunitárias. Fomenta relações comunitárias de natureza mais diversa, mas, sobretudo, conforme ensina a experiência, as políticas. (Weber 1994 [1922]:270)

Ou seja, com o aparecimento da ‘comunidade étnica’, o elemento de coesão passava a ser a “honra étnica, a honra específica das massas por ser acessível a todos os que pertencem à comunidade de origem subjetivamente imaginada” (Weber 1994 [1922]:272). Neste sentido, a ‘honra étnica’ como realidade construída ideologicamente e não baseada na suposição de laços de substância – a ascendência comum – pressupunha também a construção de noções mais sofisticadas de solidariedade. Assim, o elemento que atribuía identidade aos membros de um grupo e lhe conferia unidade era percebida como uma entidade abstrata, definida por critérios ‘culturais’ e o indivíduo passava a ser incluído numa estrutura cada vez mais intangível. Numa palavra, estavam estabelecidas as condições para o aparecimento da “comunidade política” no sentido dela poder suscitar sentimentos de similaridade entre seus membros e o caráter emocional dos vínculos, bem como sua habilidade em criar um senso de solidariedade entre os membros do grupo:

Essa circunstância de que a ‘consciência tribal’, em regra, está primariamente condicionada por destinos políticos comuns e não pela ‘procedência’ deve ser, segundo o que já foi dito, uma fonte muito freqüente da crença na pertinência ao mesmo grupo ‘étnico’. [...] Na prática, por sua vez, a existência da ‘consciência tribal’ costuma significar algo especificamente político. [...] O despertar potencial da vontade de agir politicamente, segundo isso, é uma, ainda que não a única, das realidades escondidas, em última instância, por trás do

conceito de ‘tribo’ e de ‘povo’. (Weber 1994 [1922]:274)

Definiam-se, assim, as precondições para o surgimento de um “sentimento de nacionalidade”, que seria a institucionalização dessa “consciência étnica” por uma estrutura política que lhe desse sustentação. Desta maneira, a nação se constituía pelo encontro entre a consciência da especificidade cultural tomada como valor distintivo e a disposição de garantir-lhe a reprodução através de um destino político comum. Neste sentido, para Weber, “o conceito de comunidade étnica, que logo se volatiliza na formação de conceitos exatos, corresponde neste aspecto, até certo grau, a outro, para nós o mais carregado de sensações emotivas: o de nação, logo que procuramos concebê-lo sociologicamente” (Weber 1994 [1922]:275). Ou seja, a nação pressuporia o estado:

Sempre encontramos, junto com o conceito de ‘nação’, a referência à relação com o ‘poder’ político, e evidentemente o ‘nacional’ é, portanto – se for algo homogêneo –, uma espécie de comoção que, num grupo humano unido por uma comunidade de língua, de confissão, de costumes ou de destino, se vincula à idéia da organização de uma unidade política poderosa própria [...]. (Weber 1994 [1922]: 277)

O esquema de análise de Marcel Mauss segue a mesma trajetória, de tal modo que se evidencia a existência de dois *extremos evolutivos* para contextualizar a questão nacional. Em primeiro lugar, têm-se as “sociedades polissegmentadas” (clânicas, tribais e com formas primitivas de monarquia) e, em segundo, o “Estado moderno” (Mauss 1956 [1920]: 13). Ainda que relativize mais a idéia de evolução, ele utiliza a oposição spenceriana entre “sociedades não-integradas” e “sociedades integradas” – com toda sua homologia com a oposição entre *Gemeinschaft* e *Gesellschaft* – para estabelecer que “mereceriam” ser conceituadas como *nação* exata-

mente as do segundo tipo. Ou seja, como o próprio Max Weber, vincula a idéia de *nação* com a idéia do aparecimento do estado:

Nós entendemos por nação uma sociedade materialmente e moralmente integrada a um poder estável central, permanente, a fronteiras determinadas, a uma relativa unidade moral, mental e cultural dos habitantes que aderem conscientemente ao Estado e às suas leis. (Mauss 1956 [1920]:20)³

Partindo desse entendimento, Mauss lista três conjuntos estruturais definidores da *nação*. Em primeiro lugar, a sociedade deve possuir “certa integração social”, ou seja, no seu interior deve ter sido abolida toda forma de segmentação (em clãs, cidades-estado, tribos, reinos ou domínios feudais); em consequência, ela supõe “fronteiras bem definidas” (Mauss 1956 [1920]:24-25). Uma das repercussões mais interessantes dessa característica é a produção da noção de independência⁴ que, como representação coletiva, instrumentaliza, como queria Weber, a própria ação política dos agentes sociais. Ou seja, a definição de um território comum, apanágio da unidade do grupo, ligada à noção de soberania, pro-

³ “Nous entendons par nation une société matériellement et moralement intégrée, à pouvoir central stable, permanent, à frontières déterminées, à relative unité morale, mentale et culturelle des habitants que adhèrent consciemment à l’État et e à ses lois.”

⁴ “La notion d’indépendance se manifeste par la notion de patrie, avec ses conséquences: culte du drapeau, idée des terres irrédimées, préoccupation de frontières militaires sûres, sentiment de revanche en cas de défaite, résistance à toute intervention intérieure, à toute atteinte au droit de souveraineté, à toute intrigue diplomatique, à toute menace militaire.” (Mauss 1956 [1920]:25; “A noção de independência se manifesta pela noção de pátria, com suas consequências: culto da bandeira, idéia de terras irredimidas, preocupação com fronteiras militares seguras, sentimento de revanche em caso de desfeita, resistência a toda intervenção interior, a todo dano ao direito de soberania, a toda intriga diplomática, a toda ameaça militar.” [trad.: J.C.C.C.]

duz a primeira característica da nação.

A segunda característica definidora da nação é sua “unidade econômica” (Mauss 1956 [1920]:25). São seus elementos a definição de leis de protecionismo econômico, códigos de impostos e taxas e, o mais importante, o estabelecimento da moeda nacional, símbolo da unidade do conjunto dos próprios cidadãos na “crença no crédito nacional” (Mauss 1956 [1920]:26). Ou seja, a definição de um meio de troca diferenciado e coletivamente aceito como referência de crédito provê os indivíduos, mesmo inconscientemente, de um sentimento de confiança na “unidade do grupo” o que, por outro lado, garante visibilidade e confiança da economia nacional em face de seus parceiros internacionais. Para Mauss, é esta própria unidade econômica que define o desenvolvimento de um Direito Público para a sociedade.

Finalmente, além dessa unidade política, administrativa, jurídica e econômica que produz em seus componentes “uma vontade consciente de mantê-la e transmiti-la” (Mauss 1956 [1920]:27), a nação requer um estatuto de especificidade cultural:

Uma nação digna deste nome tem sua civilização, estética, moral e material, e quase sempre sua língua. Ela tem a sua mentalidade, sua sensibilidade, sua moralidade, sua vontade, sua forma de progresso e todos os cidadãos que a compõem participam em suma da Idéia que a conduz. (Mauss 1956 [1920]:27-28)⁵

Como na definição weberiana, este seria o ponto crítico do conceito: fundamentalmente, a *nação* é definida a partir da estruturação dos elementos da tradição cultural do grupo social – e, portanto, de sua história

⁵ “Une nation digne de ce nom a sa civilization, esthétique, morale e matérielle, et presque toujours sa langue. Elle a sa mentalité, sa sensibilité, sa moralité, sa volonté, sa forme de progrès, et tous le citoyens qui la composent participent en

– em uma ideologia propugnadora de identidade e instrumentalizadora de uma ação política que lhe garanta uma base institucional – território soberano, estruturas militar, jurídica e econômica independentes etc. – para sua perpetuação. Neste sentido, o conceito de nação tem um fundo valorativo, fazendo parte, em última instância, da mentalidade coletiva. De fato, o próprio Weber diz, em certa altura: “Num certo sentido, o conceito [de nação] indubitavelmente significa, acima de tudo, que podemos arrancar de certos grupos de homens um sentimento específico de solidariedade frente a outros grupos. Assim, o conceito pertence à esfera dos valores” (Weber 1982:202). Entretanto, para além da ideologia – ou por força dela – a nação conforma o comportamento dos indivíduos, molda-lhes a ação e lhes sugere, num verdadeiro movimento de sobre-determinação, um estilo próprio:

Finalmente, uma nação completa é uma sociedade integrada suficientemente ao poder central democrático em qualquer grau, tendo em todo caso a noção de soberania nacional e cujas fronteiras, em geral, são aquelas de uma civilização, de uma língua, de uma moral, em uma palavra de um caráter nacional. (Mauss 1956 [1920]:43)⁶

Diríamos, portanto, que esta é a apropriação clássica do conceito de nação para as Ciências Sociais. No sentido empregado por Weber e Mauss, a nação é definida menos como uma estrutura política, econômica, administrativa, jurídica e militar substancializada em um território autônomo – estrutura essa cada vez mais referenciada como

somme à l’Idée qui la mène.”

⁶ “En somme une nation complète est une société intégrée suffisamment, à pouvoir central démocratique à quelque degré, ayant en tout cas la notion de souveraineté nationale et dont, en général, les frontières sont celles d’une race, d’une civilisation, d’une langue, d’une morale, en un mot d’un caractère national.” (Mauss, 1956 [1920]: 43)

“Estado” – e passa a ser entendida como uma realidade subjetivamente montada em função da *differentia specifica* que atribui identidade a essa estrutura: sua cultura⁷.

De certo modo, nas últimas duas décadas, tem se percebido uma efervescente retomada do interesse por questões relacionadas aos conceitos de nação, nacionalismo e identidade nacional ou nacionalidade, resgatando-se, neste sentido, algumas das idéias já ressaltadas por pensadores clássicos como Weber e Mauss. Ver-se-á adiante que categorias como cultura e etnicidade têm sido retomadas e rediscutidas com vistas a um maior entendimento de determinados contextos de tradição e o efeito da história sobre eles, onde a importância delas é fundamental.

As teorias sociais contemporâneas sobre nação e nacionalidade

[...] a etnicidade possui um caráter amplamente mítico e simbólico, e devido ao fato de que mitos, símbolos, memórias e valores são ‘abastecidos’ em e por formas e gêneros de artefatos e atividades que só mudam muito lentamente, a etnia, então, uma vez formada, tende a ser excepcionalmente durável sob condições ‘normais’, e a persistir ao longo de várias gerações, ou mesmo séculos, formando ‘molduras’ dentro das quais todos os tipos de processos sociais e culturais podem se revelar.
(Anthony Smith)

Em uma perspectiva teórica contemporânea, embora situada na primeira metade do século XX, a obra de Norbert Elias (1897-1990), através de uma fundamental revisão teórico-metodológica, retoma e discute

⁷ “While traditional society was determined by structures, *modern society is determined*

em nova roupagem a questão. De fato, na esteira da superação da perspectiva evolucionista, margeando a conjectura histórica que fazia da *nação* um ponto de separação crítica entre um passado suposto (a *Gemeinschaft*) e a sociedade moderna (*Gesellschaft*), Elias, em seu hoje cultuado *Über den Prozess der Zivilisation*, publicado em 1939 (cf. Elias 1993, 1994), recoloca a questão em termos historiográficos. Para ele, a nação seria um fenômeno muito mais recente do que imaginavam Weber e Mauss e não consubstancializava nenhuma passagem evolutiva, mas apenas uma mudança histórica concretamente posicionada, cujo eixo encontra-se nas transformações pelas quais passa a chamada ‘era do absolutismo’ e a emergência do que hoje se denomina ‘civilização’:

[...] grande número de estudos contemporâneos sugere convincentemente que a estrutura do comportamento civilizado está estreitamente inter-relacionada com a organização das sociedades ocidentais sob a forma de Estados. A questão, em outras palavras, transforma-se na seguinte: de que forma a sociedade extremamente descentralizada de princípios da Idade Média, na qual numerosos guerreiros de maior ou menor importância eram os autênticos governantes do território ocidental, veio a transformar-se em uma das sociedades internamente mais ou menos pacificadas, mas externamente belicosas, que chamamos de Estados? Que dinâmica de interdependência humana pressiona para a integração de áreas cada vez mais extensas sob um aparelho governamental relativamente estável e centralizado? (Elias 1994 [1939]:16)

A resposta a essa questão é produzida a partir de uma acurada análise histórica do processo de formação do Estado na Europa Ocidental que, em linhas gerais, demonstra o seguinte: com o Absolutismo o controle da terra é submetido a um único suserano, o que inibe a tendência

by culture” (Østergaard 2000:459)

descentralizadora feudal pelo estabelecimento de um poder militar hegemônico; por outro lado, o controle da terra passa a ser crescentemente monetarizado. A conjunção desses dois fatores determina um ainda mais importante: um monopólio fiscal e tributário que fortalecia ainda mais a posição de poder do soberano, o que teria quebrado o “círculo vicioso da economia de troca” (Elias 1993 [1939]:187). O Estado teria surgido exatamente da conjunção do monopólio da tributação e o da força física pela constituição de um organismo central estável tornado *aceito* pelos súditos.

É no interior desse processo de aceitação que surgiu a idéia de nação: ela teria provido essa “dinâmica de interdependência humana” de coesão através da formação de uma base ideológica formada pela tomada de consciência dos caracteres culturais e de sua transposição em critério de identidade. Neste sentido, aprofundando as perspectivas weberiana e mausseana, Elias parece procurar precisar melhor o processo através da distinção entre *Zivilisation* e *Kultur*. Contudo, a “sociogênese” proposta por Elias é particular e demarcada – nas sociedades modernas, o que produz a justificativa lógica para a formação do sentimento nacional é a autoconsciência das diferenças culturais que, no interior do processo civilizador ocidental geral, marcam a especificidade do grupo social e sua identidade:

O conceito de ‘civilização’ refere-se a uma grande variedade de fatos: ao nível de tecnologia, ao tipo de maneiras, ao desenvolvimento dos conhecimentos científicos, às idéias religiosas e aos costumes. Pode se referir ao tipo de habitações ou à maneira como homens e mulheres vivem juntos, à forma de punição determinada pelo sistema judiciário ou ao modo como são preparados os alimentos. [...] Mas, se examinamos o que realmente constitui a função geral do conceito de civilização, e que qualidade comum leva todas essas

várias atitudes e atividades humanas a serem descritas como civilizadas, partimos para uma descoberta muito simples: este conceito expressa a consciência que o Ocidente tem de si mesmo. [...] Em contraste, o conceito alemão de *Kultur* dá ênfase especial a diferenças nacionais e à identidade particular de grupos. [...] o conceito de *Kultur* reflete a consciência de si mesma de uma nação que teve de buscar e constituir incessante e novamente suas fronteiras, tanto no sentido político como espiritual, e repetidas vezes perguntar a si mesma: ‘Qual realmente é nossa identidade?’ A orientação do conceito alemão de cultura, com sua tendência à demarcação e ênfase em diferenças e no seu detalhamento, entre grupos, corresponde a este processo histórico. [...] ‘O que é realmente um francês? O que é realmente um inglês?’ [...] ‘O que é realmente um alemão?’ (Elias 1994 [1939]:23-25)

Indo mais a fundo, no que poderíamos chamar de uma “sociologia do indivíduo moderno”, Elias propõe que a própria ação dos sujeitos, é função dessa consciência nacional:

[...] nos complexos Estados nacionais industrializados [...], a despeito de toda a diferenciação, a moldagem social comum do comportamento individual, dos estilos de discurso e pensamento, do controle afetivo e, acima de tudo, da formação da consciência moral e dos ideais por intermédio de uma tradição nacional não questionada, sobretudo na casa paterna e na escola, tudo isso é suficientemente forte para tornar claramente visível a estrutura básica da personalidade comum a cada membro da sociedade, por mais que eles difiram entre si. (Elias 1994b [1939]:124)

Essa reversão metodológica operada pela relativização do tempo evolutivo e da generalidade etnográfica e pela aceitação da mudança histórica específica como elemento fundamental do aparecimento da

nação foi como que uma ponte entre a formulação clássica do conceito e sua utilização contemporânea. Ainda que nem sempre seja referenciado como fonte dessa reversão, a maioria dos estudos contemporâneos parte exatamente desse ponto – a nação como um fenômeno histórico recente, característico da sociedade ocidental – para voltarem-se à sua análise como produto ideológico (Caniello 1998).

No entanto, a discussão sobre a nação e o nacionalismo sofreu um hiato depois desse, digamos, período clássico de formulação do conceito. Nada mais previsível, já que o tema tornou-se tabu depois da 2ª Guerra Mundial, um ‘conflito moderno’ no coração da ‘Europa civilizada’ em que a questão nacional como elemento ideológico instrumentalizou-se como nunca – travestindo o etnocentrismo essencial que define o caráter nacional em chauvinismo explícito e racismo odioso – a violência de um Estado sobre suas próprias minorias e sobre povos de outras nações. A questão ressurgiu no âmbito das Ciências Sociais em fins dos anos 1970 e, como dissemos acima, restaurou aquela visão clássica, reformulando a possibilidade de compreender social e culturalmente a gênese das realidades nacionais, transformando-se em ponto de referência para toda a produção posterior (Neiburg 1999).

Um autor decisivo nesse movimento foi Ernest Gellner (1925-1995), um cientista na fronteira entre a Ciência Política, a Sociologia e a Antropologia. Seu grande mérito foi exatamente recolocar a questão no âmbito do debate acadêmico. Neste sentido, seu ponto de partida é o ponto de chegada dos clássicos: para ele, o nacionalismo “é um princípio político que defende que a unidade nacional e a unidade política devem corresponder uma à outra” (Gellner 1993:11) e cujo fundamento é “a fusão da cultura e do Estado” (ibid.:29); ele inclusive afirma que um é inevitavelmente dependente do outro, ou seja, “o problema do nacionalismo não se coloca quando não existe Estado” (ibid.:176). Para ele, as nações, tal como os Estados, são uma contingência e não uma necessi-

dade universal. Nem os Estados nem as nações existiriam sempre e em quaisquer circunstâncias; as nações e os Estados não constituem a mesma contingência. Contudo, do ponto de vista dele, ainda assim é possível significar esta “idéia contingente” de nação. De fato, sintetizador da concepção clássica vista, ele assim a define:

1. Dois homens pertencem à mesma nação se e só se partilharem a mesma cultura, a qual representa, por seu turno, um sistema de idéias, signos e associações, bem como modos de comportamento e comunicação;
2. Dois homens pertencem à mesma nação se e só se reconhecem como pertencentes a uma mesma nação. Por outras palavras, as nações fazem o homem. Uma simples categoria de indivíduos (por exemplo, os habitantes de um dado território ou os que falam uma determinada língua) transforma-se numa nação se e quando os membros dessa categoria reconhecem firmemente uns aos outros determinados direitos e deveres mútuos em virtude da qualidade comum de membros dela. É esse reconhecimento mútuo, enquanto membros do grupo, que os transforma numa nação, e não os outros atributos comuns, quaisquer que eles sejam, que distinguem essa categoria dos que não são membros dela. (Gellner 1993:19-20)

Desta definição inicial, pouco diferente da que estabeleceu Mauss, surge uma discussão importante: como os indivíduos são “convencidos” de sua abrangência? Ou, o que faz com que a nacionalidade seja concebida como realidade constitutiva do grupo social? A resposta é dada pelo que chama de ‘invasão’ da sociedade por uma cultura erudita (Gellner 1993:35) que produz a “unificação das idéias em sistemas contínuos e uniformes” (ibid.:41). Ou seja, se o caráter nacional é definido por uma eleição de tópicos culturais em direção a um sentimento de identidade, sua dimensão política requer uma *intelligentsia* que o sistematize como

‘alta cultura’, e um sistema educacional centralizado que capacite sua transmissão.

Nações e nacionalismo são exclusivamente resultado e condição da sociedade industrial. O próprio Gellner afirma: “As raízes do nacionalismo mergulham efetivamente, de forma muito profunda, nos requisitos estruturais da sociedade industrial” (ibid.:60). Ou seja, a sociedade industrial moderna, necessitando de uma população intelectualmente e tecnologicamente capacitada, considera o Estado Moderno como o único capaz de delegar esta comodidade através da constituição de um sistema educacional padronizado, onipotente e público; a homogeneidade cultural necessária à sociedade moderna foi, em sua visão, a responsável pela criação de “ideologias nacionais” (Østergaard 2000:459). Pensando desta maneira, Gellner opera uma espécie de rompimento com uma concepção romântica então vigente de nação, mas especialmente de nacionalismo:

Ora, o nacionalismo não é o despertar de uma velha força, latente e adormecida, embora seja assim que de fato se apresenta. É, na realidade, a consequência de uma nova forma de organização social, baseada em culturas eruditas profundamente interiorizadas e dependentes do fator educação, sendo cada uma delas protegida pelo seu próprio Estado. (Gellner 1993:77)

Neste sentido, a contribuição de Gellner para a discussão está no fato dele deslocar o olhar para a mecânica de hegemonização do sentimento nacional. Assim, ele estabelece que a nação, aquela entidade política definida por uma identidade comum, não surge como por encanto, ela é produzida segundo condições históricas específicas, a constituição da sociedade industrial, e tornada hegemônica através de um processo de socialização que sugere – ou impõe – sua abrangência como valor:

[...] quando as condições sociais gerais conduzem a culturas eruditas standardizadas, homogêneas e centralizadas, abrangendo populações inteiras e não apenas minorias de elite, surge uma situação em que as culturas unificadas, educacionalmente sancionadas e bem definidas, constituem na prática o único tipo de unidade com que os homens se identificam voluntariamente e muitas vezes ardentemente. (Gellner 1993:88)

Uma questão resulta dessa abordagem sem dúvida racional: por que, para além da simples imposição ou sugestão, ou mesmo de mecanismos funcionais e instrumentais, a identidade nacional produz um sentimento de inclusão tão profundo na consciência dos indivíduos que os faz comportarem-se ardentemente? (cf. Caniello 1998). Pode-se dizer que essa é a questão básica de um outro autor contemporâneo importante, que se pergunta: “por que, hoje em dia, inspiram [a nacionalidade e o nacionalismo] uma legitimidade emocional tão profunda?” (Anderson 1989:12)

Ora, Mauss já definia a nação como o conjunto de cidadãos “animados por um *consensus*” (Mauss 1956 [1920]:30), noção que encontra eco na própria idéia de Elias de que o Mundo moderno só se torna suportável ao indivíduo atomizado quando ele passa a ter um sentimento de coletividade que imprime sentido à sua inevitável fragmentação (Elias 1993 [1939]:146), tornando-o um sujeito moral (Elias 1994 [1939]:124). Neste ponto, um paradoxo se estabelece: a nação como fenômeno moderno, produzido historicamente por uma conjunção de fatores objetivos e não por qualquer tipo de destino⁸, aproxima-se radicalmente da *Gemeinschaft* – a razão que faz com que os homens organizem-se socialmente

⁸ “Abandonamos as idéias metafísicas que vinculam o conceito de desenvolvimento à noção ou de uma necessidade mecânica ou de uma finalidade teleológica.” (Elias 1994:216)

sob a *idéia de nação* é que isso os faz sentirem-se incluídos numa comunidade.

É exatamente imbuído dessa idéia que Benedict Anderson vai construir sua análise sobre o fenômeno, uma das mais criativas produzidas contemporaneamente. A originalidade de suas proposições vem exatamente de serem elas resultado de uma mudança de foco do olhar analítico: sua perspectiva é marcada pela análise da nação no contexto de uma história cujo objeto é a mentalidade. Neste sentido, seu ponto de partida é exatamente reconstituir o percurso histórico dessa transformação social que produziu a nação como um “artefato cultural de um tipo peculiar” (Anderson 1989:12) ou, diríamos, do processo de fragmentação definido basicamente pela divisão de trabalho específica ao Capitalismo que conduziu os homens à redescoberta de uma ética comunitária que finalmente desse sentido à sociedade que criaram (Durkheim 1995 [1893]).

Se, como demonstrou Elias, esse processo iniciou-se com a invenção do Estado na queda do Feudalismo, que através do centralismo administrativo fornecia coesão a uma realidade social fragmentada por interesses crescentemente divergentes⁹, a era do nacionalismo é bem mais recente – ela nasce no Século XVIII (Anderson 1989:19)¹⁰. Mais uma

⁹ “Essa constelação peculiar não pode ser compreendida a menos que levemos em conta uma característica especial dos relacionamentos humanos que estavam surgindo com a crescente divisão de funções na sociedade: sua ambivalência declarada ou latente. Nas relações entre indivíduos, e também entre diferentes estratos funcionais, manifestava-se mais fortemente uma dualidade ou mesmo multiplicidade de interesses específicos, na mesma medida em que se ampliava e adensava a interdependência social.” (Elias 1993:145)

¹⁰ Aliás, questão já colocada por Mauss (1956 [1920]:9): “Le concept de nation trouve une forme beaucoup plus précise, plus nette, plus féconde en même temps, après les jours mémorables de 1789 et surtout après le grand jour de la Fédération où, pour la première fois dans l’histoire, une nation tente de prendre conscience d’elle-même par des rites, par une fête, de se manifester en face du

vez, portanto, o que se define é um certo nexos paradoxal: no momento mesmo em que o Iluminismo impunha o individualismo como ética dominante, a comunidade fornecia seu modelo de coesão como contraparte necessária. Relembrando Eric Hobsbawm, parece que “precisamente quando a comunidade entra em colapso, a identidade é inventada” ou mesmo, mais contemporaneamente, “a identidade brota entre os túmulos das comunidades, mas floresce graças à promessa da ressurreição dos mortos” (Bauman 2003:21).

Para Anderson, assim, o início da era do nacionalismo foi detonado pelo “crepúsculo das modalidades religiosas de pensamento” (1989:19), momento em que a *nação* passou a tomar o lugar do sobrenatural como atribuidor de sentido à existência social¹¹. Essa passagem do sobrenatural ao nacional teria sido função de uma transformação essencial na mentalidade ocidental:

[...] a possibilidade mesma de se imaginar a nação só surgiu historicamente quando, e onde, três conceitos culturais básicos, todos extremamente antigos, deixaram de ter domínio axiomático sobre o pensamento dos homens. O primeiro deles era a idéia de que uma determinada língua escrita oferecia acesso privilegiado à verdade ontológica [...]. Foi essa idéia que permitiu que surgissem as grandes congregações transcontinentais da cristandade, do islamismo e as demais. O segundo era a crença de que a sociedade era organizada de maneira natural em torno de e sob centros elevados – monarcas

pouvoir de l'État [...]” (“O conceito de nação encontra uma forma muito mais precisa, mais limpa, mais fecunda ao mesmo tempo, após os dias memoráveis de 1789 e, sobretudo, do grande dia da Federação, no qual, pela primeira vez na história, uma nação tenta tomar consciência dela mesma pelos ritos, por uma festa, de se manifestar em face do poder do Estado”; trad.: J.C.C.C.).

¹¹ “Por trás da decadência das comunidades, línguas e linhagens sagradas, tinha lugar uma mudança fundamental nos modos de apreender o mundo, que, mais do que qualquer coisa, tornou possível ‘pensar’ a nação.” (Anderson 1989:31)

que eram pessoas distintas dos outros seres humanos e que governavam por alguma forma de disposição cosmológica (divina). [...] Em terceiro lugar, a concepção de temporalidade, em que a cosmologia e a história não se distinguiam, sendo essencialmente idênticas às origens do mundo e dos homens. (Anderson 1989:45)

Estabelecendo essa trajetória da idéia de nação na mentalidade ocidental, Anderson elabora um conceito de nação sob uma nova perspectiva, tomando como base o ponto de vista da Antropologia Social. O conceito por ele definido é bastante instrumental:

Dentro de um espírito antropológico, proponho, então, a seguinte definição para a nação: ela é uma comunidade política imaginada – e imaginada como implicitamente limitada e soberana. Ela é imaginada porque nem mesmo os membros das menores nações jamais conhecerão a maioria de seus compatriotas, nem os encontrarão, nem sequer ouvirão falar deles, embora na mente de cada um esteja viva a imagem de sua comunhão. [...] A nação é imaginada como limitada, porque até mesmo a maior delas, que abarca talvez um bilhão de seres humanos, possui fronteiras finitas, ainda que elásticas, para além das quais se encontram outras nações. [...] É imaginada como soberana, porque o conceito nasceu numa época em que o Iluminismo e a Revolução estavam destruindo a legitimidade do reino dinástico hierárquico, divinamente instituído. [...] Finalmente, a nação é imaginada como comunidade porque, sem considerar a desigualdade e exploração que atualmente prevalecem em todas elas, a nação é sempre concebida como um companheirismo profundo e horizontal. (Anderson 1989:14-16)

Neste sentido, o nexos paradoxal que havemos apontado passa a ter uma solução: a nação é um produto subjetivo e, como é característico dos elementos ideológicos, opera fusões simbólicas com elementos con-

traditórios. Quer dizer, sob esse ponto de vista, a idéia de nação pode ser entendida como representação coletiva e, como tal, provê as consciências dos sujeitos sociais de uma justificativa muito além de racional: ela teria aquela capacidade de juntar sensações, imagens e conceitos e dar um sentido ético à experiência histórica contraditória que os constitui – a fragmentação individualista do mundo moderno (Caniello 1998).

Uma consequência fundamental dessa definição conceitual, além de sua produtividade analítica, é a superação daquele tom excessivamente objetivista de Gellner, atitude que resgata no seu melhor a perspectiva clássica de Weber, Mauss e Elias e restabelece uma perspectiva interpretativa bastante sugestiva:

O que proponho é que o nacionalismo deve ser compreendido pondo-o lado a lado, não com ideologias políticas abraçadas conscientemente, mas com os sistemas culturais amplos que o precederam, a partir dos quais – bem como contra os quais – passaram a existir. (Anderson 1989:20)

Essa perspectiva, em meu entendimento, encontra apoio em outro autor contemporâneo importante, Anthony Smith (1993), que delinea melhor essa abordagem e especifica uma postura teórico-metodológica definitiva em relação ao uso do conceito de nação, postura essa que inclusive apresenta similaridade com uma tese recente de Marilena Chauí (2000), ao conceber a nação como ‘semióforo’ fundamental¹², cujo eixo é

¹² A expressão semióforo tem origem em uma palavra grega (*semeiophoros*), a qual é constituída por outras duas, *semeion*, cujo significado é ‘sinal’ ou ‘signo’, e *phoros*, ‘trazer para frente’, ‘expor’, ‘carregar’, ‘brotar’, ‘pegar’ etc. O significado que se encontra atrelado a *semeion* é o de um sinal diferenciador que distingue uma coisa de outra e, além disso, trata-se de um rastro ou vestígio deixado por algum animal ou por alguém, o que permite segui-lo ou rastreá-lo. São também *semeion* sinais gravados para o reconhecimento de alguém – como os desenhos em um escudo, pinturas e sinais para comunicação em navios, estandartes utilizados

a caracterização da idéia de nação enquanto constituição mítico-simbólico, tendo, portanto, espaço a ser ocupado pelo construto raça, conforme a argumentação ora desenvolvida.

A princípio, a proposta de Anthony Smith vem no sentido da definição de uma *démarche* 'subjettivista' para o tratamento da questão:

Enquanto fatores 'objetivos' como o tamanho da população, os recursos econômicos, sistemas de comunicação e uma centralização burocrática jogam obviamente um importante papel na criação do ambiente das nações (ou, mais comumente, estados, os quais os ajudam a formar nações), eles nos dizem pouco sobre as qualidades distintivas e o caráter da comunidade nacional que emerge. Por isso devemos nos voltar para fatores mais 'subjettivos': não as mais efêmeras dimensões coletivas do desejo e das atitudes, mas aos atributos culturais mais permanentes da memória, valores, mitos e simbolismo. [...] Só uma abordagem mais 'simbólica', baseada na comparação histórica dos elementos constitutivos duráveis das comunidades étnicas e das nações nos permitirá construir um quadro de relações históricas e sociológicas entre essas comunidades e as nações. (Smith 1993:3-4).¹³

pelos exércitos, presságios e agouros, uma vez que tem vinculado a si o fato de se comunicarem com o *invisível*, sinal que vem do passado ou dos céus, carregado de significações produtoras de conseqüências presentes e futuras para os homens. É justamente com este sentido, nos diz Marilena Chauí (2000), que um semióforo é um signo trazido à frente ou empunhado para indicar algo que significa alguma outra coisa e cujo valor não é medido por sua materialidade, mas sim por sua força simbólica; um semióforo é profícuo porque dele não cessam de brotar efeitos de significação, daí a relação teórica percebida com a nação.

¹³ "While 'objective' factors like population size, economic resources, communications systems and bureaucratic centralization obviously play an important role in creating the environment of nations (or, more usually, states, which then help to mould nations), they tell us little about the distinctive qualities and character of the national community that emerges. For that we must turn to more 'sub-

Essa definição estabelece uma distinção muito importante: a suposição de que os fatores subjetivos, que constituiriam a consciência dos sujeitos sociais, dividem-se em dois tipos básicos. Assim temos a ‘vontade coletiva’ que informa certamente comportamentos políticos práticos e que se aproxima da definição marxista de ideologia¹⁴ e os ‘atributos culturais permanentes’ provindos das estruturas inconscientes que conformam o ethos do povo, definindo sua peculiaridade como grupo social, conceito que se aproxima da perspectiva estruturalista¹⁵. A principal característica desses atributos é exatamente sua permanência, produzida fundamentalmente por sua qualidade formal: definem um estilo que perdura para além da contingência histórica na medida em que “molda” a conduta social por um repertório de expressão coletiva específica (Smith 1993:14). Conseqüentemente, eles atribuem identidade ao grupo, pois esse estilo passa a ser cristalizado num conjunto de significados comuns – mitos, tradição, elaboração do passado, etc. – que se transmite de

jective’ factors: not the more ephemeral dimensions of collective will, attitude, even sentiment, but the more permanent cultural attributes of memory, value, myth and symbolism. [...] Only a more ‘symbolic’ approach based on historical comparison of the durable constitutive elements of ethnic communities and nations help us to build a picture of the historical and sociological relationships between these communities and nations.” (Smith 1993:3-4)

¹⁴ “A produção de idéias, de representações, da consciência, está, de início, diretamente entrelaçada com a atividade material e com o intercâmbio material dos homens, como a linguagem da vida real. O representar, o pensar, o intercâmbio espiritual dos homens, aparecem aqui como emanção direta de seu comportamento material. [...] A consciência jamais pode ser outra coisa do que o ser consciente, e o ser dos homens é o seu processo de vida real” (Marx & Engels 1986 [1888]:36-37).

¹⁵ “[...] ordens ‘vivas’ supõem sempre outras, que é indispensável ter em conta para compreender não somente as precedentes, mas a maneira pela qual cada sociedade tenta integrar todas numa totalidade ordenada. Estas estruturas de ordem ‘concebidas’, e não mais ‘vivas’, não correspondem a nenhuma realidade objetiva. [...] As ordens ‘concebidas’ correspondem ao domínio do mito e da religião. Pode-se perguntar se a ideologia política das sociedades contempo-

geração a geração.

E é justamente devido a esses elementos que, de fato, a questão nacional não passa somente pela legislação, ou pela “posse de certas qualificações estipuladas” (Stolcke 2001), mas pela constituição e constante reelaboração do ‘ethos cultural’. Neste sentido, o mais importante disso tudo é que a nação é construída, ou podemos dizer “imaginada” (Anderson 1989), por intermédio de uma elaboração ideológica da história¹⁶.

Mas uma outra questão é proposta por Smith: em que se assenta esse processo de construção “mito-simbólica” da nação? Qual seria, afinal, o elemento que fornece o modelo e o fundamento à construção mitológica atribuindo-lhe um nexos com a realidade histórica concebida? Para esse autor – numa operação epistemológica bem próxima à perspectiva weberiana –, o modelo para a construção da nação é a etnicidade, ou a suposição de que o grupo tem uma “raiz étnica comum”, seja ela real, imaginada, imposta ou construída. Referenciada pelo autor de maneira contrastiva¹⁷, a etnia em geral ganha visibilidade para os atores sociais através da noção de raça, conceito que enfeixa em si ancestralidade comum, solidariedade e fraternidade entre iguais, identidade opostiva e, afinal, etnocentrismo. De certo modo, utilizando uma expressão giddensiana, de fundo hermenêutico, a noção de raça, em alguns contextos de tradição, como, por exemplo, o contexto brasileiro, especialmente no pensamento de sua intelligentsia, torna-se um elemento estru-

râneas não se prende também a esta categoria.” (Lévi-Strauss 1976 [1964]:357)

¹⁶ Concepção que Mauss (1956 [1920]:40) resume de maneira magistral: “Alors que c’est la nation qui fait la tradition, on cherche à reconstruire celle-ci autour de la tradition.” Neste sentido, também pontua Gellner (1993:89): “Os remendos e retalhos culturais utilizados pelo nacionalismo são muitas vezes invenções históricas arbitrárias.”

¹⁷ “Ethnie, that is, communities who had retained or revived a sense of their distinctiveness and solidarity.” (Smith 1993:154)

turante do ‘semióforo’ fundamental, que é a nação. Neste sentido, torna-se compreensível a afirmação de Smith de que a “etnicidade é persistente”, pois:

Tendo em vista, devo argumentar, que a etnicidade possui um caráter amplamente mítico e simbólico, e devido ao fato de que mitos, símbolos, memórias e valores são ‘abastecidos’ em e por formas e gêneros de artefatos e atividades que só mudam muito lentamente, a etnia, então, uma vez formada, tende a ser excepcionalmente durável sob condições ‘normais’, e a persistir ao longo de várias gerações, ou mesmo séculos, formando ‘molduras’ dentro das quais todos os tipos de processos sociais e culturais podem se revelar e sobre os quais todas as espécies de circunstâncias e pressões podem exercer um impacto. (Smith 1993:16)¹⁸

Assim, a etnia é concebida como elemento gerador da nação na medida em que substancializa o nexo de solidariedade que é propugnado como seu caráter definidor. Se o sentimento nacional é elaborado sob uma lógica ‘mito-simbólica’ que justifica a fraternidade e solidariedade que marca o grupo social, ele perdura na medida em que é transmitido como tradição e essa, inevitavelmente, se faz escrita, trazendo uma nova dimensão para o entendimento da realidade social a partir do momento em que o presente pode ter acesso ao transmitido. Neste sentido, pode-se dizer que é a etnicidade que estabelece a ponte entre a cultura e a comunidade produzindo a nação.

¹⁸ “Because, as I shall argue, ethnicity is largely ‘mythic’ and ‘symbolic’ in character, and because myths, symbols, memories and values are ‘carried’ in and by forms and genres of artifacts and activities which change only very slowly, so ethnies, once formed, tend to be exceptionally durable under ‘normal’ vicissitudes, and to persist over many generations, even centuries, forming ‘molds’ within which all kinds of social and cultural processes can unfold and upon which all kinds of circumstances and pressures can exert an impact” (Smith 1993:16)

Conclusão

Partindo deste conjunto teórico-conceitual, pretende-se problematizar esse fenômeno que reproduzimos esquematicamente e que, grosso modo, pode ser assim definido: com a consolidação do Capitalismo como sistema de organização social dominante operou-se a hegemonização do Individualismo como padrão de sociabilidade no Mundo Ocidental, cujo eixo foi a análise dos princípios estruturadores da modernidade. Paralelamente, gerou-se uma tendência fragmentadora profunda que combaliu as estruturas de solidariedade tradicionais que se sustentavam basicamente por uma cosmologia totalizadora de fundo religioso e que perdurou até o chamado ‘reino dinástico’ como sistema político dominante. Como qualquer sistema social só perdura se possuir um mínimo de coesão interna, outro conjunto conceptual de sustentação da solidariedade definiu-se historicamente a partir, principalmente, da Revolução Francesa, que é a nação. Desde então, a referência do indivíduo passa a ser a ‘comunidade definida pela cultura’ que se estabelece essencialmente por uma civilização própria (com sua língua, sua economia, seu sistema administrativo, etc.).

Definida desta maneira, a nação pode ser entendida como uma ‘comunidade imaginada’, pois se fundamenta por um sistema ‘mítico-simbólico’, cujo nexos é fornecido pela ‘etnicidade’. A aproximação percebida entre a perspectiva de Marilena Chauí e a de Anthony Smith reside justamente neste ponto, haja vista que o elemento étnico em Smith, que é o responsável pela unidade do construto nação, em Chauí, diz respeito a esse ‘elemento novo’ que vem acrescentar-se aos significados já existentes e que, muitas vezes, “comanda os outros”. ‘Raça’ é, em meu entender, esse ‘elemento novo’, ‘estruturante’, criador de identi-

dade, a “nova chave da história”, nos termos de Hannah Arendt (1989 [1936]), que exerceu papel primordial em um determinado período histórico, do ponto de vista das teorias sobre a modernidade, e que tem as suas reconfigurações elaboradas através dos efeitos positivos que a própria história (*Wirkungsgeschichte*), para utilizar um importante conceito da hermenêutica histórica (Gadamer 1997), exerceu sobre ele, efetivando-o como conceito fundamental no diálogo constitutivo e contemporâneo sobre nacionalidade.

De fato, abordagens teóricas recentes sobre a temática têm sido de enorme pertinência no sentido de aproximar etnicidade e nacionalidade, sempre com o objetivo de enfatizar e, assim, resgatar a interpenetração existente entre noções como raça e cultura no contexto do Estado-nação moderno, ressaltando, inevitavelmente, o papel dos construtores de mitos e raças que embasam ideologias nacionalistas na sua busca pela homogeneidade (Seyferth 2000). Assim se constituindo, ela é um modelo para a solidariedade que definirá o grupo social como unidade cultural com uma identidade específica. Assim, a nação produz um sentimento de inclusão que faz com que os indivíduos apercebam-se de seu estilo próprio e se sintam parte de uma coletividade que historicamente o produziu. Quer dizer, a nação como produto da mentalidade coletiva torna-se objeto para o sociólogo na medida em que explicita, muitas vezes ardentemente, o grupo social como uma unidade concebida que, em lhe atribuindo identidade, evidenciam-lhe os traços de sua história e de sua cultura.

Neste sentido, por um lado, a identidade cultural do grupo social é, de certo modo, uma estrutura relativamente permanente, na medida em que se imprime na consciência dos sujeitos através de uma socialização, cuja base é a tradição, lhes servindo de molde para a ação como um substrato moral eticamente justificado, por outro, é processual, pois a maneira como ela opera objetivamente como critério de coesão e solida-

riedade sociais depende das condições históricas nas quais o grupo social está imerso.

O que se pretendeu, neste trabalho foi demonstrar, através da reconstituição do pensamento sociológico sobre a formação da nação na modernidade e sua relação com as categorias raça e etnicidade, exatamente isso: produzido a partir de condições históricas de mudanças muito específicas (a formação do Mundo moderno), o sentimento nacional tornou-se o veículo adequado para relacionar a coesão social e a solidariedade social ao modo como certos elementos são moldados à história de uma determinada cultura, tornando-se uma estrutura altamente resistente a todas as mudanças sociais que o já longo ciclo da Modernidade produziu e que, ainda nos dias de hoje, persistem em produzir, especialmente através dos inúmeros conflitos derivados do que Otavio Ianni denominou de “racialização do mundo”.

Ou seja, o processo de globalização do capitalismo e a nova divisão transnacional do trabalho, dinamizada pelas novas tecnologias, pela informatização e pela robotização da produção, mostram-nos a emergência e a ressurgência de problemas raciais associados a nacionalismos e localismos. Isto ressalta que a globalização é acompanhada de um certo elemento de fragmentação, onde as linhas limites entre classe e raça mesclam-se e confundem-se, mas, na maioria das vezes, não se dissolvem. Neste contexto, os problemas raciais podem ser vistos como manifestação de movimentos e configurações, e como dimensão fundamental da sociedade globalizada em formação (Ianni 1996).

Bibliografia

- ANDERSON, Benedict. 1989. *Nação e consciência nacional*. São Paulo: Ática.
- ARENDDT, Hannah. 1989 [1936]. *Origens do totalitarismo: anti-semitismo, imperialismo, totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras.
- BAUMAN, Zygmunt. 1998. *O mal-estar na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- _____. 1999. *Modernidade e ambivalência*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- _____. 2003. *Comunidade: a busca por segurança no mundo atual*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- CANIELLO, Márcio. 1998. "Sociologia histórica da formação da nacionalidade: ethos, construção da nação e constituição do sentimento nacional no Brasil." Projeto de tese de doutorado. Recife: PPGS/UFPE. (mimeo)
- _____. 2001. *O Ethos Brasilico: sociologia histórica da formação nacional, 1500-1654*. Tese de Doutorado. Recife: UFPE.
- CHAUÍ, Marilena. 2000. *Brasil: mito fundador e sociedade autoritária*. São Paulo: Fundação Perseu Abramo.
- COSTA, Sérgio. 2002. *As cores de erólia: esfera pública, democracia, configurações pós-nacionais*. Belo Horizonte: Editora UFMG.
- DURKHEIM, Émile. 1995 [1893]. *A divisão do trabalho social*. São Paulo: Martins Fontes.
- ELIAS, Norbert. 1993 [1939]. *O processo civilizador: formação do estado e civilização* (vol. 2). Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- _____. 1994 [1939]. *O processo civilizador: uma história dos costumes* (vol. 1). Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- FRIEDMAN, Jonathan. 1999. "The Hybridization of Roots and the Abhorrence of the Bush." In FEATHERSTONE, Mike & LASCH, Scott (eds.): *Spaces of Culture City, Nation, World*, 230-255. London: Sage.
- GELLNER, Ernest. 1993 [1983]. *Nações e nacionalismo*. Lisboa: Gradiva.
- GIDDENS, Anthony. 1991. *As conseqüências da modernidade*. São Paulo: Editora UNESP.

- _____ & TURNER, Jonathan (org.). 1999. *Teoria social hoje*. São Paulo: Editora UNESP.
- GUIBERNAU, Montserrat. 1997. *Nacionalismos: o estado nacional e o nacionalismo no século XX*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- HABERMAS, Jürgen. 1990 [1985]. *O discurso filosófico da modernidade*. Lisboa: Dom Quixote.
- IANNI, Octavio. 1996. "A racialização do mundo." *Revista Tempo Social*, 8(1): 1-23.
- KUMAR, Krishan. 1997. *Da sociedade pós-industrial à pós-moderna: novas teorias sobre o mundo contemporânea*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 1976 [1964]. *Antropologia estrutural dois*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- LYON, David. 1998. *Pós-modernidade*. São Paulo: Paulus.
- MARX, Karl & ENGELS, Friedrich. 1986 [1888]. *A ideologia alemã (I – Feuerbach)*. São Paulo: Hucitec.
- MAUSS, Marcel. 1956 [1920]. "La Nation." *L'Année Sociologique*, 3^{eme} série, (1953-1954) Paris: PUF.
- MOREIRA, Roberto. 1996. "Identidade brasileira: velhas questões, novos desafios." Trabalho apresentado no XX Encontro Anual da ANPOCS. Caxambu.
- NEIBURG, Federico. 1999. "O naciocentrismo das Ciências Sociais e as formas de conceituar a violência política e os processos de politização da vida social." In WAIZBORT, Leopoldo (ed.): *Dossiê Norbert Elias*, pp. 37-62. São Paulo: Editora USP.
- ORTIZ, Renato. 1990. "Advento da modernidade." *Revista Lua Nova*, 20:19-30.
- _____. 1994 [1985]. *Identidade nacional e cultura brasileira*. São Paulo: Brasiliense.
- ØSTERGAARD, Uffe. 2000. "State, Nation and National Identity." In ANDERSEN, Heine & KASPERSEN, Lars Bo (eds.): *Classical and Modern Social Theory*, pp. 447-466. Oxford: Blackwell.
- PIMENTA, João Paulo G. 2002. *Estado e nação no fim dos impérios ibéricos no Prata: 1808-1828*. São Paulo: Hucitec, Fapesp.

- SEYFERTH, Giralda. 2000. "Identidade nacional, diferenças regionais, integração étnica e a questão imigratória no Brasil." In ZARUR, George de Cerqueira Leite (ed.): *Região e tradição na América Latina*, pp. 81-109. Brasília: Edunb.
- SMITH, Anthony D. 1993. *The Ethnic Origins of Nations*. Oxford: Blackwell.
- SOUZA, Jessé. 1999. "A ética protestante e a ideologia do atraso brasileiro." In IDEM (ed.): *O malandro e o protestante: a tese weberiana e a singularidade cultural brasileira*, pp. 17-54. Brasília: Edunb.
- _____. 2000. *A modernização seletiva: uma interpretação do dilema brasileiro*. Brasília: Edunb.
- STOLCKE, Verena. 2001. "A 'natureza' da nacionalidade." In MAGGIE, Yvonne & REZENDE, Claudia Barcellos (org.): *Raça como retórica: a construção da diferença*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- THOMPSON, John. 1998. *A mídia e a modernidade: uma teoria social da mídia*. Petrópolis: Vozes.
- WEBER, Max. 1982. "A nação." In IDEM: *Ensaio de Sociologia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- _____. 1994 [1921a]. "Relações comunitárias étnicas." In IDEM: *Economia e Sociedade*, vol. 1. Brasília: Edunb.

Recebido em maio de 2006

Aprovado para publicação em outubro de 2006