

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CENTRO DE CIÊNCIAS JURÍDICAS**

ADAILTON PIRES COSTA

**EM BUSCA DA IDENTIDADE PERDIDA:
ASCENSÃO E QUEDA DO MODELO DE NAÇÃO-ESTADO MODERNO**

FLORIANÓPOLIS

2009

ADAILTON PIRES COSTA

**EM BUSCA DA IDENTIDADE PERDIDA:
ASCENSÃO E QUEDA DO MODELO DE NAÇÃO-ESTADO MODERNO**

Monografia submetida ao Curso de Graduação em
Direito da Universidade Federal de Santa Catarina como
requisito à obtenção do título de Bacharel em Direito.

Orientador: Prof^o. Dr^o. Rogério Silva Portanova

FLORIANÓPOLIS

2009



Universidade Federal de Santa Catarina
Centro de Ciências Jurídicas
Colegiado do Curso de Graduação em Direito

TERMO DE APROVAÇÃO

A presente monografia, intitulada “**Em busca da identidade perdida: ascensão e queda do modelo de Nação-Estado moderno**” elaborada pelo acadêmico **Adailton Pires Costa** e aprovada pela Banca Examinadora composta pelos membros abaixo assinados, obteve aprovação com nota _____ (_____), sendo julgada adequada para o cumprimento do requisito legal previsto no art. 9º da Portaria nº 1886/94/MEC, regulamentado pela Universidade Federal de Santa Catarina, através da Resolução n. 003/95/CEPE.

Florianópolis, 01/09/2009

Prof. Dr. Rogério Silva Portanova

Prof. Msc. Luiz Otávio Ribas

Prof. Ricardo Prestes Pazello

Eles estavam lançando redes ao mar, pois eram pescadores. E disse Jesus: “Sigam-me, e eu os farei pescadores de homens”. No mesmo instante eles deixaram as suas redes e o seguiram.

[Mateus 4:18-20]

AGRADECIMENTOS

A Deus e Jesus Cristo, acima de tudo, pela nova vida de alegria, fé e esperança.

À Fernanda, princesa da minha vida, pelo carinho, amor e atenção que faz do nosso relacionamento um sonho real.

À minha família por compreender a minha ausência em muitos momentos.

Aos meus amigos Luis Paulo, Marcel Laurindo, Moisés, Eduardo, Alexandre, Marcel Soares e Rodrigo, pela amizade e pelo companheirismo.

Ao meu orientador, pela confiança incondicional.

A todos os meus amigos do PET, do NEPE e da Moradia Estudantil pela alegria e satisfação em estar durante todos esses anos de Universidade com vocês.

COSTA, Adailton Pires. **Em busca da identidade perdida: ascensão e queda do modelo de Nação-Estado moderno.** 2009. 86 p. Monografia (Graduação em Direito) – Curso de Graduação em Direito, Centro de Ciências Jurídicas, Universidade Federal de Santa Catarina.

RESUMO

Pretende-se analisar, numa perspectiva crítica a partir da América Latina, a ascensão e queda do modelo de Nação-Estado moderno na passagem do século XX para o século XXI, sua dinâmica e projeção futura. Primeiramente, será traçado um quadro das várias teorias formuladas acerca da Nação e de sua relação com o Estado, nas suas versões política e cultural. Tentar-se-á, em seguida, estabelecer as relações existentes entre identidade e cultura nos paradigmas formulados a partir da crise desse modelo de identidade nacional da modernidade. Após, será apresentada a cisão ocorrida entre as esferas cultural e política como expressão da própria cisão entre Nação e Estado na crise de legitimidade da Nação-Estado moderna em fins do século XX. E, por último, serão visualizadas as propostas de superação, reinvenção e/ou resgate de identidades que surgem no século XXI, de um lado por meio dos projetos de integração regional, que ocasiona novas funções para o Estado e de outro lado por meio do ressurgimento de protonacionalismos, que caracteriza novas funções para a Nação.

Palavras-chave: Nação-Estado, Identidade, política, cultura, nacionalismo, Nação.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	08
1 ENTRE INVENÇÕES E NARRATIVAS: UM RETRATO DAS TEORIAS DO MODELO DE NAÇÃO-ESTADO MODERNO	11
1.1 Origem do modelo de Nação-Estado moderno	13
1.2 A Nação na sociologia clássica	19
1.3 A Questão nacional no marxismo clássico	21
1.4 Teorias da Nação e do nacionalismo no século XX: da invenção à origem	27
2 CULTURA NACIONAL E IDENTIDADE NA GLOBALIZAÇÃO	35
2.1 A Identidade da Cultura	37
2.2 O discurso do paradigma pós-moderno	40
2.3 A crise das identidades culturais	44
2.4 Multiculturalismo e a relação global- local (glocal)	46
3 ESTADO PÓS-NACIONAL OU NAÇÃO PÓS-ESTATAL	51
3.1 As relações entre o cultural e o político na formação da Nação-Estado moderno no pensamento de Gramsci	51
3.2 O Cisma entre Estado e Nação: o vácuo das identidades sem política e da política sem identidade	56
3.3 Recriando identidades: cultura política e cidadania plurinacional	61
3.4 Por uma América Latina como Nação: prolegômenos para Outra história americana.....	67
CONCLUSÃO	80
REFERÊNCIAS	82

INTRODUÇÃO

Passados vinte anos da queda do muro de Berlim e da dissolução da União Soviética, assiste-se ao resgate do pensamento crítico em plena crise global do capitalismo. Também reacende a luta ao redor do mundo contra as formas dominantes de colonização do saber e do poder. Para contribuir com esse embate das idéias e das ações, esta monografia objetiva analisar a ascensão e queda do modelo de Nação-Estado moderno em fins do século XX e as reformulações dessa identidade perdida na passagem para um novo século.

No alvor do século XXI, a inserção dos Estados contemporâneos na comunidade internacional é reformulada em função da crise de legitimidade do imaginário identitário nacional. Nesse contexto, há um despertar de novas-velhas identidades políticas, étnicas e culturais pós-nacionais no processo chamado de globalização. Neste, embora haja uma acumulação do capital em escala global, que gera uma universalização de padrões de consumo, modismos lingüísticos e valores estrangeiros, os Estados e as Nações se transmutam sob outras funções e numa outra escala de atuação, seja ela regional ou global.

Entremeada nessa lógica neoliberal de transnacionalização das relações econômicas, uma crise terminal exsurge: a queda do modelo de organização político-cultural da modernidade que se tornou hegemônico: a Nação-Estado - explicitada pela emergência de fenômenos como o da integração em blocos regionais.

Entre as principais conseqüências dessa crise está a separação entre as identidades de um lado sócio-culturais de grupos étnicos e de outro jurídico-políticas de um novo regime institucional, cindindo a Nação do Estado. Assim, o conceito jurídico moderno de nação, como organização política dotada de soberania e identidade próprias, é rachado ao meio.

Os teóricos tentam explicar essa desestabilização, porém, continuam refém de um modelo hegemônico de organização política e cultural que se perpetuou na ação e no pensamento moderno. A miríade de teorias que vêm explicar a origem, ascensão e queda desse modelo de Nação-Estado partem de uma realidade bem localizada ao norte do globo. O paradigma eurocêntrico ascende na modernidade e impõe ao resto do mundo sua ação e legitimação. Hoje é possível ver a reinvenção de outro modelo de Nação e Estado, ainda indefinido, que seguirá a direção dos ventos que sopram, à esquerda e à direita, com o movimento político, ainda sem identidade, ao redor do mundo.

Esse vácuo de identidades pós-nacionais que se estabelece explicita as condições periféricas do Outro mundo - América Latina, África e Ásia - demonstrando que a superação do modelo de Nação-Estado moderno não inclui ainda a superação da exploração e dependência econômica, política e cultural Norte-Sul. Ademais, outros silêncios são agora ouvidos nessa era de “transição paradigmática”, como as questões interculturais, a alteridade e os direitos dos povos autóctones. Ressurgem, ainda, velhos recalques como a exceção interna da ordem, o desentendimento consensual e o relativismo irracional.

Muitos estudos modernos e pós-modernos, marxistas e liberais, políticos e culturais foram feitos acerca da ascensão e queda desse modelo de Estado-Nação, aqui renomeado como Nação-Estado. Não obstante, ainda estão em aberto inúmeras aporias e vazios que demandam muitos livros, escritos e manifestos para o seu entendimento. Fixam-se, aqui, os grandes limites dessa monografia, que não pretende dar nenhuma grande resposta a essas aporias, mas sim suscitar outras indagações acerca desse tema tão controverso que trata ao mesmo tempo da história e da esperança de um povo.

O texto tem como principal objetivo, portanto, analisar a crise da Nação na sua relação com o Estado em fins do século XX, sua dinâmica e projeção futura. Dessa forma, é através da abordagem de um tema tão controverso em tempos de globalização e tão atual em um período de resistência antiimperialista que se pretende verificar quais as origens e a ascensão, a queda e os limites do modelo de Nação-Estado moderno.

Parte-se, como tese inicial, da existência de uma relação dialética e dicotômica entre Nação e Estado que, a partir do século XVIII, se tornou padrão internacional de exportação para quase todos os países do mundo. Essa relação nem sempre foi clara nas teorias da academia e nas práticas dos países. Por exemplo, por que existem na academia cadeiras para lecionar teoria do Estado e teoria das relações internacionais e não há uma cadeira para a teoria da nação? Por que dos tratados entre os países e da própria carta das Organizações das Nações Unidas (ONU) usarem os termos Estado, Nação e Povo como sinônimos? Essas perguntas são feitas apenas para configurar tais incompreensões e omissões históricas, com efeitos diretos na vida concreta e nos imaginários simbólicos das populações dos países.

Buscando saber quais são as funções e os papéis desse modelo de Nação-Estado hoje, analisar-se-á, em seguida, as condições, perspectivas e limites de superação / reinvenção de identidades da Nação e do Estado em face de processos como a globalização, a integração regional.

No primeiro capítulo será feito um retrato do que se entende por Nação, no qual serão apresentadas as teorias mais importantes acerca dessa formação social e sua relação com o

Estado moderno. No capítulo 2, serão traçadas as relações entre cultura e identidade, as conexões entre multiculturalismo e a relação global-local e, ainda, as análises, inclusive pós-modernas, das identidades. Por fim, no capítulo 3, será apresentada a cisão ocorrida entre as esferas política e cultural como expressão da própria cisão ente Nação e Estado na passagem do século XX para o século XXI; e, ainda, serão analisados os fenômenos pós-nacionais advindos dessa cisão como os impasses identitários dos processos de integração regional e o ressurgimento de protonacionalismos.

1 ENTRE INVENÇÕES E NARRATIVAS: UM RETRATO DAS TEORIAS DO MODELO DE NAÇÃO-ESTADO MODERNO

Nação, em seu sentido político moderno, é uma comunidade de indivíduos vinculados social e economicamente, que compartilham certo território, que reconhecem a existência de um passado comum, ainda que divirjam sobre aspectos desse passado; que têm uma visão de futuro em comum; e que acreditam que esse futuro será melhor se se mantiverem unidos do que se separarem, ainda que alguns aspirem modificar a organização social da nação e seu sistema político, o Estado.
[Emb. Samuel Pinheiro Guimarães]

Nação é um conceito que já foi objeto de várias análises sobre sua significação e sua origem, feitas pelas diversas correntes de pensamento. Não obstante, até hoje não houve um termo comum sobre o que ela é ou representa.¹ A literatura predominante sobre o tema irá definir Nação como uma invenção abstrata e racional de legitimação do Estado² moderno capitalista liberal.

Neste trabalho, a análise será feita por outro caminho. Conceituar-se-á Nação como uma formação social historicamente determinada resultado de uma síntese de determinações³. Nesse sentido, utilizaremos também outras denominações como mediação e ente social.

Essa forma de mediação social pode ser traduzida numa ideologia – movimento nacionalista - no sentido gramsciano⁴, que carrega tanto um potencial hegemônico quanto contra-hegemônico a ser considerada em qualquer análise acerca da formação histórico-social de um Estado, principalmente naqueles de economia dependente.⁵

¹ Apenas como conceito exemplificativo, apresenta-se aqui a primeira definição que aparece sobre Nação no dicionário Aurélio: agrupamento humano, mais ou menos numeroso, cujos membros, geralmente fixados num território, são ligados por laços históricos, culturais, econômicos e/ou lingüísticos.

² A partir da tradição marxista, Atílio Boron explicita a multiplicidade de facetas do Estado, apresentando quatro dimensões simultâneas do fenômeno estatal: “1. um ‘pacto de dominação’ mediante o qual uma determinada aliança de classes constrói um sistema hegemônico suscetível de gerar um bloco histórico; 2. uma aliança dotada de seus correspondentes aparatos burocráticos e capaz de transformar-se, sob determinadas circunstâncias em um ‘ator corporativo’; 3. um cenário de luta pelo poder social, um terreno onde se dirigem os conflitos entre distintos projetos sociais que definem um padrão de organização econômica e social; e 4. O representante dos interesses universais da sociedade e, enquanto tal, a expressão orgânica da comunidade nacional.” (BORON, 2002, p. 254-255)

³ Marx esclarece o seu método ao demonstrar como proceder na elevação do abstrato ao concreto com síntese: MARX, Karl. Para a crítica da economia política. São Paulo: Abril Cultural, 1982, p. 14.

⁴ Para evitar a confusão evidenciada na utilização do termo ideologia, Gramsci a divide em ideologias historicamente orgânicas ou necessárias e ideologias arbitrárias, racionalizadas, desejadas.

⁵ Influência decisiva para o desenvolvimento posterior da “teoria da dependência”, Caio Prado Jr., ao analisar a formação da Nação no Brasil, comenta que: “Não podemos nos libertar da subordinação com respeito ao sistema

Este estudo da questão nacional e das suas formas de inter-relação com as outras esferas da vida social é central para se entender a formação de imaginários coletivos maiores como o MERCOSUL e a União Européia, interpostos ao próprio Estado nacional.

Analisar-se-á, portanto, um conceito que serviu de modelo para a organização dos Estados nacionais em todo o Ocidente, como motivador dos movimentos nacionalistas, tornando-se princípio das relações internacionais.

Neste capítulo, propositadamente, foram escolhidas, na sua quase totalidade, teorias européias acerca da questão nacional, com o objetivo de demonstrar que, embora elas tenham se tornado hegemônicas no mundo, influenciando tanto as construções epistemológicas quanto as ações políticas ao redor do globo, essas teorias não conseguem mais explicar a crise de legitimação do modelo de Nação-Estado moderno. Por outro lado, escolheram-se preponderantemente teorias críticas, que realizassem análises complexas e fundamentadas do nacionalismo e da Nação-Estado, para visualizar se ainda restam potencialidades emancipatórias desse “projeto inacabado da modernidade”.

Dessa forma, tentar-se-á demonstrar um modelo de Nação-Estado que foi universalizado, tipificado e imposto para o resto do mundo.

Utiliza-se aqui o termo “Nação-Estado” pelo seguinte motivo: o processo de colonização empreendido por alguns Estados nacionais europeus compreendeu uma operação político-ideológica que eliminou as outras etnias nacionais históricas da região e naturalizou como legítimo um único modelo de Nação, tornando-o Estado, ou seja, a etnia nacional importada impõe-se como única identidade legítima, transmutando-se em Estado nacional. Como consequência, o Estado-Nação moderno europeu, sem a máscara da neutralidade jurídica, política e epistemológica, transforma-se em Nação-Estado.

Para Enrique Dussel, o termo Estado-Nação é, portanto, uma categoria equivocada, pois expressa um Estado de dominação de uma única Nação sobre todas as outras. Ou seja, se há anteriormente à formação do Estado a hegemonia de uma Nação sobre outras, não é o Estado que se torna Nação, mas é a Nação que se torna Estado, no processo de construção do modelo de Nação-Estado da modernidade. O autor argentino, radicado no México, explica a formação desse Estado uni-nacional:

Se habla frecuentemente de “Nación-Estado” (o Estado-nación), como sinónimo de Estado moderno. Sin embargo, ninguno de los Estados modernos es um Estado-nación. España, por ejemplo, es um Estado formado desde la unidad de Castilla-

internacional do capitalismo, sem a eliminação paralela e simultânea daqueles elementos de nossa organização interna, econômica e social, que herdamos de nossa formação colonial” (PRADO JR, 1968, p. 303).

Aragón (bajo la hegemonia castellana) y por dominación de las otras naciones (Cataluña, País Vasco, Asturias, Galicia, etcétera). De la misma manera Francia es la dominación de ‘l’île de France’ sobre las otras naciones (bretones, provenzales, etc.); la Alemania de Bismark es la dominación de los prussianos sobre los bávaros, francos, etc.; el Reino Unido es la dominación de Inglaterra sobre Gales, Escócia, Irlanda, etc. De manera que deberemos borrar de nuestro vocabulário aquello de ‘Estado-nación’, para hablar más correctamente de Estado de hegemonia o dominación uninacional (étnico, tribal, etcétera) sobre otras naciones (etnias, tribus, etcétera). (DUSSEL, 2001, p. 224)⁶

Nesse sentido, ao falar da formação desse modelo de Estado nacional soberano, destaca Zygmunt Bauman:

o estabelecimento de qualquer Estado soberano exigia em regra a supressão das ambições de formação de um Estado por muitas populações menores, solapando ou expropriando mesmo o pouco que tivessem de capacidade militar incipiente, de auto-suficiência econômica e de especificidade cultural. (1999, p. 45)

Dessa forma, o termo Nação, seja como conceito pré-moderno, anterior ao Estado, seja como um conceito moderno da era capitalista, não deixa de ser, no discurso europeu, uma entidade que busca uma identificação universal. Esse modelo etnocêntrico de identidade europeu impõe-se desde as grandes navegações e permanece até hoje como modelo hegemônico nas tentativas de integração econômica da região sul da América.

1.1 Origem do modelo de Nação-Estado moderno

A pré-condição fundamental de todos os movimentos nacionais – ontem e hoje – é uma profunda crise na antiga ordem, com o colapso de sua legitimidade e dos valores e sentimentos que a sustentavam [Miroslav Hroch]

Apontam-se três maneiras pelas quais são formadas as nações: a partir de Estados; na luta contra a opressão estrangeira; e através da solidariedade cultural.⁷ A origem do modelo de

⁶ Pueden, en otros casos, dar-se Estados anteriores a las naciones (como en el caso de Estados Unidos o Australia), de inmigrantes que conquistan um território e instalan una población que lentamente se va constituyendo como nación, fenómenos propios del capitalismo moderno. Hay también naciones sin Estado, com el caso de los Kurdos, por responsabilidad histórica británica; o además, aún sin territorio controlado asignado (como los palestinos hoy, los judíos sionistas antes de 1948, lo mismo que Polonia que otras épocas). (DUSSEL, 2001, p. 229)

⁷ Segundo Horace B. Davis, “A origem das nações é, por vezes, confundida com a origem dos Estados. Essa confusão é de se esperar, quando palavras como “nação” e “Estado” são usadas indiferentemente, como ocorre em geral” (1979, p. 17)

Nação-Estado na Europa ocorreu com a articulação desses três elementos, de uma forma que pudesse legitimar as ações do novo grupo social em ascensão, a burguesia.

O itinerário dessa forma de imaginar e realizar a Nação-Estado, visto desde a Europa, é descrito por Habermas (2000, p. 289):

No uso clássico dos romanos, *natio*, tal como *gens*, funciona como o oposto de *civitas*. Nele, as nações são, a princípio, comunidades de pessoas de ascendência comum, ainda não integradas na forma política do Estado, mas que se mantêm unidas simplesmente por sua localização e por sua língua, costumes e tradições comuns. Essa utilização da palavra atravessa a Idade Média até o início da era moderna, aplicando-se a todas as situações em que *natio* e *língua* são consideradas equivalentes. Os alunos das universidades medievais, por exemplo, dividiam-se em nações, dependendo das regiões de que provinham. Mesmo naquela época, a origem nacional *atribuída a alguém por terceiros* já estava visivelmente ligada à demarcação pejorativa entre o estrangeiro e o homem da terra: as nacionalidades, com certas conotações negativas, eram atribuídas aos estrangeiros. Ao mesmo tempo, num contexto diferente, o termo ‘nação’ adquiriu outro sentido. Esse novo significado político tinha conotações positivas. No curso do Antigo Império Germânico, o sistema feudal dera lugar a uma sociedade política estratificada, composta de uma associação de Estados. Os *Stände*, no sentido político, baseavam-se em contratos (como a famosa Magna Carta) nas quais o rei ou imperador, que dependiam dos impostos e do apoio militar, concedia à aristocracia, à Igreja e às cidades certos privilégios, isto é, uma participação limitada no exercício do poder político. Esses Estados dominantes, que se reuniam em ‘parlamentos’ ou ‘diets’, representavam o país ou a ‘nação’ perante a *Corte*. Como ‘nação’, a aristocracia passou a ter uma existência política, da qual a massa da população da época, os ‘súditos privados’, ainda não desfrutava. Isso explica o caráter revolucionário do lema ‘O rei no parlamento’, na Inglaterra, e o da identificação do Terceiro Estado com a ‘nação’, na França. A transformação democrática da *Adelsnation*, a nação da nobreza, na *Volksnation*, a nação do povo, exigiu uma profunda mudança mental por parte da população. Esse processo inspirou-se no trabalho de acadêmicos e intelectuais, cuja propaganda nacionalista desencadeou uma mobilização política nas classes médias urbanas instruídas, antes que a idéia de nação encontrasse uma repercussão maior.

O politólogo tcheco Miroslav Hroch destaca a existência de três fases desse movimento nacional moderno. Na fase A, que ocorreu sob o antigo regime do absolutismo:

as energias dos militantes eram sobretudo dedicadas à investigação culta e a disseminação de uma consciência dos atributos lingüísticos, culturais, sociais e, às vezes, históricos do grupo não dominante, - mas, de modo geral, sem insistir em demandas especificamente nacionais para remediar as deficiências (alguns sequer acreditavam que seu grupo pudesse transformar-se numa nação). Num segundo período, ou fase B, surgia uma nova gama de ativistas que então procuravam atrair o maior número de membros de seu grupo étnico para o projeto de criar uma futura nação, através da agitação patriótica para ‘despertar’ entre eles a consciência nacional – a princípio, em geral, sem grande sucesso (num subestágio), porém, mais tarde (num outro subestágio), encontrando um público cada vez mais receptivo. Quando a maior parte da população passava a conferir um valor especial a sua identidade nacional, formava-se um movimento de massa, ao qual chamei Fase C. Só nessa fase final podia surgir uma estrutura social plena, e então o movimento se

diferenciava nas alas conservadoras-clericalistas, liberal e democrática, cada qual com seu próprio projeto. (HROCH, 2000, p. 88-9)

Segundo Jorge Enea Spilimbergo, a formação dos Estados nacionais “corresponde a um determinado tempo e lugar: Europa ocidental a partir do renascimento. Muitos dos que hoje são chamados nacionalismos são nacionalismos programáticos, isto é, tendências de conglomerados não definidos nacionalmente a aglutinar-se em comunidades modernas segundo o modelo europeu.” (2002, p. 15)

Anibal Quijano descreve de maneira acurada o duplo movimento histórico antagônico e complementar de implantação desse modelo de Nação-Estado moderno:

Na Europa o processo que levou à formação de estruturas de poder configuradas como Estado-nação, iniciou-se com a emergência de alguns poucos núcleos políticos que conquistaram seu espaço de dominação e se impuseram aos diversos e heterogêneos povos e identidades que o habitavam. Deste modo o Estado-Nação iniciou-se como um processo de colonização de alguns povos sobre outros que, nesse sentido, eram povos estrangeiros. Em alguns casos particulares, como na Espanha que se constituía sobre a base da América e de seus enormes e gratuitos recursos, o processo incluiu a expulsão de alguns grupos, como os muçulmanos e judeus, considerados como estrangeiros indesejáveis. [...] Por outro lado, o processo de centralização estatal que antecedeu na Europa Ocidental a formação de Estados-nação foi paralelo à imposição da dominação colonial que começou com a América. Quer dizer, simultaneamente com a formação dos impérios coloniais desses primeiros Estados centrais europeus. O processo tem, pois, um duplo movimento histórico. Começou como uma colonização interna de povos com identidades diferentes, mas que habitavam os mesmos territórios transformados em espaços de dominação interna, ou seja, nos próprios territórios dos futuros Estados-nação. E continuou paralelamente à colonização imperial ou externa de povos que não só tinham identidades diferentes das dos colonizadores, mas que habitavam territórios que não eram considerados como os espaços de dominação interna dos colonizadores, quer dizer, não eram os mesmos territórios dos futuros Estados-nação dos colonizadores. (QUIJANO, 2005, p. 256-257)

Esse modelo - reafirma-se, eurocêntrico - de Nação-Estado moderno estabeleceu-se como hegemônico a partir da segunda metade do século XVIII, com as revoluções norte-americana, inglesa e, principalmente, francesa.⁸

Desde meados do século XVIII, os significados de Nação, no sentido de uma comunidade que tem a mesma origem, e o de ‘povo de um Estado’ se entrelaçam, tornando-se um só: o titular da soberania. A Nação agora é a fonte de legitimidade política. Com Sieyès e

⁸ Entre as condições para o aparecimento do estado nacional na Europa em fins do séc. XVIII destaca-se: a “consolidação das unidades territoriais pelos estados absolutistas burocráticos, a transformação dos limites em fronteiras, a ascensão da burguesia, o novo papel dos governantes e, sobretudo, a difusão das idéias do iluminismo (em especial, a da ‘soberania popular’)”(GUIBERNAU, 1997, p. 66).

a Revolução Francesa, o ‘povo-nação’ se transforma na origem da soberania do Estado. Assim, o significado da nação transforma-se em uma característica constitutiva para a identidade política dos sujeitos que compõem a comunidade política Estado.

Em plena revolução francesa, o jusnaturalista Abade de Sieyès⁹, identifica a Nação com o terceiro estado, definindo-a como “um corpo de associados vivendo sob uma lei comum e representado pela mesma legislatura” (SIEYÉS, 1997, p. 56). Claramente contratualista, essa definição concebe a Nação como uma invenção artificial, um artefato da vontade dos homens, na qual está ligado o nacionalismo.¹⁰

Quando o Abade Sieyès apresenta o novo soberano no famoso ensaio *Qu’ est-ce que Le Tiers État?* coloca a Nação no centro da problemática política, partindo da oposição, formulada pelo Abade de Mably, entre os *direitos do soberano* e os *direitos da Nação*, apelando para a vontade desta contra as ordens e os privilégios. (MOREIRA, 1999, p. 314)

Um século após o texto de Sieyès, Ernest Renan, em 1882, na famosa conferência “*Qu’ est-ce qu’ une nation*”, na Sorbonne, pronunciará a famosa frase “a nação é um plebiscito diário”. Para ele, a nação, embora pressuponha um passado, resume-se, no presente, ao desejo consentido, voluntário e expresso de prosseguir a vida em uma solidariedade em comum. Prevendo o que ocorreria na Europa um século depois, afirma ele que “As nações não têm nada de eterno. Elas tiveram um começo e terão um fim. A confederação européia provavelmente as substituirá”¹¹

Mas, para Renan, a Nação eletiva no século XIX ainda é necessária. Nesse momento, Nação e Estado, entendidos como criações inventadas, já se confundem.

Se Nação-Estado surge como artefato político da modernidade, explicitada pelos próprios contratualistas, como e quando ela se tornará um *ente* histórico cultural e, por vezes, natural?

A Alemanha é o local em que surge a concepção de Nação cultural, concebida como identidade étnico-nacional de resistência ao cosmopolitismo racionalista e abstrato do iluminismo.¹²

⁹ Emmanuel Joseph Sieyès foi um político francês nascido em Frejus, em 1748 e morto em Paris em 1836.

¹⁰ O primeiro a utilizar o termo nacionalismo foi o Abade Barruel, em 1798, numa crítica ao patriotismo jacobino.

¹¹ Les nations ne sont pas quelque chose d'éternel. Elles ont commencé, elles finiront. La confédération européenne, probablement, les remplacera. RENAN, Ernest. **Qu'est-ce qu'une nation ?** Conférence faite en Sorbonne, le 11 mars 1882. Disponível em: < <http://www.nationalismproject.org> >. Acesso em: 24 ago. 2009. (Tradução nossa)

¹² “Em meados do século XVIII, antes que a palavra nacionalismo estivesse geralmente usada, Rousseau definiu o patriotismo de modo a fazê-lo coincidir com o comportamento ético. Na sua teoria, o objetivo e a sanção da

O elo teórico entre essas duas concepções de Nação, política e cultural, foi o pensamento de Rousseau, que se amparava na cultura e tradição para formular a teoria da vontade geral, vislumbrando um nacionalismo ético-emocional, por ele denominado de patriotismo. Foi a partir do pensamento do filósofo genebrino que se molda também, nesse período, o projeto jacobino de Nação universal que promoveria a liberdade para todos.

Contrapondo-se a essa versão francesa de Nação, que pode ser resumida a um contrato de vontades na sociedade civil, autores como J. G. Herder (1744-1803). e J. G. Fichte (1762-1814) buscarão na herança histórica dos antepassados as raízes orgânicas da Nação alemã.¹³ Esses dois autores, junto com um grupo de escritores, filósofos e políticos (Schiller, Goethe, Moritz, Lenz, Heinse, Kiinger, Gerstenberg e Mathias Claudius), compõem o pré-romantismo alemão, no movimento conhecido como Sturm und Drang (Tempestade e Desejo), surgido por volta de 1770. A partir dessa escola, a Nação será entendida pelas expressões caráter nacional e espírito nacional.

Fichte, em 1808, em seu discurso à Nação Alemã transformou o pensamento de Herder em projeto nacional e, assim, o liberalismo também se torna nacionalista.

No contexto histórico:

o conceito de Nação também se tornou importante, em vista da ação devastadora de Napoleão, porque os alemães invadidos e humilhados não dispunham de um poder político unitário que defendesse o interesse comum dos vários povos germânicos submetidos a centenas de soberanias. Aqui se verificou a validade do conceito do maquiavélico Morgenthau: ‘a Nação precisa de um Estado. Uma Nação – um Estado é assim o postulado do nacionalismo, o Estado nacional é o seu ideal’. Por isso se diz que Napoleão fez nascer um novo poder ao atacar a Nação na Rússia, ao libertá-la na Itália, ao desafiar-na na Alemanha e em Espanha. Foi assim que Fichte, vivendo as amarguras das guerras napoleônicas e as desventuras da Nação alemã, abandonou as suas críticas anteriores ao princípio das nacionalidades e, no célebre Discurso à Nação alemã, apelou para a unidade nacional como única base de reorganização do Estado e salvação da Alemanha. (MOREIRA, 1999, p. 315)

Em resumo,

as quatro interpretações de Sieyès, dos jacobinos, de Herder e finalmente de Renan tenderão a reduzir-se a duas: uma, vinda de Herder, ‘vertical’, mergulhando as suas

atividade política não era o crescimento do Estado, e sim o bem estar da população, determinado pela Vontade Geral. O indivíduo, para Rousseau, tinha o dever de contribuir para a formação da Vontade Geral (assim, a democracia estava ligada à idéia de patriotismo) e um dever correspondente de seguir essa Vontade Geral, uma vez estabelecida. Rousseau rotulou deliberadamente esse dever ético de “patriotismo”, apelando para um motivo carregado de emoção, como sanção para o que era essencialmente um comportamento ético. Patriotismo era identificado com nacionalismo” (DAVIS, 1979, p. 39)

¹³ O filósofo e historiador italiano Giambattista Vico, no século XVII, já pensava e visualizava um povo constituído por uma língua e uma cultura em comum.

raízes na etnia e na cultura, nativa de certo modo, por predispor o indivíduo a pertencer a uma comunidade nacional precisa; a outra horizontal, referida a visão de Renan, delimitando sobretudo o espaço de um Estado perante Estados distintos e falsamente suposta a nascer da escolha livre de um indivíduo desprovido de ligações humanas mais reais. (HERMET, 1996, p. 115)

Ambas as marcas geográficas nacionais, francesa e alemã, conformarão o discurso nacional na Europa, influenciando todos os outros continentes.

O confronto entre essas duas concepções de Nação, cultural e política, foi uma constante ao longo do século XIX. Esse embate manifestava-se mais abertamente

em territórios onde existia uma mistura de etnias e culturas que formavam parte ou ultrapassavam o âmbito territorial de uma Nação política. Stuart Mill e Mancini representaram duas tentativas paradigmáticas de conciliação, dos pontos de vista de primazia da Nação política e da Nação cultural. Stuart Mill, em seu O governo representativo, definiu a nacionalidade como ‘a reunião de homens atraídos por simpatias comuns que não existe entre eles e outros homens’. Em outras palavras, o autor inglês estava afirmando que o elemento subjetivo de sentir-se parte de uma comunidade nacional e não de outra prevalecia sobre os elementos objetivos. Stuart Mill, sugeriu claramente, que ter a mesma língua, a mesma religião ou a mesma cultura facilita a comunicação entre as pessoas e favorece os vínculos e o sentimento de pertencer a uma mesma comunidade. Esta seria a situação ideal, a coincidência entre a Nação política e a Nação cultural [De acordo com S. Mill, não fazia sentido a Escócia resistir à integração a uma Nação superior como Inglaterra, uma vez que essa união representava, segundo ele, um enorme progresso]. Mancini abordava a questão na ordem inversa e definia a nacionalidade como ‘a sociedade natural de homens constituída numa comunidade de vida e de consciência social pela unidade de território, de origens, de costume e de língua. Cada povo tem sua própria natureza derivada do conjunto de elementos que a diferencia da de outros. A raça, a língua, os costumes, a história, a lei e a religião dariam o contorno em seu conjunto de uma união nacional, uma particular intimidade de relações materiais e morais que fundamentavam uma comunidade jurídica, de impossível existência entre indivíduos e nações diferentes. A identidade base da Nação natural ou cultural não comportaria, automaticamente a Nação política, mas sim o direito de constituir-se como tal. Como explica Mancini, o direito das nacionalidades seria derivado da inviolável legitimidade do exercício da liberdade de cada pessoa ou associação de pessoas para decidir sobre sua própria vida ou destino, mantido esse mesmo respeito para este exercício de liberdade para outras pessoas e povos. No ‘princípio das nacionalidades’ estaria também compreendido o limite da injusta expansão de uma nação em detrimento de outras. Assim, Mancini introduziu o filtro da vontade política como elemento subjetivo da consciência nacional e que permite a passagem da Nação cultural para a Nação política. (CRUZ, 2001, p. 179-180)

Ainda, comenta Habermas (2000, p. 299) que

no decorrer do século XIX, na medida em que essa idéia captou a imaginação das massas, logo ficou claro que o transformado conceito *político* de nação também havia adquirido certas conotações de seu conceito gêmeo pré-político anterior: precisamente a capacidade de gerar estereótipos, que estivera associada à ‘nação’ centrada na origem.

Outros teóricos desse modelo de Nação-Estado, como Bodin, Hobbes e Hegel, também tentaram delimitar o sujeito da soberania desse Estado em emergência, na busca de uma unidade nacional que legitimasse a unidade do poder soberano. Mas nenhum deles se afastou desses dois padrões, político e cultural, de identidade nacional surgido na Europa.

Essas impressões de Nação permanecem presentes até hoje nas análises de politólogos, juristas e sociólogos, inclusive nas obras dos autores que um dia fundaram o que futuramente seria conhecido como Sociologia.

1.2 A Nação na Sociologia Clássica

A Nação como fenômeno, embora seja objeto de estudo de diversas áreas do conhecimento, desde a antropologia até a história, carece de uma sistematização teórica dos autores clássicos de uma disciplina que é contemporânea ao próprio surgimento da Nação-Estado e sua subsequente idéia de cultura nacional, a Sociologia. Émile Durkheim, Max Weber e Karl Marx, ao longo do século XIX, concentraram suas análises dos nacionalismos nascentes às questões políticas pontuais envolvendo as nações européias. Não houve, portanto, por parte deles, nenhuma análise sistemática do fenômeno nacional, apesar das tentativas totalizadoras de carimbar as outras Nações com o modelo Europeu.

Em suas análises “geopolíticas”, Émile Durkheim reconhecerá como correta a atitude francesa na Primeira Guerra Mundial, num claro sentimento de patriotismo; Max Weber, da mesma forma, defenderá a unificação alemã como única forma de, com o fortalecimento do nacionalismo, constituir uma “política de poder mundial alemão”. Karl Marx, por outro lado, em fases distintas de seu pensamento, ao mesmo tempo em que criticará a independência indiana, taxando-a de conservadora, defenderá a autodeterminação dos irlandeses perante a Inglaterra. E o patriotismo alemão será visto por ele como uma fraude burguesa.¹⁴

¹⁴ Em uma querela com F. List acerca do papel do nacionalismo, Marx fala que “A nacionalidade do trabalhador não é nem francesa, nem inglesa, nem alemã: é o trabalho, a livre escravidão, a autotraficância. Seu governo não é nem francês, nem inglês, nem alemão: é o capital. Sua atmosfera nativa não é nem a francesa, nem a alemã, nem a inglesa: é a atmosfera da fábrica. A terra que lhe pertence não é nem francesa, nem inglesa, nem alemã: ela jaz uns poucos pés abaixo da terra”. (Artigo no livro de F. List, *Das Nationale System der Politischen Ökonomie*, in Marx & Engels, *Collected Works*, v.4, p. 280 apud Guibernau, 1997, p.24)

O “pai da sociologia”, E. Durkheim, não se utilizará da palavra nacionalismo para falar sobre o sentimento de pertencimento nacional. Para explicar esse movimento que compõe a Nação, ele utilizará o termo patriotismo, que definirá como "um sentimento que liga o indivíduo à sociedade política, de tal modo que aqueles que conseguem constituí-la se sentem vinculados a ela por um laço de sentimento" (DURKHEIM apud GUIBERNAU, 1997, p.37). Ao longo de sua análise sobre a Nação, ele modificará um pouco as suas posições políticas patrióticas. Ele deslocará o papel clássico exercido pelo Estado nacional da expansão pelo poder e dominação para a disciplina moral. Assim, ele tem uma oportunidade para desenvolver um pan-nacionalismo que se contrapõe àquilo que ele entenderá como limitado e fadado a extinguir-se, a *patrie* – “mediação” formada pelo sentimento que conecta o indivíduo à sociedade política. Para o sociólogo organicista, a superação dessa pátria transitória possibilitará a formação, em um tempo próximo, de um patriotismo mundial.

Já para Max Weber, a crença numa etnicidade comum somente afirma-se-á com a criação, pela comunidade político-integradora “Estado”, de uma “identidade pressuposta”. No entanto, para ele, tal efeito advindo do “sentimento de similaridade” é formado mais diretamente “pelo grupo de línguas portador de um específico ‘domínio cultural das massas’(Massenkulturgut) [que] torna a mútua compreensão (Verstehen) possível ou mais fácil”. (GUIBERNAU, 1997, p. 40). Portanto, é na relação entre o caráter emocional (subjetivo) e racional dos grupos étnicos, criador de um senso de solidariedade, que Weber vai conceber o fenômeno nacional. Com efeito, é na comunidade de sentimento (*pathos*) definida pela língua e pela cultura, manifesta num Estado ou não, que o sociólogo alemão vai entender a Nação.

Esse entendimento sofre uma modificação no pensamento do autor com o fim da primeira guerra mundial, onde ele vai acentuar o papel do poder político exercido pelo Estado como conformador do conjunto de valores que determinarão o desenvolvimento e a expansão da *Kultur* de um Estado. Em seu livro, “Economia e Sociedade”, ele irá desmontar por completo a sua posição inicial acerca da Nação, ao destacar que a comunhão de destino político, na maioria dos casos, tem um impacto muito mais profundo na consciência nacional do que os laços da mera comunhão cultural, lingüística ou étnica. (WEBER, 2004)

Diametralmente oposto à sua concepção inicial da Nação étnico-lingüística, Weber ressaltará a função racional e instrumental da Nação e do nacionalismo, consequência do papel central da dominação exercida pelo Estado-coerção¹⁵ e pelos aparelhos burocráticos na

¹⁵ Weber define o Estado Moderno como um “agrupamento de dominação que apresenta caráter institucional e que procurou (com êxito), monopolizar, nos limites de um território, a violência física legítima como

formação do próprio capitalismo. No livro “Economia e Sociedade”, o autor alemão conclui a sua análise sobre a Nação, afirmando que:

a idéia de ‘nação’, em seus portadores, se encontra em relações muito íntimas com interesses de ‘prestígio’. [...] do mesmo modo que os poderosos da comunidade política provocam a idéia do Estado, aqueles que numa ‘comunidade cultural’ [...] usurpam a liderança – os intelectuais, portanto, como pó enquanto queremos chamá-los – estão em grau específico predestinado a propagar a idéia ‘nacional’. [Weber, por fim, arremata, dizendo que] uma casuística sociológica, em face do conceito valorativo empiricamente multívoco da ‘idéia de nação’, teria que desenvolver todas as espécies de sentimentos de comunidade e solidariedade em suas condições de origem e suas conseqüências para a ação social dos participantes. É impossível realizar nesse lugar essa tarefa. (2004, p. 175)

No breve esboço acima explanado, constatam-se algumas aporias / incompreensões decorrentes da não-sistematização, e às vezes até contradição, na análise da Nação nas obras dos autores da Sociologia Clássica. É possível visualizar, em suas obras, a falta de uma distinção clara entre nacionalismo e Estado-nação, a desconsideração do papel exercido pela Nação na constituição de uma identidade, e, acima de tudo, a diminuição do potencial de transformação do movimento nacionalista como “[...] movimento social que gere autonomia política, ou de sua habilidade para homogeneizar indivíduos que vivem num território concreto e partilham uma cultura concreta” (GUIBERNAU, 1997, p. 52). Dessa maneira, como visto acima, por mais que esses autores já tivessem identificado algumas características importantes do nacionalismo, eles não desenvolveram todas as conexões, formadas na esteira do capitalismo, existentes entre o caráter político-institucional do Estado e o determinante étnico-identitário do nacionalismo, conformadores do que nesse texto se designa como Nação-Estado.

1.3 A Questão Nacional no marxismo clássico

Não pintem o nacionalismo de vermelho.
[Lênin]

É inegável a dificuldade que os marxistas têm para analisar a questão nacional, primeiramente, em função de o próprio marxismo ser um movimento internacionalista e, em

instrumento de domínio e que, tendo esse objetivo, reuniu nas mãos dos dirigentes os meios materiais de gestão”. (WEBER, 1993: 63)

segundo lugar, por seus autores considerarem o capitalismo como um fenômeno transfronteiriço, mundial, supranacional. Há também, por outro lado, a recusa feita pelos marxistas ortodoxos em equacionar os fracionamentos de classes com as cisões nacionais e sub-nacionais.

A realidade nacional, muitas vezes, não se adapta às teorias do marxismo europeu, principalmente nos países periféricos. Horace B. Davis, no livro “Para uma teoria marxista do nacionalismo” (1979, p. 11), destaca que “os marxistas consideram-se internacionalistas e, não obstante, em toda parte os vemos agir como nacionalistas.”

No debate existente entre nacionalistas e marxistas, uma das aporias sempre levantadas por críticos – e autocríticos - do marxismo, de Norte ao Sul do mundo, é o fenômeno da incrível capacidade de mobilização dos movimentos nacionais em face da crise de legitimação e de mobilização dos partidos comunistas no mundo. Régis Debray, num texto para a edição de setembro-outubro da revista *New Left Review* de 1977, atento às lutas nacionais anti-colonialistas, afirma que as principais vitórias da esquerda no século XX decorreram de uma relação não reconhecida com a nação e alerta que: “a história mostra que o proletariado contra a nação é como madeira contra ferro. Toda a história moderna demonstra que as ditaduras do proletariado só criaram raízes onde elas se fundiram com uma luta de libertação nacional ou onde defenderam uma identidade nacional. [Inclusive], o estudo mais elementar da história da Comuna de Paris mostra sua natureza fortemente patriótica”.¹⁶ (1997, p. 35). Nesse mesmo sentido, Davis exemplifica a força do potencial nacionalista, em face da luta de classe, por meio de um fato ocorrido durante a Guerra do Vietnã:

¹⁶ Nesse texto, Debray apresenta outras aporias existentes na análise marxista da questão nacional: “a idéia de Nação é a mais materialista das idéias. [...] há uma versão da nação como substância espiritual, ‘eternalista’, mas, para mim, nação significa o momento em que, dentro do próprio materialismo histórico, o materialismo de certo modo se rebela contra o histórico. O materialismo quase que é apanhado em sua própria armadilha. A nação é um conceito de esquerda também, de esquerda mas não de ultra esquerda. Deixe-me explicar por quê: é um conceito que dissolve a própria essência do voluntarismo, e o voluntarismo é a prática política correspondente ao idealismo. Acho que, se alguém escrevesse a história do movimento comunista, veria que o voluntarismo sempre se tem enfraquecido frente a realidade da nação. Essa realidade resiste a tomada do poder e a conceituação, projeções teóricas e vanguardismo. É francamente *sui generis*. Os conceitos de uma vanguarda organizada das massas ou de um partido com intenção de criar o socialismo geralmente são ‘anacionais’ ou, pelo menos, desconsideram a crença no nacional – e não surtem o efeito desejado. Por definição, a nação tem alguma coisa de anti-intelectualista, ao passo que o voluntarismo é o modo de ação normal de intelectuais, a tradução organizacional de seu intelectualismo. Os marxistas sempre se queixam de sua inadequada compreensão teórica da nação. Mas essa teoria inadequada não é casual: a nação resiste à conceituação porquê o marxismo não tem conceito de natureza. Só tem conceitos do que produzimos. Como ele poderia ter um conceito daquilo que não determinamos, ou seja, não do que produzimos, mas do que nos produz? Isso nos leva de volta ao jovem Marx com sua fantasia da essência humana que retorna e se encontra – isto é, da espécie humana tornando-se criadora de sua própria história. É uma fantasia perfeita e idealista e, na minha opinião, é o que torna o projeto de Marx autocontraditório – representa o aspecto não completamente materialista do marxismo. (DEBRAY, 1997, p. 40)

Em meados de 1964 a RAND Corporation, uma organização de pesquisa financiada principalmente pelo Governo, foi incumbida de estudar a seguinte questão: Quem são os vietcongues e o que os motiva? Foi encarregado do projeto Joseph J. Zasloff, professor de Ciência Política na Universidade de Pittsburgh, que era consultor da RAND. Ele organizou um grupo que organizou entrevistas com mais de cem pessoas das áreas libertadas: prisioneiros, desertores, refugiados, ‘qualquer pessoa que encontrássemos’. Os dados foram analisados com rara objetividade, e, embora nem todos fossem internamente coerentes, pareciam indicar uma única resposta. Pelo menos foi essa a conclusão de Zasloff e seus auxiliares, que apresentaram seu relatório em fins de 1964. Constataram que as guerrilhas antigovernamentais no Sul representavam um verdadeiro movimento de libertação nacional. Eles verificaram [...] que havia muitos camponeses pobres que tinham plena consciência das questões em causa e sabiam expressar suas aspirações de educação, oportunidade econômica, igualdade e justiça, para si e especialmente para seus filhos. Consideravam-se como os governantes legítimos de um Vietnã independente, e como usurpadores aqueles que haviam sido colocados no poder pelos estrangeiros. Numa palavra, eram nacionalistas perfeitamente conscientes, embora analfabetos. Os bombardeios, acreditou-se então, pouco efeito teriam sobre o seu moral, que era elevado. Seu nacionalismo foi fortalecido pelo senso de reivindicação social. À medida que se agravava a segurança no interior, depois de 1960, e a influência da FLN se disseminava, os camponeses que dispunham de meios fugiram para as cidades provinciais e para Saigão, deixando os elementos mais pobres quase que como os únicos habitantes do campo. ‘Os pobres ficaram sobre o controle da Frente, e a guerra tornou-se, num sentido real, uma guerra de classe’ (Landau, 1972:33: citação direta do relatório Zasloff, colocado à disposição do público em princípios de 1972). (DAVIS, 1979, p. 23)

Gopal Balakrishnan (2000, p. 211) afirma que a classe, definida pelas relações de exploração econômica, e a nação, conformada pela identidade política e/ou cultural, “longe de serem bases de organização rivais e mutuamente excludentes, são no mínimo complementares. [Ainda esclarece que], o conflito aberto entre as duas só emergiu por um curto período, no começo do século XX, no plano de uma luta entre os ‘mitos’ rivais do destino nacional e do internacionalismo internacionalista”.

O Argentino Jorge Enea Spilimbergo é quem melhor esclarece a explicação marxista para as relações existentes entre a comunidade nacional e a sociedade de classe. Para ele:

A luta de classe não engendra a comunidade. O contrário seria interpretar a comunidade como a justaposição mais ou menos artificial de classes e a estas, como sociedades ‘autárquicas’ ou, no mínimo, ‘naturais’. A comunidade humana precede a luta de classes e também o fazem, por tanto, o sentimento que são sua consequência (amor ao grupo, cultura comunitária, etc.). Isto expressa, simplesmente, o caráter coletivo da existência humana a partir do nível mesmo da animalidade, a cooperação enfeixada em todo o processo humano do trabalho. Porém, a luta de classe introduz a comunidade na história e, ao fazê-lo, a especifica. A natureza das classes, dependente, por sua vez, das forças produtivas, determina a natureza da comunidade. Por isso, a dialética classista, que é posterior a existência da comunidade humana, engendra as formas históricas dessa comunidade e suas expressões políticas (pólis, império, feudo, principado, Estado nacional, etc.) A comunidade nacional é uma destas formas, historicamente condicionadas. Se tiramos da comunidade nacional tudo o que implique em conteúdo histórico

burguês, ficamos com a comunidade *em geral*. A Nação, enquanto comunidade específica e histórica, é uma criação burguesa, um momento da luta de classes. E, enquanto mediadora dessa luta, enquanto placenta dessa dialética, é a comunidade em geral. Em conseqüência toda luta nacional deve explicar-se pela luta de classe no seio da comunidade *em geral*. Por sua vez, a comunidade em geral acontece historicamente, subordinando sua fisionomia ao processo de luta de classes. (SPILIMBERGO, 2002, P. 19)

Esclarecida as relações entre classe e Nação, retoma-se, aqui, o pensamento radical de Karl Marx para que se possa esclarecer a concepção de Marx acerca da Nação.¹⁷

Embora o autor alemão teorizasse e praticasse um internacionalismo crítico da Nação burguesa, visando a uma sociedade comunista universal sem Estado, ele não deixa de reconhecer a conquista da supremacia política como condição primeira na luta do proletariado, situação que só se efetivaria na luta de poder exercida primeiramente em âmbito nacional, em que a classe alcança capacidade de autoconduzir-se.

Na obra de Marx, o nacionalismo é analisado a partir do que ele define como “demarcações nacionais”¹⁸. Esse termo é utilizado por ele para designar os aspectos econômicos, sociais, políticos e culturais (étnico-linguísticos) que separam um povo de outro nas formações dos Estados nacionais. Contudo, o ponto de partida da sua análise social é a unidade contraditória expressa na correlação de forças sociais e políticas em uma determinada formação social, a luta de classes nacional/internacional; em termos propriamente econômicos, parte do binômio economia nacional/ mercado mundial. Nesse sentido, poder-se-ia definir Nação no pensamento de Marx como uma “formação histórica ligada ao crescimento do modo de produção capitalista e cristalizada numa superestrutura política: o ‘Estado-Nação’” (LOWY, 2000, p. 34). Mesmo admitindo a existência de nações oprimidas e nações dominantes, Marx não esconde aqui a sua visão internacionalista e negativa - de viés humanista - do fenômeno nacional.

Para o autor alemão, está claro que “a especificidade nacional (econômica e social) é o produto do desenvolvimento desigual do capitalismo internacional” (LOWY, 2000, p. 82). Essa visão antinacional e universalizante - pode-se dizer, cosmopolita - faz com que Marx, em suas análises jornalísticas geopolíticas de países periféricos, como Índia e México, retome a concepção eurocêntrica de Hegel que separa os povos de história dos “povos sem história”. José Aricó, no seu livro “Marx e América Latina” (1982), demonstra como a influência do

¹⁷ Entre as principais obras sobre o assunto lançadas na Europa estão: “Marx, Engels e la questione nazionale”, de Renato Levvero; “Les marxistes et la question nationale” de Michael Lowy e George Haupt; e, “Marx et Engels devant le problème des nations” de George Haupt e Claudie Weill.

¹⁸ Absonderungen: termo alemão que significa diferença, separação, isolamento, demarcação.

pensamento hegeliano deixou marcas profundas – com pré-conceitos até hoje insuperados – nas análises marxistas das formações sociais periféricas.

Não obstante, deve-se fazer aqui uma ressalva: segundo Marx, nem todas as demarcações nacionais deveriam ser (serão) eliminadas. Para ele, a esfera cultural permaneceria. Ademais,

Do mesmo modo que rechaçam elevar a Nação à finalidade histórica suprema, concebendo-a, pelo contrário, como uma estrutura histórica e condicionada, Marx e Engels ridicularizam o internacionalismo abstrato, o ponto de vista que prescinde das determinações reais para lhes opor uma teórica fraternidade universal. (SPILIMBERGO, 2002, p. 35)

Cabe aqui também destacar que Marx, em seus últimos escritos geopolíticos faz uma defesa veemente da libertação nacional de países como a Polônia e a Irlanda. Nesses termos, esclarece Dussel que, desde 1868, Marx superou a visão eurocêntrica de sua juventude a partir do debate com os populistas russos.¹⁹

Após Marx, o debate marxista mais fecundo realizado até hoje aconteceu em meio ao ocaso dos impérios multiétnicos austro-húngaros e russo, nas primeiras décadas do século XX. É exatamente em decorrência da especificidade cultural da Europa oriental que surgirá o maior debate sobre a questão nacional já feito. Esse debate em torno do desenvolvimento histórico das nacionalidades, realizado entre os marxistas das primeiras décadas do século XX²⁰, caminhou por duas vertentes. Por um lado, estavam aqueles que defendiam o livre desenvolvimento de todas as culturas nacionais no seio de uma comunidade universal integrada. Nesse grupo estão tanto o nacionalista austro-marxista Otto Bauer e os internacionalistas anti-separatistas Rosa Luxemburgo e Trotski. Já, por outro lado, existiam aqueles com o entendimento de que haveria a assimilação de todas as nações em uma cultura socialista universal comum. Aqui, também contraditoriamente, encontravam-se tanto defensores das nações oprimidas, como o bolchevique Lênin, quanto da grande “Nação”

¹⁹ Cf. a obra de Dussel “El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana, Siglo XXI, México, 1990, pp. 272ss.)

²⁰ Esse foi um período de transição na história européia, pois, ao mesmo tempo em que grandes impérios como o austro-húngaro e o turco-otomano entravam em ruínas no período entre-guerras, a URSS se levantava nos escombros das duas guerras mundiais e as lutas anticoloniais começavam a alastrar-se por todo o terceiro-mundo (Michael Lowy utiliza o termo “países dependentes situados na periferia do sistema imperialista mundial”), modificando a estrutura geopolítica e as relações entre o centro e a periferia.

soviética, como Stalin²¹ e Kautski, além de internacionalistas ferrenhos como Pannekoek e Strasser.

Dentre essas diferentes abordagens marxistas do fenômeno nacional feitas no início do séc. XX, as únicas que realmente resistiram ao tempo foram àquelas feitas por Lênin e Otto Bauer²².

Lênin retomará dois conceitos desenvolvidos por Marx para formular a sua teoria da autodeterminação nacional. Primeiro, “a nação que oprime uma outra não pode ser considerada livre”, e segundo, “a liberação das nações oprimidas é uma das pré-condições da revolução socialista no interior da nação dominante”. (LOWY, 2000, p. 37) Numa visão essencialmente política, para Lênin a análise da Nação só tem sentido quando se considera a democracia política, ou seja, o direito de cada Nação a se separar e a constituir um Estado independente.²³ “Seu objetivo é a democracia e a unidade internacionalista do proletariado, que exigem, ambas, o reconhecimento do direito a autodeterminação dos povos”²⁴. (LOWY, 2000, p. 58).

Em contrapartida, Otto Bauer, numa análise histórico-cultural, irá definir a Nação como o resultado de uma comunidade de destino histórico cuja base material é a luta dos seres humanos contra a natureza. A Nação, nessa senda, também é definida pelo marxista austríaco como ‘o produto jamais acabado de um processo constantemente em curso’, uma condensação do destino passado, um pedaço imobilizado da história, um conjunto dos seres humanos ligados a essa comunidade de destino em uma comunidade de caráter, uma organicidade histórica, uma unidade cultural interna, e ainda, uma experiência comum (LOWY, 2000, p. 54, 71, 72). Nas palavras do próprio Bauer: “a nação pode ser definida como uma comunhão de caráter que brota de uma comunhão de destino e não de uma mera semelhança de destino. [...] não é uma semelhança de destino, mas apenas a experiência e o sofrimento comum de destino que criam a nação”. (BAUER, 2000, p. 57-8)

²¹ Stalin foi a principal figura da análise determinista do fenômeno nacional. Para ele havia critérios objetivos pelos quais se poderia definir uma Nação. Nação seria uma “comunidade econômica, territorial, lingüística, cultural e psicológica.”

²² Otto Bauer foi um político austríaco nascido em Viena, em 1881 e morto em Paris, em 1938. Foi dirigente do partido Social Democrata e Secretário de Estado dos Negócios estrangeiros de novembro de 1918 à julho de 1919.

²³ M. Lowy crítica Lênin pela total desconsideração do aspecto cultural, de povos que não querem ser assimilados, mas ao mesmo tempo não têm condições de se separar.

²⁴ Em confronto com a nota anterior, Michael Lowy concorda com Lênin quando este trata a democracia e a soberania popular como princípios universais. Para ambos, apesar de haver uma diferenciação entre nacionalismo de conquista (dos dominantes) e nacionalismo de libertação (dos dominados), é necessário um critério universal para as Nações, qual seja: “o direito a autodeterminação (até a separação) de qualquer Nação, ou seja, de toda comunidade que se considere como tal” (LOWY, 2000: 64).

Portanto, para Bauer, é a história que determina os outros componentes da Nação. Em suma, o que Otto Bauer vislumbra, como projeto nacional para o futuro é uma “autonomia cultural num Estado multinacional” (LOWY, 2000, p. 54), ou seja, uma “autonomia nacional cultural que possibilite a cada comunidade nacional se organizar em corporação jurídica pública, com uma séria de atribuições culturais, administrativas e legais.” (LOWY, 2000, p. 67).²⁵. Portanto, para ele, depois “que a sociedade da produção social se livra de sua capa capitalista, ocorre a ressurreição da nação uniforme como uma comunhão de educação, trabalho e cultura.” (BAUER, 2000, p. 66)

Essa visão de Bauer não ficou isenta de críticas. Ele será acusado, inclusive por Lênin, de apresentar uma versão limitada ao aspecto psicológico da Nação (similar à versão de Stálin), pois, ao considerar o caráter nacional como o produto nacional das orientações de vontade ele negaria os condicionantes objetivos da política que incitam os indivíduos.

Após a querela nacional entre Bauer e Lênin, a Nação seguirá por um outro caminho. Ela será vista pela corrente marxista, principalmente européia, ao longo de todo o século XX, como algo necessariamente anti-revolucionário²⁶.

1.4 Teorias da Nação e do nacionalismo no séc. XX: da invenção à origem

A lista de autores que teorizaram acerca da questão nacional no século XX é interminável.²⁷ Essas análises podem ser classificadas como objetivas (Stálin) e subjetivas (Renan), sócio-econômicas (S. Amin e I. Wallerstein) e étnico-políticas (Hans Kohn), românticas ou essencialistas (J. H. Herder e J. Armstrong) e realistas (J. Breuille, H. Seton-Watson), psicológicas (J. Plamenatz, L. Grenfeld, Ch. Jaffrelot) e antropológicas (Nações indígenas²⁸), monista (Gellner) e pluralistas (Dussel), marxistas (Joachim Hirsch, E.

²⁵ No entanto, segundo Lowy (2000), falta em sua teoria a dimensão subjetiva da identidade nacional, a referência ao imaginário.

²⁶ No outro lado do Atlântico, como exceção a essa regra, surgirá o pensamento de autores como José Carlos Mariátegui no Peru e Caio Prado Jr. no Brasil. Cf. principalmente a seção 3.1 desse texto, que apresenta o pensamento nacional-popular de Antônio Gramsci.

²⁷ Outras definições feitas no século XIX e na transição para o século XX foram também muito influentes nas apropriações do tema da questão nacional. Entre essas, pode-se indicar: o nacionalismo democrático-liberal de Mazzini; o nacionalismo racista, baseado numa hereditariedade imutável, de Gobienau; a definição político-econômica de Nação de Friedrich List, entendida como uma “comunidade capaz de desenvolvimento econômico suficiente para a autonomia e manutenção de um Estado”.

²⁸ A Antropóloga Alcida Rita Ramos salienta a impropriedade do termo “Nação indígena” no Brasil: “Se o conceito de etnia não é politicamente potente e legítimo para alçar a causa indígena ao plano das grandes problemáticas nacionais a exemplo, entre outros, dos sindicatos ou das organizações empresariais, o conceito de

Hobsbawm) e liberais (Lord Acton), cosmopolitas (J. Habermas) e pós-colonialistas (H. Bhabha), das nações sem estado (Tom Nairn) e dos estados sem nação (Charles Tilly), políticas (Reinhard Bendix, Anthony Giddens) e culturais (M. Castels, S. Hall), populares e elitistas, oficiais e periféricas, progressistas e reacionárias, xenófobas e universalistas(!), míticas e místicas.²⁹

É possível dizer que tanto em abordagens concretas de movimentos nacionalistas quanto em sistematizações teóricas do “Ser nacional” a principal divisão conceitual verificada em todas essas concepções acerca da Nação é aquela que a entende por um lado, como uma invenção (capitalista) moderna e por outro lado como uma realidade histórica com uma origem num passado remoto.

Em muitas dessas análises, no entanto, há uma total confusão (ou omissão) entre Nação e Estado e entre Nação e nacionalismo. Tais “inadequações” conceituais acarretarão, simultaneamente, concepções objetivas e subjetivas de Nação. A autora inglesa Montserrat Guibernau, já nos marcos da visão teórica moderna de Nação como invenção, ressaltará as diferenças entre os conceitos de Nação³⁰, Estado nacional³¹ e nacionalismo³². Segundo a autora, a Nação expressaria a consciência de constituir uma comunidade, o Estado nacional é

nação, por inapropriado, mais parece ir contra do que a favor dessa causa, ao menos em certas conjunturas cruciais para o país como foi a assembléia constituinte de 1987-88. Por transbordar de significado, o conceito de nação acaba esvaziando-se, principalmente quando passa a ser uma metáfora política, como é o caso das "nações indígenas", sempre que tomada ao pé da letra. Se a singeleza de etnia mantém a situação dos povos indígenas na obscuridade política, a complexidade de nação ameaça confundi-la como um ofuscante holofote que os expõe a todo tipo de oportunismo. Esse é o dilema que enreda os índios num labirinto semântico criado por um mundo pouco afeito a reconhecer e muito menos respeitar nuances quando se trata de alteridade.” (RAMOS, 1996, p. 97)

²⁹ Exatamente por haver tantos adjetivos para classificar e definir o que é a Nação, o substantivo predominantemente usado - Ideologia - para taxar o nacional só se torna inteligível, devido aos seus diversos significados, quando acompanhado de um adjetivo. Ou seja, dizer em abstrato que a Nação é burguesa ou que está em crise e não explica nem a sociedade global nem a crise do Estado no séc. XXI é discursar no vazio. Pois, embora haja um deslocamento, na contemporaneidade, do referencial espaço-temporal, ninguém poderá afirmar que o território nacional deixa de existir com a mudança do mapa de Norte para o Sul. Ademais, os fenômenos globais não estão isentos dos antagonismos e contradições nacionais próprios das mediações categoriais da esfera social. Além da ideologia, outras categorizações foram utilizadas para definir as realidades nacionais por meio da as esferas do simbólico e do imaginário. Entre essas, foi influente a categoria “mentalidades”, desenvolvida pelo historiador, da Escola dos Annales, Michel Vovelle. Cf. a seção 3.1, na qual é analisado o conceito de ideologia em Gramsci.

³⁰ “[...] grupo humano consciente de formar uma comunidade e de partilhar uma cultura comum, ligado a um território claramente demarcado, tendo um passado e um projeto comuns e a exigência do direito de se governar. Desse modo, a ‘nação’ inclui cinco dimensões: psicológica (consciência de formar um grupo), cultural, territorial, política e histórica” (GUIBERNAU, 1997, p. 56).

³¹ “[...] fenômeno moderno, caracterizado pela formação de um tipo de estado que possui o monopólio do que afirma ser o uso legítimo da força dentro de um território demarcado, e que procura unir o povo submetido a seu governo por meio da homogeneização, criando uma cultura, símbolos e valores comuns, revivendo tradições e mitos de origens ou, às vezes, inventado-os” (GUIBERNAU, 1997, p. 56).

³² “[...] sentimento relacionado a uma pátria, uma língua, ideais, valores e tradições comuns, e também com a identificação de um grupo com símbolos (uma bandeira, uma determinada canção, peça de música ou projeto) que o definam como ‘diferente’ dos outros. A conexão com todos esses signos cria uma identidade, e o recurso a essa identidade teve, no passado, como ainda hoje, o poder de mobilizar pessoas” (GUIBERNAU, 1997, p. 52).

aquele que cria essa Nação e desenvolve um senso de comunidade proveniente dela e, por último, o nacionalismo é o sentimento que tem capacidade de formar esse senso de identidade e também de

[...] representar a vontade do povo de ser capaz de decidir seu próprio destino político, sua vontade de ser respeitado como um povo apto a desenvolver sua cultura e personalidade. Esses aspectos são funções de uma ‘necessidade de pertencer’ e de um senso de manutenção da integridade social e psicológica. (GUIBERNAU, 1997, p. 73)

As mais influentes teorias europeias da Nação, pelo menos até a década de trinta do século XX, realizavam análises românticas e se utilizavam de aspectos emocionais para dar um caráter natural, imutável, à Nação.³³

Após esse período, sucedendo as definições essencialistas da Nação, autores como Hans Kohn³⁴ e Charlton J. H. Hayes³⁵, na década de 1920, já apontavam a Nação como uma construção recente, realizada por elites políticas que buscavam a lealdade suprema do indivíduo para com o Estado- Nação.

A partir de meados da década de cinquenta do século XX, como todas as explicações científicas e sociológicas, a questão nacional também surgirá com um paradigma dominante – Nação como invenção moderna - e seus autores mais expressivos serão Ernest Gellner, Eric Hobsbawm e Benedict Anderson. Não por acaso todos os três são europeus. Para eles, a existência da Nação tem como pressuposto básico condições modernas como: Estado centralizado, “modo de produção” capitalista, secularização e democracia.

Ernest Gellner concebe a Nação como uma invenção “instrumental” da era industrial, necessária para o ser humano ter uma nova forma de lealdade que não a pessoal, uma lealdade coletiva e territorialmente limitada. Segundo Gellner (1991, p.13), a Nação exerce uma função específica de legitimação nas sociedades industriais. Ela provém do nacionalismo, entendido como um princípio político que postula a congruência entre unidade nacional, política e cultural.. Dessa forma, o nacionalismo é, para Gellner, uma das reações epifenomênicas das conseqüências fragmentadoras e desintegradoras da grande transformação da sociedade agrária estática no mundo da industrialização mecânica e da comunicação. Dessa nova realidade decorrem efeitos como a divisão do trabalho, atomização, padronização,

³³ Como exceção a essas análises a-históricas estão, como visto anteriormente, as abordagens marxistas de Otto Bauer, Lênin, etc.

³⁴ Kohn desenvolve uma concepção cívica de nacionalismo. Nesse modelo, é nacional todo aquele que declara sua vontade política de participar da pátria, como um cidadão igual e sob uma mesma lei comum.

³⁵ Sua principal obra é: “The Historical Evolution of modern Nationalism”, Nova York, 1931.

disciplinamento e mobilidade social. Defensor da razão iluminista, o autor inglês é um liberal *sui generis*, pois se verifica em sua obra a proximidade com as abordagens materialistas, que se utilizam de fatores sócio-econômicos, com ênfase na modernização e no desenvolvimento de novos meios de comunicações, na explicação do fenômeno nacional. Em Gellner, a cultura nacional, padronizada e protegida pelo Estado político, substitui a estrutura social como provedora de identidade. Em conclusão, esses processos, descritos por Gellner, de homogeneização da cultura e instrução das massas por sistemas educacionais organizados e financiados pelo Estado, realizadas com a modernização, por meio do nacionalismo, exercerão um papel central na conformação do modelo de Nação-Estado moderno.

Também conformará esse modelo de Nação moderna inventada pelo Estado as análises marxistas de E. Hobsbawm e B. Anderson. Há em ambos, ao mesmo tempo, uma continuidade e uma mudança em relação ao marxismo clássico. “A continuidade aparece na insistência em apontar para o caráter histórico do fenômeno nacional, enquanto a mudança se encontra na ênfase em ver a nação como construção ideológica” (RICUPERO, 2004, p. 24)

O historiador inglês Eric Hobsbawm (1997) concebe a Nação como invenção histórica, recombinação inédita de elementos pré-existentes (“invenção das tradições”) que justifica a existência e manutenção dos Estados nacionais. Para ele, “tradições inventadas” são um “conjunto de práticas, normalmente orientadas por regras tácitas ou abertamente aceitas e um ritual de natureza simbólica, que visam inculcar certos valores e normas comportamentais por repetição, o que automaticamente implica em continuidade com o passado”. Tanto para Gellner quanto para Hobsbawm, as Nações foram inventadas pelos nacionalismos e pelos Estados modernizadores. Para esses autores, respectivamente:

O nacionalismo não é o despertar das nações para a autoconsciência; ele inventa as nações onde elas não existem (GELLNER, 1964, p. 169).

O nacionalismo vem antes das nações. As nações não formam os Estados e os nacionalismos, mas sim o oposto.(HOBSBAWM, 1990, p.19)

No livro “Nações e nacionalismo desde 1780: programa, mito e realidade”, Hobsbawm (1990), baseando-se na classificação anteriormente citada de Miroslav Hroch, delimita a aparição do nacionalismo em três períodos históricos: 1830-1880, em que surge o princípio da nacionalidade (território) que, concebido pela economia política liberal, tem como características a dimensão do território, a densidade populacional e a expansão de fronteiras; de 1880-1918, surge a idéia nacional que, utilizada pelos intelectuais pequeno-

burgueses italianos e alemães, tem como referência a língua, o folclore, a religião e a raça. Aqui, o patriotismo torna-se estatal, uma religião cívica; por fim, de 1918-(1950-60), a Nação é entendida como questão nacional, ou seja, como expressão de uma consciência nacional, um conjunto de lealdades políticas, seja de partidos ou de Estado; torna-se um nacionalismo militante.

Em todos esses períodos apresentados, Hobsbawm caracteriza o nacionalismo e a Nação, sempre imbuindo-os de uma forte carga de artificialidade e manipulação.³⁶

Contraposto a essa carga negativa, B. Anderson (1989, p. 15), concebe a Nação como imaginada não no sentido de simples invenção ou manipulação, mas no sentido de criação. O livro escrito pelo antropólogo australiano, radicado na Inglaterra, nos idos de 1983, *Imagined Community*³⁷, ainda é a concepção mais utilizada nas análises da Nação. Sua definição é direta e instigante: nação é uma comunidade imaginada, limitada e soberana e o nacionalismo é a adesão e a identificação a essa comunidade. Benedict Anderson afirma que essa comunidade tem a capacidade de, por meio da consciência nacional, preencher o vazio emocional advindo da desintegração das antigas redes de comunidades reais, como a Igreja Católica e a Dinastia real. Ou seja, a Nação expressa a necessidade que os indivíduos têm de se envolverem em uma coletividade com a qual possam identificar-se. Para ele, da mesma forma que em Gellner, essa consciência nacional é produto das transformações sociais, econômicas e tecnológicas surgidas em fins do séc. XVIII, com o surgimento dos meios de comunicação de massa (capitalismo editorial), que se articula com a diversidade lingüística dos povos. Dessa forma, o capitalismo impresso teria criado um novo sentido de espaço e tempo. Assim,

Embora seja questionável a afirmação explícita de que um dia houve um nacionalismo autêntico, livre de entulhos sentimentais ou de manipulação ideológica, Anderson contesta aqueles que com excessiva facilidade preferem ver a superação do Estado nacional com o tão esperado advento da sociedade ‘aberta’ – liberal, tolerante e multicultural. (BALAKRISHNAN, 2000, p. 223)

O argumento mais inovador desse livro de Anderson é a sua afirmação de que o nacionalismo desenvolveu-se primeiramente no mundo colonial das Américas e depois se

³⁶ Um dos maiores críticos de Hobsbawm tem sido o também marxista – e nacionalista – escocês Tom Nairn, crítico voraz do imperialismo pan-nacional inglês. Sua principal obra é “The Break-up of Britain”, de 1977. No mesmo ano de lançamento dessa obra, Hobsbawm rebateu as críticas feitas por Tom Nairn, por meio de um artigo na revista *New Left Review* nº 105, intitulado “Some reflections on the Break-up of Britain”.

³⁷ O livro foi traduzido no Brasil, no ano de 1989, pela editora Ática, sob o título “Nação e Consciência Nacional”.

difundiu pela Europa.³⁸ No entanto, mesmo distanciando-se de alguns pressupostos das teorias modernas da Nação, Anderson não consegue se afastar do modelo de Nação-Estado moderno, inclusive quando analisa a difusão do nacionalismo nas Américas.

Os três autores acima expostos representam uma “versão oficial” da Nação e do nacionalismo moderno, pois encontram a origem da Nação e do nacionalismo na Europa - e residualmente na América. Dessa forma, eles relegam aos movimentos nacionalistas anti-coloniais da África e da Ásia a condição de réplicas, mera imitações dos padrões importados do centro³⁹. Para esses autores

a única configuração nacional(ista) autêntica é a dos espaços centrais, nomeadamente da Europa Ocidental e dos Estados Unidos da América. Deles é que teriam partido as fórmulas modulares a serem reapropriadas ou imitadas pelos outros construtores nacionalistas. (FERNANDES, 2006, p. 26)

Esse modelo “oficial”, a partir do final da década de oitenta, é progressivamente contestado. Autores não-europeus como o indiano Partha Chatterjee (2000) denunciam essas teses como modelos teóricos eurocêntricos e ocidentais, que tentam universalizar e homogeneizar outras realidades do sul do mundo. Para o autor indiano

Se os nacionalismos do resto do mundo têm que escolher suas comunidades imaginadas entre certas fórmulas ‘modulares’, já colocadas ao seu dispor pela Europa e pelas Américas, que lhes resta imaginar? A história, ao que parece teria decretado que nós, do mundo pós-colonial, seremos apenas perpétuos consumidores da modernidade. A Europa e as Américas, os únicos verdadeiros sujeitos da história, elaboraram em nosso benefício, não apenas o roteiro do esclarecimento e da exploração colonial, mas também o de nossa resistência anticolonial e o de nossa miséria pós-colonial. Até a nossa imaginação tem que permanecer perenemente colonizada. (CHATTERJEE, 2000, p. 229)

Essas críticas surgem, nos países periféricos do Sul, junto com fenômenos como as migrações, a fragmentação, a deslegitimação das identidades coletivas, a aceleração e a variação dos referenciais de espaço e de tempo e o multiculturalismo. Esses eventos proporcionarão as condições para o surgimento das concepções chamadas pós-colonialistas – algumas vezes pós-modernas - da Nação.

³⁸Em resumo, Anderson sustenta que a ascensão precoce dos nacionalismos hispano-americanos (chileno, peruano, boliviano) decorre de três fatores : i) uma distinção geral entre crioulos e ibéricos; ii) um imaginário político-territorial crioulo que foi forjado pelo caráter provincial de suas carreiras nos cargos administrativos; e iii) uma consciência da especificidade nacional que se formou pelos jornais, que eram provinciais mas ao mesmo tempo atentos a existência de Estados paralelos. (LOMNITZ, 2001, p. 37)

Autores como Hommi Bhabha e Stuart Hall estão entre os autores mais representativos desse movimento. Para ambos, a Nação é concebida como narrativas. Para o primeiro, “a Nação é somente parte da metáfora social moderna da coesão social ‘muitos como um’, que, em alguns momentos teóricos, também vão tomar o gênero, a classe e a raça”. (BHABHA, 2001, p. 203). Para o segundo, a Nação é um sistema de representação cultural simbólico que, ao produzir sentidos e imagens, cria identidades, que mudam conforme as performances políticas das narrativas (HALL, 1999).⁴⁰

Diametralmente oposto a esse movimento, surgem autores que resgatam as origens étnicas da Nação para contestar o mito moderno de Nação-Estado. Os primordialistas Anthony Smith e John Armstrong questionam a tese modernista da Nação como simples invenção política. Para estes, embora a Nação-Estado seja um fenômeno recente, persistem no tempo referenciais políticos e culturais mais antigos associados a ela, destacando-se o papel protonacionalista da etnicidade (RICUPERO, 2004, p. 21). Segundo Smith:

O mito da nação moderna’ faz referência a uma era pré-moderna, que ‘seria desprovida de nações [cf. Habermas]; estas, nesse quadro, representam um estágio mais ou menos lastimável da história humana, uma parte da ruptura radical entre as sociedades agrárias tradicionais e as sociedades industriais modernas, a ser superada uma vez que se atinja a modernidade (SMITH, 2000, p. 203)

O autor inglês vê no nacionalismo uma fusão entre reivindicações ideológicas modernas e pré-modernas, no qual as comunidades étnicas têm um papel fundamental. Segundo Smith, a Nação embora tenha emergido na modernidade, ela tem raízes na *ethnie* (comunidade étnica) pré-moderna. Para ele, uma *ethnie* tem seis atributos principais: um nome próprio coletivo; um mito de ancestralidade comum; memórias históricas comuns; um ou mais elementos diferenciadores da cultura comum; associação com uma “terra natal” específica; e sentido de solidariedade para setores significativos da população. (SMITH, 1991, p. 21).⁴¹ As nações, dessa forma, embora tenham adquirido outras características no período

³⁹ O apogeu da “teoria modernista da Nação é atingido com a idéia de ‘nation building’, de grande ocorrência no período de descolonização da África e da Ásia.” (RICUPERO, 2004, p. 21)

⁴⁰ O discurso pós-moderno da crise de identidade nacional será mais bem analisado no capítulo 2.

⁴¹ Na teorização do autor inglês, essa etnicidade primordial liga-se a quatro conjuntos diferentes de fatores ou tendências: “1. O nascimento de uma *intelligentsia*, capaz de traduzir tradições étno-históricas, crenças e apegos territoriais para a linguagem do nacionalismo moderno; 2. o desenvolvimento socioeconômico e a infra-estrutura cultural da comunidade determinada pela *intelligentsia* e outras elites como futuras nações, e sua capacidade de criar um movimento nacionalista durável; 3. As reações das elites políticas do Estado às quais a comunidade está incorporada; 4. A situação geopolítica geral, inclusive a mudança de atitudes internacionais para separatismo e irredentismo étnico e a localização regional da nação sugerida”. (GRIFFITHS, 2004, p. 390)

moderno, elas foram construídas com base nessas comunidades étnicas. Dois dos maiores exemplos, para Smith, são os judeus e os armênios.⁴² Dessa forma,

mesmo que os elementos da etnia sejam ‘construídos’ e reconstruídos’, e às vezes francamente ‘inventados’, o fato de essas atividades terem funcionado por séculos (ou até milênios) e de diversas *ethnies*, embora alterando seu caráter cultural, haverem não obstante persistido como comunidades identificáveis por longos períodos sugerem que é um risco ignorarmos a presença e a influência exercida por tais comunidades na formação das nações modernas. (SMITH, 2000, p. 204)

Em suma, entre novas narrativas pós-modernas e velhas invenções modernas, a concepção de Anthony Smith tenta, num meio termo, repaginar o modelo de Nação-Estado moderno, por meio do resgate da etnia, das origens e da identidade como centro imutável do artefato arbitrário da modernidade, produto do nacionalismo, a Nação.

De todas essas teorias apresentadas no capítulo 1, pode-se perceber que nenhuma extrapola os limites colocados pelo modelo de Nação-Estado moderno europeu.

Em suma, as teorias de Nação e nacionalismo européias no século XX variam sobre dois padrões: de um lado um modelo político de nação inventada, artificial, instrumentalista, contratual, eletiva e cívica; de outro, um modelo cultural de Nação originário, orgânico, étnico, primordial, herdado e antigo.

Por uma mão as teorias culturais essencialistas retomam as concepções da comunidade cultural orgânica do romantismo alemão; por outra, as teorias modernistas políticas recriam a Nação criada pelo pacto jurídico artificial advindo do contratualismo francês. Esses dois modelos de Nação, embora díspares, mantêm algo, muito importante, em comum: são conceitos formais que buscam uma validade universal em face da particularidade das manifestações concretas dos nacionalismos periféricos. Ou seja, Nação cultural e Nação política são as duas faces do modelo de Nação-Estado moderno surgido na Europa.

Conclui-se daí que o Ocidente e seus modelos de saber permanecem como o centro da escrita e do pensamento dos principais teóricos da Nação, do Estado e do nacionalismo. Nesse Norte, um modelo hegemônico de Nação-Estado moderno permanece presente, desde o século XVIII, nas análises teóricas, sejam elas pré-modernas, modernas ou pós-modernas.

⁴² Na mesma linha de raciocínio de A. Smith, Régis Debray aponta que “embora seja pura verdade que a Nação é uma categoria historicamente transitória, como alguma coisa que surge das ruínas do feudalismo, etc., determinada pela história e por isso variável, esse aspecto representa uma fase de um determinante primário que permanece invariável: a organização cultural da coletividade humana em questão. (DEBRAY, 1997, p. 36)

2 CULTURA NACIONAL E IDENTIDADE NA GLOBALIZAÇÃO

A partir de meados da década de 70, houve, nos principais países do mundo, uma re-significação da relação entre as esferas cultural e política por um lado e a economia por outro, nas explicações da sociedade e do Estado nacional.⁴³ As análises que colocavam a Cultura, a Política, o “Social”, o Direito e a Economia totalmente separados um do outro, ou, de outra forma, aqueles primeiros dependentes desta última, entraram em crise com a inundação conhecida como globalização.

A palavra globalização, ou mundialização, como preferem os franceses, emergiu em todos os lugares para explicar a complexificação do mundo. Segundo Bauman,

o significado mais profundo transmitido pela idéia da globalização é o de caráter indeterminado, indisciplinado e de autopropulsão dos assuntos mundiais; a ausência de um centro, de um painel de controle, de uma comissão diretora, de um gabinete administrativo. (1999, p. 67)

Entendida como transnacionalização da economia, a globalização é muito mais do que a nova fase do capitalismo. A globalização do discurso neoliberal, ao mesmo tempo em que representa a predominância da lógica econômica, aclama a esfera cultural e ideológica como a principal via de compreensão dos fenômenos sociais do mundo. Logo,

o que estamos testemunhando nos dias de hoje é uma crescente interdependência das condições de produção e trocas econômicas, com uma tendência a uniformidade; no entanto, isso vem dialeticamente acompanhado por uma nova multiplicação de diversidade cultural. O forte retorno das reivindicações nacionalistas e regionalistas é uma concomitante necessária do nivelamento econômico. Em outras palavras, igualdade nunca é identidade. Um conceito dialético de identidade levará em conta a diversidade, e o que estamos vendo agora é, de fato, uma divergência crescente das diversidades culturais, um busca da especificidade como o outro lado do globalismo emergente. (DEBRAY, 1997, p. 42)

Octávio Ianni (1994), num dos seus primeiros textos, no qual ele muda o foco de sua análise da sociedade nacional para a sociedade global, expressa essa contraditória e complexa mudança promovida pela globalização:

Este é um momento epistemológico fundamental: o paradigma clássico, fundado na reflexão sobre a sociedade nacional, está sendo subsumido formal e realmente pelo novo paradigma, fundado na reflexão sobre a sociedade global. O conhecimento acumulado sobre a sociedade nacional não é suficiente para esclarecer as

⁴³ Entre os vários novos conceitos surgidos nesse período estão: sociedade do espetáculo, *mass media*, indústria cultural, micro-política e os novos movimentos sociais.

configurações e os movimentos de uma realidade que já é sempre internacional, multinacional, transnacional, mundial ou propriamente global. É óbvio que a sociedade nacional continua a ter vigência, com seu território, população, mercado, moeda, hino, bandeira, governo, constituição, cultura, religião, história, formas de organização social e técnica do trabalho, façanhas, heróis, santos, monumentos, ruínas. Ela constitui o cenário no qual os seus membros movimentam-se, vivem, trabalham, lutam, pensam, fabulam, morrem. Tanto assim que subsistem e ressurgem nacionalismos, provincianismos, regionalismos, etnicismos, fundamentalismos e identidades em muitos lugares, nos diversos quadrantes do mundo. Mas a sociedade nacional não dá conta, nem empírica nem metodologicamente ou histórica e teoricamente, de toda a realidade na qual se inserem indivíduos e classes, nações e nacionalidades, culturas e civilizações. Aos poucos, e às vezes de repente, a sociedade global subsume formal ou realmente a sociedade nacional, compreendendo indivíduo, grupo, classe, movimento social, cultura, língua, religião, moeda, mercado, formas de trabalho, modos de vida. Tudo isto continua vigente, como nacional, com toda a sua força original. Mas tudo isto, simultaneamente, articula-se dinâmica e contraditoriamente com as configurações e os movimentos de sociedade global. Como totalidade geográfica e histórica, espaço-temporal, em suas dimensões sincrônicas e diacrônicas, a sociedade global se constitui como um momento epistemológico fundamental, novo, pouco conhecido. (IANNI, 1994, p. 163)

Por outro lado, contra essa globalização, também surgem novos olhares do Outro não-europeu sobre o mundo, expressos em velhos olhares ocultos que agora rasgam o véu colonial.

Na América Latina, esse processo de complexificação social é atravessado por um resgate e por uma invenção de tradições e culturas que tornam inapropriadas as explicações das ciências humanas importadas da Europa. Essa transformação nos estudos culturais, embora não tenham sido realizadas por revoluções propriamente políticas— frustradas pelas contra-revoluções norte-americanas — possibilitou um impacto profundo nos próprios partidos, sindicatos e movimentos sociais do subcontinente. Houve uma reapropriação da cultura global pela local, realizando dois efeitos na esfera política: por um lado enterrou o passado de ditaduras de direita que assolaram a maioria dos países e por outro renovou as esperanças por um projeto latino-americano de sociedade alternativo à dependência capitalista.

Nesse sentido, previamente à análise do correspondente ao olhar político-cultural na América Latina⁴⁴, é necessário anteriormente realizar um escorço do olhar Ocidental e Europeu sobre a Cultura. Pois, é somente conhecendo e escancarando todas as conseqüências da face hegemônica da globalização neoliberal que se tornará possível uma real contraposição contra-hegemônica.

⁴⁴ Na seção 3.4 será apresentado um esboço preliminar dos pressupostos necessários para uma análise crítica, num olhar a partir do Sul, da apropriação e da reformulação desses debates culturais no subcontinente latinoamericano.

2.1 A Identidade da Cultura

A Cultura compõe e é composta por aquilo que se entende por identidade de um povo. E essa identidade é, ao mesmo tempo, um universo simbólico e abstrato e uma experiência concreta e real, que expressa o modo de viver e pensar de um sujeito e de uma comunidade. Nesse sentido, as identidades coletivas, enquanto sentimento de pertencimento, relacionam-se diretamente às delimitações culturais espaço-temporais⁴⁵. Assim,

A identificação coletiva do sujeito conforma-se, portanto, a partir de sua localização geográfica e dos antecedentes, que atribuíram a essa localização um significado diverso dos demais territórios. [Nesse sentido], a valorização da latino-americanidade tem uma estreita relação com a conjuntura e as circunstâncias políticas e ideológicas historicamente determinadas, o que significa dizer, temporalmente localizadas. (WASSERMAN, 2001, P. 12).

A identidade do modelo de Nação-Estado moderno, como expressão da Cultura de um povo, só é inteligível se situarmos os deslocamentos políticos da própria concepção europeia de Cultura com o surgimento do capitalismo.⁴⁶

Para a palavra Cultura⁴⁷ são apresentados dois principais sentidos modernos, que darão origem às formas clássicas europeias de identificação da nacionalidade.⁴⁸

O primeiro sentido de Cultura aparece na Europa, no séc. XVIII, como sinônimo de civilização, ou seja, como progresso intelectual, espiritual e material (descritivo e normativo). Nesse momento, há uma equiparação entre costume e moral, onde se verifica uma causalidade valorativa entre Cultura, civilização e progresso.

⁴⁵ Podem-se elencar quatro processos de construção de identidade: por assimilação, contraste, rejeição ou diferença não expressa. Essa identidade, quando se torna nacional, atua em duas dimensões: uma interna, como traços de similaridade; e outra externa, como diferença em relação ao outro.

⁴⁶ Como desconstrução da oposição natureza X Cultura, essa última representará, na sociedade burguesa, uma dupla recusa: por um lado, do determinismo orgânico e do naturalismo; por outro, da autonomia do espírito e do idealismo voluntarista.

⁴⁷ A maioria dos autores destaca, cronologicamente, dois conceitos: o primeiro, etimológico, em sentido amplo, proveniente dos romanos, caracteriza a cultura como segunda natureza, como aprimoramento pela educação; o segundo, restrito, surgido no século XVIII, opõe cultura e natureza; valores-fins e causa-efeito; transformação racional e necessidade causal (determinismo); definindo a cultura como civilização, história. Além desses dois conceitos, o mais utilizado comumente pelas pessoas no dia-a-dia do século XX, defini cultura como criação de obras [de arte] da sensibilidade, da imaginação, da inteligência e da reflexão (obras do pensamento).

⁴⁸ De um lado, surgiu o modelo alemão de nacionalidade (*jus sanguini*) e de outro o modelo francês de nacionalidade (*jus soli*).

Esse mesmo primeiro sentido do conceito iluminista de Cultura, profundamente político e ideológico, reaparece com força no século XIX:

quando se constitui um ramo das ciências humanas, a antropologia. No início da constituição da antropologia, os antropólogos guardarão o conceito iluminista de evolução ou progresso. Por tomarem a noção de progresso como medida de cultura, os antropólogos estabeleceram um padrão para medir a evolução ou o grau de progresso de uma cultura e esse padrão foi, evidentemente, o da Europa capitalista. As sociedades passaram a ser avaliadas segundo a presença ou a ausência de alguns elementos que são próprios do ocidente capitalista e a ausência desses elementos foi considerado falta de cultura ou de uma cultura pouco evoluída. Que elementos são esses? O Estado, o mercado e a escrita. Todas as sociedades que desenvolvessem formas de troca, comunicação e poder diferentes do mercado, da escrita e do Estado europeu foram definidas como culturas “primitivas”. Em outras palavras, foi introduzido um conceito de valor para distinguir as formas culturais.

A noção de primitivo só pode ser elaborada se for determinada pela figura do não primitivo, portanto pela figura daquele que realizou a “evolução”. [...] A cultura europeia capitalista não apenas se coloca como telos, como o fim necessário de desenvolvimento de toda cultura e de toda civilização, isto é, adota uma posição eurocêntrica, mas sobretudo ao se oferecer como modelo necessário ao desenvolvimento histórico legitimou e justificou, primeiro, a colonização e, depois, o imperialismo. (CHAUÍ, 2008, p. 4)

O segundo sentido moderno de Cultura surge nesse mesmo século XIX, realizando um deslocamento decisivo na concepção cultural até então hegemônica. Cultura como fato (natureza) e como valor (história) se separam e a idéia de civilização diferencia-se do que se entende por, agora com letra minúscula, cultura. Introduzida pelos alemães, *Kultur*⁴⁹ significava agora uma crítica romântica ao próprio capitalismo industrial. Daqui em diante, a idéia de cultura seria ao mesmo tempo aristocrática e popular e expressaria aspectos de uma tradição ao mesmo tempo progressista e reacionária, distanciando da idéia-mor do Ocidente: a civilização. *Zivilisation*, segundo os alemães, procederia da ideologia burguesa inglesa e francesa do progresso.

No entanto, apesar das diferenças, os fins políticos de ambos os conceitos (civilização e cultura) eram os mesmos. Ambos estavam relacionados numa intrincada relação de poder, de aproximação e distanciamento, com o objetivo de realizar a Nação como Estado. No período de formação dos Estados-nacionais modernos⁵⁰, essa tensão entre cultura e civilização é determinante para a realização do projeto político da burguesia em ascensão, visto que “[...] a

⁴⁹ *Kultur* significa um entendimento característico de cultura que emergiu na Alemanha do século XIX, representando o sentimento nacional formado a partir do romantismo germânico. Essa idéia irá se contrapor àquela que concebe cultura como civilização universal (*Zivilisation*). Deste modo, *Kultur* irá expressar tanto os costumes locais como as tradições ancestrais, num deslocamento do seu caráter fático para o valorativo.

⁵⁰ Para Terry Eagleton, “O hífen na expressão ‘Estado-Nação’ significa uma ligação entre política e cultura, entre o engendrado e o étnico” (EAGLETON, 2005, p. 88)

civilização [vida política, econômica e técnica] minimizava as diferenças nacionais, ao passo que a cultura [vida religiosa, artística e intelectual] as realçava [...]” (EAGLETON, 2005, p. 20).

Ao adentrar-se no séc. XX, com a substituição dos impérios coloniais pelo imperialismo neocolonial, ressurgiu a concepção de cultura como fato, como um modo de vida característico, porém agora ampliada como ordem simbólica. Ela é expressa tanto nas expressões primitivistas dos modernistas, como na ascendente antropologia da segunda metade do século XX⁵¹. Segundo Marilena Chauí esses antropólogos

buscarão desfazer a ideologia etnocêntrica e imperialista na cultura, inaugurando a antropologia social e a antropologia política, nas quais cada cultura exprime, de maneira historicamente determinada e materialmente determinada, a ordem humana simbólica como uma individualidade própria ou uma estrutura própria. A partir de então o termo ideologia passa a ter uma abrangência que não possuía antes [...] (2008, p. 5).⁵²

Na passagem do século XX para o século XXI, o conceito de Cultura toma nova forma, e suas rachaduras antes expostas, agora são refeitas. Retoma-se, assim, a fusão entre fato (descritivo) e valor (normativo), presente no conceito de Cultura setecentista, mas dessa vez numa romantização da cultura popular. Tudo se torna “Cultura”, e a realidade humana duplicada e fragmentada abdica de seu oposto. Para esse relativismo cultural os “[...] modos de vida totais devem ser louvados quando se trata de dissidentes ou grupos minoritários, mas censurados quando se trata das majorias. As ‘políticas de identidade’ pós-modernas incluem assim o lesbianismo, mas não o nacionalismo [...]” (EAGLETON, 2005, p. 27).

Nessa roupagem pós-moderna, o que se vê é um desejo de retorno ao pré-moderno:

O que liga as ordens pré-moderna e pós-moderna é que para ambas, embora por razões bem diferentes, a cultura é um nível dominante da vida social, [nas sociedades tradicionais] a política, a sexualidade e a produção econômica ainda estão, até certo ponto, presas em uma ordem simbólica de significado. [No mundo pós-moderno, a ligação entre cultura e vida social se realiza na] forma da estética da mercadoria, da espetacularização da política,

⁵¹ Algumas visões antropológicas da segunda metade do século XX, influenciadas pelo estruturalismo, buscarão, como instante do surgimento da cultura que demarque o momento da separação homem-natureza (além da linguagem e da ação por liberdade), uma regra ou norma que opere como lei universal. Uma lei humana como um imperativo social que organize a vida; uma ordem simbólica. Essa criação da ordem simbólica da lei é uma definição de cultura que se contrapõe a concepção da cultura como a criação da ordem simbólica de outras esferas da vida social, como o trabalho e a linguagem. (CHAUÍ, 2000)

⁵² O sentido histórico antropológico amplo de cultura, que somente concebe o termo cultura no plural, é conceituado como “o conjunto de práticas, comportamentos, ações e instituições pelos quais os humanos se relacionam entre si e com a natureza e dela se distinguem, agindo sobre ela e através dela, modificando-a. Este conjunto funda a organização social, sua transformação e sua transmissão de geração à geração”. (Idem)

do consumismo do estilo de vida, da centralidade da imagem, e da integração final da cultura dentro da produção de mercadorias em geral. (EAGLETON, 2005, p. 48).

Terry Eagleton, ao resumir em três as formulações acerca da Cultura - a) crítica utópica do capitalismo; b) modo de vida total. c) criação artística - questiona: o que ligaria essas três concepções entre si na contemporaneidade? Sua resposta tem uma carga negativa: “todas as três são, de diferentes maneiras, reações ao fracasso da cultura como civilização real – como a grande narrativa do auto-desenvolvimento humano.” (EAGLETON, 2005, p. 35).⁵³

2.2 O discurso do paradigma pós-moderno

A crise do projeto eurocêntrico de Civilizar o Outro bárbaro, *pari passu* à queda do modelo de Nação-Estado moderno, teve como consequência a descrença nos paradigmas sociais que classificavam, sistematizavam e hierarquizavam o conhecimento e as culturas. Esse colapso alcançou seu zênite com o surgimento da sociedade pós-industrial informatizada, decorrendo um novo ambiente sociocultural com situações e tendências desconhecidas. O quadro dessa paisagem, feito pelas mais diversas áreas do saber, foi definido pelos teóricos como um retrato da crise da modernidade.⁵⁴

De acordo com Boaventura de Souza Santos,

a Modernidade ocidental capitalista e neocolonialista parece hoje estar na condição de só poder propagar-se globalmente na medida em que viole todos os princípios em que fez assentar historicamente a legitimidade de sua propagação. Violam-se os direitos humanos aparentemente para defender os direitos humanos, destrói-se a democracia para salvaguardar a democracia, elimina-se a vida para preservar a vida”. (2006, p. 18-19)⁵⁵

⁵³ Outra classificação de Eagleton é a separação entre: cultura como civilidade (alta cultura), tendo como sinônimos a estética ocidental e a doutrina liberal do norte; cultura como identidade, expressão do ethos antropológico, do comunalismo exótico do sul; e cultura pós-moderna, identificada como mercadoria e com o consumismo neoliberal. Além dessas, como expressão de protesto, produto de qualquer uma das três, encontra-se a “cultura de oposição”. Para as três formas de política radical que dominaram a agenda global durante as últimas décadas – nacionalismo revolucionário, feminismo e luta ética -, a cultura como sinal, imagem, significado, valor, identidade, solidariedade e auto-expressão é a própria moeda corrente do combate político e não a sua alternativa olímpica. (EAGLETON, 2005, p. 61)

⁵⁴ Dentre as rupturas históricas que contribuíram para essa crise estão: a engenharia genética, a física quântica, a revolução verde, a computação eletrônica, a psicanálise, a lingüística, a geometria não-euclidiana, a etnologia, o feminismo e a crise do marxismo. Obviamente que não é por acaso que a maior parte dos autores definidos como pós-modernos são ex-marxistas.

⁵⁵ Pode-se acrescentar: elimina-se a Nação para preservar a Nação, destrói-se a soberania para salvaguardar a soberania.

Para explicar essa realidade pós- crise, popularizou-se, a partir dos Estados Unidos e da Europa, o conceito de pós-modernismo ou pós-modernidade. Mike Featherstone (1995, p. 18) apontará um amplo leque de campos artísticos, intelectuais e acadêmicos identificados como pós-modernos:

música (Cage, Stockhausen, Briers, Holloway, Tredici, Laurie Anderson); artes plásticas (Rauschenberg, Baselitz, Mach, Schnabel, Kiefer; alguns ainda incluíam Warhol e a *pop art* da década de 60; outros, Bacon); literatura (*Slaughterhouse Five*, de Vonnegut, e os romances de Barth, Barthelme, Pynchon, Burroughs, Ballard, Doctorow); cinema (*Body Heat* [*Corpos Ardentes*], *The Wedding* [*Cerimônia de Casamento*], *Blue Velvet* [*Veludo Azul*], *Wetherby*); drama (o teatro de Artaud); fotografia (Sherman, Levine, Prince); arquitetura (Jencks, Venturi, Bolin); teoria e críticas literárias (Spanos, Hassan, Sontag, Fielder); filosofia (Lyotard, Derrida, Baudrillard, Vattimo, Rorty); antropologia (Clifford, Tyler, Marcus); sociologia (Denzin) e geografia (Soja).

Pode-se ainda incluir os nomes de Jacques Lacan, Michael Foucault, Friedrich Nietzsche, Martin Heidegger, Richard Rorty, Paul Feyerabend e Tristan Tzara como precursores de um pensamento que contesta o discurso da modernidade; ou ainda, que nega o racionalismo iluminista.

Obviamente, em face da heterogeneidade dos nomes anteriormente citados, constata-se que o termo pós-modernismo é um tanto abstrato. Dessa forma, para poder precisar o sentido de pós-moderno, Boaventura (2006, p. 29) elenca algumas características do termo:

crítica do universalismo e das grandes narrativas sobre a unilinearidade da história traduzida em conceitos como progresso, desenvolvimento ou modernização que funcionam como totalidades hierárquicas; renúncia a projectos colectivos de transformação social, sendo a emancipação social considerada como um mito sem consistência; celebração, por vezes melancólica, do fim da utopia, do cepticismo na política e da paródia na estética; concepção da crítica como desconstrução; relativismo ou sincretismo cultural; ênfase na fragmentação, nas margens ou periferias, na heterogeneidade e na pluralidade (das diferenças, dos agentes, das subjetividades); epistemologia construtivista, não-fundacionalista e anti-essencialista.

Outras características do discurso pós-moderno são: a deslegitimação da ciência como discurso de verdade; o pessimismo generalizado; a diluição do ideal de coletividade integrada, o surgimento de uma miríade de micro-grupos isolados, o fortalecimento do individualismo e a relativização dos valores universais em face do surgimento de valores locais efêmeros.

Dentre todas essas características aquela que mais se destaca é o fim das meta-narrativas.⁵⁶ Partindo desse pressuposto, os autores pós-modernos se vestem como algozes das realidades modernas, e matam-nas uma a uma. Para eles, a História, o Estado, a Nação, o Sujeito, todos esses estão mortos.⁵⁷ A História torna-se um discurso contingente e descontínuo; O Estado, um mercado regional; A Nação, uma narrativa imaginada e inventada; e o Sujeito, um artilheiro epistemológico.⁵⁸

Em resumo, o pós-modernismo hegemônico do Norte contesta o seu ex-ponto de partida moderno, que buscava, por meio da subjetividade/identidade, uma fundamentação e legitimação do conhecimento e da ética. Como corolário, prevalece entre os pós-modernistas um perspectivismo epistemológico e um relativismo filosófico e político.

Para combater esse relativismo sem esperanças, Boaventura diferencia o que ele define como pós-modernismo celebratório de outro paradigma, designado de pós-modernismo de oposição. Para ele, o pós-moderno de oposição faz uma crítica radical, ultrapassando a crítica superficial do pós-modernismo, dos paradigmas modernos dominantes, localizando-se às margens do sistema, com o intuito de analisar/minar o poder hegemônico presente nas ciências, no direito e na cultura. O paradigma de oposição proposto pelo autor português tem as seguintes características:

Em vez da renúncia a projectos coletivos, proponho a pluralidade de projectos colectivos articulados de modo não hierárquico por procedimento de tradução [hermenêutica diatópica] que se substituem à formulação de uma teoria geral de transformação social. Em vez da celebração do fim da utopia, proponho utopias realistas, plurais e críticas. Em vez da renúncia a emancipação social, proponho a sua reinvenção. Em vez da melancolia, proponho o optimismo trágico. Em vez do relativismo, proponho a pluralidade e a construção de uma ética a partir de baixo. Em vez da desconstrução proponho uma teoria crítica pós-moderna, profundamente auto-reflexiva mas imune à obsessão de desconstruir a própria resistência que ela funda. Em vez do fim da política, proponho a criação de subjetividades transgressivas pela promoção da passagem da acção conformista à acção rebelde. Em vez do sincretismo acríptico, proponho à mestiçagem ou a hibridação com a consciência das relações de poder que nela intervêm, ou seja, com a investigação de quem hibrida quem, o quê, em que contextos e com que objetivos". (BOAVENTURA, 2006, p. 29)

⁵⁶ Boaventura questiona: “[...] a declaração do fim das narrativas e das totalidades hierárquicas não é ela mesma uma metanarrativa cuja totalidade e hierarquia se insinua na celebração da fragmentação e da diferença?” (p. 30-31)

⁵⁷ Nessa velocidade de extinções, não existirá mais, num futuro próximo, o “artigo definido”, uma vez que tudo torna-se plural, relativo, indefinido.

⁵⁸ Também não é por acaso que essa simples negação do Homem e da Razão tem como marco as análises definidas como pós-estruturalistas, que, em verdade, são anti-humanistas.

Outro autor que tenta analisar a condição pós-moderna sem abandonar um projeto emancipatório anticapitalista é David Harvey (1993, p. 7). Sua tese é “de que há algum tipo de relação necessária entre a ascensão de formas culturais pós-modernas, a emergência de modos mais flexíveis de acumulação de capital e um novo ciclo de compressão do ‘tempo-espaço’ na organização do capitalismo.” Dessa forma, em face das transformações realizadas pela nova forma de acumulação do capital, há, no processo de globalização neoliberal, um duplo movimento que redimensiona as relações espaço-temporal: de um lado há uma fragmentação e dispersão do espaço e do tempo; ao mesmo tempo, e em sentido contrário, de outro lado há uma compressão do espaço (não existe fronteiras para a informação tecnológica) e do tempo (o passado e futuro consomem-se no presente fugidio). (HARVEY,1993)

Essa desregulação do espaço e do tempo, segundo Harvey (1993), possibilita uma reflexão não feita pela maioria dos teóricos pós-modernos. O não-dito é que essa atitude de reinventar o novo, em detrimento do Outro não-europeu, é também uma atitude moderna. O estar constantemente inventando a si próprio é uma eterna busca da modernidade. Segundo o geógrafo britânico (1993, p. 33) há uma complexa geografia histórica do modernismo, na qual as

tensões entre internacionalismo e nacionalismo, globalismo e etnocentrismo paroquial, universalismo e privilégios de classe nunca estiveram longe da superfície. Em seus melhores momentos o modernismo tentou enfrentar as tensões, mas, no seus piores, ou as varreu para debaixo do tapete ou as explorou para tirar vantagens cínicas, de cunho político.

Acontece que o modernismo, pós-1945, perdeu sua índole contestadora no momento em que foi assimilado pelo *establishment* político e cultural, tornando-se peça ideológica do imperialismo cultural. A consequência desse processo foi o surgimento, na década de 60, de movimentos culturais de contestação a essa modernidade.

Portanto, os movimentos de contracultura, como o maio de 1968, são expressões, na esfera cultural, das primeiras impressões do que depois se convencionou chamar de pós-modernismo.⁵⁹

⁵⁹ “Foi quase como se as pretensões universais de modernidade tivessem, quando combinadas com o capitalismo liberal e o imperialismo tido um sucesso tão grande que fornecessem um fundamento material e político para um movimento de resistência cosmopolita, transnacional e, portanto, global, à hegemonia da alta cultura modernista. Embora fracassado, ao menos a partir de seus próprios termos, o movimento de 1968 tem de ser considerado, no entanto, o arauto cultural e político da subsequente virada para o pós-modernismo. Em algum ponto entre 1968 e 1972, portanto, vemos o pós-modernismo emergir como um movimento maduro, embora ainda incoerente, a partir da crisálida do movimento antimoderno dos anos 60”. (HARVEY, 1993, p. 44).

Essa certa similitude entre o pós-modernismo e o modernismo também é constatada por Fredric Jameson (1993, p. 41).

Para ele, as rupturas radicais entre períodos geralmente não envolvem mudanças completas de conteúdo, mas, antes, a reestruturação de um certo número de elementos já dados: traços que eram subordinados, num período ou sistema anterior, tornam-se então dominantes, e traços que tinham sido dominantes tornam por sua vez secundários.

Em resumo, a pós-modernidade é o filme da modernidade reeditado 24 vezes por segundo. A principal diferença é que o espelho da lente do retroprojektor foi quebrado. Logo, o espelho invertido dos filmes da modernidade ocidental não consegue mais explicar nem a sua realidade nem a realidade do Outro. Sua lente foi quebrada, sua identidade estilhaçou-se.

2.3 A Crise das identidades culturais

A ausência de um padrão de referência que delimite a realidade nacional e global tem como consequência a fragmentação das identidades culturais. Os fragmentos que sobram desse movimento são reunidos pelo capital, compondo a Cultura global.

Esse “descentramento”, esse deslocamento, essa fragmentação da cultura moderna na e pela globalização é analisado pelo jamaicano radicado na Inglaterra, Stuart Hall. Para ele,

a identidade plenamente unificada, completa, segura e coerente é uma fantasia. Ao invés disso, à medida em que os sistemas de significação e representação cultural se multiplicam, somos confrontados por uma multiplicidade desconcertante e cambiante de identidades possíveis, com cada uma das quais poderíamos nos identificar – ao menos temporariamente. (HALL1999, p. 13).

A cultura nacional moderna é vista por Hall e Hommi Bhabha como representações e narrações de um imaginário que constroem identidades. Para eles, essa cultura, chamada de Nação⁶⁰, criadora de sentidos de identificação, está em crise.

Para Hall (1999), as três possíveis consequências decorrentes da globalização sobre as identidades culturais são:

⁶⁰ Hall resgata o pensamento de Ernest Renan para elencar os três componentes da cultura nacional, entendida como “comunidade imaginada” (B. Anderson): memórias do passado; desejo por viver em conjunto e perpetuação da herança.

- 1.As identidades nacionais estão se *desintegrando*, como resultado do crescimento da homogeneização cultural e do ‘pós-moderno global’;
- 2.As identidades nacionais e outras identidades ‘locais’ ou particularistas estão sendo *reforçadas* pela resistência à globalização;
- 3.As identidades nacionais estão em declínio, mas *novas* identidades – híbridas, estão tomando o seu lugar;

Por outro lado, para Hall (1999), a globalização não é um fluxo único que define por completo as culturas, eliminando e homogeneizando as identidades nacionais. Há, para ele, três contratendências que contestam esse processo de homogeneização cultural operado pela globalização. Em primeiro lugar há nesse processo uma “ fascinação com a diferença e com a mercantilização da etnia e da alteridade” (1999, p. 77), num realce *technicolor* do local; em segundo lugar, a “geometria do poder na globalização é desigualmente distribuída pelo globo; e, por último, a globalização é um fenômeno essencialmente Ocidental”. (1999, p. 78)

Embora reconheça a dominação global da cultura Ocidental, Hall diminui o impacto de sua afirmação ao relativizar no tempo e no espaço as identidades culturais. Nesse sentido, sua conclusão é : a globalização não irá simplesmente destruir as identidades nacionais, ela irá produzir, simultaneamente, novas identificações globais e locais que deslocarão, num efeito pluralizante, as identidades nacionais. (HALL, 1999, p. 78, 87)

Como consequência desse estilhaçamento das identidades nacionais, teremos uma identidade transnacional tornada ao mesmo tempo arbítrio e necessidade, racionalidade e irracionalidade. O sujeito, na relação com essa identidade, torna-se esquizofrênico⁶¹, pois ela é um padrão que, na era das incertezas do século XXI, segue à frente e atrás, quebrando a unidade temporal de significados. Nega-se o direito de recusar a identidade que os outros criaram para você. Os párias da globalização retornam para casa, na única saída que lhe resta: o retorno à tribo, o retorno à comunidade. (BAUMAN, 2000)

O resultado dessa crise de identidade do modelo de Nação-Estado-sujeito moderno, em face da intensificação dos processos da globalização (redes de informação transnacionais, migrações norte-sul etc.), é um retorno do confronto comunidade X sociedade, local X global, nacional X regional.

Por um lado resgate-se a etnia, a origem e o destino comum e por outro reafirma-se a a cidadania supranacional camuflada pelo contrato social político da modernidade.

2.4. Multiculturalismo e a relação global-local (glocal)

Uma das armadilhas da globalização neoliberal consiste em acentuar simbolicamente a distinção entre o local e o global.
[Boaventura de Sousa Santos]

Nas três últimas décadas do século XX, os movimentos políticos e sócio-culturais internacionais são identificados, cada vez mais, como espectros dos movimentos transnacionais da globalização, uma vez que ambos pregam a extinção das fronteiras nacionais, culturais, políticas e econômicas. Porém, para Boaventura, o primeiro movimento, chamado de glocalismo localizado, contrapõe-se incisivamente ao segundo, que é chamado de localismo globalizado (2006).⁶²

Na passagem para o século XXI, com as migrações, diásporas e comunidades multiétnicas, a relação entre as diferentes culturas nos âmbitos locais e globais coloca-se como um problema central no período de crise da modernidade e de celebração cética da pós-modernidade.

Contra o universalismo da modernidade ocidental se levantam aqueles que propugnam um relativismo ao mesmo tempo cultural (antropológico) e epistemológico (axiológico). Em

⁶¹ No sentido Lacaniano de desordem lingüística.

⁶² Boaventura utiliza esta contraposição, globalismo localizado – localismo globalizado, para analisar os direitos humanos. Segundo Boaventura, a idéia de que os direitos humanos possuem uma matriz universal provém de uma visão monocultural Ocidental, que se torna globalmente hegemônica caracterizando-se como um localismo globalizado. Para se contrapor a esse modelo universalizante, é necessário reconceitualizar os direitos humanos, promovendo o seu potencial emancipatório, por meio da hermenêutica diatópica [R. Panikkar], transformando-o num projeto multicultural cosmopolita contra-hegemônico de direitos humanos, que promova um diálogo intercultural. Para que haja essa transformação, segundo o autor português, é necessário partir de algumas premissas: “1. A primeira premissa é a superação do debate sobre universalismo e relativismo cultural. Trata-se de um debate intrinsecamente falso; 2. A segunda premissa da transformação cosmopolita dos direitos humanos é que todas as culturas possuem concepções de dignidade humana, mas nem todas elas a concebem em termos de direitos humanos. Torna-se, por isso, importante identificar preocupações isomórficas entre diferentes culturas. Designações, conceitos e *Weltanschauungen* diferentes podem transmitir preocupações ou aspirações semelhantes ou mutuamente inteligíveis; 3. A terceira premissa é que todas as culturas são incompletas e problemáticas nas suas concepções de dignidade humana. A incompletude provém da própria existência de uma pluralidade de cultura, pois, se cada cultura fosse tão completa como se julga, existiria apenas uma só cultura; 4. A quarta premissa é que todas as culturas têm versões diferentes de dignidade humana, algumas mais amplas do que outras, algumas com um círculo de reciprocidade mais largo do que outras, algumas mais abertas a outras culturas do que outras; 5. A quinta premissa é que todas as culturas tendem a distribuir as pessoas e os grupos sociais entre dois princípios competitivos de pertença hierárquica: princípio da igualdade e princípio da diferença. Um – o princípio da igualdade – opera através de hierarquias entre unidades homogêneas (a hierarquia de estados socioeconômicos; a hierarquia cidadão/estrangeiro). O outro – o princípio da diferença opera através de hierarquia entre identidades e diferenças consideradas únicas (a hierarquia entre etnias ou raças, entre sexos, entre religiões, entre orientações sexuais). Os dois princípios não se sobrepõem necessariamente e, por esse motivo, nem todas as igualdades são idênticas e nem todas as diferenças são desiguais.” (SANTOS, 2006, p. 445-7)

meio a esses dois extremos, estão, desde liberais até comunitaristas, os defensores do multiculturalismo⁶³, entendido como a existência de uma pluralidade de culturas diferentes numa comunidade, numa sociedade ou no mundo (pluralismo cultural).

Diante da multiculturalidade dos povos, surgem tentativas de se criar uma cidadania cosmopolita pelo reconhecimento das minorias culturais. Para alguns autores pós-colonialistas essa perspectiva é limitada, pois permanece fixada nos parâmetros da política contratual da Nação-Estado moderna e não condiciona tal cidadania de reconhecimento a uma política econômica de inclusão social.

Contudo, alguns deles admitem que ao se analisar as relações entre as culturas dos diversos países do globo e dentro dos próprios Estados, dependendo do lugar em que se fala, o termo multiculturalismo pode ser utilizado num viés hegemônico ou contra-hegemônico; ou seja, o multiculturalismo pode ser expresso, ao mesmo tempo, de uma forma popular (migração intercultural) e de uma forma elitista (cosmopolitismo turístico).

O Multiculturalismo presente no discurso do imperialismo neocolonial, a partir do reencontro entre Cultura e cultura, entre civilidade e barbarismo, tem o entendimento de que a sociedade é constituída por culturas distintas e interpostas umas as outras. No entanto, para esse discurso, é a racionalidade do Norte quem define os critérios para a qualificação de uma cultura, tornando-se uma autoridade oculta que não pode se autodeterminar também como cultura. O papel cultural que o Ocidente se outorga é o de conformador e interventor da Sociedade Global, colocando-se como “a regra” que, sem uma identidade distintiva própria, transcende outras culturas e ainda se qualifica com a “capacidade” de compreendê-las melhor do que elas próprias.

Essa divisão entre Ocidente e o Resto do mundo é feita por Samuel Huntington, em seu famoso livro “O choque de Civilizações e a recomposição da ordem mundial”. Em nome de uma suposta cultura global e seus valores, o cientista político estadunidense aglomera em um mesmo lado, oposto a Ocidente, toda a miríade de cultura e povos existentes da terra.⁶⁴ O termo Ocidente não se confunde com uma unidade geográfica, na verdade ele é forjado para dar conta de uma espécie européia de identidade cultural e civilizatória, com um aspecto ao mesmo tempo universalizante e xenófobo.⁶⁵

⁶³ Entre esses multiculturalistas estão: Raimundo Panikkar, Will Kymlicka, Michael Walzer, Charles Taylor e Joseph Raz.

⁶⁴ Edward Said desmascara essa Ocidentalização do mundo no seu livro “Orientalismo”.

⁶⁵ Segundo Octávio Ianni “Em certa medida, o debate relativo ao ‘choque de civilizações’ implica xenofobia, etnicismo e racismo. Ao hierarquizar as ‘civilizações’, hierarquizando também povos, nações, nacionalidades e etnias, é evidente que se promove a classificação, entre positiva, negativa, neutra ou indefinida, de uns e de outros. Quando Samuel P. Huntington classifica as ‘civilizações contemporâneas’ em chinesa, japonesa, hindu,

Após operar um processo de integração/ destruição de comunidade e culturas locais⁶⁶ em prol de uma suposta cultura global, os arautos do multiculturalismo, hoje, no início do século XXI, agem com uma tolerância que ao final equivale à indiferença.

Nesse sentido, aponta Slavoj Žižek (2003, p. 172):

el multiculturalismo es una forma de racismo negada, invertida, autorreferencial, un ‘racismo com distância’: ‘respeto’ la identidad del Otro, concibiendo a este como una comunidad ‘auténtica’ cerrada, hacia la cual el multiculturalista mantiene una distancia que se hace posible gracias a su posición universal privilegiada. El multiculturalismo es un racismo que vacía su posición de todo contenido positivo (el multiculturalismo no es directamente racista, no opone al Otro los valores *particulares* de su propia cultura), pero igualmente mantiene esta posición como un privilegiado *punto vacío de universalidad*, desde el cual uno puede apreciar (y despreciar) adecuadamente las otras culturas particulares: el respeto multiculturalista por la especificidad del Otro es precisamente la forma de reafirmar la propia superioridad.

A indiferença multicultural do Ocidente somente entra em alerta quando os sentimentos étnicos de pertencimento afetarem o metabolismo do capital, gerando conflitos políticos, econômicos e culturais. Com a globalização, esses sentimentos (identidades culturais) de comunidades locais aguçam-se cada vez mais, afetando sobremaneira o que caracteriza o nacional. Surgem culturas híbridas⁶⁷ que modificam, de cima (global) para baixo (local) a cultura nacional, quebrando a organização sócio-cultural de um povo.

islâmica, ocidental e latino-americana, está, simultaneamente, estabelecendo alguma relação entre etnia, ou raça, e cultura, ou civilização; uma relação cientificamente insustentável, desde Franz Boas, mesmo quando dissimulada. Essa é, obviamente, uma implicação da sua ‘teoria’, ao priorizar a ‘civilização ocidental’, por sua escala de ‘modernização’, ‘tecnificação’, ‘produtividade’, ‘prosperidade’, ‘lucratividade’. Aliás, esse contrabando etnicista, xenófobo ou racista está presente em diferentes pensadores empenhados em “explicar” o mundo em termos de ‘modernização’, ‘racionalização’, ‘tecnificação’ e outros emblemas ideológicos do ‘ocidentalismo’. É evidente que Huntington ‘esquece’ a presença e a atuação do mercantilismo, colonialismo, imperialismo ou capitalismo, simultaneamente ‘ocidentalismo’, na constituição do seu mapa do mundo; uma ‘recomposição da ordem mundial’, de conformidade com o geopolítica norte-americana, arrogando-se como herdeira do ‘ocidentalismo’ como guardião do capitalismo; ou vice-e-versa. Toma cada ‘civilização’ como se fossem ‘essências’, qualificáveis ou inqualificáveis, com referência ao padrão de civilização capitalista desenvolvida na Europa Ocidental e nos Estados Unidos da América do Norte. Está empenhado em delinear a geopolítica de alcance mundial que está sendo exercida pelas elites governantes e as classes dominantes norte-americanas desde o fim da Segunda Guerra Mundial (1939-45), entrando pelo século 21. Essa é a ideologia que informa também o pensamento e a prática de Henry Kissinger, Zbigniew Brzezinski, Condoleezza Rice e outros. (IANNI, 2004, p. 1-2)

⁶⁶ Enquanto que nas comunidades primitivas ou tradicionais as relações sociais são pessoais e têm um tempo longo, nas sociedades modernas as relações são entre grupos e classes e tem um tempo curto.

⁶⁷ De acordo com Néstor García Canclini, com a fragmentação da sociedade e da identidade na globalização pós-moderna, houve a formação das culturas híbridas, que misturam elementos das culturas popular, culta e massiva. Segundo ele “O culto, o popular e o massivo não estão onde estamos habituados a encontrá-los. É necessário demolir essa divisão de três pavimentos, essa concepção em camadas do mundo da cultura”. (1999, p. 19)

Essa nova relação entre culturas locais e globais, entrecruzadas no espaço nacional em crise, é definida pelos teóricos como relação “glocal”.⁶⁸

Eagleton, “atirando” para todos os lados na sua análise das identidades culturais, verá como principal ponto de convergência entre as chamadas culturas global e local a omissão frente ao embate de interesses, de classes:

As duas formas de cultura [alta cultura⁶⁹ e cultura como identidade⁷⁰] são também semelhantes em suas pretensões de serem apolíticas: a alta cultura, porque transcende os assuntos cotidianos; a cultura como identidade coletiva, porque [...] coloca-se abaixo da política em vez de acima dela, nas texturas de um modo de vida instintivo. (EAGLETON, 2005, p. 69)

Com efeito, essa nova cultura que se forma da relação global-local não está isenta das relações de poder engendradas no movimento do capital. Ao mesmo tempo em que lutam para preservar a sua própria cultura autóctone, os Estados-Nação do Norte, negam, às nações sem estado, o status de “nações”, inventando outros nomes para caracterizar-lhes: minorias étnicas, províncias autônomas, regiões ou somente povos. (GUIBERNAU, 1997, p. 73)

Há também o ressurgimento de identidades religiosas, que fará ressurgir também as exportações de carimbos de identidade com os rótulos já muito conhecidos: bárbaro e civilizado. Assim, as contradições racional X irracional e universalismo X particularismo reaparecem com toda a força. Para a historiadora Claudia Wasserman (2001, p. 18), esses carimbos aparecem como

Identidades dicotômicas, construídas com objetivos político-ideológicos e que se afirmaram ao longo do século XX, a civilização e a barbárie representam as faces mais estereotipadas do processo contemporâneo de construção de lugares de pertencimento social.

Segundo Canclini (1999), essas identidades pós-modernas estão marcadas pela transterritorialidade e multilingüística que se estruturam menos pela lógica dos Estados do que pela dos mercados.

⁶⁸ Um exemplo dessa nova condição cultural são os imigrantes de Pomerana, no Estado do Espírito Santo, que vieram da região entre a Alemanha e a Polônia em 1956 e hoje, em 2009, mantêm viva uma cultura popular já extinta na sua região européia de origem.

⁶⁹ “‘Alta cultura’ não está nem necessariamente ligada ao ocidente, nem ao burguês tradicional, já que se encontra guiada pelo mercado. ‘Alta’ não quer dizer nem comercial, nem de ‘massa’, mas sim não radical”. Rarefeita (EAGLETON, 2005, p. 80)

O que resta dessa desintegração capital da unidade identitária do modelo de Nação-Estado moderno é um Estado sem Nação e uma nação sem Estado “algo que afronta todas as teorias políticas que sempre acreditaram que os sistemas de decisão pública deveriam estar adequados ou inseridos em um mundo de vida que lhe proporcionassem a base de legitimidade e de identidade.” (ALBERNAZ, 2008, p. 32).

A despeito de todas as considerações acima, muitos ainda perguntarão: a crise das identidades culturais, do consenso contratual da modernidade tem tanta importância assim na queda do modelo político de Nação-Estado moderno? Um socialista do sul da Itália será quem melhor explicará as necessárias relações entre identidade cultural e política, Nação e Estado, sociedade civil e sociedade política, coerção e consenso – e demonstrará que a pura força e violência da pequena política não mais sustentam qualquer organização sócio-política desde os primeiros anúncios do século XX.

⁷⁰ “Cultura como identidade é avessa tanto à universalidade como à individualidade, em vez disso, ela valoriza a particularidade coletiva” (EAGLETON, 2005: 84).

3. ESTADO PÓS-NACIONAL OU NAÇÃO PÓS-ESTATAL

Nação é tomada de consciência de uma história e de um ideal. De uma história que age perpetuamente sobre um ideal. De um ideal que age perpetuamente sobre a história.

[Lucien Febvre]

3.1 As relações entre o cultural e o político na formação da Nação-Estado moderno no pensamento de Gramsci

A realidade de nossos dias é, por conseguinte, a de um mundo formado ainda por Estados Nacionais e caracterizado pelo poder como sua dimensão central. [Rubens Ricupero]

O pensamento do marxista italiano Antônio Gramsci é rico em análises e categorias nas quais a Nação e o Estado são colocados como elementos centrais. Para Gramsci, a formação nacional seria ao mesmo tempo uma síntese do ideário burguês, criação do capitalismo que dá unidade política e ideológica às estruturas econômicas e sociais, e uma base de luta para o proletariado – o espaço para a construção de uma vontade coletiva nacional-popular.

Para Gramsci, o Estado nacional moderno se forma com o processo chamado de socialização da política. Portanto, o Estado maximizado como Estado-Nação só surge quando há a ampliação da política para além dos aparelhos coercitivos e burocráticos próprios da sociedade política. O Estado deixa de ser apenas repressão/coerção para ampliar-se para outras esferas como a cultural. O autor italiano formulou a expressão “Estado ampliado/maximizado” como momento único da relação entre sociedade política (Estado em sentido estrito – coerção) e sociedade civil (Estado ético) para definir a condição do Estado no Ocidente capitalista do século XX, produzida pelo processo de socialização da política.⁷¹

Conseqüentemente, o Estado torna-se um momento unitário no qual está contida uma nova esfera social: a sociedade civil.

Nessa vereda, **a sociedade civil** a partir do século XX passa a designar:

⁷¹ Deve-se fazer aqui uma ressalva: Há em Gramsci (na esteira de Marx), uma diferença bem clara em relação aos autores do ‘terceiro setor’. No pensamento do marxista italiano há um caráter claramente classista na sociedade civil que se expressa a articulação das esferas sociais, na qual a ‘sociedade civil’ gramsciana faz parte do Estado (*lato sensu*) que por sua vez é permeado pelos interesses e conflitos das classes sociais conformadas na estrutura econômica. (MONTAÑO, 2002)

a esfera imediata [sobre a qual as classes brigam pelo poder (econômico, político e ideológico)] que inclui aspectos da estrutura e da superestrutura. É a área do ‘conjunto de organismos comumente chamados ‘privados’; daí o conceito incluir não apenas associações e organizações como os partidos políticos e a imprensa, mas também a família, que combina funções ideológicas e econômicas. Portanto[...] ‘situa-se entre a estrutura econômica e o Estado’, é a esfera dos interesses ‘privados’ em geral (HALL et. al., 1983, p. 63)

A sociedade civil é concebida, portanto, como hegemonia política e cultural - momento de eticidade do Estado - de um grupo sobre a totalidade da sociedade, que corresponde às instituições dispostas a propugnar e divulgar os valores ideológicos e simbólicos formados nessa sociedade. Esse complexo de instituições (aparelhos de hegemonia) é composto também pelo sistema escolar, os meios de comunicação, os parlamentos eleitos pelo sufrágio universal, os grandes sindicatos, as igrejas, as instituições científicas etc. Assim, é somente nesse lócus de atuação que a classe torna-se bloco histórico, universalizando-se como expressão dos interesses ético-políticos dos vários grupos que compõem a totalidade social. Por conseguinte, a necessidade da conquista de hegemonia sobre a sociedade nacional surgirá a partir da formação dos organismos de participação política “voluntários” (sujeitos políticos coletivos de massa) e daquelas organizações relativamente autônomas, ditas “privadas”, produtoras e difusoras das ideologias.

A palavra ideologia em Gramsci será utilizada, sempre de uma forma qualificada, adjetivada, para definir o que vem a ser o nacional. Gramsci divide as ideologias em historicamente orgânicas ou necessárias e ideologias arbitrárias, racionalizadas ou desejadas. A ideologia deixa assim de ser ilusão, mascaramento ou falsa consciência para ampliar-se como concepção de mundo: maneira específica e histórica de conhecer e agir no mundo. Possui, portanto, três dimensões: gnoseológica, ontológica e axiológica (orienta a vontade para a ação). Ideologia que exerce, nesse sentido, tanto uma função legitimadora da ordem quanto uma função libertadora, que cria uma nova hegemonia ou uma contra-hegemonia. Em ambos os casos ela é um fato histórico real.⁷²

Desse modo, o termo ideologia em Gramsci distancia-se das definições clássicas, que em sua maioria estão desvinculadas das próprias contradições materiais da vida social.⁷³

⁷² “Por isso, a função das ideologias é insubstituível nos processos de mudanças sociais: elas geram força psicológica, elas organizam as massas e formam a base sobre a qual os homens, ao adquirir consciência de sua produção social no mundo da produção, passam a disputar e lutar” (STACCONE, 1981: 81)

⁷³ As definições mais conhecidas de ideologia são: determinação social do pensamento; falseamento da realidade vinculado ao interesse de uma classe determinada; mera visão de mundo orientada para a ação; [...] “qualquer conjuntura significante entre discurso e interesse político; [ou ainda] modos como os signos, significados e valores ajudam a reproduzir um poder social dominante” (EAGLETON, 1997, p. 193)

Contra-pondo-se as discussões meramente gnosiológicas, para Gramsci “[...] as ideologias não são julgadas segundo um critério de verdade e falsidade, mas segundo sua função e eficiência em aglutinar classes e frações de classe em posição de domínio e subordinação. A ideologia contribui para ‘cimentar e unificar’ o bloco social” (CENTRE FOR CONTEMPORARY CULTURAL STUDIES, 1983, p. 63).

Ao utilizar o termo ideologia, o autor italiano passa a concebê-la como uma prática social vivida, uma realidade objetiva, um agir do cotidiano, um complexo de estratégias práticas, que abarcam fatos históricos reais, que devem ser combatidos e revelados em sua natureza de instrumentos de domínio, não por razões de moralidade etc., mas precisamente por razões de luta política: para tornar os governados intelectualmente independentes dos governantes, para destruir uma hegemonia e criar outra, como momento necessário de subversão da práxis (GRAMSCI, 2002).

Dessa forma, o caráter funcional da Ideologia não se limita à mera instrumentalidade política, tornando-se uma força material da história que modifica e compõe a realidade cultural dos sujeitos históricos. Afeta, além das instituições formais, também as dimensões inarticuladas dos inconscientes e do imaginário das culturas populares. Agem “[...] moldando o terreno no qual os homens e mulheres atuam, lutam e adquirem consciência de suas posições sociais. Em qualquer ‘bloco histórico’, para Gramsci, as forças materiais são o ‘conteúdo’ e as ideologias a ‘forma’”⁷⁴(EAGLETON, 1997, p.109).

Para István Mészáros (2004, p. 65), a persistência da própria ideologia “se deve ao fato de ela ser constituída objetivamente (e constantemente reconstituída) como *consciência prática inevitável das sociedades de classe*, relacionada com a articulação de conjuntos de valores e estratégias rivais que tentam controlar o metabolismo social em todos os seus principais aspectos”.

Em suma, a ideologia “orgânica”⁷⁵ é o substrato político-cultural que compõem a hegemonia como direção da sociedade. Em outras palavras, a direção ideológica da sociedade é a própria hegemonia. A ideologia é, portanto, difundida e direcionada pela hegemonia. Deste modo, a dominação (Estado) e a direção ideológica (Nação) nunca serão compreendidas

⁷⁴ Gramsci estabelece duas distinções correlatas concernentes a ideologia. A primeira distinção é entre maneiras sistemáticas de pensar (‘filosofia’ e ‘ideologia’, segundo o seu uso) e formas de pensamento agregadas e internamente contraditórias (‘senso comum’ e ‘folclore’); a segunda distinção é entre ideologias orgânicas, semi-orgânicas e não-orgânicas, isto é, de acordo com o grau que as ideologias correspondem as potencialidades e ao movimento de classes fundamentais na história, e de acordo com sua capacidade para análises concretas de situações. A ‘verdade’ de uma ideologia, para Gramsci, está em sua capacidade de mobilização política e, finalmente, sua realização histórica” (CCCS, 1983, p. 63-64); (GRAMSCI, 1991)

⁷⁵ Gramsci usará os termos “retórica ideológica” e “xenofobia popularesca” para falar acerca das ideologias não-orgânicas.

isoladamente, mas sempre como um aspecto da luta hegemônica em todos os seus níveis.

Nesse sentido, para entender a relação entre nacionalismo e conquista de hegemonia é necessário entender aquele como um momento da própria luta ideológica, propagado em ideologias contraditórias entre si, e também no seu próprio interior, expressão da própria contradição da estrutura social. Luciano Gruppi (1986, p. 81), neste sentido, salienta que “A hegemonia é justamente a capacidade de descobrir a especificidade nacional, as características específicas de uma sociedade determinada”.⁷⁶

Gramsci reconhecerá, nesse combate pela hegemonia, a realização, em determinados momentos históricos, do processo definido como **catarse**. A catarse é o momento de superação/resgate da política. Pois ela opera uma superação da pequena política institucional ao mesmo tempo que resgata a grande política, engessada pelos juristas e politólogos como poder constituinte ou soberano. A realização da catarse se efetiva com a completa superação do momento econômico-corporativo. Na sua etapa intermediária, há a formação de uma consciência de solidariedade de interesses expressa, em grande medida, no âmbito cultural. Nessa fase, para a consecução do bloco ideológico ou intelectual, a classe dominante, por meio de vínculos psicológicos e de casta (burocrático, corporativo, jurídico etc.) tece uma rede de integração e solidariedade que abarca todos os grupos sociais, passando uma imagem de homogeneidade e pertencimento. Por último, o terceiro momento da realização catártica é a superação daquele corporativismo em prol da Nação, na elevação a um momento ético-político, suporte de uma nova hegemonia de classe, condensação da manutenção/superação da atual correlação de forças existente entre os grupos.

Para Gramsci (1980) há, neste último momento, a materialização da hegemonia por meio da criação de uma “vontade coletiva nacional-popular”:

[...] motor de um bloco histórico [unidade entre estrutura e infraestrutura como processo social único] que articula numa totalidade diferentes grupos sociais, todos eles capazes de operar em maior ou menor medida, o movimento catártico de superação de seus interesses meramente “econômico-corporativos”, no sentido de criação de uma consciência ‘ético-política’, universalizadora (COUTINHO, 1999, p. 250-251).

⁷⁶ Recuperando o pensamento de Gramsci, Bernardo Ricupero, ao analisar o processo de constituição de hegemonia do “romantismo brasileiro” na construção da Nação no século XIX, constata que “o Estado não estará consolidado enquanto não existir a nação, já que não poderá contar com a lealdade de seus cidadãos. Em outras palavras, a hegemonia, para ser segura, para ser completa, não pode limitar-se apenas a dominação, precisa também funcionar como direção intelectual e moral. Haveria, assim, uma articulação entre política e cultura, deixando a política de assentar-se primordialmente na força para se basear no consentimento”. (RICUPERO, 2004, p. XXIII)

É nesse sentido que se pode falar em conquista de hegemonia, naquilo que Gramsci entende como vontade coletiva nacional-popular, por meio de uma reforma intelectual e moral criadora de uma ideologia de ruptura capaz de amalgamar as diversas representações culturais da Nação e, a partir daí, transformá-las em vontade política.

Transmutando o pensamento de Gramsci para a análise da Nação-Estado moderna, pode-se apresentar a seguinte afirmação: uma classe (ou grupos étnico-políticos) torna-se hegemônico (Nação-Estado) quando consegue elaborar (criar) uma vontade coletiva nacional-popular (movimento nacionalista) com a qual outros possam identificar-se (sentimento de pertencimento).

A partir dessa breve exposição dos principais elementos do pensamento gramsciano acerca da Nação e do Estado, pode-se aferir que a mediação histórica Nação-Estado realiza-se na dialética da conquista de hegemonia: coerção-dominação / direção-consentimento.⁷⁷ Dialética que se resolve historicamente pelo processo acima exposto de construção de uma vontade coletiva nacional-popular.

Em suma, a conquista de hegemonia para a construção/reinvenção de um novo bloco histórico é um movimento permanente de superação e ao mesmo tempo resgate das dimensões política e cultural da Nação e do Estado. Nesse sentido, a relação dominação-direção na formação do Estado gramsciano pode ser usado para retratar a imbricada relação do político com o cultural na formação das identidades nacionais, entendidas como expressão da hegemonia político-cultural de uma comunidade.

O bloco histórico da modernidade capitalista, representado pela hegemonia da Nação-Estado moderna, em fins do século XX, entra em crise. Dentre as conseqüências da queda desse modelo está a ausência de identidades nacionais legitimadas pelo consenso ético-político ao passo em que novas identidades são inventadas pela globalização neoliberal, porém desvinculadas dos aparelhos privados de hegemonia (escolas, partido e sindicatos), ou seja, da própria política.

Nesse mesmo processo, vinculam-se essas identidades híbridas da globalização à *mass media*, à tecnologia informacional e aos movimentos sociais. Essas novas concepções são, conseqüentemente, naturalizadas nos meandros de uma suposta porosidade do Estado-coerção que, mesmo perdendo a sua legitimidade, continua atuando. Nessa senda, legitimam-se todas

⁷⁷ Quando há uma hegemonia total nas esferas de dominação e de direção da vida social, conclui-se que há na sociedade a supremacia de uma classe ou grupo.

as sub-culturas e sub-nações, desde que fiquem sob a égide dos blocos inter-estatais hegemônicos e seus conglomerados econômicos internacionais.

3.2 O cisma entre Estado e Nação: o vácuo das identidades sem política e da política sem identidade

A Nação não surge pronta, acabada. Forma-se e conforma-se ao longo da história. Nasce e renasce, segundo os movimentos do seu povo, forças sociais, formas de trabalho e vida, controvérsias e lutas, façanhas e utopias. Resgata ou esquece tradições reais e imaginárias, conforme a fisionomia que se pretende construir no presente, segundo a utopia que vai buscar no futuro. Está sempre em movimento. Afina e desafina.

[Octávio Ianni]

O modelo que se estabeleceu ao longo de mais de três séculos de história, a Nação-Estado moderno, entra no século XXI em crise. E um dos principais efeitos da globalização neoliberal nessa formação sócio-histórica é a progressiva autonomização (relativa) das esferas política e cultural. Segundo Martins Albrow, autor do livro “The Global Age”, “enquanto o Estado continua a se desenvolver, os Estados-nação como forma especial de Estado estão em declínio juntamente com o declínio do nacionalismo baseado em Estado-nação, até mesmo o nacionalismo de nações sem autogovernança deve crescer”. (ALBROW, 1999, p. 20)

O impacto dessas mudanças nos referenciais de identidades causou uma crise de legitimidade das formações nacionais ao redor do globo, realizando-se um cisma entre o Estado e a Nação. Dessa forma, a Nação cultural e o Estado político se dividem. O Estado sem a Nação é o próprio Estado de Exceção, a exceção interna da ordem. A Nação sem o Estado é o próprio relativismo ocidental pós-moderno, o desentendimento consensual.

De um lado está a Nação, reduzida a identidades étnico-culturais. Com essa cisão, a Nação cultural desvincula-se da política, radicalizando-se e tornando-se narrativa. E o multiculturalismo tomará partido nessas narrativas.

De outro lado está o Estado, saturado, mudando suas funções, buscando novas instituições e legitimações, ou seja, identidades. Com a sua autonomia política e financeira reduzida, sobra ao Estado intensificar sua atuação em novas áreas de poder como o controle social, que vai da moralidade à vigilância, da imigração à criminalização.

Nesses termos:

No cabaré da globalização, o Estado passa por um strip-tease e no final do espetáculo é deixado apenas com as necessidades básicas: seu poder de repressão. Com sua base material destruída, sua soberania e independência anuladas, sua classe política apagada, a nação-estado torna-se um mero serviço de segurança para as mega-empresas. (BAUMAN, 1999, p. 74)

Em consonância com essa modificação na atuação estatal, as práticas xenófobas utilizam-se do medo do desemprego para exaltar o sentimento de pertencimento e, assim, separar o estrangeiro do nacional, o cidadão do terrorista. Aijaz Ahmad (2002, p. 236) faz a ressalva de que “enquanto o capital procura viajar através de fronteiras nacionais, os regimes de mão de obra continuam a ser regimes nacionais”. Desse modo o capital deve passar pelo Estado nacional, que se utilizará das “[...]disciplinas de mão-de-obra, contratos salariais, condições de paz industrial, chances de repatriação de lucros [...].O Estado-nação nesse caso [ainda] é o princípio articulador entre o capital global e a mão-de-obra nacional.” (AHMAD, 2002, 237)

O Estado político busca novos modelos de integração social, exemplificado nos atuais processos de integração regional. O patriotismo constitucional de Habermas (2001) é o maior expoente nessa busca por uma identidade política pós-nacional. O filósofo alemão propõe um modelo de “cidadania pós-nacional” com o fito de lutar contra o processo de homogeneização etno-cultural e de exclusão da diferença promovido historicamente pelo nacionalismo.⁷⁸

Para Habermas (1995), a integração política abstrata e discursiva de todos os cidadãos num estado multicultural (*demos*), realizada pelo patriotismo constitucional, deve ser separada da integração nacional étnica e cultural (*ethnos*). A cidadania não pode mais ser expressa numa forma de pertencimento cultural. Ou seja, para Habermas (1995), a Nação pode se entendida de duas formas, como patriotismo (bom) e como nacionalismo (mau)⁷⁹, sendo que a sua

⁷⁸ Pode-se aqui destacar o peso que ainda exerce as atrocidades do nazismo no pensamento alemão. Habermas formulou a categoria “patriotismo constitucional” em meio ao “Debate dos Historiadores”, no qual combatia alguns conservadores alemães revisionistas que buscavam trivializar o Holocausto.

⁷⁹“Mazzini, que foi o primeiro a distinguir entre o nacionalismo ‘bom’ e o ‘mau’, disse que o primeiro foi marcado pela igualdade, paz e cooperação entre todas as nações, ao passo que o segundo foi ‘selvagem, hostil e belicoso’. O primeiro tipo foi chamado por Mazzini de ‘nacionalidade’, e o segundo, de ‘nacionalismo’, embora certos autores prefiram usar o termo ‘chauvinismo’ ou ‘jingoísmo’. Não obstante, a terminologia é usada em geral na Europa [...]. Mas nos Estados Unidos o ‘nacionalismo’ não tem necessariamente uma conotação negativa. O uso que essa palavra tem na Inglaterra fica a meio caminho entre o uso americano e o da Europa continental. O que Mazzini chamou de ‘bom’ nacionalismo é, em geral, denominado de patriotismo na Europa continental. Essa palavra tem também conotações morais positivas nos países anglo-saxões. Mas é um uso extremamente perigoso, porque se encaixa facilmente na aprovação automática de qualquer política que o Estado-nação resolva adotar. Também dá aos demagogos uma oportunidade de caluniar os seus adversários. A opinião liberal na Europa associa o nacionalismo à reação. Os ‘nacionalistas’ foram na França, os reacionários

posição busca promover o primeiro e extinguir o segundo, num modelo de cidadania pós-nacional no qual

os princípios constitucionais de direitos humanos e da democracia priorizem um entendimento cosmopolita da nação como uma nação de cidadãos, em detrimento de uma interpretação etnocêntrica da nação, como uma entidade pré-política (HABERMAS, 1995, p. 90)

Argumenta, ainda, o filósofo alemão:

Na compreensão que o Estado nacional tem de si está embutida uma tensão entre o universalismo de uma comunidade legal igualitária e o particularismo de uma comunidade cultural ligada pela origem e pelo destino. Essa tensão pode ser resolvida, sob a condição de que os princípios constitucionais dos direitos humanos e a democracia priorizem uma compreensão cosmopolita da nação como uma nação de cidadãos, em contraste com uma interpretação etnocêntrica da nação como entidade pré-política. (HABERMAS, 2000, p. 303)

Como se percebe, Habermas pretende superar o historicismo nacionalista alemão, ao fornecer um modelo de identificação política capaz de superar os xenofobismos étnicos do nacionalismo cultural. Dessa forma, em Habermas, o modelo de Nação-Estado deve ser substituído pelo Estado Democrático de Direto supranacional.⁸⁰

Contrapondo esse modelo alemão de identidade política pós-nacional proposto por Habermas com o modelo de identidades pós-nacionais centrado na cultura, proposto pelos franceses, é possível visualizar o seguinte movimento: o patriotismo constitucional alemão é a reinvenção da Nação política francesa e, em contrapartida, o pós-modernismo francês é uma reinvenção da Nação cultural alemã. Porém, mais uma vez, como no século XIX, há um aspecto de ambas as concepções que as unifica? Os dois modelos, reformulados na era da globalização, buscam uma “identidade” em comum para além do Estado e da Nação, ou seja, buscam uma linguagem em comum planetária, que se estenda a todos os povos.

Maurras e Baurrès; na Alemanha (Hitler), na Itália (Mussolini) e, na União Soviética, qualquer pessoa que o governo deseje condenar.” (DAVIS, 1979, p. 53-54)

⁸⁰ Fica a pergunta: a Constituição Européia seria, portanto, a expressão desse modelo? Mesmo com todos os seus déficits de participação democrática? A principal crítica ao patriotismo constitucional de Habermas parte de Maurizio Viroli, que formula a idéia de patriotismo republicano: “o patriotismo republicano, assim como o patriotismo constitucional, é, acima de tudo, um sentimento baseado na experiência da cidadania, e não em elementos pré-políticos compartilhados, derivados do fato de nascer no mesmo território, pertencer à mesma raça, falar a mesma língua. Entretanto, Viroli considera o patriotismo constitucional de Habermas como uma versão do republicanismo, considerando-o, porém, demasiado universalista, carecendo de efetividade. O autor afirma que o amor a pátria não pode se ligar apenas aos valores universais da democracia, sendo necessário o recurso a paixões e ao uso da retórica. O patriotismo republicano, em contraste com o patriotismo constitucional, tem uma ligação mais forte com o republicanismo e com a identidade nacional.” (BUNCHAFT, 2004, p. 11)

O argentino Patrício Handle, no seu livro “Soberania Global: adonde lleva el mundialismo”, identifica as conseqüências perigosas dessas propostas de soberania mundial para o Estado e a Nação:

Corre el slogan que dice ‘achicar el Estado para agrandar la Nación’. A primera vista seduce. En realidade confunde el Estado com el instrumento administrativo, la burocracia. Y el espíritu es otro: ‘atacar al Estado para minar la Nación’. Esta es la premissa de la globalización: el enemigo inmediato es el Estado, pero la meta final es llegar a una supranacionalidad planetária. Tan utópica como peligrosa. (HANDLE, 1999, p. 84)

Esse cosmopolitismo e o retorno às identidades locais podem se transformar no verso e reverso da mesma moeda. Adverte Miroslav Hroch (2005, p. 102) que existem hoje na União Européia, além do cosmopolitismo global, duas outras tendências: “uma que procura fazer da Europa um continente de cidadãos independentemente de sua etnia, e outra que se agarra firmemente às identidades étnicas tradicionais e tenta construir a Europa como uma unidade de Estados nacionais distintos”.

Dentre outras conseqüências que podem ser apontada nessa passagem do modelo de Estado nacional para um modelo pós-nacional, há o processo aqui definido como “sacralidade racionalizada”: a norma é o critério formal de legitimação de um poder constituinte originário também formal, agora declaradamente inexistente. A esfera jurídica suplanta, desregulando, a esfera política.⁸¹ O procedimento formal de participação política, amparado na norma, legitima a política e suas formas de identidade social. Vê-se, desse modo, nos países contemporâneos um processo chamado de hiperjuridicização dos processos políticos. Os partidos, governos e governantes tornam-se gestores. Os judiciários re-decidem a política, uma vez que os espaços da Política se saturaram, acompanhando o movimento do capital. Jacques Ranciere aponta três fenômenos de relegitimação do Estado, agora, apolítico:

a juridicização proliferante, as práticas de perícia generalizada e as da sondagem permanente. O direito e o fato tornam-se tão indiscerníveis quanto a realidade e sua

⁸¹ Esse vazio simbólico da norma já é identificado no decorrer da modernidade por Habermas: “na construção jurídica do estado constitucional há uma lacuna conceitual que, para ser preenchida, requer uma interpretação naturalista da nação. O âmbito e as fronteiras de uma república não podem ser estabelecidos em bases normativas. [...] Do ponto de vista normativo, as fronteiras territoriais e sociais do Estado constitucional são contingentes. Na vida real fica a critério das contingências históricas, normalmente das conseqüências arbitrárias de guerras ou guerras civis, quem finalmente toma o poder e, através disso, adquire a capacidade de definir as fronteiras territoriais e sociais de uma comunidade política. É um erro, e um erro que remonta ao século XIX, presumir que essa questão pode ser respondida, na teoria, mediante a referência a um direito de autodeterminação nacional. O nacionalismo encontrou sua própria resposta prática para a questão que permanece sem solução na teoria”. (HABERMAS, 2000, p. 304)

imagem, quanto o real e o possível. O Estado perito suprime todo intervalo de aparência, de subjetivação e de litígio na exata concordância da ordem do direito com a ordem dos fatos. Aquilo de que o Estado se desfez ao ser constantemente averiguado, o que ele reconhece continuamente aos indivíduos e aos grupos em direitos sempre novos, ele readquire como relegitimação. E o poder do direito se identifica cada vez mais com essa espiral de superlegitimação do Estado científico, na equivalência crescente da produção de relações de direitos e da gestão dos equilíbrios mercantis, na recorrência permanente do direito e da realidade cujo termo final é a pura e simples identificação da forma democrática com a prática administrativa de submissão a necessidade mercantil. Em última instância a prova do direito do poder estatal identifica-se com a prova de que ele não faz nada além do que é apenas possível, não além do que a estrita necessidade no contexto do enredamento crescente das economias no seio do mercado mundial recomenda. A legitimidade do poder estatal se reforça assim pela própria afirmação de sua impotência, de sua falta de escolha diante da necessidade mundial que o domina. (RANCIERE, 1996, p. 114)

Nesse vácuo de identidades estatais, o capital realiza uma depuração do imaginário moderno da Nação-Estado e universaliza outro padrão de identidade – a identidade do consumidor -, ressignificando as relações entre a política e a cultura. O cidadão do mundo não necessita pertencer a nenhuma nação, desde que seja consumidor. O mercado da moda, efêmero e descartável, retrata o sujeito individual e o sujeito político coletivo, os governos e as instituições tornando-os velozes e mutáveis.

O vazio identitário que fica é ocupado pelas explicações científicas da biologia e da antropologia, que se legitimam nas esferas do poder econômico. A aceitação de uma cultura – modo de viver – como normal é definida agora pela tecnologia, pela medicina e pela genética, legitimados pelo padrão ético da biogenética (FOUCAULT, 1993, p. 190). A identidade, na passagem do século XX para o século XXI passa a ser definida pela eficiência capitalista (relativização produtiva), que transforma todos os objetos, símbolos e imagens em mercadorias, intercambiáveis e sem movimento próprio (fetichismo).

Naturalizam-se a cultura e a história. Formalizam-se e petrificam-se a política e o futuro.

Em face dessa condição a-política e a-cultural do modelo de Estado-Nação pós-moderno, Jacques Ranciere, num artigo intitulado “A história despedaçada” (2001), reconstitui os retratos e as pegadas da política desse modelo na passagem do século XX para o século XXI:

Faz muito tempo, com certeza, que os profetas anunciavam o fim da política e da história. Mas, justamente, o fim que estamos vendo lembra muito pouco aquele que nos anunciavam. O "fim da história" declarado por Francis Fukuyama e, pouco depois, confirmado pela queda do império soviético era o fim do mundo dividido em blocos opostos pela alternativa socialista. O fim das utopias, outro grande tema dos

anos de 1980, era o próprio fim da divisão entre os ideais de justiça e a gestão empírica das necessidades. A democracia impunha-se como o governo último, o governo racional que fazia coincidir as exigências da justiça e as da necessidade económica. Onde a utopia havia dividido, o retorno aos dados compartilhados de uma realidade restritiva parecia prometer, em prazo maior ou menor, o acordo no interior das nações e entre elas. É verdade que ouviam-se vozes dissonantes penetrando na música consensual dos cientistas políticos oficiais. Elas opunham-se a esse realismo demasiado simples - o advento de um mundo virtual e da media - em que toda realidade desfazia-se em imagens, e toda imagem, em números. Uns saudavam o reinado da comunicação, que iria destruir as fortalezas económicas e do Estado e, por meio da miscigenação generalizada, instaurar a grande democracia planetária da rede. Outros, dependendo do caso, denunciavam a ampliação ao infinito da sociedade do controle, o colapso do real e o totalitarismo "soft" do ecrã total - ou, ainda, o triunfo fatal do indivíduo narcisista na democracia de massas. Mas essas aparentes dissidências baseavam-se, na realidade, na mesma crença essencial. Ingénuos e astutos, otimistas e pessimistas, todos, no fundo, compartilhavam a mesma idéia -justamente aquela que foi tanto criticada no defunto comunismo -, a de que a história tem um sentido único, no qual a técnica, a economia e a política avançam juntas e a circulação mundial de homens e mercadorias significa que as particularidades estão fadadas a desaparecer, enquanto o desenvolvimento de novas tecnologias significa o fim das ideologias antigas. [...] A política não é um dado permanente e identificável na organização das comunidades de Estado. Ela é uma maneira de conduzir conflitos e de fazer disso o próprio centro da vida comunitária. Essa maneira nem sempre foi exercida. Mas todo Estado, bom ou mau, tende a reduzir a política, por meios violentos ou brandos. (RANCIERE, 2001, p. 2)

A despeito do cenário pessimista de “Terra de Ninguém”, pós-queda do muro, da democracia política e cultural do modelo de Nação-Estado moderno, ressurgem novas formas de reinventar a Nação e o Estado. Reinventa-se a democracia política por meio da reinvenção plurinacional da cidadania. Nesses termos, escreve Dussel (2001, p. 225):

“si reservamos la ‘ciudadanía’ para la constitución del Estado (supranacional), donde una cultura política permita la negociación de las naciones (etnias, etcétera), tendríamos otro modelo de Estado plurinacional (pluriétnico, pluritribal), etcétera. Además, el Estado de las naciones sería un primer grado [...]. Podría Haber un segundo grado, como por ejemplo la Europa Unida o una futura Comunidad de Naciones (o Estados) latinoamericanas.”

3.3 Recriando identidades: cultura política e cidadania plurinacional

O nacionalismo é válido como afirmação, mas não como negação
[MARIÁTEGUI, 2005, p. 36]

Na busca de uma funcionalidade política para a Cultura diferente daquela imposta pelo Capital e sua lógica pós-moderna, Raymond Williams⁸² vai destacar o papel constitutivo da Cultura no exercício de uma função determinada nos processos sociais, inclusive na formação da Nação. Ele mostrará a presença eficaz de valores pré-capitalistas, através do devir histórico da visão romântica, no projeto emancipador moderno. “Williams luta em duas frentes; como revolucionário, contra um romantismo mistificador e reacionário; como romântico, contra o desencaminhamento do projeto revolucionário, sua corrupção pelo mundo moderno”. (SAYRE; LOWY, 1999, p. 62)

Para ele, Cultura é “o sistema significante” por meio do qual “uma ordem social é comunicada, reproduzida, experienciada e explorada”. (WILLIAMS, 1992). Há, portanto, uma reformulação da relação entre significação e necessidade. Assim, para explicar essa abordagem materialista do simbólico, o autor trabalha com o conceito de “estrutura do sentimento/sensibilidade” (*structure of feeling*), no qual vai articular o objetivo com o afetivo, numa junção que concebe Cultura tanto como realidade material quanto como experiência vivida. (EAGLETON, 2005, p. 57). Portanto, para o autor inglês, a cultura é mais do que um ‘sistema de significados’, pois, como a ideologia, ela está enraizada na vida material. De fato, nas suas propostas políticas, Williams

[...] quer não só fazer a paz com o passado como também inovar. De fato, ele está convencido de que jamais se voltará à pequena comunidade simples e indiferenciada, e de que uma sociedade socialista futura deveria ser complexa, diversificada e pluralista. E ele pensa que esta sociedade utópica deveria também se servir (ao transformá-los) de todos os meios tecnológicos que a modernidade coloca à nossa disposição. Mas é a realização mais plena dos sonhos e dos ideais do passado o que seria permitido por essas novidades (SAYRE; LOWY, 1999, p. 66)

Partindo dessa concepção política da cultura, Williams (1992) vai salientar que uma cultura comum só existe quando feita coletivamente⁸³; mas comum não em conteúdo, mas sim em sua forma política (participação comum).

⁸² R. Williams é dos fundadores dos *Cultural Studies* na Inglaterra, que analisa tanto a cultura popular, quanto a cultura e os meios de comunicação de massas, as produções das elites. Suas obras principais, como *Culture & Society: 1780-1950*, buscam formular uma teoria marxista da cultura relacionando o pensamento de Marx com o romantismo.

⁸³ Marilena Chauí destaca três traços principais que separam a cultura-política da cultura-entretenimento: “em primeiro lugar, é trabalho, ou seja, movimento de criação do sentido, quando a obra de arte e de pensamento capturam a experiência do mundo dado para interpretá-la, criticá-la, transcendê-la e transformá-la - é a experiência do novo; em segundo, é a ação para dar a pensar, dar a ver, dar a refletir, a imaginar e a sentir o que se esconde sobre as experiências vividas ou cotidianas, transformando-as em obras que a modificam porque se tornam conhecidas (nas obras de pensamento), densas, novas e profundas (nas obras de arte); em terceiro, numa sociedade de classe, de exploração, de dominação e de exclusão, a cultura é um direito do cidadão, direito de

Deste modo, a partir do pensamento de Raymond Williams, pode-se afirmar que é com a inserção na disputa política, no processo seja de dominação, seja de resistência, que vai se constituir a identidade nacional cultural comum. Nesse sentido, a cultura política comum como atividade social constrói valores, comportamentos, práticas, imaginários e Nações.

Essa identidade político-cultural comum, principalmente quando tornada identidade nacional, constitui-se a partir do contraste com o diferente, no qual a diferenciação dos outros e a continuidade no tempo são as características dessa identidade (comunidade de cultura + unidade de significado) que possibilitam fazer escolhas, adaptar-se e relacionar-se com esse Outro. Portanto, essa identidade político-cultural comum tem um potencial que ultrapassa a mera re-significação do mundo, ela o transforma.

Não obstante, essa transformação pode ser negativa, como o visto em algumas mudanças ocorridas com a globalização. Exemplo: a tradução etnocêntrica feita pelo Ocidente de todas as culturas concomitante ao processo de naturalização da cultura popular (etnias tornam-se exóticas e inatas).

Com a queda do modelo de Nação-Estado na globalização, surgem movimentos sociais plurinacionalistas que reinventam a antiga práxis política nacional, seja como resistência contra-hegemônica, seja como legitimação da ordem neoliberal, expressando, numa escala regional, o surgimento de uma identidade plurinacional comum.⁸⁴ Esse plurinacionalismo é um fator de reintegração de uma sociedade fragmentada, fornecendo uma identidade supraestatal em comum para um grupo de pessoas.

Como anteriormente apontado, as identidades político-culturais representadas na Nação possuem uma dimensão contraditória, pois fornecem uma base de legitimidade para uma cidadania política comum que pode expressar tanto uma forma de inclusão e resistência quanto uma forma de exclusão e alienação social. Essa forma de identidade expressa, portanto, tanto uma “dimensão emancipadora, enquanto rebelião contra uma opressão injusta, [quanto uma] ideologia baseada em particularismos” (LOWY, 2000, p. 88). Octavio Ianni

acesso aos bens e obras culturais, direito de fazer cultura e de participar das decisões sobre a cultura. (CHAUÍ, 2008, p. 6)

⁸⁴ Para Eagleton, na atualidade do século XXI as condições de uma cultura comum modificam-se: “através da mitologia de origem, há no Estado moderno pós-colonial a arregimentação do nacionalismo étnico pelo nacionalismo cívico ou político” (EAGLETON, 2005, p. 92). Assim, em consonância com um certo recrutamento, realiza-se um controle cultural, hegemônico e conformador de uma cultura comum. Para os pais da escola de Frankfurt (Adorno, Horkheimer), essa tentativa de politização da esfera cultural, como um dos momentos da conquista de hegemonia, sucumbe frente as facetas da indústria cultural ou cultura de massas. Marilena Chauí (2000) expõe em quatro momentos a forma em que se opera a indústria cultural: a) separa os bens culturais pelo seu suposto valor de mercado (obras caras e raras x baratas e comuns); b) cria a ilusão de que todos têm acesso aos mesmos bens culturais; c) inventa uma figura chamada expectador médio; d) define a cultura como lazer e entretenimento.

(1988, p. 9) salienta que seria um equívoco “imaginar que o patriotismo do militar, o protecionismo do comerciante e industrial e o anti-imperialismo de setores populares expressam o mesmo nacionalismo. São várias e diversas as Nações que estão em causa nas controvérsias nacionalistas”.

Atento aos conflitos étnico-nacionais presentes no leste europeu, Lênin já falava, em pleno despertar do imperialismo monopolista, que era preciso diferenciar entre os nacionalismos de uma nação opressora e os de uma nação oprimida. Nesse sentido, Michael Lowy reafirma que é preciso diferenciar entre um nacionalismo de conquista (dos dominantes) de nacionalismo de libertação (dos dominados). (LOWY, 2000, p. 63)

Resgatando o aspecto progressista do nacionalismo, Aijaz Ahmad (2002) destaca que:

Historicamente, o nacionalismo muitas vezes desempenhou um papel progressista em oposição à conquista colonial, não porque aqueles que são conquistados sempre já constituem uma nação nem porque as nações têm um direito predeterminado à soberania exclusiva, mas principalmente porque a resistência a ocupação estrangeira tende a politizar as populações que até aquele momento haviam ficado fora dos domínios da política moderna e inevitavelmente levanta a questão dos direitos dos povos assim politizados. Nesse sentido, há algo profundamente democrático nos nacionalismos anticoloniais. Alguns desses nacionalismos também desempenham um papel progressista quando ajudam a criar solidariedade de um lado a outro de exclusividades estreitas de comunidades tribais ou étnicas ou religiosas ou linguisticamente definidas entre o povo que assim se organiza numa nação moderna. (AHMAD, 2002, p. 223)

No século XX, enquanto a maioria dos nacionalismos europeus caminhou para a exacerbação de particularismos xenófobos e intransigentes, tornando-se, por vezes, legitimador da própria ordem capitalista, os nacionalismos asiáticos e africanos⁸⁵ opuseram-se, como resistência anti-imperial, à homogeneização Ocidental, tentando promover uma comunidade de pertencimento nacional e, em algumas oportunidades, regional.

Não obstante o papel progressista exercido pelos nacionalismos asiáticos e africanos no período pós-segunda guerra mundial, grande parte desses movimentos, em fins do século XX, não podem mais ser considerados como progressistas. Pelo contrário, muitos deles resgataram o xenofobismo étnico ariano, promovendo genocídios em massa (Sudão, Angola, Ruanda). Tamb

Pois bem, embora hoje não seja mais possível falar em nacionalismo antiimperialista nos mesmos termos do século XX, isso não invalida o potencial contra-hegemônico das identidades políticas e culturais, nem elimina as comunidades sócio-históricas formadas por

⁸⁵ Entre as ocorrências de movimentos de libertação nacional antiimperialista na Ásia e na África, pode-se citar: a China, o Vietnã, a Rodésia (Zimbabwe), a Guiné-Bissau, o Cabo Verde, a Angola, Moçambique, entre outros.

um sentimento e uma experiência de vida em comum.⁸⁶ Ademais, a busca por uma nova identidade que substitua aquela perdida não impossibilita o uso dos resquícios positivos que permaneceram da antiga. Portanto, uma vez que ainda não existe uma identidade cultural supranacional, seja ela regional ou global, de pertencimento em comum que promova uma cidadania política horizontal, deve-se resgatar e reinventar os aspectos positivos da identidade nacional.

Ademais, também se devem considerar os desníveis e as diferentes funções que cada identidade exerce nas diferentes partes do globo. Por exemplo, em Porto Rico, a identidade nacional é totalmente diferente daquela na Bolívia, embora as duas sejam anti-imperialistas. E essas duas são antípodas às identidades nacionais francesas e belgas.

Para Dussel ,

“el *nacionalismo* es la ‘reflexión’ o autoconsciência política de ciertos (o todos) los miembros de um Cuerpo Social, de una nación (etnia, etcétera) de formar parte activa de dicha entidad: es afirmación de pertenencia, de identidad, de solidaridad, em vista de un programa o manejo concreto de las crisis que vive el grupo. El Cuerpo social o nación no vive permanentemente en estado de nacionalismo activo.” (2001, p. 230)

Em confronto com a miríade de identidades nacionais que surgem com a fragmentação da globalização neoliberal pós-moderna, o potencial da identidade nacional somente tem efetividade se for transformado em identidade política em comum. Para isso, é necessário conceber uma unificação de identidades nacionais, não arbitrária, que possam atuar em comum. Essa unificação passa pelos processos de integração regional e passa também por uma nova forma de conceber a cidadania. Abre-se espaço para a passagem de uma cidadania uni-nacional jurídica para uma cidadania plurinacional não limitada à esfera jurídica, mas que seja também cultural e política, promovendo a inclusão social.

A recriação de identidade nacional, numa escala regional, abre caminho também para a recriação de uma cidadania supra-nacional. Guibernau (1997, p. 94) aponta a necessidade de se explorar o potencial existente na identidade nacional:

A criação da identidade nacional [...] corresponde a um processo complexo pelo qual os indivíduos se identificam com símbolos que tem o poder de unir e acentuar o senso de comunidade. Esse processo de identificação envolve um fluxo contínuo entre os indivíduos e os símbolos já estabelecidos, mas têm, antes, de recriá-los

⁸⁶ Os principais movimentos nacionalistas existente no mundo são: étnico-indígenas na América Latina, étnico-tribais na África, a resistência tâmil no Sri Lanka, a irlandesa na Inglaterra e a basca na Espanha, os nacionalismo pós-URSS do leste europeu, além dos movimentos de libertação no Curdistão e na Palestina.

constantemente e atribuir-lhes novo significado conforme a alteração das circunstâncias através das quais a vida da comunidade se desenvolve. A tradição tem de ser reinventada e persistentemente atualizada.

A cidadania plurinacional tem, então, um potencial para resgatar e unificar o nacionalismo político (ou patriotismo) e a identidade cultural sob uma nova identidade de pertencimento em comum para além do modelo de Nação-Estado moderno.

Porém, essa nova identidade só pode se concretizar a partir de uma certa distribuição democrática do poder.

Não obstante, se um Estado-Nação pode expressar-se em seus membros como uma identidade, não é somente devido a isso que pode ser imaginado como uma comunidade. Os membros precisam ter em comum algo real, não só imaginado, algo que compartilhar. E isso, em todos os reais Estados-Nação modernos, é uma participação mais ou menos democrática na distribuição de poder. Essa é a maneira específica de homogeneização de pessoas num Estado-Nação moderno (QUIJANO, 2005, p. 256)

O resgate que a cidadania plurinacional faz do nacionalismo possibilita visualizar a reconstrução de um senso de comunidade regional. Pode-se, assim, reconstituir uma nova dimensão do campo de lutas sociais, repolitizando a nacionalidade, mas ao mesmo tempo consolidando as idéias de cidadania e conquista de direitos sociais. Esse caráter político está estreitamente ligado à territorialidade e à construção de uma legitimidade estatal, realizada através das idéias de soberania popular e democracia, sustentáculos da cidadania plurinacional em formação.

Portanto, hoje, com a crise do modelo de Nação-Estado moderno e a formação de blocos regionais de Nações, é necessário criar uma nova forma de hegemonia política de identidade: a cidadania plurinacional.

Não obstante, embora esse discurso da cidadania plurinacionalista seja bem fundamentado, a superação do paradigma da modernidade “Nação-Estado” não se realizará somente pela recriação de novas identidades. Essa proposta de cidadania não resolve a condição sub-integrada e periférica da América Latina.

As respostas abstratas de cidadania pós-nacional não resolvem as contradições das particularidades históricas das realidades nacionais do Outro não moderno, não europeu.

Como uma herança esquecida em testamentos guardados nos baús da história, a especificidade da formação econômica periférica da América Latina impõe um obstáculo às

concepções de cidadania plurinacionais ou supranacionais, exurgindo os grandes limites dessas propostas. Como afirma o próprio Boaventura (2006, p. 37), “o capitalismo pode desenvolver-se sem o colonialismo, enquanto relação política e cultural. Contudo, não o pode fazer sem o colonialismo enquanto relação social”.⁸⁷

3.4 Por uma América Latina como Nação: prolegômenos para Outra história americana

Aplicada de maneira específica à experiência histórica latino-americana, a perspectiva eurocêntrica de conhecimento opera como um espelho que distorce o que reflete. Quer dizer, a imagem que encontramos nesse espelho não é de todo quimérica, já que possuímos tantos e tão importantes traços históricos, europeus em tantos aspectos, materiais e intersubjetivos. Mas, ao mesmo tempo, somos tão profundamente distintos. Daí que quando olhamos o nosso espelho eurocêntrico, a imagem que vemos seja necessariamente parcial e distorcida [Anibal Quijano]

A crise de legitimidade que ocasionou a queda do modelo de Nação-Estado moderno resulta, na América Latina, conseqüências maiores do que somente a separação entre as esferas cultural e política, entre a Nação e o Estado. As condições econômicas periféricas da região e sua história de colonização impõem algumas retificações na análise do modelo de Nação-Estado surgido com o capitalismo e a modernidade.

Segundo Anibal Quijano (2005), o surgimento do Estado-Nação na Europa Ocidental foi paralelo à imposição da dominação colonial que começou na América.

No contexto latino-americano, três pontos devem ser destacados ao se analisar a identidade nacional na região: o capitalismo dependente, a impropriedade do termo modernidade e a fragmentação histórica da região em pretensas nações.

Jorge Enea Spilimbergo (2002) atenta que a Nação não é qualquer comunidade, mas uma estrutura determinada por certo nível do processo histórico, correspondente ao capitalismo em ascensão. Na América Latina, esse capitalismo tem as suas especificidades, exatamente por essa região ter exercido uma função privilegiada na formação do próprio modo de produção capitalista.

⁸⁷ Conceito de colonialismo para Boaventura: “conjunto de trocas extremamente desiguais que assentam na privação da humanidade da parte mais fraca como condição para a sobreexplorar ou para a excluir como descartável.” (2006, p. 37)

Quem melhor explicará as características e o funcionamento desse sistema capitalista na sua relação centro-periferia são os autores marxistas da teoria da dependência Theotônio dos Santos, Vânia Bambirra, André Gunder Frank e Ruy Mauro Marini.

A teoria da dependência parte do pressuposto de que há uma lógica mundial de acumulação capitalista intrinsecamente desigual e excludente que produz o desenvolvimento de determinados países - centrais do Norte - e o subdesenvolvimento de outros – periféricos do Sul –fenômenos entendidos como antagônicos – por se tratarem de situações distintas dentro de uma mesma lógica– e, ao mesmo tempo, complementares. Conforme Theotônio dos Santos (2000, p. 379), a dependência é

uma situação em que um certo grupo de países tem sua economia condicionada pelo desenvolvimento e expansão de outra economia à qual sua própria está submetida. A relação de interdependência entre duas ou mais economias, e entre elas e o comércio mundial, assume a forma de dependência quando alguns países (os dominantes) podem se expandir e auto-impulsionar, enquanto outros países (os dependentes) só podem fazer isso como reflexo dessa expansão, que pode agir de forma positiva ou negativa sobre o seu desenvolvimento imediato. De qualquer forma, a situação básica de dependência leva a uma situação global dos países dependentes que os coloca em posição de atraso e sob a exploração dos países dominantes.

A dependência econômica pressupõe a inserção da região no atual processo de globalização. Porém, existe uma separação, um afastamento, um limite que escapa à tentativa de sistematização apenas econômica do mundo. Esse corte é o da exterioridade. Ele explicita ainda mais a distinção sócio-cultural entre Norte e Sul, centro e periferia, e possibilita a auto-compreensão da realidade sul-americana por seus próprios povos.⁸⁸

Embora alguns digam que a globalização cultural pós-moderna é a unidade na fragmentação, que possibilita o encontro direto e imediato entre a cultura do centro colonial e a periferia colonizada; na verdade, ela é a expressão de um movimento de totalidade inventado e fetichizado, no qual a imagem torna-se realidade, e a Cultura do Outro *for export* aparece como a Cultura do mesmo.

A partir da categoria exterioridade, O *Outro* para Dussel (1977) encontra-se dentro da relação com a totalidade, mas não se identifica a priori com ela, ou seja, não é o *Mesmo* (inexiste uma identidade primeira e única). A exterioridade pressupõe a totalidade, porém não está contida nela. A exterioridade é incognoscível para a totalidade. Ao contrário, a totalidade

⁸⁸ Cabe aqui reafirmar que tanto para Marx quanto para Spilimbergo “a destruição do capitalismo não será a destruição dos valores culturais nacionais, mas simplesmente, das formas políticas e econômicas da atual comunidade nacional.” (2002, p. 19)

é o Mesmo exterior que explicita a exterioridade e sua identidade como Outro. A exterioridade, portanto, é a transcendentalidade interior do sujeito da qual os limites da totalidade não alcançam com seus mecanismos dominantes de construção de significado.

Nesse sentido, a Comunidade de Nações na América Latina, por exemplo, é o Outro da invenção de sentido da totalidade Nação-Estado, realizada pelos países da Europa.

Na América Latina, a crise das promessas da modernidade já encontravam eco desde o período colonial, bem antes do fenômeno chamado pós-modernismo e seu discurso metanarrativo. Portanto, a pós-modernidade não é nem a ruptura, nem a realização final da modernidade, ela é a continuação desta por outras linhas.

Segundo o teólogo da libertação e professor de ética, Leonardo Boff (1995, p. 37)

los sujetos que representan la posmodernidad son los hijos de la modernidad burguesa, de la sociedad capitalista-industrial de consumo. Llevaron hasta las últimas consecuencias la lógica lineal de la razón instrumental, aplicada a la producción solo de bienes materiales y a la atención de necesidades ligadas a la exterioridad humana. Hay, en el proyecto posmoderno, una pobreza humanista e espiritual clamorosa. La posmodernidad es el último y más refinado travestimiento del capitalismo y de su ideología consumista.

Para superar a visão etnocêntrica, colonialista e hegemônica do pós-modernismo, Enrique Dussel e outros teóricos pós-coloniais latinoamericanos formularam a categoria Transmodernidade. Nas palavras de Dussel (2005, p. 61-3):

Propomos uma segunda visão da 'Modernidade' num sentido mundial, e consistiria em definir como determinação fundamental do mundo moderno o fato de ser (seus Estados, exércitos, economia, filosofia, etc.) 'centro' da História Mundial. Ou seja, empiricamente nunca houve História Mundial até 1492 (como data de início da operação do 'Sistema-mundo'). Antes dessa data, os impérios ou sistemas culturais coexistiam entre si. Apenas com a expansão portuguesa desde o século XV, que atinge o extremo oriente no século XVI, e com o descobrimento da América hispânica, todo o planeta se torna o 'lugar' de 'uma só' História Mundial (Magalhães-Elcano realiza a circunavegação da terra em 1521). A Espanha, como primeira nação 'moderna' [...] abre a primeira etapa 'Moderna': o mercantilismo. [...] O Atlântico suplanta o mediterrâneo. Para nós, a 'centralidade' da Europa latina na História Mundial é o *determinante fundamental da modernidade*. Os demais determinantes vão correndo em torno dele (a subjetividade constituinte, a propriedade privada, a liberdade contratual, etc.) são o resultado de um século e meio de 'Modernidade': são efeitos e não ponto de partida. A Holanda (que se emancipa da Espanha em 1610), a Inglaterra e a França continuarão pelo caminho já aberto. A segunda etapa da 'Modernidade', a da Revolução Industrial do século XVIII e da ilustração, aprofundam e ampliam o horizonte cujo início estão no século XV. A Inglaterra substituiu a Espanha como potência hegemônica até 1945, e tem o comando da Europa moderna e da História mundial (em especial, desde o surgimento do imperialismo desde 1870). Esta Europa, desde 1492, 'centro da

História Mundial, constitui, pela primeira vez na história, a todas as outras culturas como a sua ‘periferia’. Na interpretação habitual da Modernidade, deixa-se de lado tanto Portugal quanto Espanha, e com isso o século XVI hispano-americano, que na opinião unânime dos especialistas nada tem a ver com a “Modernidade” – e sim, talvez, com o fim da Idade Média. Pois bem, desejamos opor-nos a estas falsas unanimidades e propor uma completa e distinta conceituação da modernidade, com um sentido mundial, o que nos levará a uma interpretação da racionalidade moderna distinta dos que imaginam realizá-la (como Habermas) como dos que se opõem a ela (como os ‘pós-modernos’).

Continuando a avassaladora crítica do mito da modernidade e de sua razão supostamente emancipadora, Dussel (2005, p. 65-6) conclui, buscando a libertação da dependência em que se encontra o povo-nação oprimido, que:

Supera-se a razão emancipadora como ‘razão libertadora’ quando se descobre o eurocentrismo da razão ilustrada, quando se define a ‘falácia desenvolvimentista’ do processo de modernização hegemônico. Isto é possível, mesmo para a razão da Ilustração, quando eticamente se descobre a dignidade do Outro (da outra cultura, do outro sexo e gênero, etc.); quando se declara inocente a vítima pela afirmação de sua Alteridade como Identidade na exterioridade como pessoas que foram negadas pela Modernidade. Desta maneira, a razão moderna é transcendida (mas não como negação da razão enquanto tal, e sim da razão eurocêntrica, violenta, desenvolvimentista, hegemônica). Trata-se de uma ‘Trans-modernidade’, como projeto mundial de libertação em que a Alteridade, que era co-essencial à Modernidade, igualmente se realize. A ‘realização’ não se efetua na *passagem* da potência da Modernidade à *atualização* dessa Modernidade européia. A realização seria agora a passagem transcendente, na qual a modernidade e sua alteridade negada (as vítimas) se co-realizariam por mútua fecundidade criadora. O projeto transmoderno é uma co-realização do impossível para a Modernidade. Ou seja, é co-realização de solidariedade, que chamamos de analéptica, de: Centro/Periferia, Mulher/Homem, diversas raças, diversas etnias, diversas classes, Humanidade/Terra, Cultura Ocidental/ Cultura do Mundo periférico ex-colonial, etc.; não por pura negação, mas por incorporação, partindo da Alteridade. De maneira que não se trate de um projeto pré-moderno, como afirmação folclórica do passado, nem um projeto antimoderno de grupos conservadores, de direita, de grupos nazistas ou fascistas ou populistas, nem de um projeto pós-moderno como negação da modernidade como crítica de toda razão para cair num irracionalismo niilista. Deve ser um projeto “trans-moderno” (e seria, então, uma Trans-modernidade) por *subsunção real* do caráter emancipador racional da Modernidade e de sua alteridade negada (‘o Outro’) da Modernidade, por negação de seu caráter mítico (que justifica a inocência da Modernidade sobre suas vítimas e que por isso se torna contraditoriamente irracional).

Além disso, para combater a exclusão de minorias culturais, da diferença e do Outro no processo de homogeneização imposto pela filosofia política Ocidental expresso no modelo de Nação-Estado e pela subsequente globalização neoliberal do Norte, surge a filosofia intercultural⁸⁹. Junto à Dussel, autores como Antônio Sidekum e o cubano Raúl Fornet-

⁸⁹ Relativizando a origem ocidental da filosofia, esse movimento possui um duplo objetivo: “por um lado, trabalha-se na cristalização de uma mudança de paradigma à nível ‘teórico’ ou ‘científico’, que permite não somente uma nova constelação de saberes da humanidade, mas também um diálogo aberto em escala mundial

Betancourt, acompanhados de muitos outros autores de diversas áreas do saber⁹⁰, desenvolvem uma nova compreensão social e filosófica do mundo. Para Antônio Sidekum (2003, p. 287), o tema central da filosofia da interculturalidade é “a problemática da identidade, o modo de ser, o modo peculiar de pensar.” Os pontos centrais desse novo paradigma, dialógico intercultural, segundo Fernet-Betancourt (2003), são: atitude hermenêutica intercultural por meio de ‘zonas de tradução’ polifônicas, pelo contínuo contraste com o Outro, entre as diversas cosmovisões culturais, experiências históricas e tradições de pensamento (alteridade intercultural que cria uma hermenêutica dialógica e instaura uma dialética da intersubjetividade); o reconhecimento das fronteiras da filosofia em face de outras formas de pensar, como a teologia; a ultrapassagem do ‘saber realidades’ para o ‘fazer realidades’ de formas concretas de práticas culturais que compreendam o discurso oral do Outro em face do monólogo ocidental. (FORNET-BETANCOURT, 2003)

A cultura, que conforma as identidades coletivas de um grupo social, é um modo de vida histórico e geograficamente determinado. Portanto, nunca poderemos falar da cultura de um povo isolada de suas delimitações espaço-temporais concretas. O interculturalismo expressa uma deliberada interrelação entre as diferentes culturas dos diferentes espaços da terra, ou seja, a Cultura como relação e diálogo com o Outro (inicialmente com a natureza, depois com os outros homens, as classes, as nações, os impérios).

O diálogo formador de identidades nacionais foi perdido na América Latina. Na verdade, ele sempre esteve perdido. Ou seja, nunca houve. Nunca se concretizou, de verdade, uma Nação na América Latina. Dito de outro modo: na América Latina, nunca se completou a formação histórica de uma entidade político-cultural e econômica de pertencimento em comum consciente de seu passado e autônoma para decidir seu futuro.

Não obstante, a potência libertadora da identidade nacional do Outro não-europeu sempre esteve e está presente na América Latina por meio de figuras como Tupac Amaru, Wilka⁹¹, Zumbi, Antonio Conselheiro, Martí, Bolívar, Zapata, Sandino, Guevara e Morales.

sobre os ideais (valores?) que devem guiar nossa pesquisa científica, ou seja, sobre o que queremos e ou devemos saber realmente. Por outro lado trata-se de complementar esse giro paradigmático à nível teórico, com a proposta prática de reorganizar o mundo globalizado, fazendo valer, contra as forças dominante e niveladoras da globalização atual dominante, que no mundo existem povos que fazem o mundo plural e que o futuro da humanidade por isso, também pode ir pelo rumo da solidariedade entre mundo reais que se respeitem, isto é, de uma humanidade solidária que convive em muitos mundos.” (FORNET-BETANCOURT, 2003, p. 301)

⁹⁰ A filosofia da interculturalidade compreende uma rede transdisciplinar de autores, principalmente das áreas de antropologia, sociologia, história, teologia, psicologia e pedagogia, em instituições de diversos países, como Áustria, México, Quênia, Alemanha, etc.

⁹¹ Pouco conhecido, Pablo Zárate Wilka liderou a rebelião Aymara que estabeleceu uma república indígena na Bolívia, em 1989, onde foram colocadas questões como raça, terra, cultura e língua. A Guerra Federal, ocorrida no ano de 1899 foi originada pelo conflito de poder entre elites chuquisaqueñas e paceñas, unitários e

O resgate de “Outra” história da formação dos Estados nacionais na América Latina desvela a ocorrência de um processo de fragmentação de uma identidade nacional-regional latino-americana em diversas sub-nações argentinas, brasileiras, chilenas, mexicanas, etc. Essa balcanização foi uma etapa do processo de colonização,⁹² no qual “a Nação burguesa formada na América Latina é uma curiosa montagem [que] parece múltipla, desconexa, insólita. Mas está organizada segundo os princípios do mercado, da liberdade e igualdade de proprietários de mercadorias. Por isso é que o seu principal tecido, as linhas mestras da sua anatomia, revelam-se a partir da economia política. [Quanto às fronteiras arbitrárias dessas nações burguesas, destaca-se que:] as nações indígenas transbordam da geografia e da história, assim como os três ou quatro séculos de colonialismo invadem o século XX, também as dezenas de séculos de cultura, modo de vida e trabalho de Nações indígenas invadem as Nações burguesas, no século XX.” (IANNI, 1988, p. 11, 13).

Na América Latina, é impossível falar de cultura e identidade nacional sem expor a instrumentalização do discurso cultural da civilização e do progresso feita pela metrópole, pelo império e pelos atuais centros de poder mundial – EUA, Europa e Japão.⁹³ Segundo Bernardo Ricupero (2004, p. 27), “a situação colonial faz com que esse instrumental mental, que torna a Nação possível na América Latina, venha, em grande parte, da Europa”. Nesse mesmo raciocínio, aponta Mike Davis (1979, p. 204-205) que

autores que escreveram sobre a América Latina adotaram em geral a suposição de que ela estava atravessando as mesmas fases de desenvolvimento percorridas antes pela Europa, com relação à evolução do nacionalismo e da vida econômica em geral. [...] A análise da história da América Latina como uma repetição da história europeia continua com a suposta transição para um Estado-Nação dentro do modelo europeu.

Como apresentado no primeiro capítulo, as teorias europeias concebem os nacionalismo do Sul do mundo como miméticos e derivados.

federalistas. Até esse momento, as rebeliões indígenas republicanas haviam sido locais, regionais. É a primeira vez que o imaginário dos aymaras se realiza numa visão de Estado e de Nação.

⁹² Cabe aqui destacar que, no período colonial e nos primeiros anos das repúblicas sul-americanas “a identidade nacional brasileira estabeleceu-se em confronto com outras nações, em particular, as repúblicas sul-americanas que fazem fronteiras com o país”. (RICUPERO, 2004, p XIX)

⁹³ De acordo com Boaventura “só se aprende com o Sul na medida em que se concebe este como resistência a dominação do Norte e se busca nele o que não foi totalmente desfigurado ou destruído por essa dominação. Por outras palavras, se aprende com o Sul na medida em que se contribui para a sua eliminação enquanto produto do império.” (2006, p. 33)

Contra essa forma de conceber a Nação na América Latina, insurgir-se-ão na década de 60 do século XX, na Argentina, alguns autores como J.J. Hernandez Arregui, Jorge Abelardo Ramos e Jorge Enea Spilimbergo⁹⁴.

Segundo J.J. Hernandez Arregui, ocorreu na América Latina uma balcanização e fragmentação de uma potencial vir-a-ser Nação em vários estados menores. Ao longo do século XIX, essa Grande Nação inacabada se viu totalmente obstaculizada pela ação de países como Inglaterra e Estados Unidos. Mesmo com todos os obstáculos impostos pelo Imperialismo do Norte com o objetivo de “dividir para conquistar”, para Arregui (1971),

a unidade hispano-americana não é um ideal, mas uma comprovação histórica. [...] A amputação da América Latina desfez a antiga unidade no desamparo de um vazio histórico. Porém [...] à margem do desenvolvimento desigual de cada um desses países, de suas características regionais, a América Latina constitui uma estrutura geopolítica, cultural e lingüística compacta. (p. 245) A unidade da América Latina em uma confederação de nações não é ainda uma questão de fato, nem de direito. Porém, a idéia virtual que transita pela história hispano-americana desenha sua própria extensão no mapa do mundo. (p. 201)

Nessa mesma linha de análise, Jorge Abelardo Ramos, ao resgatar a história do subcontinente no livro clássico “Historia de la Nacion Latinoamericana”, destaca que

La lucha ideológica por la unidad latinoamericana, unida a la lucha política [...] em el marco de cada Estado balcanizado, revelan ser manifestaciones complementarias y necesarias em la lucha por la revolución. [...] El carácter combinado de nuestra realidad social determina las formas mixtas, nacionales y socialistas de nuestro programa. (1969, p. 573, 600)

José Aricó (1982, p. 85-7), nesse mesmo sentido, demonstra a impossibilidade de se comparar e de se aplicar o modelo teórico e prático de Nação-Estado moderno europeu na América Latina:

A ruptura da ordem colonial espanhola e portuguesa abriu o caminho a uma rápida fragmentação da unidade territorial colonial e à configuração de um agregado de estados formalmente soberanos que já em meados do século XIX tinham definido em grande parte suas fronteiras nacionais. No entanto, seria impossível encontrar nesse processo de construções de Estados algo idêntico ou semelhante ao ocorrido na Europa, por exemplo. A transformação das nacionalidades em estados-nação

⁹⁴ J.J. Hernandez Arregui, Jorge Abelardo Ramos e Jorge Enea Spilimbergo compõem um grupo de escritores, políticos e intelectuais argentinos que compunham na década de 60 o grupo Izquierda nacional. Não se pode deixar de mencionar aqui as análises seminais sobre a questão nacional feitas no Brasil nas décadas de 10, 30 e 50 do século XX, por, respectivamente, Manuel Bonfim, Caio Prado Jr. e Álvaro Vieira Pinto.

soberanos, característica dominante do século XIX na Europa, pressupunha como sujeitos da transformação grupos humanos definidos previamente como ‘nação’, isto é, definidos por uma história com a qual se sentiam identificados por meio de uma cultura comum, de uma idêntica composição étnica e, cada vez mais, de uma língua que reconheciam como sua. Estes traços nem sempre apareceram de forma idêntica, porém a verdade é que a transformação mais ou menos rápida das estruturas econômicas e sociais européias faz emergir como problemas de ‘nacionalidades’, as diversidades históricas e culturais características do complexo social europeu. O renascimento nacional e a luta pela construção de uma nação independente pressupunham, invariavelmente, um trabalho prévio de recolher e redescobrir uma cultura popular que tinha no campesinato sua base de sustentação e em uma relação inédita dos intelectuais com as massas populares a possibilidades de sua transformação em uma força histórica. O caso da América Latina oferecia a singularidade de que, existindo em parte, nenhuma das características distintivas do processo europeu pareceu caracterizar o nosso: nem a presença de diferenças étnicas ou lingüísticas que estabeleceram uma brecha intransponível entre poder colonizador e elite colonizada (não que estas diferenças não existissem, mas estavam marginalizadas de fato na medida em que as elites que hegemonizavam a passagem às formações estatais independentes provinham étnica e lingüisticamente do próprio poder colonizador), nem a existência de uma cultura oral anteposta à alta cultura espanhola ou portuguesa, nem a lembrança de uma unidade nacional anterior à conquista que pudesse servir de fundamento mítico constitutivo da ‘idéia nacional’. Repito que de alguma forma existiram, e em algumas regiões com bastante força, porém geralmente se constituíram em história paralela e contraditória do processo de formação dos estados. Na maioria dos casos, e neste sentido, somente o México e o Peru constituíram exceções, não existia nem um forte nacionalismo de elite ou burguês, nem um nacionalismo de massa suficiente difundido, capazes de explicar a dinâmica nacional latino-americana. Tampouco poderia ser considerado como ‘nacional’ o sentimento de oposição às guerras de independência, lavrado, porém muitas vezes perigosamente ativo, que caracteriza boa parte das massas populares do nosso continente. A luta contra as elites urbanas e contra a nova dominação, que se expressou nas numerosas rebeliões camponesas, indígenas e negras, não estava inspirada por nenhuma ‘idéia nacional’, mas por uma violenta reação à opressão, identificadas com as formas jacobinas assumidas pelo processo independentista nas cidades. Exceto no caso de Cuba – não por casualidade tão tardio -, onde por diversas razões a luta independentista adquiriu as características de um movimento fortemente enraizado nas massas populares, nos demais países latino-americanos a construção ‘nacional’ tendeu a ser, durante um largo período, um fato puramente estatal, protagonizado por minorias defensoras de interesses setoriais e sem vontade nacional, e caracterizado pela ilustrativa continuidade das delimitações territoriais coloniais nos novos estados independentes. Na América Latina, portanto, o processo aparecia invertido de tal maneira, que a nação não era o futuro estado de uma nacionalidade irredenta, mas a construção de uma realidade inédita. [...] **a nação era um ponto de chegada, uma possibilidade aberta na história** cuja necessidade não podia ser afirmada enquanto não fosse evidente a presença de uma força ou de uma classe dirigente com capacidade de construção nacional. (Grifo nosso)

Cabe aqui destacar que o movimento de instituição desse Estado de hegemonia e dominação uninacional que verdadeiramente se estabeleceu no subcontinente americano em detrimento de Nuestra América recebeu uma análise primorosa de um autor central do pensamento social latino-americano: Mariátegui.

Atento à fragmentação dos países na América Latina já no início do século XX, José Carlos Mariátegui (2005, p. 81), afirma que o que separa e isola os países latinoamericanos “é a impossibilidade de que, entre nações incompletamente formadas, entre nações na sua

maioria apenas esboçadas, estabeleça-se e articule-se um sistema ou agrupamento internacional. Na história a comuna precede a nação. A nação precede toda sociedade de Nações”.

A partir da análise do pensamento de todos esses autores latinoamericanos, começa a ficar claro como a formação nacional na América Latina foi bloqueada pelas origens coloniais, pela fratura de classe e étnico-racial⁹⁵ e por um desenvolvimento capitalista periférico e associado. A negação das identidades nas colônias e na periferia legitimou a ascensão de pseudo-identidades nacionais hegemônicas importadas do Ocidente europeu.⁹⁶

A conseqüência desse histórico de negações foi a prescrição e a aplicação, nos momentos de crise terminal pós-independência, de um remédio maciçamente receitado para a América Latina: ditaduras. Essa foi a resposta imperialista no combate aos movimentos nacionais que tentavam responder na prática às reais causas da crise latino-americana – a dependência. Essas ditaduras deixaram os países latino-americanos reféns dos diagnósticos crônicos de seus sintomas (crise partidária, populismo, clientelismo). Na impossibilidade de

⁹⁵ Para Anibal Quijano “A idéia de raça, em seu sentido moderno, não tem história conhecida antes da América. Talvez se tenha originado como referência às diferenças fenotípicas entre conquistadores e conquistados, mas o que importa é que desde muito cedo foi construída como referência a supostas estruturas biológicas diferenciais entre esses grupos. A formação de relações sociais fundadas nessa idéia produziu na América identidades sociais historicamente novas: índios, negros e mestiços, e redefiniu outras. Assim, termos como espanhol e português, e mais tarde europeu, que até então indicavam apenas procedência geográfica ou país de origem, desde então adquiriram também, em relação às novas identidades, uma conotação racial. E na medida em que as relações sociais que se estavam configurando eram relações de dominação, tais identidades foram associadas às hierarquias, lugares e papéis sociais correspondentes, como constitutivas delas, e, conseqüentemente, ao padrão de dominação que se impunha. Em outras palavras, raça e identidade racial foram estabelecidas como instrumentos de classificação social básica da população. Com o tempo, os colonizadores codificaram como cor os traços fenotípicos dos colonizados e a assumiram como a característica emblemática da categoria racial. Essa codificação foi inicialmente estabelecida, provavelmente, na área britânico-americana. Os negros eram ali não apenas os explorados mais importantes, já que a parte principal da economia dependia de seu trabalho. Eram, sobretudo, a raça colonizada mais importante, já que os índios não formavam parte dessa sociedade colonial. Em conseqüência, os dominantes chamaram a si mesmos de brancos. Na América, a idéia de raça foi uma maneira de outorgar legitimidade às relações de dominação impostas pela conquista. A posterior constituição da Europa como nova entidade depois da América e a expansão do colonialismo europeu ao resto do mundo conduziram à elaboração da perspectiva eurocêntrica do conhecimento e com ela a elaboração teórica da idéia de raça como naturalização dessas relações coloniais de dominação entre europeus e não-europeus. Historicamente, isso significou uma nova maneira de legitimar as já antigas idéias e práticas de relações de superioridade/inferioridade entre dominantes e dominados. Desde então demonstrou ser o mais eficaz e durável instrumento de dominação social universal, pois dele passou a depender outro igualmente universal, no entanto mais antigo, o intersexual ou de gênero: os povos conquistados e dominados foram postos numa situação natural de inferioridade, e conseqüentemente também seus traços fenotípicos, bem como suas descobertas mentais e culturais. Desse modo, raça converteu-se no primeiro critério fundamental para a distribuição da população mundial nos níveis, lugares e papéis na estrutura de poder da nova sociedade. Em outras palavras, no modo básico de classificação social universal da população mundial. (QUIJANO, 2005, p. 228-230)

⁹⁶ Segundo Anibal Quijano, “o processo de homogeneização dos membros da sociedade imaginária de uma perspectiva eurocêntrica como característica e condição dos Estados-nação modernos, foi levado a cabo nos países do Cone Sul latino-americano não por meio da descolonização das relações sociais e políticas entre os diversos componentes da população, mas pela eliminação massiva de alguns deles (índios, negros, mestiços). Ou seja, não por meio da democratização fundamental das relações sociais e políticas, mas pela exclusão de uma parte da população.” (QUIJANO, 2005, p. 262-3)

se instalarem essas ditaduras, foram realizadas intervenções, diretas e indiretas, do governo norte-americano na região. Essa medida é também chamada de quinta fronteira. Aqui, apresenta-se um breve retrospecto dessa ilusão de ótica norte-americana: 1954, na Guatemala; 1965, na República Dominicana; 1973, no Chile; 1983, Granada; 1987, Nicarágua; 1990, no Panamá. Isso só para citar as principais. Segundo Octávio Ianni (1988, p. 26-7), “a poética da quinta fronteira vai longe. Pode ser a cerca, o canal, a dívida, a invasão, o mar, a base militar, a *joint venture*, a doutrina de segurança nacional, a guerra de baixa intensidade ou low profile, a indústria cultural. Mas vai longe, não pára. [...] Ela tem muitas formas, está sempre na história e no imaginário dos povos da América Latina, uma obsessão enlouquecida, iluminada”.

Junto com as ditaduras ocorreu também, nesse período, o fenômeno contraditório do populismo, que mesclou aspectos progressistas e reacionários:

Como forma de organização e como novo ordenamento estatal (nos casos em que se chegaram a se constituir como tais), os populismos colocaram a elaboração da política de massas num plano endógeno, recuperando assim uma memória história coletiva capaz de fundir, como mito, demandas de classe, demandas de nação e demandas de cidadania, num único movimento que recolhia a herança paternalista e caudilhistas da concepção tradicional de política. O êxito dos populismos (e por conseguinte, o fracasso dos socialismos) foi a capacidade que revelaram de elaborar ‘desde cima’ o nacional-popular, fundindo cultura de massas com política moderna. (PORTANTIERO, 1993, p. 58)

Chegando à última década do século XX e à primeira década do século XXI, a América latina é inundada pelas políticas neoliberais na região. Ao mesmo tempo, é visto um ressurgimento de identidades populares culturais e políticas autóctones, principalmente nos países com maioria indígena. Esse fenômeno fez surgir uma alternativa contra-hegemônica popular e nacional ao neoliberalismo e seus pacotes de (des)integração regional. O que se verificou nesses movimentos foi o despertar de identidades étnicas originárias, etnicismos de reivindicação de identidade e autonomia política que realizam um movimento de oposição ao modelo de Nação-Estado e que estremece os fictícios “contratos sociais” políticos e jurídicos da região. Esse ressurgimento das identidades étnicas é chamado de etnicização da política ou mesmo protonacionalismo.

Anthony Appiah, pensador ganês, considera a identidade nacional um meio de articular resistências ao neocolonialismo:

A idéia de nação proporcionou – primeiro a elite local, depois aos habitantes recém proletarizados da cidade colonial, e por fim, até o campesinato que tentava se haver com sua crescente incorporação no sistema mundial – um meio de articular a resistência à dominação material dos impérios coloniais e à ameaça mais nebulosa aos pensares pré-coloniais, representada pelo projeto ocidental de domínio cultural (Apud AUGEL, 2007, p. 271)

A resistência cultural dos nacionalismos latino-americanos, como os cocaleros na Bolívia, os bolivarianos na Venezuela e os Zapatistas no México, são marcos na construção de um projeto que, inserido na luta antiimperialista⁹⁷, seja capaz de fomentar a formação de uma consciência nacional-popular que ultrapasse a lógica do “capitalismo tardio” – a cultura de puro consumo e fetichismo.

Esses movimentos nacionais de etnicização da política atuam repolitizando a sociedade, e negando a racionalidade sacralizada do Estado. Em suas maiorias indígenas, esses movimentos identitários mostram que, para além de trincheiras defensivas de identidade étnica, o nacionalismo pode tornar-se uma mediação de conquista e de criação de cidadania e de soberania política.⁹⁸

Contudo, embora esses movimentos étnico-nacionais ainda mantenham um viés antiimperialista, caso eles não se atentem para os movimentos supranacionais, regionais, de formação sócio-política, serão engolidos por mais um modelo substitutivo de identidade *for export*: a integração regional econômica.

Como na política, no imaginário das identidades também não existe espaço vazio. Assim, com a queda do modelo hegemônico de Nação-Estado, surgem com a globalização outras formas de identificação e pertencimento supranacional. A fragmentação política e a globalização econômica são aliados íntimos. O primeiro expressa a queda da soberania política da Nação-Estado e o segundo, a ascensão da soberania econômica do capital.

⁹⁷ Nas palavras de Octávio Ianni, “Toda revolução latino-americana do século XX apresenta um traço antiimperialista. A revolução pode ser burguesa ou popular, o traço pode ser forte, débil ou ambíguo. Em todos os casos está presente o antiimperialismo. Desde a revolução mexicana, iniciada em 1910 [...] todas apresentam esse traço. A rigor, a teoria e a prática da revolução latino-americana compreende sempre um capítulo importante sobre o imperialismo. Dentre as suas várias implicações, é evidente que a luta contra o imperialismo põe em foco a questão nacional. As relações entre a sociedade nacional e os interesses econômicos, políticos, militares e culturais estrangeiros sempre reabrem o debate sobre o que é a nação. Toda revolução, seja apenas política ou propriamente social, reabre o debate sobre como se organizam e transformam o povo, os grupos e as classes sociais, a sociedade nacional, o Estado.” (IANNI, 1988, p. 60)

⁹⁸ As melhores análises acerca da relação entre etnias indígenas e Nação na América latina estão nos seguintes livros organizados no âmbito do Grupo de Trabalho Sobre Identidades na América Latina, uma das unidades do Conselho Latino Americano de Ciências Sociais: ZARUR, George. **A Antropologia na América Latina**: trabalhos apresentados durante o Seminário Latino-Americano de Antropologia, Brasília, 22-27 de junho de 1987. México: Instituto Pan-americano de Geografia e História. Zarur, G. (Org.) **Etnia e Nação na América Latina**. Vol. I e II. Washington: OEA, 1994; 1996. ZARUR, G. (Org.) **Região e Nação na América latina**. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2000. SCOTT, Parry; ZARUR, G. **Identidade, fragmentação e diversidade na América Latina**. Recife (PE): Ed. Universitária, 2003.

Diante desse quadro, pode-se afirmar que a máxima expressão da identificação nacional ou regional realiza-se quando há uma contradição interna ou conflito social (geralmente econômico) que gera uma crise e assim possibilita a atuação da ideologia política e/ou cultural que explicita a presença e realidade do Outro, predominantemente na esfera internacional. Essa ideologia poderá ser desde o nacionalismo e o integracionismo até o cosmopolitismo e o internacionalismo mais radicais.

Nesse sentido, a busca de uma identidade político-cultural na América Latina é inseparável da construção de um novo bloco histórico – a Nação Latinoamericana. Deve-se construir uma nova hegemonia política e cultural, para que se defina o Sul como Norte nesse novo bloco histórico em formação. Dessa forma, na periferia do mundo globalizado somente haverá a conquista hegemônica das classes subalternas quando essas se elevarem da condição de meros espectadores à condição de classe dirigente nacional multicultural.

Portanto, para não se tornar uma “simples província do capitalismo global” (O. Ianni) ou uma “Nação passiva” em face da globalização (M. Santos), é necessário criar uma nova concepção de unidade e de integração no continente “fundada na soberania e na autodeterminação da América latina, na recuperação de sua identidade cultural e histórica e na solidariedade internacionalista ente os povos.” (LOWY, 2000, p. 11). Contudo, não se deve esquecer que

Essa idéia de integração, ou confederação, não é nova. Nasce com a luta pela independência e ressurgiu em diversas épocas em cada país. Bolívar já havia posto claramente o problema. Martí fala em Nuestra America. Também Betances, Hostos, Sandino, Ingenieros, Haya de la Torre, Mariátegui, Guevarra e outros reabrem o problema nos seus escritos e nas suas lutas. (IANNI, 1993, p. 106)

Anteriormente vista como um ente que expressaria uma origem comum, a Nação torna-se no final do século XX, uma invenção supostamente destinada ao ocaso. No entanto, embora seja explicitada a artificialidade da universalização de um padrão de Nação (Nação-Estado), as funções exercidas por essa formação são bem reais. Como toda ideologia orgânica que tem uma funcionalidade real, a Nação-Estado expressa uma relação hierárquica de dominação entre o Norte e o Sul. Essa relação é, em última instância, entendida como dependência econômica. De um lado tem-se as colônias, os países periféricos e dependentes e de outro se tem as metrópoles, os países centrais e hegemônicos. O Sul periférico é o espelho invertido do Norte.

Contra essa realidade, na disputa de um projeto contra-hegemônico de Nação na América Latina, como expressão cultural, política e ideológica da formação histórico-social dos povos dessa região, exsurge uma utopia. A elevação de grupos subalternos da periferia em classe dirigente da Nação latinoamericana. Os pressupostos são: a superação de uma consciência em conflito - cisão entre uma consciência do Mesmo e uma consciência do Outro. Essa “*superação analética*” só é possível com o reconhecimento pelos próprios sujeitos históricos da sua condição histórica, étnica, política e econômica. Em outras palavras, pela autoconsciência dos povos sul-americanos da destruição e encobrimento de suas origens, do neo-imperialismo antinacional e da globalização neoliberal. Estas são algumas das condições que se impõem para a realização da Nação inconclusa e fragmentada da América Latina.

De um passado remoto a um futuro distante, qual será o presente da Nação na América Latina? Busca-se na lembrança da história um ideal como resposta.

CONCLUSÃO

Desde a Bolívia até o Equador, da Índia à Indonésia, do Reino Unido à Espanha, passando pela Rússia e pelo México, um dos fenômenos mais característicos da política contemporânea mundial é o intenso retorno dos movimentos étnicos e nacionais.

Diante dessa busca incessante de um referencial de pertencimento em comum, restam duas perguntas já respondidas: a inundação da globalização neoliberal arrasta consigo o modelo de Nação-Estado moderno ou transmuta as suas funções? E a realidade dos países do Sul do mundo é compreendida nesse paradigma ou suas diferenças são expostas com a queda desse modelo?

Durante mais de dois séculos esses conflitos nacionais se relacionam sob duas formas de identidade: a concepção de Nação política como uma coletividade de cidadãos de um lado e a percepção de Nação cultural, como um corpo de raízes comuns de outro. Dessa dicotomia surgiu e se estabeleceu como hegemônico, na modernidade, um modelo, vindo da Europa, de Nação-Estado.

A onda do neoliberalismo, da globalização e da crise da modernidade colocou em xeque esse modelo, deixando em aberto uma cisão. Assim, com o término do século XX, se estabelece, nas relações entre os povos, a separação entre o Estado e a Nação, entre a ação e a legitimação, o político e o cultural.

A crise desse modelo de Nação-Estado moderno nas relações intranacionais e internacionais, na passagem de século, separa a esfera cultural da política, criando um vácuo de identidades pós-nacionais, preenchido pelas tentativas de integração regional. Como resultado, o Estado – que ainda permanece como ator principal – e a Nação, separados, modificam as suas funções. Assim, presenciamos a perda de identidade do modelo de organização social Nação-Estado, mas a permanência atuante de seus componentes: a Nação de um lado e o Estado de outro.

Caminhando pelo desconhecido, uns procuram pela arca perdida da identidade do modelo de Estado e Nação, outros buscam no passado perdido um futuro a trilhar, seja pela integração econômica, seja pela realização de uma verdadeira comunidade de Nações.

Na América Latina, como também na África e na Ásia, se levantam, nessa transição paradigmática, movimentos de autores e atores sociais que estabelecem uma nova visão de mundo para superar a divisão eurocêntrica da modernidade. A partir do reconhecimento e da denúncia da exploração e negação histórica do Outro não-ocidental, propõe-se um resgate das

raízes identitárias dos povos, reconhecendo, ao mesmo tempo, a positividade da diferença e a potencialidade da igualdade. Abrem-se as portas, assim, para uma transmodernidade anti-capitalista que se estabeleça nos marcos da alteridade intercultural e da integração regional contra-hegemônica.

Nos países do Sul, nesse período autoproclamado de o “fim das ideologias”, apesar dos permanentes chauvinismos, cumpre destacar a função que a identidade, nacional ou pós-nacional, exerce na globalização, ao reviver tradições de um passado comum para se contrapor à fragmentação e incerteza da era pós-moderna. Esse passado revela não somente uma memória em comum, mas também uma “amnésia comum”, pois os eventos celebrados por uma comunidade concreta são ao mesmo tempo uma seleção e uma reinvenção, inclusive daquilo que até então se entendia como Estado e Nação.

Com base nessas breves considerações finais, apresentadas na forma de perspectivas, concluímos que a busca de identidades política e cultural continua, em ambas as margens do rio, e que o barco histórico está passando. Alguns vêm a queda logo à frente, outros vislumbram um mar de pescadores ...

Certo dia Jesus estava perto do lago de Genesaré , e uma multidão o comprimia de todos os lados para ouvir a palavra de Deus. Viu à beira do lago dois barcos, deixados ali pelos pescadores, que estavam lavando as suas redes. Entrou num dos barcos, o que pertencia a Simão, e pediu-lhe que o afastasse um pouco da praia. Então sentou-se, e do barco ensinava o povo. Tendo acabado de falar, disse a Simão: “Vá para onde as águas são mais fundas”, e a todos: “Lancem as redes para a pesca”. Simão respondeu: “Mestre, esforçamos a noite inteira e não pegamos nada. Mas, porque és tu quem está dizendo isto, vou lançar as redes”.

Quando o fizeram, pegaram tal quantidade de peixes que as redes começaram a rasgar-se. Então fizeram sinais a seus companheiros no outro barco, para que viessem ajudá-los; e eles vieram e encheram ambos os barcos, ao ponto de começarem a afundar. Quando Simão Pedro viu isso, prostrou-se aos pés de Jesus e disse: “Afasta-te de mim, Senhor, porque sou um homem pecador!” Pois ele e todos os seus companheiros estavam perplexos com a pesca que haviam feito, como também Tiago e João, os filhos de Zebedeu, sócios de Simão. Jesus disse a Simão: “Não tenha medo; de agora em diante você será pescador de homens”. Eles então arrastaram seus barcos para a praia, deixaram tudo e o seguiram.

[Lucas 5:1-11]

REFERÊNCIAS

- AHMAD, Aijaz. **Linhagens do Presente**. São Paulo: Boitempo, 2002.
- ALBERNAZ, Renata Ovenhausen. **Delimitação de formas de juridicidade no pluralismo jurídico**: a construção de um modelo para a análise dos conflitos entre o direito afirmado pelo movimento dos trabalhadores sem terra e a juridicidade estatal no Brasil. Tese (Doutorado em Direito) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2008.
- ALBROW, Martin. Nacionalidade e identidade na era global. *In*: BARROSO, João Rodrigues. **Globalização e Identidade nacional**. São Paulo: Altas, 1999.
- PINTO, Álvaro Vieira.
- ANDERSON, Benedict. **Nação e consciência nacional**. São Paulo: Ática, 1989. 191 p.
- ANDERSON, Perry. "As antinomias de Gramsci", in: **Crítica Marxista**. São Paulo, Juruê, 1986.
- ARICÓ, José. **Marx e a América Latina**. Rio de Janeiro: Paz e Terra. 1982.
- ARREGUI, J. J. Hernandez. **O que é o ser nacional?** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1971.
- AUGEL, Moema Parente. **O Desafio do Escombros**: Nação, identidades e pós-colonialismo na literatura da Guiné-Bissau. Rio de Janeiro: Garamond, 2007.
- BALAKRISHNAN, Gopal. **Um Mapa da Questão Nacional**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2000.
- BAUER, Otto. A Nação. *In*: BALAKRISHNAN, Gopal. **Um Mapa da Questão Nacional**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2000.
- BAUMAN, ZYGMUNT. **Globalização: as consequências humanas**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 1999.
- BENDIX, Reinhard. **Construção nacional e cidadania**: estudos de nossa ordem social em mudança. São Paulo: EDUSP, 1996. 401p.
- BHABHA, Homi K. **O local da cultura**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2001. 395p
- BOFF, Leonardo. La posmodernidad y la miséria de la razón liberadora. **Revista PortaVoz**. Boletín de los Programas de Servicios Legales em Latinoamérica y el Caribe. Bogota, n. 44, p. 33-40, diciembre.1995.
- BOMFIM, Manoel. **A América Latina : males de origem**. Rio de Janeiro: Topbooks, 1993. 358p.
- BORON, Atílio A.. **Estado, capitalismo e democracia na América Latina**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2002.
- BUCCI-GLUCKSMANN, Christinne. **Gramsci e o Estado**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1980.

BUNCHAFT, Maria Eugenia. **Reconstruindo a idéia de nação: do nacionalismo ao patriotismo constitucional**. Dissertação (Mestrado em relações internacionais) – Pontífice Universidade Católica, Rio de Janeiro, 2004.

CANCLINI, Néstor G. **Consumidores e cidadãos: conflitos multiculturais da globalização**. Rio de Janeiro. Editora UFRJ, 1999.

_____. GARCIA CANCLINI, Nestor. **Culturas híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade**. 2. ed. São Paulo: EDUSP, 1998.

CENTRE FOR CONTEMPORARY CULTURAL STUDIES. University of Birmingham. **Da ideologia**. 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1983. 330 p.

CHAUI, Marilena de Souza. **Brasil: mito fundador e sociedade autoritária**. 10. ed. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2000 103p.

_____. **Convite à filosofia**. 12. ed. São Paulo: Ática, 2000.

_____. Cultura e Democracia. **Le Monde Diplomatique Brasil**. Ano I. número 12. Julho de 2008. Encarte CLACSO. Cadernos da América Latina V. p. 4

CHATTERJEE, Partha. Comunidade imaginada por quem? *In*: BALAKRISHNAN, Gopal. **Um Mapa da Questão Nacional**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2000.

COUTINHO, Carlos Nelson. **Gramsci: um estudo sobre o seu pensamento**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999.

CRUZ, Paulo Marcio. **Política, Poder, Ideologia e Estado contemporâneo**. Florianópolis: diploma legal, 2001.

D'ADESKY, Jacques. **Pluralismo étnico e multiculturalismo**. Racismo e Anti-racismos no Brasil. Rio de Janeiro: Pallas, 2001.

DAVIS, Horace B. **Para uma teoria marxista do nacionalismo**. Rio de Janeiro: Zahar Editora, 1979. 283p.

DEBRAY, Régis. O Marxismo e a questão nacional. *In*: SADER, Emir. **Vozes do Século: entrevistas da New Left Review**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.

DURKHEIM, Émile. **As regras do método sociológico**. São Paulo : Martins Fontes, 1999.

DUSSEL, Enrique. D. Europa, Modernidade e Eurocentrismo. *In*: Lander, Edgardo (org.) **A colonialidade do saber. Eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO), 2005.

DUSSEL, Enrique D. **Filosofia da libertação**. São Paulo: Loyola; Piracicaba: Ed. UNIMEP, 1977.

_____. **Filosofia da libertação na América Latina**. 2ª ed. São Paulo: Loyola, s. d.

_____. **Hacia una filosofía política crítica**. Bilbao: Ed. Desclée De Brouwer, S.A., 2001.

_____. **Método para uma filosofia da libertação. superação analética da dialética hegeliana.** Tradução de Jandir João Zanotelli. São Paulo: Loyola, 1986.

De URÁN, Ana María Bidegain. **Nacionalismo, Militarismo e Dominação na América Latina.** Petrópolis: Ed. Vozes, 1987.

EAGLETON, Terry. **A Idéia de Cultura.** São Paulo, Editora da Universidade Estadual Paulista: 2005.

_____. **Ideologia.** São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista: Editora Boitempo, 1997.

FEATHERSTONE, Mike. **Cultura de Consumo e pós-modernismo.** São Paulo: Studio Nobel, 1995.

FERNANDES, Gabriel. **Em busca da Nação: notas para uma reinterpretação do cabo verde crioulo.** Santa Catarina: EDUFSC. 2006.

FEBVRE, Lucien. **Honra e Pátria.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1998.

FORNET-BETANCOURT, Raúl. Pressupostos, limites e alcances da filosofia intercultural. *In:* SIDEKUM, Antônio (Org.). **Alteridade e Multiculturalismo.** Ijuí: Unijuí, 2003. P. 299-316.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder.** 11. Ed. Rio de Janeiro: Ed. Graal, 1993.

GELLNER, Ernest. **Nacionalismo e Democracia.** Brasília: Ed. da UNB, 1981.

_____. **Naciones y nacionalismo.** Mexico: Alianza Editorial, 1991.

_____. **Thought and change.** Londres, Weidenfeld & Nicolson, 1964, p. 169.

GRAMSCI, Antonio. **Cadernos do cárcere. v. 3: Maquiavel, Notas sobre o Estado e a política.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

_____. **Concepção dialética da história.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.

_____. **Maquiavel, a Política e o Estado Moderno.** 4. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1980.

_____. **Os intelectuais e a organização da cultura.** 8ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1991.

GRIFFITHS, Martin. **50 grandes estrategistas das relações internacionais.** São Paulo: Contexto, 2004. 396 p.

GRUPPI, Luciano. **Tudo começou com Maquiavel.** As concepções de Marx, Engels, Lênin e Gramsci. 10ª ed. Porto Alegre: L&PM, 1986.

GUIBERNAU, I Berdun; MONTSERRAT, Maria. **Nacionalismos: o estado nacional e o nacionalismo no séc. XX.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1997.

GUIMARÃES, Samuel Pinheiro. **Quinhentos anos de periferia: uma contribuição ao estudo da política internacional**. Porto Alegre: Ed. da UFRGS; Rio de Janeiro: Contraponto, 1999. 166p.

HABERMAS, Jurgen. HABERMAS, Jürgen. **A Constelação Pós-nacional**. São Paulo: Littera Mundi, 2001.

_____. Cidadania e Identidade Nacional. In HABERMAS, Jurgen. **Direito e democracia: entre facticidade e validade**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1994.

_____. O Estado-Nação europeu frente aos desafios da globalização, o passado e o futuro da cidadania. In: **Novos Estudos CEBRAP**, n. 43. São Paulo, novembro, 1995.

_____. Realizações e limites do Estado nacional europeu. In: BALAKRISHNAN, Gopal. **Um Mapa da Questão Nacional**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2000.

HALPERIN DONGHI, Tulio. **História da América Latina**. São Paulo: Paz e Terra, 1997.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. 3ª ed. Rio de Janeiro: DP&A, 1999.

HARVEY, David. **A Condição pós-moderna: uma pesquisa sobre as origens da mudança cultural**. 3ª ed. São Paulo: Loyola, 1993.

HERMET, Guy. **História das Nações e do nacionalismo na Europa**. Lisboa: Estampa, 1996.

HOBSBAWM, Eric. J; RANGER, Terence O. **A Invenção das tradições**. 2. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997. 316p.

HOBSBAWM, Eric. J. **Nações e nacionalismo desde 1780: programa, mito e realidade**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.

HROCH, Miroslav. Do movimento nacional à nação plenamente formada: o processo de construção nacional na Europa. In: BALAKRISHNAN, Gopal. **Um Mapa da Questão Nacional**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2000.

IANNI, O. **A dialética das relações raciais**. São Paulo, v. 18, n. 50, p. 21-30, abr. 2004.

_____. A questão nacional na América Latina. In: **Revistas Estudos Avançados**. São Paulo, v. 2, n. 1, p. 05-40, mar.1988.

_____. **Classe e nação**. Petrópolis: Vozes, 1986. 139p

_____. Globalização: novo paradigma das ciências sociais. In: **Revistas Estudos Avançados**. São Paulo, v. 8, n. 21, p. 147-63, ago.1994.

_____. **Imperialismo na América Latina**. 2. ed. rev. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1988. 224p.

_____. **O labirinto latino-americano**. Rio de Janeiro: Vozes, 1993.

INSTITUTO GRAMSCI. Ferri, Franco (org.). **Política e História em Gramsci. Vol. I.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.

JAMESON, Frederic. **Pós-modernismo: a lógica cultural do capitalismo tardio.** 2.ed. São Paulo: Atica, 1997.

_____. : "O pós-modernismo e a sociedade de consumo". In: KAPLAN, E. Ann (org.). **O mal-estar no pós-modernismo: teorias e práticas.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1993.

KONDER, Leandro. **A questão da ideologia.** São Paulo: Companhia das Letras, 2002. 277p.

LEITE, Dante Moreira. **O Caráter nacional brasileiro: história de uma ideologia.** 6 ed. ver. São Paulo: Editora UNESP, 2002.

LOMNITZ, Cláudio. O nacionalismo como um sistema prático. **Novos Estudos CEBRAP,** São Paulo, 2001, n. 59, pp. 37-61, mar.2001.

LOWY, Michael. **Ideologias e ciência social: elementos para uma análise marxista.** 15. ed. São Paulo: Cortez, 2002. 112p.

_____. **Nacionalismos e Internacionalismos: da época de marx até nossos dias.** São Paulo, Xamã, 2000. 149p.

MARIÁTEGUI, Jose Carlos. BELLOTTO, Manuel Lelo; CORREIA, Ana Maria Martinez.(org) **Jose Carlos Mariátegui: política.** São Paulo: Atica, 1982. 223 p

_____. **Por um socialismo indo-americano.** Organização de Michael Lowy. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2005. 270p.

MARINI, Ruy Mauro. **Dialética da dependência.** Petrópolis: Vozes, 2000. 295p.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **Obras escolhidas.** São Paulo: Alfa-Omega, [198-?]. vol. 1. 381 p.

MÉSZÁROS, István. **O Poder da Ideologia.** São Paulo: Boitempo Editorial, 2004.

MONTAÑO, Carlos. **Terceiro setor e questão social: crítica ao padrão emergente de intervenção social.** São Paulo: Cortez, 2002.

MOREIRA, Adriano. **Teoria das relações internacionais.** 3ª ed. Coimbra: Almedina, 1999.

QUIVY, Raymond; CAMPENHOUDT, Luc van. **Manual de investigação em ciências sociais.** Lisboa: Gradiva, 1992. 275p.

PINSKY, Jaime. (org) **Questão nacional e marxismo..** Sao Paulo: Brasiliense, 1980.

PORTANTIERO, Juan Carlos. "O nacional-popular: Gramsci em chave latino-americana". In: C.N. Coutinho e M.A. Nogueira (Orgs.). **Gramsci e a América Latina.** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1985.

PORTELLI, Hugues. **Gramsci e o bloco histórico.** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977.

PRADO JUNIOR, Caio. **Formação do Brasil contemporâneo: Colônia**. 23. ed. São Paulo: Brasiliense, 2004.

_____. **A revolução brasileira**. 3. ed. São Paulo: Brasiliense, 1968. 362p.

_____. **Evolução política do Brasil: Colônia e Império**. 21a ed. São Paulo: Brasiliense, 1994. 102p

QUIJANO, Anibal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. *In*: Lander, Edgardo (org.) **A colonialidade do saber. Eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO), 2005.

RAMOS, Alcida Rita. 1993. “Nações dentro da nação: um desencontro de ideologias”. **Série Antropologia 147**. Brasília: Departamento de Antropologia, UnB.

RAMOS, Jorge Abelardo. **História de la Nacion latinoamericana**. Buenos Aires: Peña Lillo, 1969.

RANCIERE, Jacques. A história despedaçada. **Folha de São Paulo**, São Paulo. 11 nov. 2001. Caderno Mais.

_____. **O Desentendimento : politica e filosofia**. São Paulo: Ed. 34, 1996.

RANDLE, Patricio H. Soberania Global. **Aonde lleva o mundialismo**. Buenos Aires: Ciudad argentina, 1999.

RIBEIRO, Darcy. . **O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil**. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

RICUPERO, Bernardo. **Caio Prado Jr. e a nacionalização do marxismo no Brasil**. São Paulo: Departamento de Ciência Política da USP; Fapesp; ed. 34, 2000. 253p.

_____. **O Romantismo e a Idéia de Nação no Brasil (1830-1870)**. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

SAID, Edward W. **Orientalismo**. 2ª ed. Companhia das letras, 2001.

SAMPAIO JÚNIOR, Plínio Arruda. **Entre a Nação e a Barbárie: os dilemas do capitalismo dependente em Caio Prado Jr, Florestan Fernandes e Celso Furtado**. Petrópolis: Vozes, 1999.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **A Gramática do tempo: para uma nova cultura política**. São Paulo: Cortez, 2006.

_____. **A crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência**. 4. ed São Paulo: Cortez, 2002.

SANTOS, Theotonio dos. **A teoria da dependência: balanço e perspectivas**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

SAYRE, Robert; LOWY, Michael. A corrente romântica nas ciências sociais da Inglaterra: Edward P. Thompson e Raymond Williams. *Crítica Marxista* n. XX, p. 43-66). **Revista Crítica Marxista**. Campinas, n. 8, p. 43-66, junho.1999.

SIDEKUM, Antônio (Org.). **Alteridade e Multiculturalismo**. Ijuí: Unijuí, 2003. SIEYÈS, Emmanuel Joseph. **A Constituinte burguesa: que é o terceiro estado?** Rio de Janeiro: Lumen Juris, 1997.

SILVA, Marilene Corrêa da. **A Questão Nacional e o Marxismo**. São Paulo: Cortez: Autores Associados, 1989.

SMITH, Anthony. **National Identity**. Londres. Penguin, 1991.

_____. O nacionalismo e os historiadores. *In*: BALAKRISHNAN, Gopal. **Um Mapa da Questão Nacional**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2000.

SPIILIMBERGO, Jorge Enea. **A questão nacional em Marx**. Florianópolis: Insular, 2002.

STACCONE, Giuseppe. **Gramsci – 100 anos. Revolução e Política**. Petrópolis: Vozes, 1981.

URÁN, Ana María Bidegain de. **Nacionalismo, Militarismo e Dominação na América Latina**. Petrópolis: Ed. Vozes, 1987.

PINTO, Álvaro Vieira. **Consciência e Realidade Nacional**. 2 vols. Rio de Janeiro: ISEB, 1960.

VIZENTINI, Paulo Gilberto Fagundes. **Relações internacionais e desenvolvimento: o nacionalismo e a política externa independente, 1951-1964**. Petrópolis, RS: Vozes, 1995.

WASSERMAN, Cláudia. **Identidade: conceito, teoria e história**. *Revista Agora*, Santa Cruz do Sul, v. 7, n. 2, p. 7-19, jul./dez. 2001.

WEBER, Max. **Ciência e política: duas vocações**. 9. ed. São Paulo: Cultrix, 1993.

_____. **Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva**. 4. ed. Brasília: Universidade de Brasília, São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2004. 2v.

WILLIAMS, Raymond. **Cultura**. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1992.

ZIZEK, Slavoj. Multiculturalismo o la lógica cultural del capitalismo multinacional. *In*: JAMESON, F; ZIZEK, S. **Estudios culturales: reflexiones sobre o multiculturalismo**. Buenos Aires: Paidós, 2003. p.137-188.