

## O ADVENTO DO NACIONALISMO E SUA INTERPRETAÇÃO: OS MITOS DA NAÇÃO E DA CLASSE

*Ernest Gellner*

Este é um ensaio teórico. Pretende oferecer uma exposição e uma explicação teóricas gerais de uma transformação social muito significativa, a saber, o advento do nacionalismo no curso dos séculos XIX e XX. As afirmações feitas são as seguintes:

1. Houve uma grande e clara mudança nas condições sociais da humanidade. Um mundo em que o nacionalismo — a ligação entre o Estado e uma cultura “nacionalmente” definida — é disseminado e normativo é muito diferente de um mundo em que ele é relativamente raro, sem entusiasmo, não sistematizado e atípico. Há uma enorme diferença entre, de um lado, um mundo de padrões complexos, entremeados, mas não perfeitamente superpostos de poder e cultura e, de outro, um mundo que consiste em unidades políticas claras, sistemática e orgulhosamente diferenciadas entre si pela “cultura”, todas lutando, com bastante sucesso, por impor internamente a homogeneidade cultural. Essas unidades que ligam a soberania à cultura são conhecidas como Estados nacionais. Durante os dois séculos que se seguiram à Revolução Francesa, o Estado nacional tornou-se a norma política. Como e por que isso se deu?
2. Existe um modelo teórico que, partindo de generalizações plausíveis e não seriamente contestadas, em conjunto com os dados disponíveis sobre a transformação da sociedade no século XIX, explica o fenômeno em questão.
3. A maior parte, embora não a totalidade, do material empírico pertinente é compatível com esse modelo.

São afirmações sérias. Se sustentadas, isso significa que o problema em discussão — o nacionalismo —, ao contrário da maioria dos outros grandes pro-

Vou acrescentar um modelo teórico explicativo  
que é compatível com o material empírico respectivo.

blemas da mudança social histórica, de fato tem uma explicação. Quase todas as outras grandes transformações ocorridas na história também têm provocado tentativas recorrentes de explicação. Mas as explicações oferecidas consistem apenas em especificar possibilidades interessantes, ou em fornecer contribuições parciais plausíveis para uma resposta final. Raras vezes elas são definitivas, suficientes e convincentes. Em contraste, existe uma explicação válida e persuasiva para o nacionalismo.

### O MODELO

É melhor começar pela explicitação do modelo. Ele diferencia dois tipos diferentes e muito genéricos de sociedades. A argumentação concentra-se na diferença entre os papéis da estrutura e da cultura nesses dois tipos distintos de sociedades.

#### A SOCIEDADE AGRO-LETRADA

A sociedade agro-letrada define-se por diversas características. Trata-se de uma sociedade baseada na agricultura (incluindo o pastoreio), ou seja, na produção e armazenagem de alimentos. É dotada de uma tecnologia bastante estável: embora de tempos em tempos possam ocorrer, e de fato ocorram, inovações e aperfeiçoamentos, eles não fazem parte de um processo contínuo de descoberta e invenção. A sociedade está livre da idéia (tão corriqueira hoje, entre nós) de que a natureza é um sistema inteligível e passível de exploração, a qual, quando bem-sucedida, gera uma nova tecnologia mais poderosa. A visão em que se baseia essa sociedade não é a de uma compreensão e domínio sempre crescentes da natureza (como é a nossa), justificando a expectativa de um perpétuo aprimoramento da condição humana. Antes, sua visão pressupõe uma parceria estável entre a natureza e a sociedade, na qual a primeira não apenas fornece uma provisão material modesta, mas razoavelmente constante, como também subscreve e justifica a ordem social, e espelha seus arranjos.

A posse de uma tecnologia estável traz diversas conseqüências. Dada a relativa falta de elasticidade no abastecimento de alimentos, *bem como* a existência de um teto definido e não muito elevado para a produção deles, os valores dos membros da sociedade costumam dirigir-se para a coerção e a hierarquia. O que realmente importa para um membro de uma sociedade desse tipo é estar bem-situado em sua escala hierárquica, e não produzir de maneira abundante e eficiente. Aliás, ser um produtor eficiente não é a melhor maneira (ou talvez nem seja uma boa maneira) de melhorar a própria condição. Um valor característico dessa sociedade é a "nobreza", que significa combinar vocação militar e status elevado.

Essa orientação decorre da lógica fundamental de uma sociedade que convive com um potencial produtivo bastante estável: não há muito a ganhar com as tentativas de aumentar a produção, mas o indivíduo, assim como qualquer subgrupo, tem tudo a ganhar com uma posição privilegiada dentro da sociedade. O aumento da produção só beneficia os detentores do poder, e não a pessoa responsável por ele; mas *tornar-se* um dos detentores do poder beneficia o próprio indivíduo. Assim, ele deve se esforçar por aumentar seu poder e *status* e não desperdiçar esforços no aumento da produção.

Essa tendência é reforçada pelo segundo traço decorrente de uma tecnologia estável — uma condição malthusiana. As possibilidades de aumentar a produção de alimentos são limitadas, mas não as de aumentar a população. Esse tipo de sociedade se compõe de unidades que tendem a valorizar a prole, ou, pelo menos, a prole masculina, como fonte de força de trabalho e capacidade de defesa. Entretanto, a alta valorização da prole leva, pelo menos intermitentemente, a colocar a população total perto ou além do limite do suprimento disponível de alimentos. Tudo isso, por sua vez, reforça a orientação marcial e hierárquica da sociedade: quando vem a fome, ela não ataca aleatoriamente. Ataca de acordo com a posição. Os homens passam fome de acordo com seu *status*, sendo as ordens inferiores as primeiras a enfrentá-la. Isso é garantido pelo acesso socialmente controlado aos centros de armazenagem de alimentos, que são vigiados. Na África do Norte, usa-se um termo muito sugestivo em referência ao governo central: *Makhzen*. Ele tem a mesma raiz de *magazine* [armazém]. O governo controla e é o armazém.

Alguns dos mecanismos automantenedores que operam nesse tipo de sociedade são indicados no Diagrama 4.1.

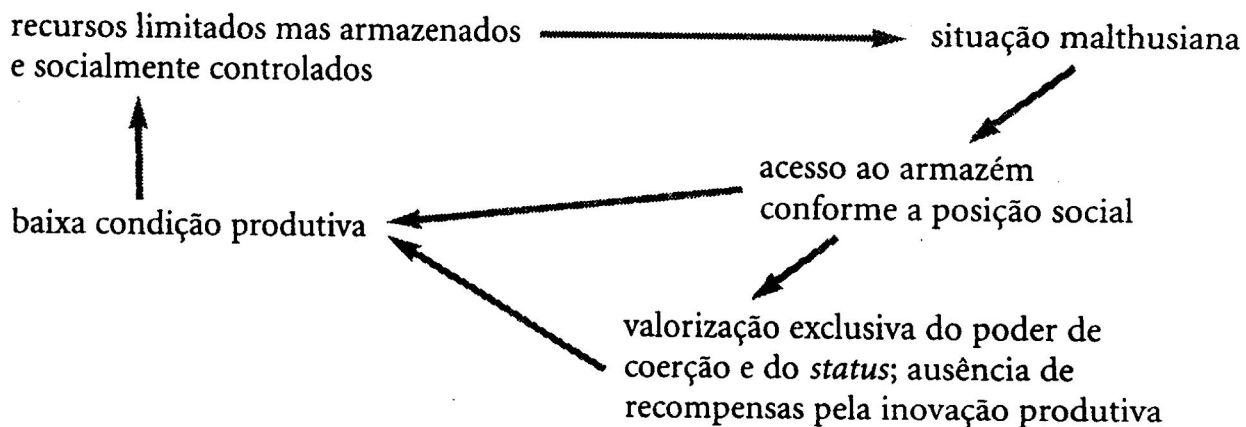


Diagrama 4.1

A conseqüência dessa situação é que a sociedade agro-letrada constitui um sistema complexo de posições bastante estáveis. A posse de um *status* e o acesso a seus direitos e privilégios são, de longe, a consideração mais importante para o membro de uma sociedade assim. O homem é o seu *posto*. (Isso é muito dife-

rente da sociedade que viria a substituí-la, na qual o homem é a sua *cultura* e/ou o seu saldo bancário, e onde o posto é efêmero.)

Como se manteve o sistema anterior? Em geral, há duas possibilidades de manter a ordem: a coerção e o consentimento. Os que pretendem perturbar o sistema existente e modificar a distribuição de papéis em proveito próprio são impedidos de fazê-lo, quer através de ameaças, se necessário cumpridas, quer através de restrições internas, que os fazem internalizar um sistema de idéias e convicções que inibe a conduta desviante. Na prática, esses dois mecanismos funcionaram. Eles não existem separados; atuam em conjunto. Acham-se tão intimamente entrelaçados que é impossível desvincular suas contribuições para manter a ordem social.

Qual dos dois fatores é o mais importante? Essa é uma pergunta muito difícil. Não há razão para supor que uma única resposta seja válida para todas as situações. O marxismo, naturalmente, é interpretado como uma doutrina que não atribui a influência máxima sobre uma ordem social nem à coerção nem à ideologia (castigando essas duas afirmações como "idealismo"), e sim à *produção*. Mas não fica muito claro o que poderia significar uma determinação direta da ordem social pelo sistema produtivo, não intermediada pela coerção nem pelas idéias. Os instrumentos e técnicas não podem, por si mesmos, fazer os homens se conformarem às regras da distribuição: isso só pode ser feito através da coerção ou do consentimento, ou de uma fusão dos dois. Como um modo de produção gera o seu próprio modo de coerção? É difícil não desconfiar que parte da força atrativa do marxismo, bem como de sua persistência, decorra justamente de sua falta de clareza sobre esse ponto.

O sistema ideológico de uma sociedade não só contribui para a estabilidade do sistema, convencendo seus membros de que ele é legítimo. Seu papel é muito mais abrangente e complexo. Ele também possibilita a implementação da coerção, fornecendo aos que coagem os princípios de organização e de resolução das disputas internas. Sem tais princípios, haveria apenas um conjunto caótico e desorganizado de repressores, que perderia muito de sua eficiência.

Esse tipo de sociedade é dotado não só de uma base agrícola mais ou menos estável, mas também de alfabetização. Escrever é uma técnica que possibilita o registro e a recuperação de dados, idéias, informações, fórmulas e assim por diante. A sociedade pré-letrada não é desprovida de técnicas de preservação das afirmações e de seus respectivos sentidos: importantes fórmulas também podem ser mantidas através de rituais e repetições. Mas escrever amplia grandemente o âmbito da preservação e da transmissão das idéias, afirmações, informações e princípios.

A escrita tende a aumentar a diferenciação de *status* desse tipo de sociedade. Trata-se de uma habilidade que requer uma iniciação contínua e bastante prolongada, conhecida como "educação". A sociedade agrária não tem recursos

nem incentivos para disseminar muito amplamente essa habilidade, e menos ainda para torná-la universal. A posse dessas aptidões distingue os que as detêm dos que não as detêm. A alfabetização torna-se uma insígnia do posto, além de constituir um mistério das guildas. Esse uso da escrita na diferenciação do *status* pode ser reforçado por outros recursos, sobretudo o uso de línguas mortas ou especiais nas mensagens escritas, que com isso se distinguem das faladas não só em virtude de serem redigidas, mas também de o serem em outra língua. O assombro da escrita decorre do mistério, e não da inteligibilidade. O culto à clareza surge tardiamente na história da humanidade, nunca prevalece por completo e constitui mais uma revolução.

Os membros mais comuns desse tipo de sociedade adquirem sua “cultura”, seu estoque de idéias e símbolos, “na prática”, no curso do próprio processo de viver, como parte do intercâmbio cotidiano entre parentes, vizinhos, mestres e discípulos. Desse modo, uma cultura viva, não codificada, não cristalizada no texto e sem um conjunto rígido e formalizado de regras, é simplesmente transmitida como parte de um “estilo de vida” permanente. Mas habilidades tais como a alfabetização não costumam ser transmitidas dessa maneira. Antes, são transmitidas no decorrer de uma formação prolongada e especializada, inculcada não por pessoas comuns, no curso da execução de coisas corriqueiras, mas por especialistas em horário integral, dedicados a perpetuar normas superiores.

Há uma profunda diferença entre uma cultura simplesmente transmitida no correr da vida, “na prática”, em caráter informal, e a cultura transmitida por especialistas em tempo integral, comprometidos com a execução de poucas coisas além dessa, e que, ao transmiti-la, cumprem um dever formal e bem definido, especificado com certa minúcia nos textos normativos, que são fixos e não podem ser facilmente manipulados pelos indivíduos. A primeira tende a ser flexível, mutável e regionalmente diversificada, além de muito maleável, às vezes em grau extremado. A segunda pode tornar-se rígida, resistente à mudança e padronizada num extenso território.<sup>1</sup> Pode ser sustentada por um corpo imponente de textos e raciocínios, e também dotada de teorias que legitimam ainda mais suas mensagens. Sua doutrina pode conter uma teoria que especifique a origem da verdade importante — a “Revelação” —, a qual, por sua vez, confirma de volta suas *outras* teorias. Uma teoria da revelação faz parte desse credo, e o credo é confirmado pela revelação. O círculo é fechado e completo.

Esse tipo de sociedade caracteriza-se por uma tensão entre a cultura superior, transmitida pelo ensino formal, cultuada em textos e capaz de estabelecer normas socialmente transcendentais, e, por outro lado, uma ou mais culturas inferiores, encarnadas apenas na prática da vida — e não nessa forma desencarnada de fala que se conhece por escrita —, incapazes portanto de se

e elevar acima da prática efetiva. Nesse tipo de sociedade é típico existir uma discrepância, e às vezes um conflito, entre uma cultura superior e uma inferior. Isso, é claro, pode assumir múltiplas formas: a cultura superior pode lutar por impor suas normas à inferior, ou os membros desta última podem lutar por assumir características da cultura superior, a fim de melhorar sua própria posição. A primeira é típica do islamismo; a segunda, do hinduísmo. Mas nenhum dos dois esforços tende a ser muito bem-sucedido. O produto final característico é uma acentuada diferenciação cultural entre os estilos "superior" e "inferior", freqüentemente a ponto de chegar à ininteligibilidade mútua. Essa ininteligibilidade é funcional. Dificilmente um homem pode lutar por se elevar a uma situação que ele não entende, ou contestar uma doutrina que sabe estar além de sua humilde compreensão. As diferenças culturais definem posições na sociedade, muito mais do que definem os limites da sociedade como um todo. Só na transição da sociedade agrária para a industrial a cultura deixa de ser o recurso que define as posições sociais específicas. Os indivíduos se tornam os ocupantes de tais posições. A cultura passa a demarcar a fronteira de uma unidade social ampla e internamente móvel, *dentro* da qual os indivíduos não têm uma posição fixa e passam por uma rotatividade baseada nos requisitos da produção.

Caso esse modelo seja aceito como válido, quais são suas conseqüências para a relação entre a cultura, de um lado, e a legitimidade política e as fronteiras dos Estados, de outro? A resposta deve ser que, em geral, haverá *muito pouca* ligação desse tipo entre as duas esferas.

Uma sociedade desse tipo está constantemente propensa a, por assim dizer, secretar, engendrar, elaborar diferenciações culturais em seu interior. Constitui um sistema de postos e posições diferenciados, e estes precisam ser reconhecidos, destacados, tornados visíveis. Nisso consiste a cultura. O historiador cultural Yuri Lotman descreve um nobre russo do século XVIII que tinha um estilo de tratamento diferenciado para com as diversas pessoas, conforme o número de "almas" que elas possuíssem. Ele manejava um repertório variado de saudações diferenciais, sensíveis às várias dimensões das posses humanas. Um personagem de um romance de Graham Greene nota o desrespeito no tom do funcionário do banco que se dirige a ele e reflete consigo mesmo que seria mais bem-tratado se seu cheque sem fundos fosse de um valor muito mais alto.

Esse tipo de aguda sensibilidade semântica aos matizes do *status* e da propriedade ajuda a eliminar a ambigüidade e a reduzir o atrito. Nada de diferenças de *status* sem visibilidade! Nada de marcas visíveis sem uma justificativa a partir do *status*! À medida que ocorrem grandes rupturas na estratificação da sociedade, a cultura assinala esses hiatos através de descontinuidades igualmente dramáticas no vestuário, na fala, no comportamento e no consumo. É muito provável que os camponeses falem uma língua diferente da usada pela aristo-

cracia, pelos burgueses e pelos burocratas. Notoriamente, na Rússia oitocentista, a camada superior da sociedade se diferenciava das demais pelo uso extenso do francês. Afirmou-se que, na época da unificação italiana, em 1861, apenas 2,5% da população falavam um italiano "correto".<sup>2</sup> A sociedade agrária gera hierarquias, castas, guildas, toda sorte de condições sociais, as quais requerem uma expressão cultural. A *homogeneidade* cultural, em contraste, tem pouca ou nenhuma função nela. Pelo contrário, as tentativas de padronizar o porte cultural constituem uma infração, às vezes num sentido perfeitamente literal e penal. Tentar imitar o porte das posições sociais distantes é uma violação do protocolo e da estrutura de comando da sociedade. É uma forma de insolência que dificilmente se pode deixar sem punição. O infrator tem sorte quando recebe apenas uma punição informal.

Há também uma forte tendência a uma diferenciação, digamos, lateral, além da diferenciação funcional e vertical. Não só os homens tendem a adquirir estilos distintos, de modo a se protegerem da imitação vinda de baixo ou a se absterem de ofender os que estão mais acima, como há também uma tendência a que as comunidades rurais adquiram uma singularidade cultural, comparada aos vizinhos geográficos de *status* semelhante. Nas comunidades camponesas iletradas, os dialetos costumam variar de um vilarejo para outro. O estilo de vida isolado estimula uma espécie de distanciamento cultural e lingüístico, e a divergência é a consequência lógica, mesmo quando não está presente desde o início.

Os governantes raramente têm um incentivo para impor a homogeneidade cultural a seus súditos. Ao contrário, muitas vezes extraem grande proveito da diversidade. A especificidade cultural ajuda a alocar as pessoas em seus nichos sociais e geográficos, e inibe o surgimento de identidades e lealdades extensas, possivelmente perigosas. As políticas do "dividir para dominar" são implementadas com mais facilidade quando, de qualquer modo, a cultura já divide a população. Os governantes interessam-se por impostos, dízimos, aluguéis e corvéia de seus súditos, mas raramente por suas almas ou sua cultura. Na sociedade agrária, a cultura mais separa do que unifica. Vez por outra, há tendências à homogeneização cultural. Estas podem decorrer da ação de uma burocracia imperial eficaz ou de uma religião mundial soteriológico-universalista (que insiste em salvar as almas humanas *como tais*, em vez de pregar para posições ou segmentos sociais), ou de uma combinação das duas. Mas a centralização burocrática e a universalização e institucionalismo religiosos, sobretudo na forma acentuada que se conhece como Reforma, estão entre as características sociais que prepararam ou induziram à passagem para um mundo industrial, propenso ao nacionalismo.

A conclusão global há de ser que, nessas sociedades, a cultura comum raramente constitui uma base plausível para a formação de unidades políticas.<sup>3</sup>

O termo “nação”, se é que chega a ser usado, tende mais a denotar um conjunto corporativo frouxo — a aristocracia politicamente emancipada de um dado território, aqueles que têm o compromisso de participar da política — do que a soma total dos participantes de uma cultura. A “nação” polonesa, por exemplo, foi em certa época a coletividade da aristocracia emancipada da república polonesa e incluía pessoas de língua ucraniana, mas não os camponeses de ascendência e língua polonesas. O termo denota uma categoria política, e não cultural, de pessoas.

Nesse tipo de sociedade, as unidades políticas têm uma forte tendência a ser menores ou maiores do que as unidades culturais. Os segmentos tribais e as cidades-Estado raramente esgotam a cultura que praticam; ao contrário, tendem a compartilhá-la com uma área muito mais ampla. Os impérios, por outro lado, são contidos apenas pela resistência militar ou por obstáculos geográficos, mas não tendem por si só a se restringir a uma só cultura. Diz-se que o conquistador muçulmano da África do Norte cavalgou Atlântico adentro para mostrar que não podia ir mais longe — mas não se perturbou com a distância cultural e lingüística da população nativa berbere.

As pessoas desse tipo de sociedade têm compromissos e lealdades plurais, grupais e entrecruzados, alguns deles, quem sabe, vagamente relacionados com o que mais tarde passaria a ser chamado de nacionalidade, porém sem que a maioria delas tenha qualquer relação com esta. Há uma grande diversidade cultural, bem como unidades e grupos políticos complexos, mas os dois conjuntos de vínculos não têm entre si nenhuma relação clara ou importante. As hierarquias políticas e as redes culturais não são mediadas e unidas por algo que se chame “nacionalidade”.

Naturalmente, a diferenciação lingüística e cultural pode ser usada para distinguir não apenas nuances de *status*, porém uma participação mais geral, digamos, na classe administrativo-militar dominante. Assim, na medida em que a língua é um símbolo da unidade política controlada por essa classe, podemos ocasionalmente ter algo que, pelo menos superficialmente, assemelha-se ao nacionalismo moderno. Mas esse não é um fenômeno geral, e as diferenças entre ele e o autêntico nacionalismo moderno são mais importantes do que as semelhanças.

#### A SOCIEDADE INDUSTRIAL AVANÇADA

Existe hoje no mundo (e se dissemina com rapidez) um tipo de sociedade que é radicalmente diferente da sociedade agro-letrada, tal como descrita. Sua base econômica é outra: ela é conscientemente baseada na inovação sustentada e contínua e num crescimento exponencial dos recursos produtivos e da produção. Tem um compromisso com uma teoria do conhecimento que torna a



natureza inteligível sem recorrer à Revelação; isso também a torna manipulável, além de fonte sempre crescente de riqueza. Ao mesmo tempo, a natureza já não existe como fonte de princípios legitimadores da ordem social. O crescimento econômico é o primeiro princípio de legitimação desse tipo de sociedade: qualquer regime que não consiga atingi-lo e mantê-lo fica em dificuldade. (O segundo princípio de legitimidade é a nacionalidade, que constitui o nosso tema.)

Essa sociedade já não é malthusiana: o crescimento econômico acaba por suplantando o crescimento demográfico, que, por razões independentes, diminui ou desaparece por completo. Sua cultura já não valoriza tanto a progenitura, se é que chega a valorizá-la: a mera força de trabalho tem pouca importância produtiva ou militar, para as autoridades ou para os indivíduos. (É verdade que o industrialismo primitivo gera a convocação militar e os exércitos maciços de camponeses, e que estes são valorizados como carne de canhão. Mas, na era das guerras das Malvinas e do Golfo, a quantidade tem pouca importância, ao passo que a sofisticação e o treinamento tecnológicos tornam-se decisivos.) Os seres humanos só são utilizáveis quando educados, e a educação é dispendiosa. O que importa é a qualidade e não a quantidade do pessoal; e a qualidade depende da forma de produção cultural dos homens, ou, em outras palavras, da “educação”. Os filhos não são valorizados pelas autoridades por seu potencial militar ou produtivo, ou pelos pais como uma forma de seguro. Eles são dispendiosos e têm que competir, muitas vezes sem sucesso, com outras formas de satisfação e prazer.

O trabalho também experimentou uma mudança radical. Na sociedade agrária, o “trabalho”, essencial mas nada prestigioso, era predominantemente físico, um trabalho manual, em geral ligado à produção agrícola. Equivalia à aplicação da força humana à matéria, com uma ajuda restrita da tração animal e de alguns dispositivos mecânicos baseados na utilização da água ou do vento. Na sociedade industrial avançada, tudo isso mudou. O trabalho físico, em qualquer forma pura, praticamente desapareceu. O que ainda se chama trabalho manual não implica escavar com uma picareta ou revolver o solo com uma pá, o que, de modo geral, as pessoas só fazem por recreação; implica, comumente, dirigir e manter uma máquina, através de algum mecanismo bastante sofisticado de controle. Para a maioria das pessoas, o “trabalho” está ainda mais distante do “veio de carvão da natureza”, por assim dizer. Ele implica a rápida manipulação de significados e pessoas através de computadores, ou, na pior das hipóteses, de telefones, máquinas de escrever e de fax, caixas registradoras computadorizadas e assim por diante.

Tudo isso tem profundas implicações para a cultura, para o sistema de símbolos em uso. Essa troca rápida de mensagens entre interlocutores anônimos e distantes exige que o sentido de cada mensagem não dependa da idiosincrasia de dialetos locais nem tampouco do contexto, e menos ainda de contextos alta-

mente específicos. O contexto é apagado pelo próprio método de comunicação. Assim, o sentido não pode ser transmitido pela postura corporal, pela identidade, tom ou localização do falante, ou pelo momento ou contexto do enunciado. O *status* não pode nem contribuir para o sentido nem ser reforçado por ele. O meio não o transmite. Todos esses elementos — postura, tom etc. — eram, na língua popular real, uma espécie de fonema: contribuía para determinar o sentido. Mas eram fonemas de uso estrito e validade muito limitada, como uma moeda municipal não conversível. O sistema de comunicação universal exige que se usem apenas símbolos dotados de significação universal, padronizada e independente do contexto.

Hoje, é essencial que o sentido seja transmitido apenas pela mensagem, e que seja *interno* a ela. Tanto o centro emissor quanto o receptor devem ser treinados para atender apenas para a mensagem, de acordo com normas comuns referentes ao que faz e ao que não faz parte dela. Os homens têm que ser capazes de isolar os elementos que contribuem para determinar o sentido, ignorando ao mesmo tempo o contexto idiossincrático local. Não é fácil adquirir essa sensibilidade apurada, sintonizada e padronizada para o que é e o que não é relevante. Ela pressupõe uma escolarização contínua e uma grande disciplina semântica. Requer o equivalente conceitual do treinamento militar: uma capacidade finamente apurada de responder a palavras de ordem formalizadas, com normas de implementação claramente definidas — embora a quantidade dessas ordens possíveis seja incomensuravelmente maior que a da linguagem militar. O sentido tem que ser claro, e a quantidade de sentidos compreendidos é muito grande, provavelmente infinita.

O que tudo isso quer dizer é que, pela primeiríssima vez na história da humanidade, uma cultura superior torna-se a cultura difundida, a cultura operacional, de toda uma sociedade. Os homens podem responder à gama completa, infinita, de sentidos contidos na linguagem, em vez de meramente responder, como um recruta camponês, a uma lista finita de palavras de ordem, mesmo assim só quando elas lhe são gritadas por um homem com a insígnia apropriada e num contexto reconhecido. As implicações disso são tremendas e ainda não foram plenamente avaliadas e exploradas. A importância da educação universal — exigida pela própria organização básica da sociedade — vai muito além das exortações maçantes à ampliação dos horizontes culturais. Essas implicações incluem o caráter disseminado do nacionalismo, que é nosso tema. Uma cultura superior é um sistema de idéias ordeiro e padronizado, servido e imposto por um corpo de letrados com a ajuda da escrita. Falando em termos gerais, diz o silogismo: o trabalho se tornou semântico e requer uma comunicação impessoal e livre do contexto entre indivíduos que são membros de uma grande massa. Isso só pode ser feito quando os membros dessa grande massa compartilham as mesmas regras de formulação e decodificação das mensagens.

Em outras palavras, eles devem partilhar a mesma cultura, que há de ser uma cultura superior, pois essa habilidade padronizada só pode ser adquirida na escolarização formal. Conclusão: a sociedade inteira deve ser perpassada por uma só cultura superior padronizada, caso pretenda funcionar. Ela já não pode tolerar uma proliferação desordenada de subculturas internas, todas presas ao contexto e seriamente inibidas em sua intercomunicação mútua. O acesso à cultura superior apropriada e a aceitabilidade dentro dela são o bem mais importante e valioso da pessoa: ele instaura uma condição de acesso não apenas ao emprego, mas à cidadania legal e moral e a todos os tipos de participação social. Assim, a pessoa se identifica com sua cultura superior e anseia por pertencer a uma unidade política em que funcionam várias burocracias que usam essa mesma linguagem cultural. Quando isso não acontece, ela espera que as fronteiras ou sua própria localização se modifiquem, para que *passe a ser* assim. Em outras palavras, ela é nacionalista.

Outro fator também responde pela padronização da cultura. O princípio-chave de validação não é a riqueza como tal, mas a afluência *crescente*. Essa sociedade baseia-se não apenas na grande riqueza, mas, acima de tudo, no crescimento econômico. O que legitima a ordem social é a previsão de uma melhora contínua. Se, em certa época, uma boa colheita era a marca de um bom rei, hoje o aumento contínuo da produção industrial é a expressão de um regime sólido. A terra desperdiçada por um rei inoperante é hoje uma terra com taxa de crescimento zero ou negativa. A força do governante se expressa na expansão da produtividade. A idéia de progresso é a expressão filosófica dessa atitude.

O preço do crescimento é a inovação e a transformação perpétua e contínua da estrutura ocupacional. Essa sociedade não pode organizar-se em torno de um sistema estável de atribuição de postos, como fazia na época agrária: os postos importantes estão nas burocracias, produtivas e de outra natureza, e as estruturas burocráticas são instáveis e devem sê-lo. (A estabilidade de algumas estruturas defeituosas, como as hierarquias comunistas, constitui o sinal, e provavelmente a causa, de sua baixa eficiência.) Além disso, o alto nível de habilidade técnica exigido por uma parcela significativa dos cargos (provavelmente não a maioria, mas, de qualquer modo, uma minoria expressiva deles) significa que esses postos têm que ser preenchidos “meritocraticamente”, pela competência, e não da antiga forma habitual, ou seja, por nascimento e atribuição, tendo como referência perpetuar uma estrutura estável e reforçar suas lealdades.

Tudo isso torna a sociedade basicamente igualitária: ela não pode atribuir posições com facilidade, pois, com freqüência, essas posições permanentes entrariam em conflito com a posição correspondente à ocupação efetiva da pessoa em questão. A necessidade de preencher os postos à luz do desempenho e da competência é incompatível com o antigo princípio de preenchê-los em termos

de posições permanentes, atribuídas e profundamente internalizadas. A sociedade é igualitária porque é móvel, e não móvel por ser igualitária. Ela *tem* que ser móvel. Isso inverteu a tendência a longo prazo para uma desigualdade crescente, que, antes do advento da era científico-industrial, acompanhara o aumento da complexidade das sociedades.<sup>4</sup> O igualitarismo exibido pela nova ordem não exclui, é claro, tremendas desigualdades no acesso à riqueza, ao poder e às oportunidades de vida. Mas, ainda assim, um igualitarismo básico, aceito como norma pela sociedade, não é desprovido de um certo realismo. Ele possui uma autoridade social autêntica e um sentido social efetivo.

As desigualdades existentes são graduais e contínuas, e não marcadas por abismos teoricamente intransponíveis entre posições ou castas; elas são, por assim dizer, estatísticas, consistindo nas probabilidades de sucesso ou fortuna, e não em exclusões ou habilitações definitivas, como costumava acontecer; e as diferenças não são internalizadas na alma dos beneficiários e das vítimas da desigualdade. Não se justificam por si, mas exigem uma justificação pragmática. Quando exageradas, são tidas como escandalosas. Os privilégios tendem mais a ser camuflados do que exibidos. “Os muito ricos são diferentes de nós”, disse Scott Fitzgerald a Ernest Hemingway. “É, eles têm mais dinheiro”, retrucou Hemingway. E não estava totalmente errado, ainda que também fosse válido o que dizia Fitzgerald. Hemingway estava expressando a visão moderna, para a qual o *status* externo não penetra na alma. Fitzgerald era um romântico apegado aos velhos tempos, nos quais essa penetração se dava. O mundo mudou, pelo menos numa ampla medida, de Fitzgerald para Hemingway, como insistiu Tocqueville. Os homens diferem em seus aspectos externos, não nos internos.

Mas, acima de tudo, as regras formais de funcionamento da sociedade, vigentes no trabalho e na política, permitem e sobretudo *requerem* que seus membros tenham a mesma cultura. O fluxo de informações livres do contexto é necessário ao funcionamento da sociedade em todos os seus aspectos. A rede de informações exige que qualquer um possa ser encaixado em qualquer lugar: já não é possível reservar posições para categorias pré-especificadas de pessoas. Os encaixes da rede de informações são padronizados para todos os usuários, e não específicos do *status*. Quem não tem competência para participar desse fluxo de sinais é um obstáculo; provoca reações de hostilidade e exclusão, e pode sofrer humilhações.

Como resumir da melhor maneira as implicações de tal organização social para a relação da cultura com a sociedade e a política?

Esse tipo de sociedade não só permite como exige a homogeneidade da cultura. Esta tem que ser uma cultura de tipo específico, ou seja, uma cultura “superior” (é desnecessário dizer que o termo é empregado aqui em sentido sociológico, e não avaliativo). Tem que ser padronizada e disciplinada. Tudo isso só pode ser obtido através da educação contínua. Esse tipo de sociedade é

marcado pela implementação quase completa do ideal da educação universal. Os homens já não se formam no colo da mãe, porém na *école maternelle*.

O sistema educacional padronizado que processa todo o material humano formador da sociedade, que transforma a matéria-prima biológica num produto cultural aceitável e útil, é imenso e extremamente dispendioso. Grande parte de seu custo tende a ser absorvido pelo Estado ou por suas subunidades locais. Só o Estado ou o setor público, em um sentido ligeiramente mais amplo, podem arcar com essa responsabilidade onerosa, e só o Estado pode controlar a qualidade dessa que é a mais importante de todas as indústrias, ou seja, a produção de seres humanos socialmente aceitáveis e economicamente operacionais. Esta se torna uma de suas principais tarefas. A sociedade tem que ser homogeneizada, *gleichgeschaltet*, e o único órgão capaz de executar, supervisionar ou proteger essa operação é o Estado central. Dada a competição de vários Estados pelas áreas superpostas de captação, a única maneira pela qual uma determinada cultura pode proteger-se de outra que já tenha seu Estado protetor específico é conseguir um para si, caso ainda não o possua. Assim como toda moça deve ter um marido, de preferência o seu, toda cultura deve ter seu Estado, de preferência o dela. As culturas estatais vivem em competição. Eis o produto final: uma sociedade móvel, atomizada e igualitária, com uma cultura padronizada que seja letrada e "superior", e cuja manutenção, disseminação e fronteiras sejam protegidas por um Estado. Dito de maneira ainda mais sucinta: uma cultura, um Estado; um Estado, uma cultura.

A teoria do nacionalismo aqui proposta é materialista (embora de modo algum seja marxista), na medida em que os fenômenos a serem explicados são deduzidos do modo básico como a sociedade garante sua autopropetuação material. A sociedade anterior, calcada na produção agrícola e numa tecnologia estável, estava mais ou menos fadada a um espírito militar-clericalista, à hierarquia, ao dogmatismo, à pluralidade cultural, à tensão entre as culturas superior e inferior e a um sistema político baseado em estruturas de poder e na ideologia religiosa, mas, de modo geral, indiferente às semelhanças culturais. Ela era profusa em diferenças relacionadas com as posições sociais, mas não com as fronteiras políticas. A nova sociedade, baseada na expansão da tecnologia, no trabalho semântico e não físico, na comunicação impessoal generalizada e freqüentemente anônima, através de mensagens livres do contexto, e numa estrutura ocupacional instável está destinada a uma cultura superior padronizada, educacionalmente transmitida, disseminada de maneira mais ou menos completa e difundida entre todos os seus membros. Suas estruturas políticas ou de autoridade são legitimadas por duas considerações: a possibilidade de elas garantirem o crescimento econômico permanente e a de gerarem, difundirem e protegerem a cultura que é a linguagem da sociedade em questão. Assim, a política e a cultura superior passam a ficar intimamente ligadas, e os

antigos vínculos entre a política e a fé (ou a dinastia) se desfazem, ou são reduzidos a um *status* meramente decorativo, e não autenticamente funcional. O Estado é protetor de uma cultura, não de uma fé.

A argumentação que estabelece esse vínculo me parece praticamente euclidiana em sua irrefutabilidade. Creio ser impossível alguém ser claramente informado dessas ligações e não concordar com elas. Spinoza afirmava que é impossível enunciar uma verdade com clareza sem lhe granjear assentimento. Lamentavelmente, nem sempre isso acontece, mas, pelo menos neste caso, tal ligação me parece luminosamente manifesta. (Isso, pelo menos, é como a questão se me afigura. Infelizmente, um número assombroso de pessoas deixou de aceitar a teoria, mesmo quando ela lhes foi apresentada.)

É presunçoso demais alguém comparar-se a Euclides, ou esperar que um poder de convencimento de tipo euclidiano esteja disponível na esfera social. Tenho, porém, uma desculpa: afirmo isso com ironia, com um sentido mais autocrítico do que auto-elogioso. A argumentação me parece ter força euclidiana, mas o mundo em que vivemos é apenas parcialmente euclidiano. Há muitos casos que ilustram a tese, mas há também muitos que não a corroboram. Isso requer investigação. Há algo de estranho numa tese que é convincente mas cujas conclusões acham-se em conflito (pelo menos parcial) com os fatos. Talvez — embora isso ainda esteja por ser confirmado — os fatos recalcitrantes sejam explicáveis como corolários de outros fatores complicadores, não incluídos no modelo inicial mas atuantes e significativos no mundo real.

#### O APERFEIÇOAMENTO DA TEORIA

A formulação original de nossa posição apenas especificou dois tipos abstratos ideais: uma sociedade agrária não propensa ao nacionalismo, ou melhor, tendente a resistir a ele, e uma sociedade plenamente industrializada, que dificilmente poderia organizar-se sobre qualquer outro fundamento que não o nacional. Esta pressupõe, dentro de cada unidade política, uma cultura padronizada (ou o inverso: pressupõe que cada cultura padronizada lute por conquistar seu próprio Estado). Mas essa formulação nada disse sobre o *caminho* pelo qual as sociedades ou formações políticas deslocaram-se da primeira para a segunda dessas situações. Qualquer teoria adequadamente elaborada necessita fazer isso. A presente teoria diz, entre outras coisas, que o nacionalismo se manifesta em sua forma mais aguda não no fim, mas em alguns dos pontos de transição entre os dois tipos societários.

Podemos postular cinco estágios típicos no trajeto de um mundo de impérios e microunidades não étnicos para um mundo de Estados nacionais homogêneos:

1. Linha basal. Um mundo em que a etnia ainda não está visivelmente presente e onde a idéia de qualquer ligação entre ela e a legitimidade política está quase totalmente ausente.
2. Um mundo que herdou e preservou do estágio anterior a maioria de suas fronteiras e estruturas políticas, mas no qual a etnia como princípio político — em outras palavras, o nacionalismo — começa a atuar. Esse é o estágio do irredentismo nacionalista. As antigas fronteiras e formações políticas são pressionadas pela agitação nacionalista.
3. Irredentismo nacionalista triunfal e autodestrutivo. Os impérios pluralistas entram em colapso, levando consigo todo o estilo dinástico-religioso de legitimação política, substituído pelo nacionalismo como o grande princípio efetivo. Surge um conjunto de Estados menores, que se propõem cumprir o destino nacional do grupo étnico com que se identificam. Essa situação é autodestrutiva, na medida em que essas novas unidades são tão assoladas pelas minorias quanto as unidades maiores que as haviam precedido. As novas unidades são afetadas por todos os pontos fracos de suas precursoras e por mais alguns que lhes são próprios.
4. *Nacht und Nebel*. Essa é uma expressão que foi empregada pelos nazistas com referência a algumas de suas operações durante a Segunda Guerra Mundial. Acobertados pelo sigilo dos tempos de guerra, ou no calor do conflito e da paixão, ou durante o período de indignação retaliatória, os padrões morais ficam em suspenso e o princípio do nacionalismo, exigindo grupos étnicos homogêneos e compactos dentro de determinadas unidades político-territoriais, é implementado de forma implacável. Já não se dá pelo velho e benigno método da assimilação, mas pelo assassinato em massa ou pela transplantação forçada das populações.
5. Alto nível de saciação do requisito nacionalista, acrescido de riqueza generalizada e convergência cultural, que leva a uma diminuição, embora não ao desaparecimento, da virulência das reivindicações nacionalistas.

Cada um desses estágios requer alguns comentários mais detalhados.

#### *Linha basal*

Às vésperas da Revolução Francesa, a Europa não se assemelhava muito à sociedade agrária que forma o tipo ideal do “Estado estável”, tal como o descrevemos. O continente experimentara crescimento econômico e mudanças políticas e ideológicas contínuas por mais de um milênio. Havia uma extensa urbanização; as sociedades, bastante centralizadas, haviam substituído em grande parte a fragmentação feudal; e os Estados eram providos de um eficiente aparelho burocrático. A Reforma alterara profundamente as regras do jogo das atividades cognitivas e legitimadoras e introduzira a idéia do apelo particular direto

a uma fonte de autoridade socialmente independente (a princípio, as Escrituras e a consciência pessoal; mais tarde, a razão ou a experiência individuais). A revolução científica tivera início, logo sendo seguida pela elaboração de seus pressupostos e conseqüências filosóficas. O Iluminismo havia formulado uma visão do mundo e da sociedade que era secular, individualista e naturalista. O centro de gravidade econômico e até militar da Europa deslocara-se para sua região noroeste, onde uma sociedade civil, praticando a separação dos poderes, estava estabelecida na Inglaterra e na Holanda. Surpreendentemente, os Estados liberais revelaram-se, em termos militares, no mínimo iguais, se não superiores às monarquias voltadas para a guerra. No século XVIII, a nação dos comerciantes derrotou repetidamente a maior nação dos aristocratas militares. (Esta só conseguia prevalecer quando aliada a outro conjunto de comerciantes, situados do outro lado do oceano.) Em extensas áreas do noroeste da Europa, o padrão de parentesco e formação de família era individualista, com o casamento moderno baseando-se na escolha individual feita pelos parceiros, e não num compromisso com a perpetuação das relações entre grupos de parentesco ampliados.<sup>5</sup> Em muitas áreas, a alfabetização e seu uso para fins seculares estavam difundidos. Em todos esses aspectos, e sem dúvida em muitos outros, fazia tempo que a Europa começara a deslocar-se em direção ao mundo moderno que iria surgir e tornar-se tão evidente no século XIX.

Não obstante, quando se tratava de determinar as unidades políticas e suas fronteiras, bem como estabelecer sua legitimidade, o mundo questionado pela Revolução Francesa, e que se restabelecera depois da derrota de Napoleão, continuava a ser regido por princípios dinásticos. A rigor, a situação dos monarcas fora fortalecida pelas conseqüências da Reforma e das Guerras Religiosas, que, revogando a idéia de um árbitro global interestatal da legitimidade, tornaram absoluta a soberania dos Estados e dos governantes independentes. Grande parte da modernização implementada no século XVIII foi obra de monarcas absolutistas "esclarecidos", e não de movimentos de base mais ampla. É verdade que o absolutismo real fora questionado, tanto na teoria quanto na prática, mas os ingleses, depois de uma experiência com uma Comunidade das Nações e uma Restauração, acabaram constatando que a melhor maneira de ratificar suas liberdades era adotar uma monarquia devidamente controlada, e não aboli-la. A República da Holanda caminhou na direção de uma monarquia pessoal. As instituições republicanas e eleitorais eram raras, poucas das cidades-Estado anteriores tinham sobrevivido e, de modo geral, a forma participativa de governo restringia-se a entidades menores e menos importantes. É verdade que uma *nova* república também emergiu e se estabeleceu com sucesso no fim do século XVIII, desafiando (embora auxiliada por outra república que ficava do lado de lá do oceano) uma poderosa monarquia da Europa Ocidental.



A maioria das sociedades agrárias tinha sido monárquica, mas o desvio para a sociedade industrial também acabou levando a um movimento rumo à democracia. O impulso intrínseco da sociedade industrial para o igualitarismo talvez forneça parte da explicação disso. É provável que a tendência monárquica da sociedade agrária seja uma consequência da lógica geral das situações de poder: em todos os conflitos, é desejável que o vencedor elimine o vencido "para sempre", a fim de prevenir uma revanche. Logo, faz sentido que todos os demais busquem os favores do vencedor, fortalecendo-o ainda mais. A lógica desse efeito de bola de neve funciona na maioria das situações e explica o caráter disseminado da monarquia na sociedade agrária, embora haja algumas exceções, como os pastores ou os camponeses das regiões montanhosas, ou, vez por outra, certas comunidades mercantis. Os pastores escapam à dominação central graças à mobilidade de sua riqueza e são impelidos para o coletivismo pela necessidade de se protegerem conjuntamente; os camponeses das montanhas são providos de fortalezas pela natureza; e os comerciantes, caso pretendam ser eficientes, precisam de espaço de ação para a iniciativa individual, de modo que é contraproducente desafiar a dominação.

A industrialização, por outro lado, significa que a aquisição de riqueza passa a predominar sobre a aquisição de poder. A riqueza leva ao poder, e o processo inverso, embora não ausente, é menos preponderante. O efeito de bola de neve do poder deixa de funcionar, e, ao contrário das previsões marxistas, a bola de neve da riqueza não ocorre. Assim, o poder e a riqueza tendem a ficar muito mais desvinculados.

Pode-se acrescentar que, numa sociedade agrária, o governo não requer grandes talentos ou formação, nem costuma permitir a exibição deles quando disponíveis. Para dizê-lo de modo mais simples, qualquer idiota pode ser rei ou barão. Algumas qualidades pessoais — implacabilidade, crueldade, coragem, esperteza — podem constituir uma vantagem, mas o equipamento necessário para enfrentar as decisões a serem tomadas é de tal ordem que permite o preenchimento aleatório desses postos, por exemplo, através da hereditariedade, que é a maneira mais simples e mais comum de preencher vagas sociais no mundo agrário. Em geral, podemos supor que esse princípio funciona, a menos que a sociedade seja frouxa e sem estrutura, ou a menos que entrem em jogo fatores *especiais*, de modo a garantir o preenchimento dos postos à luz de alguma outra consideração (por exemplo, a necessidade de adequação específica a tarefas complexas e altamente especializadas a serem executadas).

*Grosso modo*, o mundo agrário preenche os papéis sociais ao acaso e também atribui essa alocação das posições a uma autoridade superior e transcendente. É comum atribuir-se à divindade a supervisão do recrutamento para os altos cargos. Em contraste, a sociedade industrial, pelo menos em princípio, os preenche tendo como referência a eficiência e o desempenho, e justifica esse

procedimento pela conveniência humana. A passagem para a democracia pode ser parcialmente explicada como um efeito dessa tendência geral no que diz respeito ao preenchimento dos cargos elevados na sociedade e no Estado. Quando, pelo menos em princípio, existe igualdade de acesso à maioria dos cargos, é difícil e ilógico restringir a participação nas decisões a algum segmento especial da população.

As teorias do governo responsável, participativo, limitado, pluralista etc., que previram, acompanharam ou ratificaram as mudanças políticas dos séculos XVIII e XIX, não dispunham de uma proposta coerente e aceita sobre a natureza e os limites exatos da *unidade* a ser provida de governo. A sociedade tinha que ser democrática, mas, exatamente *que* sociedade deveria ser? Esta pergunta ainda não estava no centro das atenções. Que de fato existiam sociedades era coisa sabida; a questão era exatamente de que modo elas deviam ser dirigidas, com base em quais princípios e sob o governo de quem, e não exatamente como deviam ser delimitadas.

No decorrer do século XIX, a história respondeu a uma pergunta que mal chegara a ser formulada — quais são, precisamente, as unidades a serem providas de governo? A resposta foi: as *nações*. Mas a unidade a que se chama “nação” no mundo moderno não se parece com coisa alguma que se conhecesse anteriormente. Ela é um vasto corpo de indivíduos anônimos, iniciados numa cultura superior que define a nação ou, no mínimo, iniciados numa cultura inferior que tem um vínculo reconhecido com a cultura superior em questão. As unidades assim definidas mal tinham existido antes. Nesse momento, tornaram-se a norma da adequação política. Todas as outras unidades transformaram-se em anomalias.

No início do mundo moderno, em 1815, existissem ou não (e, em geral, ainda não existiam), as nações não eram levadas em conta na demarcação das novas fronteiras. No entanto, logo o mundo ficaria pronto para dar ouvidos aos que começariam a pregar que as únicas unidades políticas legítimas eram as que se pautavam na nação, fosse esta qual fosse.

### *O irredentismo*

A era do nacionalismo ou irredentismo é o período marcado pelo esforço pela implementação do ideal de “uma cultura, um Estado”. O antigo mundo — de matizes culturais diversas e infundáveis, muito frouxamente ligadas às fronteiras políticas — adquire um ar de inadequação política, de ilegitimidade. Deve ser substituído por um mundo em que cada cultura tenha sua própria cobertura política e em que as unidades e autoridades políticas sejam legitimadas apenas pelo fato de protegerem, expressarem e valorizarem uma cultura. O mapa lingüístico ou cultural extremamente complexo da Europa de 1815, no qual as fronteiras lingüístico-culturais mal exibem alguma correlação com as políticas,

será substituído por um novo mapa — por exemplo, o de 1948 —, no qual essa correlação é muito acentuada, embora não absoluta.

Há vários métodos pelos quais essa congruência, *no final*, pode ser assegurada.

1. As pessoas podem ser modificadas. Podem adquirir cultura — inclusive a auto-imagem fomentada por ela, e a capacidade de projetar e tornar aceita essa auto-imagem —, mesmo que tenham partido de uma outra cultura, de um outro conjunto de imagens internalizadas e projetadas. Seu ponto de partida pode ser uma subcultura ou um dialeto razoavelmente próximos da cultura final, por assim dizer, ou distantes dela. O processo pode ser basicamente espontâneo e até quase inconsciente, ou acompanhado por instruções da autoridade política e educacional, ou ainda dirigido por ativistas culturais autônomos e independentes, que ajam sem depender de autoridades políticas ou até em desacato a elas.
2. As pessoas podem ser mortas. As que são consideradas inadequadas à incorporação na almejada unidade sociopolítica — “étnica” e homogênea — podem ser envenenadas por gás, mortas a tiro, submetidas à fome etc.
3. As pessoas consideradas inadequadas à incorporação na unidade a ser criada num dado território podem ser deslocadas para algum outro lugar (quer este seja ou não ocupado por uma unidade política que se disponha a acolhê-las). As mudanças em questão podem ser compulsórias, como quando os guardas simplesmente despacham as pessoas em vagões de transporte de gado ou em caminhões, ou voluntárias, em certo sentido, como quando as populações se mudam por decisão própria, sob a ameaça do perigo ou de perseguições.
4. As fronteiras podem ser ajustadas de modo a combinar populações culturalmente semelhantes em uma única unidade política. Dada a complexidade do mapa etnográfico da Europa do século XVIII, há limites para o que se pode conseguir por esse método, *a menos que* ele seja acompanhado de uso de um ou de todos os métodos precedentes.

Na verdade, todos esses métodos foram empregados, em conjunto ou seqüencialmente. Na “era do irredentismo” — que se estendeu de 1815 a 1918 — empregaram-se, de modo geral, os métodos 1 e 4, relativamente benignos. Os métodos 2 e 3, embora não desconhecidos, só se fizeram valer numa etapa posterior (*Nacht und Nebel*). Um modo de estabelecer uma tipologia da maneira como o mundo-sem-nacionalismo foi transformado num mundo nacionalista é considerar o método concreto que se utilizou no arranjo do mapa etnopolítico.

O irredentismo, embora intenso, estava longe de ser onipotente. Tornou turbulento o período de 1813-1914, mas, apesar disso, não conseguiu fazer muitas mudanças. A Europa Oriental continuou dividida entre três impérios

multiétnicos. Nessa fase, o irredentismo conseguiu criar cinco ou seis novos Estados-tampão nos Bálcãs, unir a Alemanha e a Itália e produzir uma mudança na Escandinávia e outra nos Países Baixos. Claramente, porém, não varreu tudo o que estava à sua frente — até 1918. Os métodos brutais, na verdade, não foram muito usados nesse período: foi uma fase de assimilação e também de um “despertar” contra-assimilatório, isto é, de agitação nacionalista, que incentivava as pessoas a formarem novas culturas estatais com base na matéria-prima das culturas camponesas não codificadas, como alternativa ao ingresso em culturas já ligadas a um aparelho de Estado. O discurso do “despertar” foi profundamente característico da autopercepção desse movimento. Ele insinuava a existência de entidades “racionais” mas sonolentas, que precisavam de um agente que as acordasse. Na verdade, essas entidades estavam sendo criadas, e não despertadas.

### *Irredentismo triunfal e autodestrutivo*

A Primeira Guerra Mundial (1914-1918) pôs fim à “era do irredentismo nacionalista”, atendendo a muitas de suas demandas, pelo menos quando feitas pelos vencedores ou seus protegidos. Dada a natureza do mapa etnográfico da Europa, satisfazer a algumas demandas significava, inevitavelmente, frustrar outras. O maior impacto disso ocorreu no que chamamos de terceira zona temporal, na área de impérios multiétnicos muito complexos. Dois deles, em particular, desapareceram em 1918, presumivelmente para sempre, primeiro em decorrência das duas pequenas guerras dos Bálcãs e, mais tarde, da Primeira Guerra Mundial.

Os impérios obliterados foram substituídos por unidades políticas menores, conscientemente definidas e legitimadas pelo princípio nacionalista. Cada um desses novos Estados pretendia dar proteção política a uma “nação”, isto é, a uma cultura que deveria suprir a identidade moral crucial para os que a aceitavam. O Estado, de um modo canhestro, era a expressão e o agente da nação, e não da totalidade de seus cidadãos.

O princípio da “autodeterminação nacional” foi implementado no decorrer dos processos de paz e pretendeu dar legitimidade a seu desfecho. A implementação, é claro, não foi equânime: os vencedores e seus protegidos, naturalmente, saíram-se bem melhor do que os derrotados ou os que tinham influência insuficiente no processo de negociação. Todavia, a injustiça de algumas fronteiras novas não constituiu o único ponto fraco da ordem internacional recém-criada. Dada a complexidade e a ambigüidade das fronteiras étnicas, *qualquer* fronteira estava fadada a ser uma ofensa para alguns, além de uma injustiça, segundo critérios perfeitamente plausíveis. Em vista da complexidade do mapa étnico da Europa Oriental, era impossível qualquer mapa político francamente justo e não controvertido.

Tudo isso contribuiu para que o novo sistema tivesse seu ponto fraco. Os novos Estados eram menores e, por conseguinte, mais fracos que os impérios que haviam substituído. Mas essa diminuição de tamanho e força não foi compensada por maior homogeneidade e, portanto, maior coesão. Eles foram tão atormentados pelas minorias irredentistas quanto os impérios desmantelados, os execrados "cárceres das nações". E as *nouvelles minorités*, por assim dizer, aquelas sobre as quais foi subitamente lançada a condição de minorias e, portanto, o sentimento irredentista, muitas vezes eram membros do antigo grupo étnico ou lingüístico culturalmente dominante, não estando habituadas à posição inferior. Eram mais propensas a se ressentir dela e estavam mais preparadas para lhe opor resistência. Podiam encontrar ajuda e incentivo em seu Estado natal, dedicado a sua própria cultura. Enfim, não precisavam reconstruir, ressuscitar ou inventar uma grandeza nacional passada: ela era, dolorosamente, uma recordação viva.

Resumindo: a nova ordem, instaurada em nome do princípio nacionalista, tinha todos os pontos fracos do sistema que havia substituído e mais alguns que lhe eram próprios. Suas fraquezas logo foram demonstradas. Com a consolidação de uma ditadura ideológica na Rússia e o estabelecimento de outra abertamente nacionalista na Alemanha, o edifício veio abaixo com espantosa rapidez. A resistência militar polonesa mediu-se em semanas, a iugoslava (oficial) e a grega, em dias, e os outros dois Estados nacionais não opuseram nenhuma (com a notabilíssima e bem-sucedida exceção da Finlândia). Com grande facilidade e pequena oposição, pelo menos por parte das estruturas estatais, Hitler e Stalin retalharam os territórios que os separavam.

### *Nacht und Nebel*

O que veio a seguir foi o período em que o método benigno de garantir a homogeneidade — ou seja, a assimilação — foi substituído, em escala aterradora, por dois métodos menos benignos: o assassinato em massa e a deportação forçada de populações. Isso já sucedera a alguns grupos muito antes, em especial aos armênios. Transferências forçadas de populações também haviam ocorrido quando da guerra entre turcos e gregos no começo da década de 1920. Mas o uso intensivo desses métodos veio a ser visto — ou melhor, de início, ocultado — durante a Segunda Guerra Mundial e no período de retaliações que se seguiu. O sigilo da guerra e, mais tarde, a indignação e o abuso temporário dos vencedores após seu término possibilitaram a exibição de métodos que dificilmente seriam pensáveis em circunstâncias mais normais.

O assassinato em massa e a deportação forçada (acompanhada por uma certa quantidade de assassinatos ocasionais) reorganizaram o mapa étnico de grande parte da Europa Oriental, embora não de toda ela. O extermínio em massa foi dirigido sobretudo contra populações consideradas inadequadas para povoar

uma Europa que deveria exemplificar o ideal nacionalista das comunidades homogêneas, em alegre celebração de uma cultura comum, orgulhosas e seguras por se saberem sob a proteção de uma organização política que, acima de tudo, tinha um compromisso com a salvaguarda e a perpetuação daquela cultura. O lixo já foi definido como matéria no lugar errado; nessa nova Europa, as minorias eram culturas nos lugares errados. Mas havia algumas que estavam no lugar errado *onde quer que se achassem*: constituíam, por assim dizer, uma espécie de “lixo universal”, ou melhor, o lixo absoluto, uma forma de poluição impossível de ser purificada por qualquer transplantação. Elas exemplificavam aquela cisão das raízes populares e da vitalidade biológica que é a marca do intelectualismo cerebral, da premeditação calculista e da identidade e aspiração abstratas e universalistas. As nações em diáspora, sobretudo quando socialmente localizadas nas zonas comerciais, financeiras e, depois, intelectuais e criativas da sociedade — e com isso separadas do vigor simplista do trabalho físico em contato direto com a natureza —, encarnavam a esperteza cerebral patogênica que, para o coletivismo romântico-biológico, era contrária à saúde e à comunidade. Os nazistas (de várias nacionalidades) sentiam isso a respeito dos judeus. Estes constituíam uma ofensa ao princípio da nacionalidade, à natureza essencialmente étnica e coletivista do homem, ligada ao sangue e à terra, e não o faziam por estarem no lugar errado, mas simplesmente porque existiam.

A metafísica desse tipo de assassinato em massa é muito interessante e integra de forma significativa a história intelectual da Europa. A metafísica original do nacionalismo romântico fora relativamente gentil e benigna. Apenas alegava que era legítimo, ou preferível, que os homens encontrassem realização numa cultura popular idiossincrática, no canto e dança dos prados das aldeias, e não na emulação de regras frias e formais da conduta das cortes. Se a cultura popular era um pouco menos disciplinada do que o modelo formal da corte, se a dança era mais impetuosa, a bebida, mais tosca e mais forte, e a gastronomia, menos requintada, isso não ainda era letal para ninguém. Muitas vezes, a recém-enaltecida cultura popular chegava a ser considerada mais nobre do que o estilo aristocrático que lhe cabia substituir, com suas raízes numa classe guerreira profissional. Já havia uma inescapável tendência à valorização maior do sentimento que da razão. Mas essa expressão dos sentimentos por parte da camada menos poderosa da sociedade, privada de acesso aos armamentos mais potentes e desprovida de uma organização central extensa e disciplinada, ainda não era ameaçadora.

Mas, atenção! O doce coletivismo, compromissado apenas com uma idealização romântica da vida e das canções populares do campo, foi então suplementado por um novo credo. Ele dizia que a verdadeira humanidade, a verdadeira realização, estava nos sentimentos, e que o raciocínio frio era mortífero, corrosivo, patogênico e insalubre. A antítese do camponês sadio era o

comerciante urbano, cujo trabalho consistia na premeditação e na manipulação, e não na atividade saudável, física, vigorosa e cooperativa. Em meados do século XIX, a tese inspirada no coletivismo também pôde ser reforçada por outra, extraída do darwinismo. O vigor, a assertividade e os sentimentos eram bons não apenas por serem parte de uma bela cultura étnica, mas por promoverem a competição que contribui para a sobrevivência dos mais aptos e leva à beleza autêntica. Como eram feios os comerciantes urbanos, com seus corpos flácidos e seu olhar esquivo! Como era belo o pequeno proprietário rural! Quão repulsivos eram os pensadores que torturavam a si mesmos, quão atraentes os confiantes guerreiros! Significativamente, às vezes esses sentimentos eram internalizados não só pelos assassinos, mas também por algumas de suas vítimas.

Quando o romantismo antiintelectualista e anticerebral se mescla com uma reavaliação da agressividade e da compaixão, ele perde seu caráter antes inofensivo. Consideremos agora que esse agregado de sentimentos e idéias seja dotado de uma organização formal e uma influência política. O avanço do nacionalismo fez isso.

O nacionalismo apresentou-se como a reafirmação da cultura dos prados campestres contra o suposto frio universalismo de uma linguagem aristocrática, industrial ou burocrática: a aldeia contra Versalhes ou o Hofburg e os cafés de Viena — ou contra Manchester. Mas, na verdade, os aldeões raramente (ou nunca) tinham a confiança, os recursos, os meios organizacionais ou conceituais, ou sequer a inclinação para lutar por sua cultura contra a cidade, a corte ou o complexo industrial. Eles tinham preocupações mais práticas; quando se rebelavam, raramente era em favor de uma cultura. As pessoas que de fato promoviam a organização e a agitação em nome de uma cultura eram os membros atomizados e anônimos da sociedade industrializada ou em processo de industrialização, ansiosos por não ficar em desvantagem no novo mundo, por pertencerem à cultura “errada”, e ansiando por que a cultura em cujos termos eles funcionavam e a cultura que definia a unidade política dominante em que viviam fossem uma só, de modo a lhes dar o máximo de perspectivas profissionais e bem-estar psíquico.

Que forma assumiu sua organização? O culto à ação e aos sentimentos, inerente ao romantismo populista, transformou os esportes ou as associações de ginástica na forma paradigmática do clube nacionalista. Era o *Turn-Verein* que, acima de tudo, fornecia ao nacionalismo seus sacramentos. A ginástica era particularmente adequada, mais ainda do que os esportes competitivos e individualistas. A ginástica é o mais “durkheimiano” dos esportes, dando à sociedade moderna um ritual em que se pode celebrar a solidariedade de enormes sociedades anônimas, porém co-culturais. O nacionalismo tcheco, por exemplo, foi quase sinônimo da organização Sokol [Falcão]: dizer que um homem era da Sokol equivalia a dizer que ele era um patriota, embora, ironicamente, os

fundadores fossem dois alemães. A nação tcheca adorava a si mesma no *Slet*. Quando os comunistas tomaram o poder, depois do golpe de 1948, eles tomaram a sábia decisão, segundo seu ponto de vista, de assumir a organização da Sokol, em vez de eliminá-la ou combatê-la.

Assim, o nacionalismo passou a ser uma ideologia que combinava o culto à vida nos campos das aldeias, anteriormente gentil, com uma metafísica vitalista de afirmação e vigor físico, além de uma desconfiança — ou até hostilidade — contra o raciocínio. Darwin, tal como interpretado por Nietzsche, complementava Herder. A seleção natural era o caminho da saúde e da excelência; o universalismo, o intelectualismo e a compaixão, exangues e cosmopolitas, eram a via para a feiúra e a doença. Presumia-se que a seleção natural atuaria primordialmente não nos indivíduos nem na espécie humana como um todo, mas naquilo que parecia corresponder às espécies na raça humana, a saber, as nações. As nações eram tidas como as categorias reais permanentes do mundo social: não se haviam manifestado politicamente em épocas anteriores porque estavam “adormecidas”. O nacionalista via a si mesmo, acima de tudo, como um *agente do despertar*, que se opunha às forças patogênicas da degeneração. Esses valores, sentimentos e idéias eram defendidos e implementados por rapazes formados não tanto pela escolarização acadêmica, mas pelos exercícios disciplinados comuns da atividade física coletiva. Nessa época, os nacionalistas eram bons soldados. Era provável que estivessem em boa forma física, houvessem feito muito exercício, praticado muitas caminhadas ou até montanhismo, tivessem a visão aguçada, boa pontaria, e estivessem acostumados a responder a ríspidas ordens de comando. O amor à natureza e à enérgica atividade coletiva era inadvertidamente paramilitar. Nos tempos modernos, as partes da Europa que constituem o que se poderia chamar de zona do populismo romântico e amante da natureza saíram-se melhor nos campos de batalha, de modo geral, do que as populações mais comprometidas com estilos mais refinados de lazer.

Esse estilo virulento de nacionalismo, indo muito além do que é exigido pela necessidade de uma unidade sociopolítica culturalmente homogênea e internamente móbil (ou seja, os Estados nacionais), refletia e expressava o que se poderia chamar de “poesia da desrazão”. O coletivismo, a disciplina, a hierarquia e a inflexibilidade eram bons e constituíam a verdadeira realização das necessidades humanas, não *apesar* de serem anti-rationais, mas *por* serem assim. A razão universalista, exangue e estéril, entrava em conflito com as molas profundas da conduta humana, ou mesmo servia às que eram patogênicas (*grosso modo*, a visão de Nietzsche). Quando o Exército alemão conquistou a Europa, por volta de 1940, ele impressionou os vencidos não apenas por seu poderio, mas também por sua beleza. (“Como são bonitos”, é o que Sartre faz um prisioneiro de guerra francês comentar ao olhar para seus captores, no romance sartriano que retrata a queda da França.) Isso dotava a vitória de uma certa le-



gitimidade. O soldado alemão lutava bem não só porque sabia que seria alvejado se não o fizesse: ele era também movido por um poderoso *esprit de corps* nacional. A *Kameradschaft* [camaradagem] romântica complementava a disciplina prussiana. A realização do nazismo e de sua ritualização da política consistiu em dotar uma *Gesellschaft* [sociedade] anônima e industrial da ilusão poderosa e eficaz de que ela era uma autêntica *Gemeinschaft* [comunidade]. Ele combinou a eficiente disciplina da monarquia industrial e absolutista com a (idealizada) coesão dos grupos de parentesco localizados, saturada de afeto.

Portanto, era esse o cenário: o alegre e coeso Estado nacional coletivista promoveu um expurgo não apenas das minorias intrusas, mas sobretudo das eternas “minorias universais” cujo intelectualismo e/ou comercialismo as tornavam intrinsecamente impróprias para serem membros de *qualquer* cultura popular, muito menos da “nossa”. Apesar de secretos, os extermínios que ocorreram na década de 1940 não foram, digamos, evasivos, sorrateiros e oportunistas. Numa medida considerável, foram executados ou ordenados por pessoas que faziam o que faziam não por um interesse egoísta individual, mas no cumprimento de um dever, em nome do bem geral, em busca da purificação e da beleza. Eles de fato eram secretos: como o assassinato em massa continuava a ser suficientemente estarrecedor, era preferível escondê-lo. Mas, se o sigilo era um meio, o mesmo não se dava com o ato em si. Ele era *wertrational* [racionalmente meritório], era a realização de uma meta tida como intrinsecamente valiosa. Um dos nazistas que comentaram o projeto do extermínio invocou o nome de Kant, e o que disse não foi absurdo: o extermínio fora feito em nome de um princípio, e não de interesses pessoais. Na verdade, não tinha favorecido, mas prejudicado os interesses dos que o perpetraram. Ignorar isso, negá-lo ou encobri-lo, por vergonha e embaraço, é distorcer e obscurecer um ponto importante na história do pensamento e do sentimento europeus.

Uma das comentaristas mais famosas do totalitarismo do século XX, Hannah Arendt, declarou que a ideologia do nazismo foi um tanto descontínua em relação ao pensamento europeu, tendo brotado, sem ser anunciada e sem precedentes, de algum tenebroso submundo conceitual.<sup>6</sup> Parece-me falso. A mescla particular de elementos — o repúdio do universalismo, a valorização da cultura, da coesão e da implacabilidade competitiva, da disciplina e da hierarquia, e não da anarquia do mercado na sociedade, além de alguns outros temas —, tudo isso, é claro, está longe de ser a síntese da tradição intelectual européia, mas tampouco fica fora dela. Em seu naturalismo, é uma extensão do Iluminismo, e, em seu coletivismo e seu culto à idiosincrasia, faz parte da reação romântica a ele.

Tudo isso se resume no seguinte: o quarto estágio do desenvolvimento do nacionalismo, o da ordenação do mapa étnico por meios inimaginavelmente brutais, não foi uma coisa acidental, um subproduto aleatório da oportunidade (acobertada pelo sigilo dos tempos de guerra) de ser menos escrupuloso e bem-

comportado em público do que é habitual quando se está sob a observação e o escrutínio gerais. Ao contrário, foi algo que estava inscrito na agenda, por assim dizer, do pensamento europeu. No complexo mapa étnico da Europa, especialmente da Europa Central e Oriental, *qualquer* solução do problema das fronteiras políticas estava fadada a frustrar *muitas* outras. A fúria despertada pelas frustrações prolongadas recebeu então o auxílio de uma metafísica social que, de qualquer modo, enaltecia as soluções brutais, e foi implementada por um movimento temporariamente vitorioso, autenticamente comprometido com essa metafísica e provido da vontade e dos meios para cumprir seus requisitos.

#### *Diminuição da intensidade dos sentimentos étnicos*

Uma nova era teve início em 1945. Os que haviam abraçado o culto romântico da agressão — e da comunidade étnica — tinham sido derrotados, ironicamente, no próprio terreno que eles mesmos haviam escolhido e declarado ser o mais excelso e válido: a prova pelo combate. Essa foi a lição negativa. Mas, em pouco tempo, seria seguida por uma lição positiva complementar. O após-guerra revelou-se uma fase de prosperidade sustentada e sem precedentes, a era de uma abundância generalizada ou, pelo menos, muito difundida. Alguns, porém, ficariam mais ricos do que outros: a riqueza maior veio para os que haviam *perdido* a guerra e, com isso, sido privados da oportunidade de continuar cultivando a agressão coletiva, e que também tinham sido implacavelmente despojados de grandes territórios. Do próprio ponto de vista do sucesso e da seleção natural, o guerreiro ético revelou-se bem menos do que louvável. Mas, do lado positivo, a ética comercial-produtiva também mostrou ter grandes encantos, e o sucesso nesse campo foi percebido como independente da posse de territórios. O consumismo penetrou mais fundo no espírito tradicional da “honra” do que o simples comercialismo jamais fizera. O *Lebensraum* [espaço vital] revelou-se irrelevante. Assim, a sede de terras do camponês passou a ser vista como tão antiquada quanto o culto do mérito militar. Ao contrário do que dissera Marx, *consumir*, em vez de *acumular*, transformou-se no Moisés e nos Profetas da nova ordem.

Essas considerações minaram o vigor do nacionalismo expansionista. Até onde era ou afirmava ser racional, ele presumia que a posse de terras era a marca ou a precondição da grandeza e/ou prosperidade nacionais. Nesse momento, ficou claro que não era bem assim. Os elementos não racionais, a suprema valorização da agressão e das virtudes marciais, também foram minados pelos valores consumistas. É só o que se pode dizer no nível da ideologia. Mas, é claro, a principal esfera de atuação e transmissão do sentimento nacionalista não é a ideológica, e sim o nível da vida pessoal comum e cotidiana. As pessoas se tornam nacionalistas por acharem que, em seu intercâmbio social diário, no trabalho e no lazer, sua classificação “étnica” determina, em grande parte, o

tratamento que lhes é conferido, ou seja, o fato de elas encontrarem ou simpatia e respeito, ou desprezo, escárnio e hostilidade. A raiz do nacionalismo não é a ideologia, mas a experiência cotidiana. Um membro da cultura A, empenhado em contatos constantes com burocracias econômicas, políticas e civis que empregam a cultura B, fica sujeito a humilhações e à discriminação. Só pode escapar disso tornando-se assimilacionista ou nacionalista. Muitas vezes, oscila entre essas duas estratégias.

Foi nesse nível que o nacionalismo recebeu um impulso menor durante os últimos e prósperos estágios do industrialismo. Por um lado, no que concerne às sociedades industriais, há uma dimensão de verdade na “tese da convergência”. Ela pode ou não aplicar-se a culturas muito distantes entre si: é bem possível que as culturas das sociedades industriais avançadas da Europa e do Leste Asiático não se assemelhem umas às outras, mesmo que se baseiem numa tecnologia similar e na posse de padrões de vida comparáveis. Mas, quando a base cultural é razoavelmente semelhante — como, por exemplo, no caso da maioria ou de todas as nações européias em suas relações mútuas —, atingir o estágio avançado de competência industrial e de riqueza também provoca uma considerável convergência cultural. Nas sociedades do Atlântico, a cultura da juventude, por exemplo, é notavelmente similar (aliás, foi nesse campo que a União Soviética capitulou pela primeira vez ante o Ocidente, muito antes de começar a fazê-lo em outras esferas, com o advento da *perestroika*). A Pepsi-Cola soviética e o desejo de calças de brim antecederam o namoro com a idéia do mercado. Entre as nações industriais avançadas com um ponto de partida cultural razoavelmente próximo, as diferenças tendem a tornar-se fonéticas, em vez de semânticas: as pessoas têm, concebem e lidam com as mesmas “coisas” (geralmente feitas da mesma maneira, ou até nos mesmos lugares) e as caracterizam pelos mesmos conceitos, expressando-os com palavras que diferem apenas nos sons que elas utilizam, e não em seu conteúdo.

Nossa teoria vinculou o surgimento do nacionalismo à transformação do trabalho: a cultura comum torna-se importante quando o trabalho deixa de ser físico e se torna semântico. Os membros de uma mesma comunidade em interação devem compartilhar um mesmo código padronizado, e o homem é identificado pelo código em cujos termos é capaz de operar. Mas, sendo assim, por que tornaria o nacionalismo a diminuir quando a *semantização* do trabalho atinge o auge; por que ele teria sido mais intenso nos primórdios desse processo? E mais: por que se manifestaria um fenômeno *universal*, na forma de uma insistência em unidades étnicas *distintas*? A resposta reside na desigualdade da industrialização, que maximiza as desigualdades e tensões dos primeiros estágios, nos pontos de entrada no mundo do trabalho semântico. Os que ingressam com certo atraso têm interesse em organizar suas próprias unidades culturais estatais.<sup>7</sup>

Assim, a diminuição da distância econômica é o outro fator que contribui para tornar menos intenso o sentimento étnico na vida cotidiana. Isso deve ser comparado com a situação que prevaleceu no período em que o sentimento nacionalista tendia a estar no auge, isto é, durante os estágios iniciais da industrialização. Nessa etapa, são imensas as diferenças econômicas entre os que ingressam primeiro no sistema e outros mais privilegiados. Os primeiros migrantes para a força de trabalho industrial, morando em bairros pobres ou vilarejos industriais construídos às pressas, privados de praticamente qualquer recurso material, moral ou político, não têm nada além de sua força de trabalho para vender e são obrigados a vendê-la nas piores condições possíveis, mal atingindo ou superando o nível necessário à sobrevivência. Eles notam a diferença entre sua situação e a dos mais afortunados. Desperta então o ódio entre classes, postulado pelo marxismo e assinalado por observadores ideologicamente mais desinteressados, como Tocqueville. Mas, ao contrário das previsões do marxismo, ele não persiste e cresce, a menos que seja endossado, digamos, por uma *alavanca* étnica. Sentimentos poderosos, a serem devidamente rotulados de nacionais, emergem com rapidez e persistem quando os desvalidos estão em condições de observar que os mais afortunados são culturalmente distintos deles, digamos, em sua fala, quer essas diferenças já estejam ou não ligadas a algum etnônimo. A situação dos empobrecidos se torna mais chocante por causa da existência dos que são menos desafortunados. Quando esses outros também são culturalmente distintos, os desvalidos logo observam que aqueles que os exploram, ou que pelo menos os superam economicamente, são também os que acrescentam a afronta ao prejuízo, ao tratá-los com desdém. Eles podem desdenhá-los genericamente, quando de fato existe alguma *differentia* cultural genérica que permite identificá-los como uma categoria humana. Assim, *caso* apareçam mais ou menos juntas das diferenças econômicas acentuadas, tão características do industrialismo primitivo, as *differentiae* culturais tornam-se significativas como catalisadoras das clivagens e antagonismos sociais. O desprezo e o privilégio genéricos geram então uma nova identidade genérica. O novo ódio surge de ambos os lados da grande barreira. Para a categoria mais bem-situada, os pobres culturalmente distinguíveis constituem uma ameaça, não só à ordem social como um todo, mas também na vida cotidiana. São sujos e violentos, tornam a cidade insegura e constituem uma espécie de poluição cultural.

Nos estágios mais avançados do industrialismo, as coisas são diferentes. Ainda há enormes desigualdades econômicas, que às vezes se relacionam com desigualdades culturais, tornando-se então patogênicas. Digamos que a categoria cultural A, de modo geral, está em melhor situação que a categoria B; isso gera ressentimento na B e medo na A. Mas, quando ambas as categorias se encontram em um nível relativamente alto — o que costuma acontecer no

industrialismo avançado, mesmo que, em termos materiais “objetivos”, ainda persistam diferenças grandes —, as desigualdades têm muito menos importância em termos subjetivos. A intensidade do ressentimento gerado também é correspondentemente menor. Existe uma imensa diferença entre a pobreza objetivamente estarrecedora e a discreta prosperidade; no plano psicológico, a diferença entre a prosperidade considerável e a *realmente* considerável é muito menor. Nas condições do industrialismo avançado, as diferenças entre as categorias culturais tendem mais a ser deste segundo tipo que do primeiro. Nesses casos, os fatores que produzem pessoas maciçamente desprivilegiadas tendem a não ser culturais ou “étnicos”, mas, por assim dizer, médicos ou pessoais — graves deficiências de saúde, isolamento e assim por diante. Tais fatores não geram um “nacionalismo”. (Esta observação geral não se aplica, é claro, aos trabalhadores migrantes tardios, que tendem a ser desprivilegiados e culturalmente distinguíveis e que, é claro, geram virulentos sentimentos nacionais de ambos os lados.)

Assim, embora a cultura superior compartilhada, livre do contexto e baseada na educação, continue a ser a condição da cidadania moral, da participação econômica e política efetiva, no industrialismo avançado ela já não precisa gerar um nacionalismo intenso. O nacionalismo pode então ser domesticado, como foi a religião. É possível deslocar a etnia pessoal da esfera pública para a particular e fingir que isso é apenas assunto desta, como a vida sexual, algo que não tem por que interferir em sua vida pública e que é impróprio mencionar. Mas, na verdade, isso é um fingimento, que pode ser admitido quando uma cultura dominante é apropriada por todos e utilizável como uma espécie de moeda corrente, permitindo que as pessoas sejam biculturais e usem outra moeda, se quiserem, em suas casas e em outras áreas restritas.

Quando o processo de “semantizar” o trabalho atinge seu apogeu, ele tende também a dotar as culturas industriais avançadas de sentidos *idênticos*, a promover uma convergência que, junto com a riqueza generalizada, diminui o conflito. É o industrialismo *primitivo* que gera o máximo de inveja e ressentimento econômicos e promove a imposição social das culturas superiores que ainda não se tornaram parecidas umas com as outras.

Todos os tipos de arranjos federais ou provinciais, por assim dizer, tornam-se possíveis no estágio avançado. As fronteiras políticas passam a ser menos importantes, menos obsedantes e simbólicas: já não é tema de profunda preocupação que “nossa” fronteira situe-se num certo rio ou siga o topo de uma certa cadeia de montanhas. Não mais se derramam lágrimas amargas nem se escreve e recita uma poesia passional sobre o fato de a barreira alfandegária não se haver situado naquele belo rio ou naquela cordilheira dramática, por cuja conquista nossos rapazes derramaram seu sangue. Agora, parece suficiente que a mobilidade e o acesso às vantagens sejam mais ou menos equanimemente dis-

tribuídos entre as categorias culturais, e que cada cultura tenha sua base doméstica segura, onde sua perpetuação seja garantida por sua própria universidade, seu museu e teatro nacionais, sua rede de televisão e assim por diante. Algumas soluções desse tipo parecem ter sido obtidas, ou estar em vias disso, em diversas áreas, o que não significa, é claro, que venham a ser obtidas em caráter geral ou universal.

Os estágios aqui descritos são como que passos “naturais” no trajeto que vai do mundo agrário, onde a cultura garante a hierarquia e a posição social, mas não define as fronteiras políticas, para o mundo industrial, no qual ela *realmente* define as fronteiras dos Estados, mas onde é padronizada e, portanto, insensível e não discriminatória no tocante à posição social. É difícil conceber que outra trajetória essa transição poderia seguir. No começo, havia as unidades dinásticas ou religiosas, coexistentes com as unidades coletivistas locais e superpostas a elas. Depois veio o irredentismo, que buscava a congruência entre a cultura e o Estado e estava fadado a se frustrar na maioria dos casos, porque a complexidade do mapa étnico não permitia realizar simultaneamente todas as aspirações étnicas. O nacionalismo não é um jogo de soma zero, mas de soma negativa, pois há culturas demais — formadoras potenciais de Estados, por assim dizer — para a quantidade de espaço disponível, tendo em vista a formação de Estados viáveis. É fatal que a *maioria* das culturas seja derrotada e não consiga atingir sua realização, isto é, o casamento da nação culturalmente definida com seu próprio Estado, que é o que prevê e deseja a teoria nacionalista. Mas a raiva e a fúria geradas durante esse processo, em conjunto com o culto darwinista da implacabilidade, com o endosso nietzschiano dos sentimentos profundos em contraste com a razão, e com o deslocamento social muito disseminado, levam, como é natural, ao tipo de excessos criminosos a que se assistiu na Europa, sobretudo na década de 1940, mas que não foi desconhecido em outras épocas. Por fim, com o advento da riqueza generalizada e a diminuição da distância cultural, através do industrialismo avançado e de um mercado universal e um estilo de vida padronizado, o sentimento nacional tende a perder intensidade.

Essa é, em termos sucintos, a trajetória que naturalmente se esperaria e que, em muitas áreas, de fato se encontra. Mas esse esquema não tem aplicação universal, mesmo na Europa. Ele pode não encontrar uma completa realização na história real, por diversas razões. Na Europa, o mecanismo subjacente funcionou de diferentes maneiras em várias zonas temporais, e essas diferenças merecem ser assinaladas.

1. Centralização *pelo* Estado. Pode haver uma unidade política estabelecida pela política dinástica na era pré-nacionalista, mas que vem a corresponder — em linhas gerais, nunca por completo — a uma área cultural homogênea.

O território que ela ocupa contém uma multiplicidade de dialetos locais, suficientemente próximos da língua empregada pelo aparelho de Estado em questão para serem tratados como seus "dialetos". Os falantes desses dialetos podem vir a ser convencidos de que a língua formal e padronizada que eles são incentivados a adotar, e obrigados a usar na escrita e nos contatos com a burocracia, é a variação "adequada" da língua que eles utilizam em casa.<sup>8</sup> É assim que se *deve* falar. Os hábitos culturais dessas populações, bem como seus traços geneticamente transmitidos, são tais que elas podem ser incorporadas à auto-imagem "nacional" da cultura superior dominante, sem contradição e sem grande tensão. Esse tipo de situação vigorou, de modo geral, em toda a costa ocidental da Europa, banhada pelo Atlântico. Alguns vigorosos Estados dinásticos com sede em Londres, Paris, Madri e Lisboa existiam desde o início da era moderna, às vezes há mais tempo, e puderam transformar-se em Estados nacionais homogêneos (ainda que tenha sido necessário fazer alguns ajustes na Irlanda e pequenas mudanças organizacionais internas também em outros lugares). A cultura centralizada se estabelece *contra* os camponeses, e não baseada em sua cultura. Os camponeses têm que ser transformados em "verdadeiros cidadãos", e não usados como modelo para definir uma nova cultura nacional. Nesse aspecto, portanto, a etnografia é irrelevante para a construção das nações. Não há por que gravar aquilo que se deseja destruir. Um estilo de vida francamente camponês só passa a interessar aos estudiosos nacionalistas quando uma cultura nacional é construída com base nele.

2. Imediatamente a leste da zona dos vigorosos Estados dinásticos, que só precisaram "civilizar" seus camponeses, existe outra zona do que se poderia chamar de construção unificatória de Estados nacionais. Ali encontramos uma cultura superior sólida, confiante e consciente de si (ou melhor, para sermos exatos, duas). Existia uma língua alemã padronizada e normativa desde o ímpeto expedicionário coletivo dos teutônicos para a Europa Oriental, ou, no máximo, desde a Reforma. Um movimento literário, mais ou menos na passagem do século XVIII para o XIX, finalmente a consolidara. Já os italianos possuíam uma língua literária normativa e padronizada desde o fim da Idade Média ou começo do Renascimento. Pode-se reconhecer que essa variação normativa da língua talvez só fosse usada por uma minoria (na Itália, afirmou-se que essa minoria continuou minúscula pelo século XIX adentro), não havendo penetração nas camadas inferiores da sociedade ou das regiões periféricas.

Entretanto, o principal problema enfrentado pelas culturas desse tipo era prover uma só cobertura política comum para a região inteira, na qual elas já eram de fato dominantes, em vez de criar uma nova cultura. Uma vez conseguido isso, o problema enfrentado era idêntico àquele com que se deparara a primeira zona: civilizar o camponês selvagem. Mas a unificação política tinha

que vir primeiro e estava bem no centro das atenções; a difusão cultural superior, ou “educação”, vinha em segundo lugar. Nesse tipo de construção de Estados nacionais, os pensadores, poetas e propagandistas, embora não estivessem ausentes nem deixassem de ter importância, eram menos cruciais do que os estadistas, diplomatas e soldados. O que precisava ser feito nessa região era unificar uma colcha de retalhos feita de Estados pequenos ou médios e, em alguns casos, expulsar governantes estrangeiros de certas posições essenciais. Conseguir isso implicava, em certa medida, alterar o equilíbrio do poder da Europa e agir contra alguns poderosos interesses estabelecidos. Dificilmente se lograria fazê-lo sem um certo grau de conflito violento. De fato, esse tipo de unificação foi obtido através da guerra e enormemente ajudado pela diplomacia.

3. A zona seguinte, mais a leste, é a que fornece a mais famosa imagem da “construção nacional”: existem, ou se supõe que existam, culturas que nem têm seus próprios Estados e apenas precisam “educar” as camadas inferiores, nem necessitam meramente unificar uma multiplicidade de unidades políticas (e possivelmente precisam, além disso, expulsar delas alguns governantes); ao contrário, encontram-se culturas que não têm nenhuma unidade política e não são dotadas de sua própria codificação, de suas normas internas de autoridade. É preciso substituir as culturas populares por culturas superiores normativas e dotá-las de proteção política.

Dentro dessa categoria, costuma-se distinguir entre as nações “históricas” e as “não históricas”. As primeiras tiveram um Estado em algum momento mas o perderam; as últimas nunca o tiveram. As primeiras requerem o “renascimento” de uma unidade política antes existente, mas que de algum modo foi eliminada no decorrer de conflitos dinásticos ou religiosos. As últimas precisam criar uma unidade política a ser definida apenas em termos da cultura, sem o apoio da história. É provável que a diferença entre esses dois tipos não seja tão importante quanto muitas vezes se supõe.

O que importa nessa categoria é que ela precisa de “agentes do despertar”, ativistas-propagandistas-educadores comprometidos com a lembrança das glórias passadas, ou que simplesmente levem a nação a se conscientizar de si mesma em virtude de sua existência cultural, sem as bênçãos de uma história política prévia. Como quer que seja, esses homens têm que agir de maneira autônoma, ou, quando organizados, sob a orientação de organizações desprovidas do apoio das autoridades políticas existentes. Ainda não dispõem de um Estado que os ajude a fazê-lo. É isso, acima de tudo, que distingue esse padrão e a “centralização vinda de cima”.<sup>9</sup>

4. Por último, temos a quarta zona. Esta compartilha o destino da terceira, na medida em que passou pelos dois primeiros estágios entre 1815 e 1918, vivenciando políticas dinásticas/religiosas e a reação irredentista a elas. De fato,



em 1815, a Europa Oriental estava dividida em três impérios, e o czarista parecia tomar a mesma trajetória dos impérios dos Habsburgos e dos otomanos. Todos os três haviam resistido por algum tempo, de modo geral, à investida nacionalista — o império otomano com menos sucesso que os outros dois — e todos, a despeito de ficarem em lados opostos durante a guerra, foram jogados no lixo da história em 1918.

Depois disso, porém, a terra da ortodoxia e da autocracia tomou um rumo muito diferente do dos territórios dos outros dois impérios, que então seguiram em frente sob a inspiração de um conjunto variado de coquetéis ideológicos. Nestes, o nacionalismo era o único ingrediente estável e onipresente. Nesses pequenos Estados sucessores, ele se mesclou de maneiras variadas com o populismo, a democracia, o fascismo, o clericalismo, a modernização, a dinastia etc. As misturas não deixaram de ser marcantes, pelo menos como produtos intelectuais.

A situação foi muito diferente nas terras do Czar de Todas as Rússias. Poucos anos depois de uma fragorosa derrota militar, o império foi restabelecido sob uma nova direção e uma nova ideologia, que não era um coquetel fraco e oportunista, mas, ao contrário, constituiu um dos mais poderosos e instigantes sistemas de crenças jamais criados.<sup>10</sup> Retrospectivamente, é fácil ver que o marxismo foi feito de encomenda para as necessidades da angustiada alma russa do século XIX. Essa alma fora crucificada entre o desejo de imitar e alcançar o Ocidente e a aspiração messiânico-populista a uma realização total, ainda que de raízes locais. O marxismo afirmava, de um lado, ser científico e materialista e, desse modo, incorporar e desvendar o segredo que fizera o Ocidente rico e poderoso, bem como fornecer uma fórmula para um atalho que levaria à superação do Ocidente e até a um poder e riqueza maiores. Mas, por outro lado, ele também prometia uma eventual realização completa, totalmente livre da exploração e da opressão, e também dos defeitos morais e das concessões associadas com a forma de industrialismo ocidental. Nessa realização total, de um modo miraculoso e misterioso, o anseio da alma humana pela comunhão e o desejo de independência individual seriam satisfeitos ao mesmo tempo. O homem, a um só tempo, seria totalmente livre e estaria em harmonia com seus semelhantes. Esse era o destino manifesto de toda a humanidade, e sua consecução só era frustrada pelas falhas de organização social que o marxismo enfim diagnosticara, e as quais ele corrigiria. Esse projeto deveria ser implementado por uma ordem secular dedicada, disciplinada e inflexível, possuidora da verdade absoluta. Isso tornava redundante qualquer preocupação com a propriedade e com as verificações processualísticas formais. A rigor, ele se sentia obrigado a desconsiderar o requisito da justiça meramente formal (que sustentava ser um instrumento da dominação burguesa) em benefício da classe a quem cabia a missão de libertar a humanidade. Sua posse da justiça substantiva

significava que ele tinha pouca ou nenhuma necessidade dessa justiça formal, que fora usada apenas para mistificar e frustrar a verdadeira realização.

Essa doutrina e esse espírito, impostos num país que, de qualquer modo, era desde longa data dotado de tradições centralistas, autoritárias e messiânicas, e que se deparava com tarefas assombrosas em sua luta pela modernização e pela segurança militar, levaram a conseqüências tenebrosas, que são bastante conhecidas e não precisam ser repetidas. Contudo, do ponto de vista de traçar a história da implementação do princípio nacionalista na sociedade européia, alguns aspectos desse fenômeno precisam ser reiterados. Antes de mais nada, o atalho acabou se revelando espúrio. Longe de levar a uma superação do Ocidente, de fato levou a uma ampliação da defasagem econômica e a um atraso crescente. A força da ideologia e das instituições que ela gerou, entretanto, impediu que as terras do czar, durante setenta anos, seguissem a mesma trajetória adotada pelas antigas terras dos Habsburgos e otomanos. A confiança acabou por se evaporar, não sob o impacto do terror dos anos de Stalin — que, evidentemente, ela conseguiu acomodar em termos morais —, mas sob o impacto da esqualidez da era de estagnação de Brezhnev.

Meu palpite é que a primeira fé secular a se transformar numa religião de Estado perdeu sua influência sobre os fiéis não por ser leiga e, portanto, mais passível de refutação pelos fatos históricos (a fé tende a ser fortalecida por tais provações), mas por haver sacralizado exageradamente o mundo, sem conceder aos fiéis nenhum refúgio num terreno profano em que eles pudessem descansar durante os períodos de devoção reduzida. Através de Hegel, o marxismo descende de Spinoza e é implicitamente panteísta, sacralizando a vida inteira. Uma fé que transforma a economia num sacramento não consegue sobreviver com facilidade a um período prolongado de esqualidez e atraso econômicos. Enquanto os membros do aparelho assassinavam uns aos outros, a fé permaneceu vibrante; mas quando, em vez disso, eles começaram a se subornar, ela evaporou. Quando a deficiência na competitividade internacional — econômica e militar — obrigou o sistema a procurar reformar-se através da liberalização, descobriu-se que ninguém mais tinha confiança nele. Os nazistas haviam acreditado na guerra e foram eliminados numa violenta prova de combate; os bolchevistas confiaram no veredicto da economia e foram eliminados numa competição econômica.

A essa altura, as sociedades apanhadas nesse sistema retomaram o desenvolvimento que fora congelado setenta anos antes (ou, em algumas regiões, quarenta). Mas o desenvolvimento foi retomado em bases sociais totalmente diversas das que haviam prevalecido naqueles setenta anos: embora houvesse uma considerável deficiência *relativa* em comparação com o Ocidente, havia também um enorme desenvolvimento em comparação com o passado. Havia uma alfabetização quase universal, uma extensa urbanização e uma su-

eficiência econômica modesta mas significativa, grande o bastante, pelo menos, para que muitas pessoas tivessem um bocado a perder.

Agora o sistema poderia encaixar-se no desenvolvimento que não pudera acompanhar em nenhum dos três estágios remanescentes: poderia entregar-se a um irredentismo irresponsável e à criação de novas unidades políticas (que reproduzem, em escala menor e, portanto, ainda mais vulnerável, os conflitos étnicos da unidade imperial em processo de desintegração), poderia passar para o estágio homicida do *Nacht und Nebel*, com assassinatos e migrações forçadas ou incentivadas, ou poderia tentar alcançar o estágio de redução do ódio étnico que, segundo se espera, acompanha o industrialismo muito avançado. Há claros indícios de cada uma dessas três possibilidades e ainda é muito cedo para dizer qual delas irá predominar; só podemos afirmar com segurança que nenhuma estará totalmente ausente. Qual delas irá prevalecer, entretanto, é nesse caso a questão crucial.

O esquema das quatro zonas precisa ser um pouco modificado para corresponder à realidade histórica: há uma vasta área entre o Báltico, o Adriático e o Mar Negro que pertenceu à terceira zona no período do entre-guerras, mas foi transferida à força para a quarta zona pelo avanço do Exército Vermelho em 1944-1945, e nela permaneceu até 1989.

#### UMA VISÃO ALTERNATIVA

A periodização aqui proposta difere significativamente da oferecida no livro — muito influente, bem exposto e poderosamente documentado — de Miroslav Hroch.<sup>11</sup> Como observa Eric Hobsbawm, “o trabalho de Hroch (...) inaugurou a nova era na análise da composição dos movimentos nacionais de libertação”.<sup>12</sup> Hroch representa uma tentativa interessante de salvar o marxismo e a visão nacionalista que ele incorpora, e em parte por isso ele merece interesse: as nações realmente existem e se expressam através da luta nacionalista, em vez de serem geradas por ela e constituírem uma criação dela. Ao mesmo tempo, a transição entre os “modos de produção”, tal como descrita pelos marxistas, continua a ser o acontecimento fundamental da época, e o desenvolvimento nacionalista (autônomo?) é cotejado com esse acontecimento. A tese de Hroch, muito bem documentada, merece um exame completo, embora eu discorde dele nos dois aspectos: as nações não “existem realmente” (apenas surgem como uma forma especial de correlação da cultura com a política sob certas condições econômicas) e a transição marxista do feudalismo ao capitalismo só é aceitável se reinterpretada como a transição do mundo agrário para o mundo industrial.

Assim, a tipologia ou periodização de Hroch é gerada pela superposição de dois conjuntos de distinções. Um deles é definido em termos dos estágios da

ordem social global; o outro, em termos do caráter sucessivo do próprio movimento nacional. A primeira distinção é binária: refere-se à distinção entre feudalismo e absolutismo, de um lado, e capitalismo, de outro. O livro foi escrito a partir de um ponto de vista declaradamente marxista, embora, na época em que foi redigido e publicado, dificilmente pudesse ter vindo à luz em Praga, se não fosse formulado dessa maneira. Isso não implica necessariamente que o marxismo contido na argumentação não tenha sido sincero; essa é uma questão que pareceria impróprio levantar aqui. Ao mesmo tempo, isso faz parte dos antecedentes do livro e não pode ser ignorado.

Esse emprego da teoria marxista dos estágios históricos requer alguns comentários. Hroch, como dissemos, combina o “feudalismo” e o “absolutismo” num *único* “estágio”.<sup>13</sup> Sem dúvida, é possível incluir os dois num “feudalismo” genérico mais amplo: o *status*, em ambos, está ligado à terra. Em cada um deles há um sistema nitidamente diferenciado de posições, ligadas a obrigações e deveres assimétricos e organizadas numa pirâmide com um ápice monárquico. Há em ambos um *éthos* do mérito marcial, uma baixa valorização do trabalho produtivo e uma avaliação ainda mais baixa ou ambígua do comércio e do intercâmbio entre as nações. No Absolutismo centralizado, a terminologia da posição social é idêntica à do feudalismo no sentido mais estrito, e aliás herdada dele, de modo que os dois compartilham certos aspectos importantes.

Mas as diferenças são no mínimo tão grandes e importantes quanto as semelhanças. O Estado absolutista apóia-se largamente num exército permanente e profissional; nele, a nobreza pode ocupar o oficialato, mas ela normalmente não coloca todas as suas unidades sociais “em armas”. O “regimento” de determinado nobre, ou o que recebe seu nome em homenagem a ele, é, na verdade, uma unidade padronizada, sujeita a regras codificadas de aparelhamento, organização e comando, não consistindo na reorganização da casa, das posses e do séquito do nobre para a campanha, dirigida em termos de suas tradições locais e particularistas. O monarca absolutista controla o território sobre o qual é soberano, e a autoridade legal e política nas regiões periféricas ou inacessíveis não é delegada aos nobres que têm uma base local de poder. Como observou Adam Smith a propósito de Cameron de Lochiel, esse tipo de delegação, não sancionada pela lei, de fato ocorreu nas terras altas da Escócia pré-1745, mas foi justamente isso que as tornou atípicas e excepcionais, num Estado que noutros aspectos era centralizado.<sup>14</sup> No Absolutismo, a *noblesse d'épée* [nobreza militar] é complementada e, em certa medida, substituída pela *noblesse de robe* [nobreza de toga] — a rigor, uma burocracia. Sob os Tudor, uma nova nobreza, de espírito funcionalista, complementou e substituiu uma aristocracia independente e de bases territoriais.

É significativo que o nome de Tocqueville não ocorra na bibliografia de Hroch. A idéia de que a Revolução Francesa completou o trabalho da Mo-

narquia francesa centralizadora, em vez de invertê-lo, não é discutida. Na verdade, a Revolução Francesa é mencionada apenas uma vez (embora a idéia genérica de “revolução burguesa” ocorra com muito mais freqüência e desempenhe um papel importante na argumentação). Quando a Revolução Francesa é nominalmente citada, isso ocorre no contexto de uma discussão metodológica e de uma afirmação do compromisso que o autor tinha, na época, com uma visão marxista da história e com uma visão da *classe*, e não da posição social aparente, por assim dizer, como sendo o mais significativo.<sup>15</sup>

Mas é difícil não suspeitar que, pelo menos nesse ponto, a tese mais importante do autor sofre não por excesso, mas por uma falta de marxismo. A suposição de um ponto de partida social genérico (e homogêneo?), de um feudalismo-absolutismo onde cabe tudo, impede que sequer se levante a questão da relação entre a ascensão do nacionalismo e as mudanças estruturais anteriores na sociedade européia. No entanto, é no mínimo necessário formular a pergunta sobre a ligação entre o nacionalismo e a transição anterior de uma autêntica sociedade feudal, politicamente fragmentada — na qual a burocracia está basicamente ausente, ou, quando muito, faz-se presente na Igreja ou é retirada dela —, e a sociedade “absolutista” posterior, na qual já se destaca uma burocracia leiga.<sup>16</sup> Nessa ordem social posterior, o uso administrativo disseminado da escrita já começa a gerar o vínculo entre uma sociedade centralizada e uma cultura superior letrada, normativa e codificada, que se aproxima da essência do princípio nacionalista. Os movimentos nacionalistas ainda não surgiram nesse período, mas decerto se pode argumentar que ele lhes preparou o terreno, através da centralização, burocratização e padronização que praticou. Seja este ou não o caso, no mínimo se deveria poder formular a pergunta. Embora eu subscreva a opinião de que, de modo geral, o nacionalismo (na forma como o conhecemos) é um fenômeno dos dois últimos séculos, há de constituir uma falha de uma teoria do nacionalismo que, partindo tão intransigentemente de uma caracterização genérica de “absolutismo-feudalismo”, ela iniba a formulação de qualquer pergunta sobre as possíveis raízes anteriores.

Há outros candidatos a esse papel de progenitores ou arautos precoces do nacionalismo, sobretudo a Reforma e, talvez em menor grau, o Renascimento. O uso protestante das línguas vernáculas e a difusão da alfabetização, bem como o contato direto do fiel com as Escrituras Sagradas (em uma língua inteligível), têm uma clara afinidade com o perfil social do nacionalismo. A criação de cleros nacionais, em vez de internacionais, ou a disseminação da condição do letrado por toda a sociedade não podem ser irrelevantes para o eventual surgimento do ideal nacionalista de uma cultura, um Estado, uma sociedade. A fragmentação do sistema político universal e a difusão da soberania não podem deixar de ser uma parte significativa da pré-história, se não da história do nacionalismo. Bernard Shaw estaria sendo totalmente anacrônico quando fez

sua versão de Sta. Joana ser queimada como protestante pela Igreja e como nacionalista pelos ingleses? Também é estranha a ausência do nome de Jan Hus no índice de um livro tcheco sobre o nacionalismo.

Só nos resta repetir que, curiosamente, esse livro notável sofre, em parte, não de um excesso, mas de uma insuficiência de marxismo. A grande transição social a que sua tese liga o nacionalismo é a passagem do absolutismo-feudalismo para o capitalismo. Uma pessoa como o autor destas linhas, que crê que o nacionalismo está essencialmente ligado ao advento da industrialização, não pode discordar por completo de tal abordagem, e não faz objeção ao uso de “capitalismo” onde “industrialismo” seria mais apropriado: isso faz parte da linguagem marxista e se tornou obrigatório pelo repúdio da tese da convergência do industrialismo capitalista com o socialista, com a qual o marxismo estava comprometido; mas é fácil, nesse ponto, fazer-se uma tradução pessoal da terminologia. Mesmo assim, percebe-se que a convenção de que o mundo teria começado no fim do século XVIII é levada um pouco longe demais no livro.

A propósito disso, também vale a pena assinalar que também está ausente a discussão das implicações que teve para o nacionalismo a transição do capitalismo para o *socialismo*. Seu manejo, é claro, teria sido muito delicado. Mas é citado um livro que tenta abordar o papel da etnia na sociedade soviética (o do falecido Yulian Bromley).

Portanto, a lógica fundamental da abordagem de Hroch é relacionar o nacionalismo com uma única e rígida transição, a da sociedade pré-industrial para a capitalista. Mas, nesse caso, exatamente o que se relaciona tanto com a grande e única mudança subjacente à estrutura social?

A resposta é: a fenomenologia do nacionalismo. Nesse aspecto, Hroch opera não com uma classificação binária, mas com uma classificação em três termos, uma exposição em três etapas do desenvolvimento do nacionalismo. Hroch distingue um estágio A, de interesse e exploração acadêmicos da cultura de uma nação, um estágio B, de agitação nacionalista — os intelectuais não mais se restringem à etnografia, mas promovem a consciência nacional na população cuja cultura nacional estão investigando — e, por fim, um estágio C, de surgimento de um movimento nacional de massa.

Essa tipologia se inspira no — e, como reconhece o autor, é especialmente aplicável ao — surgimento de “pequenas” nações, ainda não dotadas, digamos, de sua própria proteção política distintiva. Assim, por implicação — embora o autor não formule isso —, as duas dimensões formalmente introduzidas (tradicional/capitalista, bem como os três estágios de conscientização nacional) são *também* relacionadas a uma terceira dimensão, na qual temos a distinção entre grandes nações dotadas de um Estado e nações pequenas e “oprimidas”. Nesta última dicotomia, ser dotada de um Estado pareceria mais importante do que o tamanho num sentido literal, na medida em que os dinamarqueses parecem ser

classificados como “nação grande”, o que dificilmente estaria correto por um simples critério numérico.<sup>17</sup> Isso faz dos dinamarqueses uma grande nação e, dos ucranianos, uma nação pequena.

Formalmente falando, essa dimensão ou variável não entra na argumentação, na medida em que o objeto oficial e declarado da investigação de Hroch é justamente o nacionalismo nas “pequenas” nações, isto é, nas que precisam *conquistar* sua unidade política. Entretanto, a despeito de ser esse — o nacionalismo das “pequenas” nações — o tema formal do livro, penso ser natural, adequado e esclarecedor reinterpretar a tese como um tratado geral sobre o nacionalismo, no qual o foco nas nações “pequenas e oprimidas” cobre uma abordagem que as trata como uma variedade distinta da formação das nações em geral. Nesse caso, a teoria abrange de fato as duas espécies, as “grandes” e as “pequenas”.

Oficialmente, porém, há no cerne do livro a relação entre a classificação dupla das sociedades e a classificação tríplice dos estágios do nacionalismo. O modo como as duas se superpõem leva Hroch a propor quatro tipos de nacionalismo.<sup>18</sup>

Ao primeiro ele dá o nome de “tipo integrado” de desenvolvimento. A transição do interesse erudito para a agitação ativa precede as revoluções industrial e burguesa. A conclusão da “formação de uma nação moderna” segue-se a elas e, por sua vez, é seguida pelo surgimento de um movimento da classe trabalhadora.

A segunda espécie é chamada por ele de “tipo tardio”: os agitadores nacionais substituem os estudiosos antes do advento da revolução burguesa e industrial, e o surgimento do movimento da classe trabalhadora precede ou é contemporâneo à transição da agitação para o nacionalismo de massa, enquanto a formação de uma nação plenamente moderna só vem depois de todos os outros processos considerados.

À terceira variedade Hroch dá o nome de “tipo insurrecional”; os agitadores substituem os estudiosos já na sociedade feudal e a nação moderna forma-se efetivamente no feudalismo: “O movimento nacional já atingiu um caráter de massa nas condições da sociedade feudal.” A nação é formada antes do surgimento da sociedade burguesa.<sup>19</sup>

Por fim, existe o quarto tipo, que ele chama de “desintegrado”: nessa variedade, até as formas iniciais de atividade nacionalista só aparecem depois das revoluções burguesa e industrial, e a agitação nacionalista não é necessariamente substituída por nenhum movimento de massa. Parece decorrer daí a generalização de que a industrialização muito precoce pode ser fatal para o nacionalismo (o autor a articula, embora não exatamente com estas palavras).

Um aspecto interessante e singular da abordagem de Hroch é a importância da Fase A na formação das nações, que ele descreve da seguinte maneira:

“O começo de toda revivescência nacional é marcado por um interesse apaixonado, por parte de um grupo de indivíduos, geralmente intelectuais, pelo estudo da língua, da cultura e da história da nacionalidade oprimida” (*National Revival*, p. 22). Acertadamente, Hroch assinala que é muito freqüente esses investigadores da etnia não serem membros do grupo étnico em questão: o despertar não provém, necessária ou exclusivamente, por assim dizer, de dentro. Muitas vezes, há “agentes do despertar” que são vicários.

A presença e o destaque dessa situação poderiam ser proveitosamente transformados numa *variável* de uma teoria geral do nacionalismo, abrangendo tanto as nações “grandes” quanto as “pequenas”, em vez de ser, como na tese de Hroch, uma *constante* no estudo das “pequenas” nações (com o que, como já dissemos, ele não se refere ao tamanho, mas à ausência de uma classe dominante e de um Estado nativos). Se adotarmos essa abordagem, poderemos ver como e *por que* esse estágio é tão preponderante em algumas zonas européias e ausente em outras. Na mais ocidental delas, a unidade nacional é imposta não com, mas contra o campesinato. Nessas sociedades, “camponês” é um termo insultuoso, e não de louvor.<sup>20</sup> A unidade nacional e o sentido de nação são formados num espírito “jacobino”, em torno de um conjunto de instituições centrais já existentes e em expansão, bem como da cultura superior que lhes está associada. A idiosincrasia regional dos camponeses é um obstáculo ofensivo, a ser eliminado o mais depressa possível por um sistema educacional que afirma ser esse um de seus mais importantes objetivos. Na segunda zona, especialmente na Alemanha, encontra-se o romantismo populista: as unidades políticas fragmentadas que precedem a unificação nacional comumente praticam uma língua e etiqueta estrangeiras em suas cortes, e a cultura local é enfatizada em oposição a esse estilo estrangeiro. Não obstante, o sentimento de união nacional é forjado contra (e não a favor) os dialetos e estilos de vida regionais, e a etnografia não é serva do nacionalismo. Quando Mussolini incentivou os italianos do sul e de Veneto a se estabelecerem no Val d’Aosta, estava combatendo, ao mesmo tempo, a boa língua francesa da classe dominante saboiana, habituada a buscar suas noivas em Chambéry, e não na Itália, e o dialeto local idiossincrático dos camponeses do Val d’Aosta.

É na terceira zona que essa “fase” etnográfica está presente em caráter disseminado e intrínseco. Nela, a cultura nacional e estatal é criada não em oposição à idiosincrasia camponesa, porém com base nesta. Naturalmente, ela tem que ser selecionada, destilada e padronizada, mas, ainda assim, primeiramente deve ser investigada em estado bruto, caso se pretenda que venha um dia a ser normatizada e codificada, bem como a fornecer a base de uma nova cultura superior em torno da qual serão criados a nação e o Estado. A distinção entre as “nações históricas” e as “não históricas” tem relativamente pouca importância: não faz muita diferença se o grupo dialetal em questão esteve ligado, muito



tempo antes, a uma unidade política e à sua própria cultura palaciana, ou se nunca teve essa situação. Isso faz alguma diferença para o conteúdo do mito nacional a ser criado: os tchecos ou os lituanos podem rememorar glórias medievais, o que não acontece com os estonianos, letonianos, bielo-russos ou eslovacos. Somente o folclore camponês ou o esporádico bandido social, mas nenhum monarca ou façanha imperial, podem entrar em sua mitologia. Mas isso dificilmente teria grande importância.

A quarta zona possui características da primeira e da terceira. A exploração étnica, sob a forma do populismo eslavófilo, não apenas existiu, mas foi extremamente importante e destacada. Mas seu objetivo não foi criar uma identidade nacional como base de um novo Estado: já existia um Estado, ligado a uma Igreja nacional, que parecia ter feito um bom trabalho na criação de uma identidade cultural nacional. A célebre “ida ao povo” concerniu mais à definição, modificação ou restabelecimento do “verdadeiro conteúdo” da cultura nacional do que à sua *criação* efetiva. Deveria essa cultura basear-se nos valores do estilo de vida e da religiosidade camponeses ou na orientação da elite ou da corte, com sua inclinação para fortes temas ocidentalizantes? Entre os outros grupos étnicos não russos do império, por outro lado, prevalece amplamente o paralelo com a terceira zona. Grande parcela dessa parte da Europa, em 1945 ou em torno dessa data, “mudou de zona”, por assim dizer. Os países convertidos à força ao comunismo com a ajuda do Exército Vermelho, no fim da década de 1940, tinham estado até então na zona 3, mas foram absorvidos pela zona 4 graças ao comunismo — ou seja, a trajetória nacionalista foi interrompida entre cerca de 1945 e 1989. Expressou-se dramaticamente na Iugoslávia em 1991.

Tudo isso pode ser resumido da seguinte maneira: nos dois séculos que se seguiram à Revolução Francesa, os Estados nacionais que substituíram os dinástico-religiosos como a norma europeia puderam crescer em torno de Estados e/ou culturas superiores preexistentes, ou como que levar adiante sua cultura a partir das tradições populares existentes e, depois, formar um Estado em torno dessa grande tradição normativa recém-criada. Neste último caso, foi preciso criar uma consciência e uma memória, e a exploração etnográfica (a rigor, a codificação e a invenção) foi obrigatória. Esta é a “Fase A” de Hroch. Mas, no primeiro caso, a tradição popular, em vez de ter que ser dotada de memória, teve que ser jogada no ostracismo e provida não do dom da memória, mas do dom do esquecimento. O grande teórico dessa trajetória da formação nacional é, naturalmente, Ernest Renan.<sup>21</sup> No Leste, eles se lembram do que nunca ocorreu; no Oeste, esquecem-se do que de fato aconteceu. Foi Renan quem instou os franceses, em nome da coerência, a renegar o uso político da etnografia e da etnologia: as fronteiras da França nunca se tornaram étnicas e continuam a invocar a geopolítica e a opção, e não a cultura popular. Foi também ele quem expôs com eloquência a idéia de que a base da identidade na-

cional não é a memória, mas a amnésia: no Estado nacional jacobino, os franceses foram induzidos a esquecer suas origens, em contraste com o império otomano não nacional, onde as próprias bases da organização social garantiam que qualquer homem conhecesse suas origens étnico-religiosas. Até hoje, a legislação otomana sobrevive em Israel, graças a um equilíbrio parlamentar que torna valioso o voto religioso para a maioria das coalizões e, desse modo, contribui para assegurar que um homem só possa casar-se fazendo referência à sua identidade coletiva pré-moderna, ou seja, usando sua Igreja.

Assim, a pesquisa etnográfica é relevante em alguns contextos europeus de construção nacional, mas não em todos; noutros, sua ausência, ou pelo menos sua irrelevância política, é igualmente importante. O nacionalismo ocidental desconhece e não explora a diversidade popular. Portanto, as opções são: memória criada ou esquecimento induzido. A grande ironia ocorreu na história da antropologia social: através do influentíssimo trabalho de Bronislaw Malinowski, que praticamente criou e definiu a escola britânica e imperial nessa disciplina, o tipo de etnografia cultural-holística inicialmente praticado no Leste, a bem da preservação da cultura e da construção nacional, foi adaptado, na sociedade ocidental, em nome e em prol do método empírico.<sup>22</sup>

Entretanto, o centro principal do notável livro de Hroch não está em sua ênfase centro-européia na contribuição da etnogeografia para a construção nacional, mas em seu modo de relatar a história geral da transformação do sistema socioeconômico europeu na ascensão do nacionalismo. Nisso, com efeito, ele enfrenta uma das questões mais persistentes e profundas desse campo: são as nações ou são suas classes os verdadeiros e principais agentes da história?

Admito que ele proclama sua intenção de partir de princípios marxistas: “Não disfarçaremos o fato de que os processos de generalização que usamos para investigar os interesses ocultos das classes e grupos e as relações sociais decorrem da concepção marxista do desenvolvimento histórico”.<sup>23</sup> Curiosamente, porém, sua posição formal também rejeita qualquer reducionismo em relação às nações:

Em contraste com a concepção subjetivista da nação como produto do nacionalismo, da vontade nacional e das forças espirituais, postulamos a concepção da nação como um componente da realidade social de origem histórica. Consideramos a origem da nação moderna como a realidade fundamental, e o nacionalismo como um fenômeno decorrente da existência dessa nação.<sup>24</sup>

Essa afirmação dificilmente poderia ser mais clara ou categórica. As nações — ou, estranhamente, “a origem da nação moderna” (grifo nosso) — fazem parte da ontologia social básica e não são um mero subproduto histórico da mudança estrutural, embora também pareça (p. 4) que as características que as definem não são estáveis.

Essa postura poderia ser descrita como semimarxista: de um lado, concede-se às nações uma importância e realidade históricas independentes, e elas não são reduzidas a um reflexo das mudanças na estrutura de classes; ainda assim, permanecem no centro do palco. No entanto, a transição do feudalismo/absolutismo para o capitalismo também conserva sua posição central. A discussão da passagem subsequente para o socialismo é basicamente evitada — o que é compreensível —, embora continue presente, de maneira oblíqua, através da importância atribuída ao surgimento de um movimento militante da classe trabalhadora, que presumivelmente teria a função de introduzir uma nova era. Não se afirma nem se nega que esse movimento da classe trabalhadora acabará prevalecendo e levando a uma formação social completamente nova. Não há nada no livro que impeça ninguém de supor que isso acontecerá. Dado o fato de que ele foi escrito e publicado num regime que estava formalmente comprometido com a visão de que isso havia acontecido, e que não permitia nenhum desmentido público dessa postura, o simples fato de não haver nenhuma afirmação efetiva e explícita dela não deixa de ter um certo interesse.

Assim, a conclusão geral do livro parece ser que, por um lado, as nações têm existência independente e irreduzível, mas, apesar disso, a principal realidade histórica continua a ser o tipo de mudança nas relações de classe postulado pelo marxismo. A história pareceria ter *dois* temas — o conflito de classes e a realidade das nações. Portanto, o surgimento das nações modernas deve ser relacionado com essa grande transformação — tarefa que o livro executa com uma minúcia empírica e conceitual ímpar. Não se afirma que nenhum dos dois movimentos — a transição para o industrialismo (capitalismo, na terminologia do livro) e a transição para o nacionalismo — explique o outro. O livro se afasta ostensivamente de qualquer reducionismo: tanto os marxistas quanto os nacionalistas são reconhecidos em seus respectivos campos, mas não se permite que nenhum afirme um domínio sobre o outro. Implicitamente, os dois campos são declarados independentes. Isso me parece um erro: na realidade, ambos são aspectos de *uma só transição*.

Mas, à luz das constatações efetivas mais concretas do livro, será realmente possível sustentar essas conclusões? Ou será que essas análises e documentação admiráveis sustentam, na verdade, uma conclusão bem diferente? Tal conclusão seria, por um lado, muito mais reducionista perante as nações e se absteria de lhes endossar a realidade última; por outro lado, também levaria muito menos a sério a teoria marxista da transição social. Seria uma tolice ser dogmático quanto a essas questões complexas, ou discordar da afirmação de Hroch de que há muito mais trabalho a ser feito; não obstante, inclino-me a dizer que, mesmo (ou sobretudo) à luz das provas apresentadas por ele, a conclusão rival não parece ser corroborada pelos fatos.

Essa conclusão rival poderia formular-se mais ou menos da seguinte maneira: o mundo pré-industrial (o feudalismo/absolutismo, na terminologia de Hroch) é dotado de uma complexa colcha de retalhos de culturas e de formações políticas muito variadas. Algumas culturas permeiam as camadas dominantes e o aparelho político do Estado. Essas culturas acabam por definir, na terminologia do autor, “grandes nações” (embora seu tamanho real, no sentido literal, pareça ser irrelevante). Outras culturas (as das “pequenas” nações) não têm uma situação tão favorável. Não incluem governantes e ocupantes de postos políticos de peso entre os co-praticantes da mesma cultura. Têm que *criar* sua cultura superior, para que possam começar a lutar por um Estado que as proteja.

Hroch concorda que o autêntico nacionalismo moderno não ocorre no estágio pré-industrial mais primitivo, e que os movimentos territoriais (*Landes-patriotismus*) desse período não devem ser computados como uma forma de nacionalismo, ao contrário da visão de autores como Hans Kohn. O verdadeiro princípio nacional só começa a atuar numa nova ordem social, com sua mobilidade social enormemente aumentada e com a importância muito maior da cultura letrada superior. Até aqui, parecemos estar de acordo.

O mundo pré-industrial é caracterizado por camadas que, por assim dizer, “conhecem o seu lugar”: em outras palavras, Estados. O mundo industrial, em contraste, caracteriza-se por camadas que *não* conhecem seu lugar: em outras palavras, “classes”. Seus lugares não são cristalizados. Se essa transição é a essência da “revolução burguesa”, então essa revolução, afinal, não ocorre realmente. Mas, será que existe algum exemplo em que a série de transformações das relações de classe, tal como postulada pelo marxismo, seja efetivamente concluída? E por que havemos de tratá-la como independente do nacionalismo e de suas fases?

O que de fato *aconteceu* foi que houve revoluções nacionais nos casos em que as diferenças culturais e de classe se superpuseram: as classes sem diferenças culturais não conseguiram nada, e as diferenças culturais (“étnicas”) sem diferenças de classe também não lograram coisa alguma. Somente sua combinação é que teve um verdadeiro potencial revolucionário. Nas palavras do próprio Hroch (p. 185):

A luta de classes, por si só, não levou a nenhuma revolução, e a luta nacional sem conflito entre as camadas de uma sociedade industrial móvel foi igualmente ineficaz. (...) Os conflitos de interesses entre classes e grupos cujos membros eram ao mesmo tempo separados pelo fato de pertencerem a grupos lingüísticos diferentes tiveram uma importância incontestável na intensificação do movimento nacional. A polaridade das contradições materiais, portanto, foi paralela às diferenças de nacionalidade e, como consequência disso, articularam-se conflitos de interesses não (ou não apenas) no nível social e político que lhes era apropriado, mas no nível das categorias e demandas nacionais.

Portanto, o conflito de classes só decolou realmente quando foi ajudado pelas diferenças étnicas/culturais. Mas, do mesmo modo (p. 185 e 186), "(...) quando o movimento nacional não conseguia introduzir na agitação nacional (...) os interesses de classes e grupos específicos (...), ele não era capaz de lograr êxito". Assim, os movimentos nacionais só foram eficazes quando sustentados pela rivalidade entre classes. Ou seja, as classes sem etnias são cegas, mas as etnias sem classes são impotentes. Nem as classes nem as nações geram, por si mesmas, mudanças estruturais. Somente sua fusão é que, nas condições trazidas pelo industrialismo, consegue fazê-lo. Ou ainda (p. 189):

(...) os membros da nova intelectualidade da nacionalidade oprimida, na medida em que não eram assimilados, confrontavam-se com um obstáculo que impedia (...) sua chance de ascender a uma posição social mais elevada. Assim que o pertencer a uma nação pequena começou a ser interpretado (...) como uma deficiência grupal, ele começou a funcionar como uma fonte de transformação do antagonismo social em antagonismo nacional. É a presença de barreiras culturais à mobilidade inerente à sociedade industrial que leva à transformação social. A sociedade industrial leva não à guerra entre classes, mas ao surgimento de Estados nacionais homogêneos.

No fim das contas, deparamos com um quadro que, na verdade, não trata as classes nem as nações como dadas. As culturas padronizadas tornam-se politicamente significativas no novo mundo industrial. Mas, dentre as inúmeras culturas disponíveis, as escolhidas para o novo papel são aquelas em que há uma superposição de importantes cisões econômicas, geradas pela turbulenta passagem para a sociedade industrial. Essa é precisamente a teoria que vimos defendendo.

O industrialismo gera unidades móveis e culturalmente homogêneas. Leva a revoluções nacionalistas quando as diferenças culturais e de classes se superpõem. A estratégia de Hroch, de relacioná-las entre si como se fossem independentes, é inviável. Elas só são politicamente eficazes quando, e apenas quando, estão presentes *em conjunto*. Ele mesmo explicita isso. O conflito de classes, por si só, não gera revoluções. Uma vez que a esmagadora maioria das diferenças culturais também não encontra — não pode nem consegue encontrar — expressão política, tampouco há razão para reificar as nações. *A priori*, podemos apenas identificar inúmeras diferenciações culturais, e não sabemos dizer exatamente quais delas se transformarão em "nações". *Depois* do fato consumado, sabemos qual nação *veio* a se cristalizar, mas isso não justifica dizer que a nação em pauta "estava ali" desde o início, pronta para ser "despertada". Nem a ideologia nacional nem a de classes devem ser aceitas por sua aparência. As classes antagônicas e as nações antagônicas são explicáveis, embora não nos moldes marxistas. Elas só são eficazes em conjunto. Essa é a verdade.

O livro de Hroch é valioso não só pela riqueza excepcional e ímpar de seu material empírico e pela maneira engenhosa como este é usado na exposição do método comparativo, mas também por seu propósito teórico subjacente. Esse propósito me parece mal orientado, mas o esforço resoluto de implementá-lo é valioso, pois nos permite ver seus pontos fracos. Hroch tenta conferir respeitabilidade científica a dois dos grandes mitos dos séculos XIX e XX, o marxismo e o nacionalismo. Ele o faz preservando a teoria marxista dos estágios históricos (ou melhor, um segmento truncado dela) e relacionando-a com um esquema de conscientização nacional, especialmente aplicável ao que chamamos de terceira zona temporal da Europa. O mito nacionalista também é endossado, atribuindo-se uma espécie de autêntica realidade independente e prévia às nações que *de fato* lograram “despertar”.

Essa visão, em última instância, é indefensável. A história em geral não é *nem* o conflito entre classes *nem* o conflito entre nações. Ela é cheia de incontáveis tipos de conflitos não redutíveis a essas duas supostas formas básicas. A sociedade pré-industrial é extraordinariamente rica em diferenças de *status*, mas não há nada que sustente a afirmação de que, por baixo das aparências, elas sejam redutíveis a “classes” genéricas, definidas por sua escolha dos meios de produção, e de que o processo subjacente, que afinal rege tudo o mais, seja o conflito entre essas “classes”. Tampouco essas compactas “nações” persistentes estão à espera do despertador. Sob o impacto de uma certa espécie de forma socioeconômica, que melhor se descreveria como “industrialismo”, *tanto* as classes (camadas frouxas e não consagradas de uma sociedade de mercado) *quanto* as nações (categorias humanas anônimas, conscientes de si e culturalmente definidas) emergem e se tornam politicamente significativas, gerando mudanças nas fronteiras *quando as duas convergem*. A tensão econômica apontada e frisada pelas diferenças culturais é politicamente poderosa e, com efeito, reordena radicalmente o mapa. A homogeneidade cultural se impõe e, quando as fronteiras culturais convergem mais ou menos com as diferenças econômicas relacionadas com o ponto de ingresso no industrialismo, surgem *novas* fronteiras. Nem a tensão econômica nem a diferença cultural conseguem nada sozinhas, ou, pelo menos, não conseguem grande coisa. Cada qual é um produto, e não um agente primordial. A base socioeconômica é decisiva. Isso é verdade, mesmo que as proposições mais específicas do marxismo sejam falsas.

A verdadeira realidade subjacente ao desenvolvimento histórico me parece ser uma transição entre dois padrões bem diferentes de relação entre cultura e poder. Cada um desses padrões está enraizado nas bases econômicas da ordem social, embora não da maneira especificada pelo marxismo.<sup>25</sup> No mundo pré-industrial, padrões muito complexos de cultura e poder se entrelaçaram, mas não convergiram de modo a formar fronteiras político-nacionais. No industrialismo, cultura e poder são padronizados, subscrevem um ao outro e podem

convergir. As unidades políticas adquirem fronteiras nitidamente definidas, que são também as fronteiras das culturas. Cada cultura precisa de sua própria cobertura política, e os Estados se legitimam, primordialmente, como protetores da cultura (e fiadores do crescimento econômico). Esse é o padrão geral. Também esboçamos a maneira como sua manifestação específica aparece diferentemente em várias partes da Europa.

Nem as classes nem as nações existem como equipamentos inevitáveis e permanentes da história. Isso não exclui a hipótese de que, em certas circunstâncias, o conflito dominante possa não ocorrer entre grandes grupos anônimos definidos pela cultura comum (as nações), ou entre grandes grupos anônimos definidos por seu lugar no processo produtivo (as classes, no sentido marxista). O que isso exclui é a doutrina de que as classes ou as nações constituam as unidades de algum tipo de conflito permanente, que seria a chave da história. *Nenhuma delas*, na verdade, constitui esse tema subjacente permanente. A sociedade agrária é dotada de uma estratificação complexa e de uma diversidade cultural complexa, mas nenhuma das duas gera grupos complexos e decisivos. No industrialismo, a polarização econômica ocorre por algum tempo e a padronização cultural ocorre por um prazo *mais longo*. Quando as duas convergem, elas transformam decisivamente o mapa. *Grosso modo*, esta teoria é mais compatível com os dados de Hroch do que sua própria teoria geral, que, curiosamente, tenta perpetuar ao mesmo tempo as interpretações da história através da "classe" e da "nação". Já não temos nenhuma necessidade de qualquer desses dois mitos.

#### NOTAS

1. Cf. J. Goody, *The Logic of Writing and the Organisation of Society*, Cambridge, 1986.
2. Eric J. Hobsbawm, *Nations and Nationalism since 1780*, Cambridge, 1990.
3. Para a exposição de uma visão contrária, ver Anthony D. Smith, *The Ethnic Origin of Nations*, Oxford, 1986.
4. Cf. G. Lenski, *Power and Privilege: Theory of Social Stratification*, Nova York, 1966.
5. Cf. Alan Macfarlane, *The Origins of English Individualism*, Oxford, 1978.
6. Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, Nova York, 1951.
7. Cf. Roman Szperluk, *Communism and Nationalism*, Oxford, 1988.
8. Cf. E. Weber, *Peasants into Frenchmen*, Londres, 1979.
9. O contraste entre a segunda e a terceira zonas subjaz à distinção central do notável ensaio de John Plamenatz, "Two Types of Nationalism", in E. Kamenka (org.), *Nationalism. The Nature and Evolution of an Idea*, Londres, 1976. Plamenatz contrasta o nacionalismo relativamente benigno e liberal dos movimentos unificatórios do século XIX com as operações árduas e frequentemente brutais dos que tiveram que *forjar* uma cultura nacional quando ela ainda não existia, em vez de meramente dotar de cobertura política uma cultura existente.
10. O fato de algumas das outras ideologias terem sido miscelâneas sem grande mérito intelectual não foi, em si, necessariamente desvantajoso, do ponto de vista de sua eficácia e utilidade

sociais e políticas. Por exemplo, a aspiração kemalista a modernizar e secularizar a Turquia foi bastante rígida em seu secularismo escolástico. Foi conduzida dentro do espírito de *ulama*, por assim dizer; foi profundamente marcada exatamente por aquilo a que se opunha. Reproduziu alguns de seus traços numa linguagem secular e envolveu a elite turca numa *Kulturkampf* [luta cultural] desnecessariamente dolorosa. No fim, no entanto, revelou-se superior ao marxismo e mais duradoura, justamente por não ter atado as mãos da elite em políticas sociais e econômicas. Sua falta de uma clara doutrina social acabou por se mostrar uma grande vantagem.

11. Miroslav Hroch, *Social Preconditions of National Revival in Europe*, Cambridge, 1985.
12. Hobsbawm, *Nations and Nationalism*.
13. Hroch, *National Revival*, p. 10 e 25. Na p. 25, por exemplo, ele se refere ao “período em que o aspecto decisivo do conflito social era a luta contra o feudalismo e o absolutismo”.
14. Cf. Adam Smith, *The Wealth of Nations*.
15. Hroch, *National Revival*, p. 17.
16. Perry Anderson, *Lineages of the Absolutist State*, Londres, 1974.
17. Hroch, *National Revival*, p. 8.
18. Idem, p. 27ss.
19. A orientação européia do autor parece impedi-lo de examinar o caso paralelo do sentimento nacionalista em sociedades que são parcialmente feudais, mas ainda têm traços tribais significativos — por exemplo, os somalis, os curdos e, possivelmente, alguns outros grupos étnicos no território da ex-URSS.
20. No penetrante romance de Angus Wilson sobre os historiadores, *Anglo-Saxon Attitudes*, há uma narrativa perspicaz da incompreensão que se verifica entre duas mulheres de classe média, uma francesa e uma escandinava. Para a francesa, “camponês” é uma idéia pejorativa, e ela simplesmente não consegue entender o uso enlevado, nostálgico e romântico-populista dessa idéia pela outra mulher.
21. Ernest Renan, *Qu'est-ce qu'une nation?*, Paris, 1882. Reproduzido em E. Burc (org.), *Ernest Renan et l'Allemagne*, Nova York, 1945.
22. Cf. R. Ellen, E. Gellner, G. Kubica e J. Mucha (orgs.), *Malinowski between Two Worlds*, Cambridge, 1988.
23. Hroch, *National Revival*, p. 17.
24. Idem, p. 3.
25. Quanto à ontologia marxista das nações e classes, ver Roman Szporluk, *Communism and Nationalism*, Nova York/Oxford, 1988.