



UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM METAFÍSICA (PPG μ)

**Mito e identidade nacional: o motivo edênico na imaginação da
nação brasileira.**

Matheus Martins Ferreira

BRASÍLIA
2024



UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM METAFÍSICA (PPGμ)

**Mito e identidade nacional: o motivo edênico na imaginação da
nação brasileira.**

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Metafísica (PPGμ) da Universidade de Brasília, como requisito parcial à obtenção do título de Doutor em Metafísica. Orientador: Professor Dr. Paulo César Nascimento.

Matheus Martins Ferreira

BRASÍLIA
2024

Ficha catalográfica elaborada automaticamente,
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

Mm MARTINS FERREIRA, MATHEUS
Mito e identidade nacional: o motivo edênico na
imaginação da nação brasileira. / MATHEUS MARTINS FERREIRA;
orientador Paulo César Nascimento. -- Brasília, 2024.
209 p.

Tese(Doutorado em Metafísica) -- Universidade de
Brasília, 2024.

1. identidade nacional. 2. Brasil. 3. mito. 4. motivo
edênico. I. Nascimento, Paulo César, orient. II. Título.

Esta tese, requisito para a obtenção do título de Doutor em Metafísica, pelo Programa de Pós-Graduação em Metafísica da Universidade de Brasília, na linha de pesquisa “*Ontologias Contemporâneas*”, apreciada e aprovada, na data de 21 de junho de 2024, pela banca examinadora, composta por:

Professor Doutor Paulo César Nascimento
Instituto de Ciências Humanas
Programa de Pós-Graduação em Metafísica
Universidade de Brasília – UnB – DF
Presidente

Professor Doutor Martin Adamec
Faculdade de Ciências Jurídicas e Sociais
Centro Universitário de Brasília – Uniceub – DF
Membro Externo

Professora Doutora Leone Campos de Sousa
Departamento de Ciências Sociais
Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro – UNIRIO – RJ
Membro Externo

Professor Doutor Gerson Brea
Instituto de Ciências Humanas
Programa de Pós-Graduação em Metafísica
Universidade de Brasília – UnB – DF
Membro Interno

Professor Doutor Gabriele Cornelli
Instituto de Ciências Humanas
Programa de Pós-Graduação em Metafísica
Universidade de Brasília – UnB – DF
Suplente

À minha filha Elisa.

Minha terra tem palmeiras,
Onde canta o Sabiá;
As aves, que aqui gorjeiam,
Não gorjeiam como lá.

Nosso céu tem mais estrelas,
Nossas várzeas têm mais flores,
Nossos bosques têm mais vida,
Nossa vida mais amores.

Em cismar, sozinho, à noite,
Mais prazer encontro eu lá;
Minha terra tem palmeiras,
Onde canta o Sabiá.

Minha terra tem primores,
Que tais não encontro eu cá;
Em cismar – sozinho, à noite –
Mais prazer encontro eu lá;
Minha terra tem palmeiras,
Onde canta o Sabiá.

Não permita Deus que eu morra,
Sem que eu volte para lá;
Sem que desfrute os primores
Que não encontro por cá;
Sem qu'inda avista as palmeiras
Onde canta o Sabiá.

(“A canção do exílio” – Gonçalves Dias).

Agradecimentos

Agradeço à paciência e aos aconselhamentos de meu orientador, o Professor Paulo César Nascimento, que foi compreensivo com os meus atrasos e sempre, mesmo nos momentos mais difíceis, me motivou a perseverar na escrita deste trabalho.

Agradeço à minha família por todos estes anos de compreensão e apoio enquanto me dediquei ao doutorado. Agradeço, em especial, à minha filha Elisa, à minha companheira Priscyla, à minha mãe Beatriz, ao meu pai Paulo Silas, à minha sogra Regina e ao meu cunhado Pedro, que acompanharam este processo mais de perto, e aos meus irmãos, Diogo e Lara.

Agradeço à minha tia Marcia e ao meu tio Raul (*in memoriam*), dois professores universitários da família, que muito me incentivaram no caminho pela vida acadêmica. Agradeço também à minha prima Naraina e ao meu primo Bráulio, que, dedicados à vida acadêmica, me incentivaram bastante.

Agradeço ao Professor Paulo Ramos Coêlho Filho e à Professora Thereza Negrão de Mello por toda a amizade e conversas que me inspiraram ao longo de minha vida acadêmica.

Agradeço aos amigos Renato Arthur, Gracielle Maciel, Henrique Gondim, Karla Coêlho, Carol Ávila, Guilherme Silva, Nildenor Gomes, Ludmila Rosa, Mariana Ribeiro, Patrícia Albuquerque e Larissa Abreu pela amizade e por todas as conversas inspiradoras.

Agradeço aos membros da banca, os professores Gerson Brea, Martin Adamec e Leone Campos, pela disponibilidade de leitura para a apreciação desta tese. Agradeço também ao professor Gabriele Cornelli por aceitar ser membro suplente desta banca.

Agradeço, por fim, à Capes – Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – instituição governamental que me financiou durante grande parte do período em que me dediquei ao doutorado.

RESUMO

A presente tese realiza uma pesquisa teórica acerca da formação e do desenvolvimento da identidade nacional brasileira com a análise centrada na importância do motivo edênico como mito fundacional subjacente à imaginação nacional. A perspectiva temática centrada no motivo edênico tem por objetivo refletir sobre um dos conteúdos identitários mais importantes na formação do Brasil como nação, qual seja, a ideia de que o país é um paraíso na Terra. O presente estudo subdivide-se em quatro abordagens complementares que buscam evidenciar a presença do motivo edênico como mito nacional do Brasil: a imaginação, a mitificação, a fabricação e o ressentimento da nação. As teorias contemporâneas sobre identidade nacional são discutidas e debatidas, a fim de subsidiar teoricamente a relação entre o mito edênico e a ideia de nação no Brasil. Evidencia-se a influência do motivo edênico na imaginação da nação brasileira e constata-se que, embora esse mito se apresente na formação da identidade nacional brasileira de forma sub-reptícia e ofuscada por símbolos mais evidentes da nacionalidade, ele configura uma das mais difundidas representações que se tem da imaginação dessa nação.

Palavras-chave: identidade nacional, Brasil, mito, motivo edênico.

RÉSUMÉ

Cette thèse mène une recherche théorique sur la formation et le développement de l'identité nationale brésilienne, l'analyse étant centrée sur l'importance du motif édénique en tant que mythe fondateur sous-jacent à l'imaginaire national. La perspective thématique centrée sur le motif édénique vise à réfléchir sur l'un des contenus identitaires les plus importants dans la formation du Brésil en tant que nation, à savoir l'idée que le pays est un paradis sur terre. Cette étude se subdivise en quatre approches complémentaires qui cherchent à mettre en évidence la présence du motif édénique en tant que mythe national du Brésil: l'imagination, la mythification, la fabrication et le ressentiment de la nation. Les théories contemporaines sur l'identité nationale sont discutées et débattues afin d'étayer théoriquement la relation entre le mythe édénique et l'idée de nation au Brésil. L'influence du motif édénique sur l'imaginaire de la nation brésilienne est ainsi mise en évidence, et il est noté que bien que ce mythe apparaisse dans la formation de l'identité nationale brésilienne de manière subreptice et qu'il soit éclipsé par des symboles plus évidents de la nationalité, il est l'une des représentations les plus répandues de l'imaginaire de cette nation.

Mots-clés: identité nationale, Brésil, mythe, motif édénique.

ABSTRACT

This dissertation accomplishes a theoretical research on the formation and development of Brazilian national identity with the analysis centered on the importance of the Edenic reason as the foundational myth implied to the national imagination. The thematic approach centered on the Edenic reason aims at pondering over one of the most important identity contents to the formation of Brazil as a nation, namely, the idea that this country is a paradise on Earth. The current research subdivides itself into four complementary approaches that has as an objective to highlight the activity of the Edenic reason as Brazil's national myth: the imagination, the mythification, the fabrication and the resentment of the nation. The contemporary theories over national identity are discussed and debated, in order to subsidize theoretically the relation between the Edenic reason and the idea of nation in Brazil. It is highlighted the presence of the Edenic reason in the imagination of Brazilian nation, and it is attested that, albeit reporting itself surreptitiously in the formation of Brazilian national identity and obliterated by more evident symbols of nationality, this myth configures one of the most widespread representations to imagine this nation.

Key-words: national identity, Brazil, myth, Edenic reason.

Sumário

Introdução: questões teórico-metodológicas.....	13
1 A nação imaginada.....	17
1.1 O Estado-nação e a questão nacional: de Maquiavel à autodeterminação dos povos.....	20
1.2 O etnonacionalismo e a psicologia da lealdade às nações.....	26
1.2.1 A modernidade da autodeterminação dos povos e o impulso ao etnonacionalismo.	28
1.2.2 A definição de etnonacionalismo: a lealdade à nação.....	30
1.2.3 Psicologia do nacionalismo: o nacionalismo como lealdade à nação e o patriotismo como lealdade ao Estado.....	32
1.3 O etnosimbolismo, o pertencimento à nação e a narrativa mítica nacional.....	36
1.3.1 O passado étnico como matéria-prima para a fabricação da legitimidade da nação moderna: as concessões etnosimbolistas ao perenialismo.....	37
1.3.2 A narrativa mítica nacional: o pertencer à nação confere identidade ao indivíduo.....	43
1.3.3 Os três pressupostos da perspectiva modernista e a crítica etnosimbólica.....	45
1.3.4 Símbolos, mitos e memórias: a dimensão subjetiva da nação como comunidade solidária.	48
1.3.5 Etnicidade: o cultivo de elementos simbólicos.....	50
1.4 A nação moderna como comunidade política imaginada.....	52
1.4.1 A nação imaginada: a antropologia, o pertencimento e o sagrado.....	53
1.4.2 A nação: comunidade limitada e soberana.....	55
1.4.3 O imaginar da nação e a percepção do tempo: as diferenças entre as mentalidades medieval e moderna.....	56
2 A nação mitificada.....	62
2.1 A estrutura e a função do mito: a linguagem que legitima a comunidade.....	64
2.1.1 Mito e linguagem: a etimologia.....	69
2.1.2 Mito e linguagem: os significados dicionarizados e a teologia política.....	70
2.2 Mito, religião e política: a operacionalização do pertencimento.....	75
2.2.1 A influência da religião cristã no discurso legitimador do motivo edênico.....	78
2.2.2 O motivo edênico e narrativas de legitimação: a definição e as referências na identidade nacional brasileira.....	80
2.2.3 O “mito vivo”: a axiologia e o seu poder de legitimação sacralizante.....	85
2.2.4 O mito como hierofania: a manifestação do sagrado e a intersecção com o nacionalismo moderno. 88	88
2.2.5 O mito fundador edênico, a formação identitária e a nação como semióforo.....	92
2.3 A autoridade cívica, a fundação política e a necessidade política do mito fundacional.....	96

2.3.1	A autoridade, as revoluções na modernidade e a estabilidade política.	98
2.3.2	O mecanismo legitimador da autoridade.	99
2.4	Mito nacional como cultura: o fundamento da identidade.	102
2.4.1	Brasil: a atualidade do motivo edênico na identidade nacional hegemônica e homogênea. 104	
3	A nação fabricada.	108
3.1	A nação como consciência moral plebiscitária de individualidades históricas.	112
3.2	As tradições inventadas e a equivalência entre nação, Estado e povo.	119
3.2.1	O historiador profissional versus o nacionalista: a narrativa histórica inventada e o seu poder político de manipular o passado.	120
3.2.2	Estado, nação, pátria e povo: a modernidade da nova institucionalidade política.	124
3.2.3	O triunfo do nacionalismo e a consagração do Estado-nação.	127
3.2.4	Nação: entre o particularismo e o universalismo.	129
3.3	O Estado-nação: a sociedade industrial e as condições culturais e políticas da nação moderna.	132
3.3.1	O nacionalismo como teoria de legitimação política pelo sentimento.	132
3.3.2	A definição clássica de Estado e as duas definições de nação – a cultural e a voluntarista. 134	
3.3.3	A convergência entre o político e o cultural na formação do Estado-nação.	136
3.3.4	Transição da sociedade agrária para a sociedade industrial: o letramento, a cultura homogênea e a urbanização como condições para o nacionalismo.	137
3.3.5	Do parentesco à etnia: a formação da identidade da cultura nacional.	143
3.3.6	Fases da formação da identidade nacional brasileira: a identidade incentivada pelo Estado. 144	
3.4	Brasil: a identidade nacional fabricada e o imaginar de uma visão de mundo.	147
3.4.1	A literatura e a política: a viabilização da imaginação fabricada nacionalmente.	151
3.4.2	A industrialização brasileira: o nacional desenvolvimentismo e a fabricação de uma representação do Brasil.	161
4	A nação ressentida.	164
4.1	Identidade nacional e cultura: antropologia e psicologia da modernidade.	167
4.1.1	A definição de nação: as transformações semânticas e a tendência universalista da nação moderna. 168	
4.1.2	O nacionalismo cívico e o nacionalismo étnico: o resgate do ideário democrático como critério para o conceito moderno de nação.	171
4.1.3	A hierarquização dos tipos de nacionalismo e o ressentimento como formador da identidade nacional.	175

4.1.4	O potencial criativo do ressentimento na formação da identidade nacional: a criação de uma nova ordem simbólica.	178
4.2	Brasil: a cidadania com os direitos sociais e o ressentimento na transvaloração dos valores edênicos.....	181
4.2.1	O ressentimento na formação do caráter cívico coletivista-autoritário da identidade nacional brasileira.	183
4.2.2	O sentimento ressentido de ufanía no Brasil: o paraíso na Terra e as razões para o orgulho nacional. 186	
	Considerações Finais.....	197
	Referências Bibliográficas.	202

Introdução: questões teórico-metodológicas.

A presente tese aborda os temas correlatos à intersecção entre mito e identidade nacional, mostrando a imbricada relação no caso específico da formação da nação brasileira. A hipótese principal do estudo é que um tipo específico de mito, denominado “motivo edênico”, está na origem e no desenvolvimento posterior da identidade nacional brasileira. Embora este não seja o único mito presente na consciência da nação brasileira – o outro sendo a ideia da “democracia racial”, que não é abordado neste trabalho – o “motivo edênico”, ou seja, a ideia do Brasil como um paraíso na Terra, é anterior ao surgimento da ideia de identidade multirracial brasileira, o que posiciona o mito do motivo edênico no início da percepção nacional do Brasil. Essa visão edênica, embora longínqua, é bastante atual na imaginação, na mitificação, na fabricação e no ressentimento que constituem a ideia de nação brasileira.

O estudo dos mitos fundacionais das nações é tarefa inadiável para a compreensão da identidade nacional no Brasil e alhures, já que a maioria das teorias sobre a formação do Estado nacional prefere ressaltar sua modernidade temporal a partir do iluminismo, assim como as condições materiais concretas que propiciaram seu surgimento. Nesse sentido, a tese busca resgatar tanto os autores que frisaram a importância dos mitos e lendas na formação das identidades nacionais, incluindo o “motivo edênico” brasileiro, como as condições materiais que propiciaram a formação da nação a partir da consolidação cultural e das mudanças estruturais surgidas com a passagem de uma sociedade agrária para um país industrial.

Destarte, é preciso frisar algumas premissas assumidas. A identidade nacional brasileira é formada em um processo histórico-cultural inserido no contexto da modernidade¹. Dessa forma, como um processo, a formação da nação brasileira não é linear; ao contrário, a complexidade é sua característica mais marcante, pois múltiplos fatores a orientam e a influenciam. Não se pode reduzir essa formação ao papel do Estado, pois, embora este tenha sido importante em sua consolidação, a identidade brasileira não veio à luz somente através do poder estatal. Não se pode, tampouco, limitar a formação brasileira à atuação das elites, pois isso seria ignorar as contribuições culturais das camadas populares, assim como a significativa influência das culturas indígenas e africanas na identidade cultural brasileira. Não se pode

¹ A modernidade é entendida no escopo desta pesquisa a partir de dois referenciais, o referencial filosófico e o referencial político. O referencial filosófico estabelece-se a partir do século XV, no contexto do Renascimento, em que a circulação de ideias promove uma renovação cultural na Europa, que impulsiona várias mudanças no pensamento e o surgimento de ideias modernas. O referencial político estabelece-se a partir das revoluções políticas, que foram empreendidas por influência dessas ideias modernas, sendo que a Revolução Francesa (1789) é a mais significativa dessas revoluções pela influência global que teve.

reduzir essa formação ao aspecto cultural, na medida em que a vontade política também é parte desse processo. Além disso, a identidade nacional brasileira, em seu desenvolvimento, inclui imaginação, mitificação, fabricação e ressentimento. Sendo assim, a análise que se desenvolve nesta tese é orientada por estes quatro conceitos, que figuram no título dos quatro capítulos apresentados.

A metodologia de análise do processo de formação da identidade nacional brasileira fundamenta-se em teorias que explicam a importância desses conceitos na imaginação da nação. Com efeito, a presente tese sistematiza a revisão bibliográfica de teorias sobre o mito e a identidade nacional, a fim de constituir argumentos que permitam a compreensão de parte do processo de formação e desenvolvimento da identidade nacional brasileira, especificamente sob a perspectiva da importância do motivo edênico nesse processo. Portanto, com os fundamentos teóricos e os exemplos retirados do processo histórico-cultural pelo qual o Brasil se tornou uma nação, a presente tese analisa o motivo edênico na imaginação da identidade nacional brasileira.

A hipótese que se estabelece para conduzir o argumento principal desta pesquisa é que o motivo edênico é uma das representações etnosimbólicas do mito fundacional que forma a identidade nacional brasileira e tem legitimado e influenciado continuamente essa identidade. A visão do paraíso na Terra, central ao motivo edênico, encontra-se não somente na origem da ideia de Brasil, mas também está presente e influencia a perspectiva de futuro do país. Verifica-se, portanto, que o mito edênico está ativo nos discursos, nas imagens e nos símbolos, enfim, nas representações que constituem a ideia de Brasil. Por isso, a fim de provar essa hipótese central da tese, a metodologia de análise centra-se na revisão de discussões teóricas sobre o mito e a identidade nacional, sequenciadas pela relação dessas teorias com o motivo edênico na identidade nacional brasileira.

A estrutura da tese, seguindo essa ótica, está dividida nos seguintes capítulos:

No primeiro capítulo, a nação enquanto entidade imaginada é abordada. Os principais conceitos sobre a nação são apresentados, assim como o contexto moderno de ascensão do Estado-nação. Evidenciam-se, assim, as ideias que orbitam a ideia da nação como a etnicidade e a imaginação, que constituem a matéria-prima para operacionalizar o pensamento acerca da questão nacional. Correntes teóricas que evidenciam o etnonacionalismo, o etnosimbolismo e a nação imaginada são analisadas neste capítulo como fundamento teórico para o argumento geral da tese.

No segundo capítulo, analisa-se o mito edênico nacional com a perspectiva orientada para seu poder simbólico. Para tal fim, parte-se da compreensão das discussões teóricas estruturalistas e funcionalistas, de modo a compreender a função do mito antropologicamente,

como uma necessidade das comunidades humanas. Com esse embasamento, analisa-se a importante relação entre mito, religião e política, desde à antiguidade até modernidade, a fim de destacar a importância dos discursos narrativos de caráter mítico na formação da representação nacional. Discute-se, ainda, a diferença entre a fundação mítica e a fundação política com a legitimação coletiva na cidade antiga comparada à nação moderna, com a análise orientada para a concepção de que a sacralidade do “mito vivo” e a importância do mito fundacional são basilares para a legitimação de uma autoridade cívica. Em paralelo, com a evidência da importância das narrativas míticas para a legitimação coletiva da autoridade, apresenta-se o motivo edênico como mito fundacional vivo que contribui para a legitimação da representação identitária do Brasil.

No terceiro capítulo, o foco volta-se para a nação enquanto fabricação. Contextualiza-se, assim, o campo de estudos da questão nacional na modernidade. Nessa lógica, as principais teorias modernas sobre nacionalismo são apresentadas, a fim de fundamentar a formação da nação brasileira. Destacam-se os elementos subjetivos e os objetivos que constituem a nação moderna e articulam a ideia de nação. Todos esses elementos formam igualmente a psicologia de reconhecimento da identidade nacional a partir da imaginação, da invenção e da fabricação de uma representação da nação brasileira e, conseqüentemente, da identidade nacional brasileira. O terceiro capítulo analisa, ainda, a questão nacional na modernidade a partir do advento do Estado-nação, apontando para as condições culturais e políticas e, também, para a mudança estrutural da sociedade agrária para a sociedade industrial, que é apresentada no contexto de formação da identidade nacional moderna. Com esse embasamento, analisa-se a presença do motivo edênico na formação da nação brasileira e a relação dessa formação com a literatura nacional e o desenvolvimento econômico do Brasil. Assim, com esses subsídios teóricos, demonstra-se que o motivo edênico no Brasil foi promovido, em parte, com a participação do Estado no impulsionamento de uma representação de nação que almeja um futuro próspero em que a noção de paraíso terrestre emerge.

No quarto capítulo, a nação é analisada pelo prisma do ressentimento. A questão do ressentimento na formação da identidade nacional brasileira é apresentada a partir da perspectiva teórica da socióloga Liah Greenfeld. Apresenta-se a ideia de que o ressentimento tem um potencial criativo na formação da identidade nacional e que a ideia de identidade é correlata à ideia de cidadania. Dessa forma, argumenta-se que o motivo edênico no Brasil é ativado como conteúdo identitário na ode à natureza apresentada pelo escritor brasileiro Affonso Celso em seu popular livro *Porque me ufano do meu país* (1900). Assim, em uma transvaloração dos valores, o motivo edênico assenta-se na natureza exuberante, já que na

ausência de uma cidadania de caráter cívico-político individualista-libertário, paradigma para Greenfeld, o Brasil exalta o motivo edênico em sua identidade nacional, que neste modelo pode ser considerada como cívica de caráter coletivista-autoritário. Por isso, relaciona-se a questão do ressentimento no Brasil com a tese do historiador e cientista político José Murilo de Carvalho, que prova que o processo de concessão da cidadania brasileira ocorreu de forma inversa ao modelo paradigmático inglês. Ademais, as ideias ufanistas de Affonso Celso são apresentadas como exemplificação do ressentimento que se produziu no Brasil. Na ausência de uma nação em que a cidadania é pautada pela aquisição de direitos civis, políticos e sociais, a representação da identidade nacional brasileira alinhada ao mito edênico produziu um pertencimento identitário centrado na importância da natureza exuberante, o que aproxima a legitimação identitária mais do discurso mítico do que do político.

O presente estudo constata, portanto, a intrínseca relação entre mito e identidade nacional ao demonstrar a influência do mito edênico na imaginação do Brasil como nação. Constata-se nesta tese que a nação brasileira é imaginada, mitificada, fabricada e ressentida a partir do motivo edênico, o qual, por sua vez, constitui uma espécie de mito fundador do Brasil.

1 A nação imaginada.

A ideia de Estado-nação como entidade soberana que organiza a geopolítica global apresenta uma história relativamente recente, conforme se prova pela argumentação que aqui se apresenta. A partir da constatação da modernidade da nação como categoria e comunidade histórica, assume-se, conseqüentemente, a ideia de que a identidade nacional, conforme estruturada atualmente, é a categoria de identidade coletiva da nação, entendida como a comunidade histórica típica da modernidade.

Evidencia-se, no debate acerca da questão nacional, a existência de três perspectivas principais, a modernista, discutida sob diferentes perspectivas nesta tese, a primordialista² e a perenialista³, discutidas nos pontos em que subsidiam o argumento central deste estudo. A perspectiva modernista, hegemônica nas discussões teóricas atuais, juntamente com a crítica etnosimbolista, que será esclarecida adiante como uma concessão ao perenialismo, fornecem o principal fundamento teórico para os argumentos que constituem esta tese. Dessa forma, constitui-se o argumento de que a coesão do discurso narrativo de um mito socialmente compartilhado por uma cultura é a fonte de legitimidade da moderna identidade nacional. Com isso, a questão da legitimação do poder político é analisada historicamente e na teoria política, a fim de demonstrar a importância do sagrado e a evidência da intrínseca relação entre a religião e a política na estabilização de estruturas sociais tanto pré-modernas quanto modernas.

Nesse sentido, o argumento que se defende é o de que a legitimação do poder político atualmente é vinculada ao estímulo da identidade nacional como consciência coletiva que gera

² O “Primordialismo” é uma corrente teórica dos estudos da questão nacional que defende a seguinte posição, conforme Anthony Smith: “[...] eles afirmam que as nações existiriam desde ‘o primeiro momento’ e que elas seriam inerentes na condição humana, senão na própria natureza.” [tradução minha] – “[...] they held that nations were around from ‘the first time’ and were inherent in the human condition, if not in nature itself.” (SMITH, 2009, p. 8).

³ O “Perenialismo” é definido por Anthony Smith como tendo o seguinte ponto em comum com o primordialismo: “O ponto era que as nações, igualmente às raças, eram dadas na natureza e, portanto, perenes e primordiais. Enquanto as nações individuais poderiam surgir e desaparecer, ‘a nação’ como categoria e comunidade histórica era eterna, um dado histórico cujas origens e contornos poderiam em última instância remontarem à biologia humana, mas que manifestava a si mesma como um tipo específico de comunidade sociocultural.” [tradução minha] – “The point was that nations, like races, were given in nature and therefore perennial and primordial. While individual nations might come and go, ‘the nation’ as a category and historical community was eternal, an historical datum whose origins and lineaments could ultimately be traced to human biology, but which manifested itself as a specific type of socio-cultural community.” (SMITH, 2009, p. 3). No entanto, a perspectiva perenialista difere do primordialismo, na medida em que rejeita a perspectiva de inerência da nação à condição humana, conforme o próprio Smith: “Eu designei essa crítica *neo-perenialismo* porque, embora ela rejeite a antiga perspectiva [primordialismo] que via as nações por todo lado nos registros históricos, ela recupera a crença de que pelo menos *algumas* nações floresceram em épocas pré-modernas.” [tradução minha] – “I have termed this critique *neo-perennialism* because, although it rejects the old view that saw nations everywhere in the historical record, it does revive the belief that at least *some* nations flourished in pre-modern epochs.” (SMITH, 2009, p. 9-10).

a coesão social. Essa coesão social é estruturada por meio do estímulo aos laços emocionais e de solidariedade que viabilizam o sentimento de pertencimento e de unidade etnopolítica da nação. A formação da identidade nacional moderna é, conseqüentemente, um fenômeno social complexo que emerge da estrutura do Estado-nação e que viabiliza a estabilidade da atual divisão geopolítica do planeta em “nações”.

A soberania das nações é efetiva se o poder político de coletividades organizadas em determinados territórios é legitimado socialmente. Por isso, a compreensão do fenômeno social da nação moderna – entendida como categoria e comunidade histórica – permite com que os sujeitos modernos se considerem brasileiros, ingleses, chineses e uma infinidade de outras nacionalidades. Estas, embora estruturadas a partir da estrutura política do Estado-nação, nem sempre são condicionadas, atualmente, pela prévia existência estatal. Isso pode ser exemplificado por coletividades como os curdos ou os palestinos, que claramente carregam consigo uma identidade nacional não vinculada à existência estatal de fato. Nesse sentido, a identidade nacional e a ideia de nacionalidade, como derivadas da ideia de cidadania, engendram o sentimento de pertencimento e de legitimidade coletiva entre aqueles que se reconhecem como pertencentes a alguma identidade cultural coletiva que vincula afetivamente as pessoas em torno de uma narrativa de nação. Dessa forma, as nações não necessariamente correspondem aos limites geográficos dos Estados nacionais, embora o advento moderno do Estado seja o grande impulsionador da questão nacional na modernidade.

Discute-se, na sequência, teorias que informam a imaginação da nação. O etnonacionalismo, apresentado pelo cientista político Walker Connor, estabelece a importante distinção entre a lealdade à nação e a lealdade ao Estado, em que afirma que a psicologia de lealdade à nação é mais potente do que a lealdade ao Estado, porque tem relação com o resgate de elementos étnicos anteriores ao advento do Estado-nação. Nessa lógica, apresenta-se também o argumento do cientista político, antropólogo e sociólogo Anthony Smith, que evidencia o poder de legitimação do passado étnico na formação da nação e da identidade nacional e estabelece o etnosimbolismo como teoria integrante da narrativa mítica que legitima a nação. Dessa forma, o etnosimbolismo e o uso instrumental de uma narrativa mítica nacional, a partir da mobilização de símbolos, mitos e memórias de um passado étnico, são fundamentais para a compreensão do motivo edênico, que está em análise nesta tese. Conforme o próprio Smith afirma, é preciso compreender a multidimensionalidade da identidade nacional e reconhecê-la como fenômeno cultural:

[...] nós não podemos entender as nações e o nacionalismo simplesmente como uma ideologia ou uma forma de política, mas devemos tratá-las também como um fenômeno cultural. Isso significa dizer, o nacionalismo, a ideologia e o movimento, deve estar intimamente relacionado à *identidade nacional*, um conceito multidimensional, e extensivo a incluir linguagem, sentimentos e simbolismo específicos. [tradução minha⁴] – (SMITH, 1991, p. vii).

Evidencia-se, assim, que o entendimento da identidade nacional somente é possível se se concebe a sua multidimensionalidade. Por isso, os teóricos da questão divergem, às vezes, inclusive, com perspectivas diametralmente opostas. Contudo, a complexidade da temática não deve ser obstáculo para a discussão acadêmica, para considerar hipóteses e avaliá-las no caso concreto.

Apresenta-se, ainda, neste capítulo que pretende imaginar a nação, o pressuposto desta tese, qual seja, a definição de nação como comunidade política imaginada do sociólogo Benedict Anderson. Essa definição configura-se como basilar para que se compreenda o fenômeno nacional atual em sua complexidade. O pensamento que se formula a partir da imaginação coletiva é essencial para criar a própria representação da nação como organismo sociológico objeto de pertencimento para cada indivíduo e para as massas.

Uma vez reconhecidas a complexidade e a multidimensionalidade da temática nacional, afirma-se que o poder de legitimação da identidade nacional advém de uma estrutura de representação dos anseios imaginados, inventados e fabricados coletivamente. Por isso, é necessário analisar o poder simbólico do mito historicamente, bem como no que o mito se relaciona com a formação da identidade nacional moderna. Apresenta-se, assim, a perspectiva de que a nação é moderna, mas não pode ser explicada sem a concessão da perspectiva etnosimbólica ao perenialismo, já que as narrativas míticas podem ser verificadas historicamente como fonte de legitimidade e estabilidade das comunidades humanas.

⁴ “[...] we cannot understand nations and nationalism simply as an ideology or form of politics but must treat them as a cultural phenomena as well. That is to say, nationalism, the ideology and movement, must be closely related to *national identity*, a multidimensional concept, and extended to include a specific language, sentiments and symbolism.” (SMITH, 1991, p. vii).

1.1 O Estado-nação e a questão nacional: de Maquiavel à autodeterminação dos povos.

Apresentar a nação como comunidade limitada e soberana remete inevitavelmente à compreensão contemporânea de Estado-nação. Dessa forma, cabe uma breve digressão sobre como a ideia e o fenômeno do Estado-nação constituem um advento moderno. Na filosofia política, o léxico “Estado-nação” desenvolve-se da junção das ideias de “Estado” e de “nação” em um único conceito, o que é historicamente concretizado somente no século XX, embora tenha raízes em séculos anteriores. Convém, portanto, reconstituir as origens de ambas as ideias. No que se refere à nação, toda esta tese dedica-se a essa reconstituição. No que se refere ao Estado, esta seção em particular dedica-se a reconstituir o conceito de “Estado” desde o seu lançamento como categoria para a análise política pelo filósofo Nicolau Maquiavel até a contemporaneidade, em que o princípio da autodeterminação dos povos adquiriu relevância quase absoluta na configuração da geopolítica mundial, o que consolidou no século XX o conceito de “Estado-nação”.

A estrutura de organização política e territorial vigente no mundo contemporâneo está fundamentada no Estado-nação como entidade institucional soberana responsável por organizar a vida coletiva. A título de exemplo, os grandes debates internacionais têm os Estados nacionais como principais atores. Evidência disso é a existência da Organização das Nações Unidas (ONU) e das suas diversas instituições, cujo funcionamento é dependente da articulação política de diversos Estados-nações. Neste trabalho, mais importante do que o funcionamento do sistema internacional é a compreensão do Estado-nação como o organismo sociológico que se legitima politicamente e com isso afirma a sua soberania em um espaço territorial limitado.

Verifica-se a modernidade do “Estado” como categoria conceitual da política a partir de Nicolau Maquiavel, que foi o primeiro a utilizar a palavra “Estado” no âmbito da teoria política e isso faz dele o filósofo precursor do que se convencionou como “Teoria Política Moderna”. O filósofo e jurista italiano Norberto Bobbio, considerado um dos principais filósofos da política do século XX, destaca a inovação realizada por Maquiavel com a introdução da palavra “Estado”, que é apresentada como uma substituição ao que os gregos denominavam de *polis*, os romanos *res publica* e o francês Jean Bodin, posterior a Maquiavel, chama de *republique*⁵.

⁵ “Estas duas linhas [referência à definição de Maquiavel] são importantes para a história do pensamento político também porque introduzem a palavra, destinada a ter fortuna, “estado”, para indicar o que os gregos chamaram *polis*, os romanos *res publica* e um grande pensador político, como o francês Jean Bodin, meio século depois de Maquiavel, ainda chamará *republique*.” (BOBBIO, 2017, p. 71-72).

A comparação de Bobbio revela que o Estado é uma referência à estrutura do poder político. Com base nisso, analisa-se a afirmação de Maquiavel lembrada por Bobbio⁶: “Todos os Estados, todos os governos que tiveram ou têm autoridade sobre os homens são Estados e são ou repúblicas ou principados”⁷. Com essas palavras, inaugura-se o “Estado” como entidade detentora da autoridade política ao longo da história. Isso significa dizer que ele projeta o Estado, tanto no passado quanto no futuro, e, obviamente, também no presente, como uma instituição que estrutura o poder político nas sociedades humanas, com a qual se organiza a vida coletiva e cuja divisão, para Maquiavel, se dá em dois tipos: república e principado. Efetivamente, fica evidente que a definição de Maquiavel atrela a autoridade sobre os homens a um governo, o qual pode ser constituído no modelo de república ou de principado.

A partir dessa definição e da conseqüente divisão em dois tipos de Estado, Maquiavel desenvolve toda a sua teoria das formas de governo; no entanto, o que cabe ressaltar é a importância de Maquiavel como a figura paradigmática precursora do pensamento político moderno, uma vez que cria uma categoria conceitual que é indispensável para se pensar a política moderno-contemporânea. Frisa-se, portanto, que, a partir de Maquiavel, o “Estado” é uma categoria necessária para a constituição e o desenvolvimento da história política da modernidade, na medida em que ele é a entidade que possibilita a existência de governos com autoridade sobre uma comunidade. Inclusive esse conceito possibilitou a organização política de dinastias em torno de um aparelho estatal e, com isso, impulsionou o imperialismo dinástico de muitas casas reais europeias, assim como abriu espaço para teóricos políticos posteriores como Thomas Hobbes, que com o seu livro *Leviatã* (1651), defende o Estado Absolutista. Admite-se, portanto, que essa definição de “Estado” é moderna como uma categoria conceitual na tradição da teoria política, mas a possível projeção de sua existência no passado evidencia o caráter permanente de uma estrutura social que garante o poder político com autoridade para governar sobre uma comunidade e organizar a sua vida coletiva.

A constatação de que a organização política do mundo contemporâneo é realizada por intermédio de Estados-nações é, portanto, algo evidente. Essa organização, entretanto, é recente, porque a divisão dos territórios do planeta entre os Estados nacionais é uma conseqüência do princípio da autodeterminação dos povos que veio a público a partir de

⁶ A citação de Norberto Bobbio a Maquiavel apresenta uma versão alternativa da frase do filósofo, com a utilização da palavra “autoridade” ao invés de “império”, nos seguintes moldes: “Todos os estados, todos os domínios que tiveram e têm império sobre os homens foram e são repúblicas ou principados” (MAQUIAVEL *apud* BOBBIO, 2017, p. 71). Cito diretamente no texto a versão traduzida por Maria Lucia Cume, com a palavra “autoridade”, pois a referência à palavra “império” está contemporaneamente contaminada por outras ideias políticas.

⁷ MAQUIAVEL, 1999, p. 13.

discussões do século XIX, especialmente nos debates em torno dos processos de unificação alemã e italiana. No início do século XX, Joseph Stalin, que virai a se tornar o mais longo líder da União das Repúblicas Socialistas Soviéticas (URSS), em seu livro *O marxismo e o problema nacional* (1913), apresenta o princípio da autodeterminação das nações e a tentativa de conciliá-lo com a teoria marxista.

Apesar de criticar a ideia de nação pelo seu caráter eminentemente burguês, Stalin sugere que a socialdemocracia – como se autodenominavam os marxistas à época – torne a luta dos movimentos nacionais “mais inofensiva possível para o proletariado”⁸. Conforme o revolucionário russo, a nação é uma referência a aspectos culturais de um povo e essa conciliação entre a nação e o proletariado seria necessária para a implementação da socialdemocracia. Isso significa dizer que, no plano teórico e, em 1913, Stalin advoga a favor do princípio da autodeterminação das nações como meio para assegurar a democratização do país com a garantia das nações se desenvolverem livremente⁹. Nesse sentido, Stalin lança o princípio da autodeterminação dos povos¹⁰ como um princípio a ser defendido pela socialdemocracia, porém com uma série de ressalvas:

Por isso, a socialdemocracia de todos os países proclama o direito de autodeterminação das nações. O direito de autodeterminação significa que só a própria nação tem o direito de determinar seus destinos, que ninguém tem o direito de imiscuir-se pela força na vida de uma nação, de destruir suas escolas e demais instituições, de violar seus hábitos e costumes, de perseguir seu idioma, menosprezar seus direitos. Isso não significa, naturalmente, que a socialdemocracia vá apoiar todos os costumes e instituições de uma nação. Lutando contra a violência exercida sobre as nações, só defenderá o direito de a nação determinar por si mesma seus destinos, empreendendo ao mesmo tempo campanhas de agitação contra os costumes e instituições nocivos, para dar às camadas trabalhadoras a possibilidade de liberta-se deles. (STALIN, 1946, p. 32-33).

O caráter panfletário e a tentativa conciliatória entre a questão nacional e a teoria marxista ficam evidentes na própria definição de Stalin. A explicação dele relativamente a este princípio tão importante para a configuração do mundo contemporâneo em Estados-nações considera que a soberania nacional se baseia, em princípio, na ideia de autonomia. Significa dizer que a nação não deve perder o poder de decidir sobre o seu próprio destino enquanto

⁸ STALIN, 1946, p. 31-32.

⁹ STALIN, 1946, p. 32.

¹⁰ A expressão “Princípio da autodeterminação dos povos” ficou consagrada pela Carta da Organização das Nações Unidas de 1945, mas fundamenta-se na definição proposta por Stalin em 1913 sob a nomenclatura “Princípio da autodeterminação das nações”. Apesar de Stalin não ter desenvolvido o conceito de forma teoricamente consistente, uma vez que seu livro é mais panfletário do que teórico, a sua importância política como líder da União das Repúblicas Socialistas Soviéticas (URSS) efetivamente influenciou na elevação desse princípio a uma condição de princípio estruturante da organização geopolítica contemporânea.

comunidade política e cultural. Além disso, a defesa do princípio da autodeterminação tem por objetivo o fim das opressões sobre e entre as nações, conforme o raciocínio exposto a seguir:

O direito de autodeterminação significa que a nação pode organizar-se conforme seus desejos. Tem o direito de organizar sua vida segundo os princípios da autonomia. Tem o direito de entrar em relações federativas com outras nações. Tem o direito de separar-se por completo. A nação é soberana, e todas as nações são iguais em direitos. Isso não significa, naturalmente, que a socialdemocracia vá defender todas as reivindicações de uma nação, sejam quais forem. A nação tem até o direito de voltar à velha ordem de coisas, o que não quer dizer, porém, que a socialdemocracia deva subscrever esta resolução de tal ou qual instituição de uma determinada nação. Os deveres da socialdemocracia, que defende os interesses do proletariado, e os direitos da nação, integrada por diversas classes, são duas coisas distintas. Lutando pelo direito à autodeterminação das nações, a socialdemocracia se propõe, como objetivo, dar fim à política de opressão das nações, tornar esta política impossível e, com isso, minar as bases de luta entre as nações e fazê-las menos aguda, reduzi-la ao mínimo. (STALIN, 1946, p. 33-34).

Ao longo do século XX, com base nesse princípio, muitos Estados-nações adquiriram a sua “soberania nacional”, inclusive como um processo histórico decorrente da contraposição ao imperialismo dinástico, que até a I Guerra Mundial dominou a geopolítica mundial. Na reorganização geopolítica posterior a essa guerra, a concepção de nação entra em pauta e articula a ideia de soberania nacional por meio da noção de autonomia conferida à instituição estatal, que doravante apresenta um duplo caráter: estatal e nacional. O Estado continua a organizar a política, mas, ao longo do século XX, a junção com o caráter nacional é concretizada; conseqüentemente, o Estado e nação a tornam-se praticamente sinônimos.

Sobre esse aspecto, o historiador marxista Eric Hobsbawm teria verificado que, no século XX, os Estados e os movimentos marxistas estariam caminhando rumo a uma tendência de se tornarem cada vez mais nacionalistas, não somente na forma, mas também no conteúdo¹¹. Esse argumento é citado por Benedict Anderson, a fim de defender a premissa de que “o fator nacional é o mais universalmente legitimado entre os valores da vida política do nosso tempo”¹². Anderson apresenta um argumento importante a favor dessa premissa, qual seja, a constatação histórica de que mesmo os países que realizaram revoluções de viés marxista no período posterior à II Guerra Mundial, como o Vietnã e a China, o fizeram em termos nacionais¹³.

¹¹ “Eric Hobsbawm tem toda a razão quando afirma que “os Estados e os movimentos marxistas tenderam a tornar-se nacionais não apenas na forma, mas também no conteúdo, isto é, nacionalistas. Nada sugere que essa tendência não se mantenha”. Nem tal propensão se circunscreve ao mundo socialista. Quase todos os anos as Nações Unidas admitem novos membros. [...] A realidade é muito clara: o “fim da era do nacionalismo”, há muito profetizado, não está nem remotamente à vista.” (ANDERSON, 2017, p. 22).

¹² ANDERSON, 2017, p. 22.

¹³ ANDERSON, 2017, p. 22.

Destaca-se, portanto, a consolidação do conceito de Estado-nação como decorrente de um processo histórico recente. Imprescindível, entretanto, ressaltar que os conceitos de Estado e de nação, apesar de distintos¹⁴, constituem uma categoria conceitual essencial para a análise política contemporânea – o Estado-nação. Essa breve digressão acerca da origem e da consolidação dessa categoria conceitual, desde os primórdios em Nicolau Maquiavel até o princípio da autodeterminação dos povos (consolidado como princípio regulador da geopolítica mundial pela Carta das Nações Unidas de 1945), permite situar as teorias acerca da questão nacional como estudos centrados na perspectiva de análise de que é na modernidade que o “Estado-nação”, como um advento histórico do século XX, é fundamental para se imaginar a nação como uma comunidade política estatal e cultural.

Efetivamente, a questão nacional é complexa, mas, a fim de dirimir eventuais dúvidas acerca das definições conceituais e orientar o uso linguístico utilizado nesta tese, é importante evidenciar algumas definições. Assim, conceitos basilares são apresentados e analisados, o que faz emergir a primeira das distinções conceituais basilares para o estudo e a compreensão da questão nacional. A distinção entre os três conceitos – a nação, o nacionalismo e a identidade nacional – é necessária para organizar a discussão e situar o uso linguístico desses termos no presente trabalho. Essas distinções, embora remetam a um mesmo horizonte de significações, ressaltam distintas perspectivas de análise para a questão nacional. Isso se verifica na apresentação esquemática do cientista político Martin Adamec, que organiza sinteticamente o enfoque de cada um desses conceitos:

A identidade nacional seria um tipo específico de identidade coletiva, uma consciência de pertencimento a um grupo – à nação. Nesse sentido, pressupõe laços emocionais, de solidariedade, que enquadram as relações sociais básicas do ser humano. Naturalmente, não é a única forma identitária de seus integrantes, mas supõe ser a mais abrangente e fundamental, atravessando divisões de classe, status, gênero, torcidas de futebol, etc. O nacionalismo, por sua vez, seria a defesa mais ou menos ativa da nação e de seus elementos identitários constitutivos, a transformação desses elementos numa perspectiva ideológica. Assim, o nacionalismo seria a ideologia que procura defender, garantir e propagar os interesses da própria nação dentro e fora da sociedade que a compõe. Em termos mais específicos, nacionalismos diferentes relacionam-se de maneira particular com suas respectivas características identitárias constitutivas, apontando diversas saídas ideológicas. Por fim, a nação seria um grupo humano concreto e específico que encarna as identidades e projetos políticos de seus membros. Um princípio organizador, fenômeno emergente, que articula as bases identitárias com as perspectivas ideológicas. Esse grupo deve, necessariamente, abranger a totalidade da população, não apenas tais ou quais grupos ou elites de dado contexto. (ADAMEC, 2015, p. 12-13).

¹⁴ Em um Estado pode existir diferentes nações, como é o caso da Rússia, assim como uma nação pode estar dividida em territórios de diferentes Estados, como é o caso da nação curda, que se divide principalmente entre territórios do Iraque, da Síria e da Turquia.

Tendo em vista essas definições, considera-se, para os fins analíticos desta tese, a referência à nação como um grupo humano concreto que encarna tanto a identidade nacional quanto o nacionalismo. Seguindo esse entendimento, a identidade nacional é uma referência à consciência de pertencimento a uma identidade coletiva, enquanto o nacionalismo é uma referência aos projetos políticos ideológicos que informam a defesa, a garantia e a propagação dos interesses do grupo humano concreto que se identifica como uma nação. Dessa forma, balizadas pela presente distinção conceitual, as perspectivas teóricas de diferentes estudiosos da questão nacional são expostas e analisadas no decorrer da construção dos argumentos desta tese e, embora muitos dos teóricos aqui discutidos não compartilhem dessa categorização conceitual, farei o possível para que, na elaboração de meus argumentos, esses termos sejam utilizados com os significados supracitados.

Ademais, é importante evidenciar que o fator étnico é basilar para se compreender o conteúdo dos discursos que constituem as identidades nacionais. Nesse sentido, o conjunto de ideias dos autores analisados, principalmente no que se refere ao etnonacionalismo e ao etnosimbolismo, corrobora com a ideia central desta tese sobre a identidade nacional brasileira. Esta, como veremos no decorrer dos argumentos, está estruturada e informada por um mito de natureza paradisíaca fundado em um motivo edênico. Este mito edênico, por sua vez, constitui parte do conteúdo da identidade nacional, porque preenche a lacuna deixada pela ausência de uma fundação cívico-política, servindo até os dias de hoje como um dos aspectos mais importantes da identidade nacional brasileira.

Esclarece-se, ainda, que a questão nacional se apresenta no debate acadêmico na modernidade, porque a sua importância política e o seu poder de mobilização de massas configuram-se como adventos modernos. Além disso, admite-se que diversas questões são transversais à questão nacional, uma vez que o debate se organiza diferentemente a depender da perspectiva teórica e do Estado-nação em que esse debate é formulado. Por isso, as definições conceituais são necessárias para se operacionalizar o pensamento no debate acadêmico, embora esse campo de estudos seja permeado por divergências teóricas.

1.2 O etnonacionalismo e a psicologia da lealdade às nações.

O cientista político Walker Connor contribui para o debate acadêmico acerca da questão nacional na modernidade com uma pesquisa bastante consistente, na qual, a partir de uma ampla revisão bibliográfica de diversos teóricos do assunto, ele evidencia que o etnonacionalismo¹⁵ é uma realidade influente da atual configuração política global¹⁶. Por etnonacionalismo entende-se a ênfase na aproximação da nação com a esfera do cultural. Exemplo disso está na utilização do termo “grupo cultural” para se referir à nação, expressão que, por mais que revista por Connor¹⁷, evidencia o campo semântico em que a nação é colocada: na esfera de aproximação em relação ao cultural. O cientista político reconhece a dificuldade de trabalhar em um campo em que o uso vocabular não é uniformizado e recorre ao filósofo Ernest Barker, cujos estudos relativamente à questão nacional defendem a tese da perenidade da nação; mas Walker Connor, ao contrário, defende a modernidade da nação, embora adote a definição de Barker, na medida em que ele acredita que ela soluciona a complexa questão sobre o que constituiria a nação, porque a define de forma subjetiva, como a autoidentificação de pessoas com um grupo. Evidencia-se, na sequência, o argumento:

Barker aqui nos apresenta os meios de evitar a labiríntica questão, “O que constitui a nação?”. Em última análise, a coincidência dos atributos tangíveis habituais da nacionalidade, como língua comum ou religião, não é determinante. O requisito principal é subjetivo e consiste na autoidentificação de pessoas com um grupo – com o seu passado, com o seu presente, e, o que é mais importante, com o seu destino. [Tradução minha¹⁸] – (CONNOR, 1994, p. 4).

¹⁵ O termo “etnonacionalismo” é, conforme Connor, um termo redundante para se referir ao nacionalismo moderno, mas o seu uso evidencia que o cientista político defende que a nação é caracterizada por uma unidade étnica, que, por sua vez, é concebida como uma unidade cultural.

¹⁶ CONNOR, 1994, p. xi.

¹⁷ No preâmbulo do primeiro capítulo do livro *Etnonacionalismo: a busca pela compreensão* [*Ethnonationalism: the quest for understanding*] (1994), Walker Connor adverte: “O seguinte artigo (“Autodeterminação: a nova fase”) foi escrito em 1966. É a minha mais antiga peça publicada sobre o nacionalismo, e eu rego pela indulgência do leitor por causa do uso de *grupo cultural* como um substituto para *nação* nas suas primeiras páginas. Como observado no texto, eu estava decididamente tentando evitar “a labiríntica questão, ‘O que constitui a nação?’”. Eu iria rapidamente perceber que esta evitação era impossível [...], e eu iria dali em diante certamente não mais considerar “grupo cultural” como um substituto válido”. [Tradução minha] – “The following article (“Self-Determination: The New Phase”) was written in 1966. It is my earliest published piece on nationalism, and I beg the reader's indulgence for the use of culture group as a substitute for nation in its first few pages. As noted in the text, I was resolutely trying to avoid “that labyrinthine question, ‘What constitutes a nation?’” I would shortly come to realize that avoidance was impossible [...], and I would henceforth certainly not consider “culture group” a worthy substitute.” (CONNOR, 1994, p. 3).

¹⁸ “Barker here provides us with the means of avoiding the labyrinthine question, “What constitutes a nation?” In the final analysis, the coincidence of the customary tangible attributes of nationality, such as common language or religion, is not determinative. The prime requisite is subjective and consists of the self-identification of people with a group — its past, its present, and, what is most important, its destiny”. (CONNOR, 1994, p.4).

Constata-se, portanto, que o caráter subjetivo de autoidentificação com um grupo viabiliza a existência da nação. Essa autoidentificação insere-se na realidade social com o reconhecimento coletivo compartilhado de um passado, um presente e um destino futuro. Dessa forma, a nação é viabilizada por meio de uma narrativa que a insere na história, com um discurso que permite à autoidentificação com o pertencimento coletivo formar a identidade nacional. Recapitulando, essa narrativa de autoidentificação que se constitui em um determinado grupo é, nesse sentido, a responsável por criar um ambiente de familiaridade que legitima a existência de uma consciência nacional e, conseqüentemente, forma a identidade nacional.

Essa ideia de que o nacionalismo tem fundamento no subjetivo conduz a múltiplas interpretações teóricas, como a tese do caráter perenal da nação, defendida pelo filósofo Ernest Barker. Walker Connor, ao contrário, defende a tese de que não se pode dissociar o nacionalismo do moderno fenômeno de massas que ele encarna, apesar de basear a definição de nação em um teórico defensor da perspectiva perenal e de pontuar algumas concordâncias com outros teóricos que defendem o início da consciência nacional ainda no período medieval. Em sua análise, Connor afirma:

O nacionalismo é um fenômeno de massas. O fato de membros da elite dirigente ou da intelligentsia manifestarem o sentimento nacional não é suficiente para estabelecer que a consciência nacional penetrou no sistema de valores das massas. E as massas, até recentemente totalmente ou semianalfabetas, forneceram poucas pistas no que diz respeito às suas perspectivas de identidade de grupo. [Tradução minha¹⁹] – (CONNOR, 1994, p. 212).

O argumento de Connor, portanto, é fundamentado na ideia de que a consciência nacional é impulsionada apenas com a modernidade. O argumento do cientista político ainda é complementado com a demarcação do impulso do nacionalismo a partir da ascensão da doutrina de autodeterminação dos povos, cujo estabelecimento generalizado ocorreu apenas no século XX. Resumidamente, essa doutrina advoga o direito das nações à autoexpressão política dos povos.

A autoexpressão na esfera política, por sua vez, é necessariamente concomitante à aquisição de uma consciência cultural²⁰ que informa essa autoexpressão com conteúdo identitário. Posteriormente, a consciência cultural configura-se em consciência nacional. Fica, portanto, evidenciado o destaque que a doutrina da autodeterminação teve na esfera política, na

¹⁹ “Nationalism is a mass phenomenon. The fact that members of the ruling elite or intelligentsia manifest national sentiment is not sufficient to establish that national consciousness has permeated the value-system of the masses. And the masses, until recent times totally or semi-illiterate, furnished few hints concerning their view of group-self.” (CONNOR, 1994, p. 212).

²⁰ CONNOR, 1994, p. 5.

medida em que, se considerada a história dos últimos dois séculos da configuração geopolítica global, não se pode negar a importância dessa doutrina na atuação de diversos movimentos políticos, que, mesmo com objetivos díspares, utilizaram o apelo à consciência cultural na mobilização das massas.

1.2.1 A modernidade da autodeterminação dos povos e o impulso ao etnonacionalismo.

A doutrina da autodeterminação dos povos, concomitante ao impulso que confere aos movimentos de independência política legitimados pelo caráter nacional, problematiza a legitimidade da existência de Estados multinacionais e, por isso, no século XIX, foi negada pelo Congresso de Viena²¹ e pela Santa Aliança²², mas mesmo em ambiente adverso naquele século, ela floresceu na Europa e na América Latina²³. Posteriormente, nos acordos de paz para a finalização da I Guerra Mundial, a doutrina da autodeterminação das nações – nome dado à época – adquiriu reconhecimento de sua validade, embora os seus defensores da época – nem mesmo Woodrow Wilson²⁴ – não reconhecessem a sua aplicação universal²⁵. Conforme aponta Connor, essa doutrina seria aplicada somente às áreas que estavam sob a soberania das potências derrotadas na guerra²⁶.

Nesse contexto, embora as intenções iniciais não fossem a aplicação universal, a difusão da doutrina da autodeterminação dos povos no século XX tornou-se, concomitantemente,

²¹ O Congresso de Viena foi realizado entre 1814 e 1815 e consistiu em uma grande conferência diplomática de redefinição da política europeia após a derrota da França de Napoleão Bonaparte e caracterizado pela restauração do absolutismo monárquico na Europa. Os Estados europeus vencedores – o Reino Unido da Grã-Bretanha e Irlanda, o Reino da Prússia, o Império Austríaco e o Império Russo – decidiram por reestabelecer os limites territoriais anteriores à Revolução Francesa e por restaurar o poder político das famílias reais depostas por Napoleão Bonaparte, o que, inclusive, culminou na restituição da família Bourbon, que fora destituída pela Revolução Francesa, ao comando da França.

²² A Santa Aliança foi uma aliança política, criada no contexto do Congresso de Viena, entre o Império Austríaco, o Império Russo e o Reino da Prússia, a fim de evitar a ascensão do liberalismo e do secularismo na Europa, além de defender o absolutismo monárquico e o Cristianismo.

²³ CONNOR, 1994, p. 5.

²⁴ Presidente dos Estados Unidos da América à época e um dos principais defensores desta doutrina no cenário político do final da I Guerra Mundial.

²⁵ “Embora os acordos de paz que se seguiram à I Guerra Mundial reconhecessem o conceito mais em sua violação do que em sua aplicação, as numerosas apropriações públicas da doutrina, durante a guerra e no período posterior a ela, por estadistas governantes das Potências Aliadas levaram ao reconhecimento de sua validade, o que iria, dali em diante, tornar-se difícil de ignorar ou negar. A doutrina, àquele tempo, expressa na frase “autodeterminação das nações”, claramente não tinha pretensões de aplicação universal por Wilson ou outro defensor contemporâneo.” [Tradução minha] – “Although the peace settlements that followed World War I honored the concept more in the breach than in application, the numerous wartime and postwar public espousals of the doctrine by leading statesmen of the Allied Powers accorded to it a recognition of validity that would henceforth prove difficult to ignore or deny. The doctrine, by this time expressed in the phrase “self-determination of nations,” was clearly never intended by Wilson and other contemporary advocates to have universal application.” (CONNOR, 1994, p. 5).

²⁶ CONNOR, 1994, p. 5.

catalisadora e defensora de movimentos independentistas por todo o globo e, após a II Guerra Mundial, adquiriu importância ainda maior com o declínio do poderio europeu na África e na Ásia, o que culminou na independência política de diversos países²⁷ e consagrou a validade universalista da doutrina. Desse modo, Connor justifica que a potência adquirida pelo nacionalismo ao longo do século XX advém da mobilização do sentimento subjetivo de autoidentificação cultural com um determinado grupo de pessoas, o qual se percebe como pertencente à origem comum compartilhada culturalmente, ou seja, há influência do fator étnico. Conforme Connor, “o sentimento de parentesco, que repousa no coração da consciência nacional, ajuda a explicar as horríveis manifestações de desumanidade que frequentemente eclodem em relações entre grupos nacionais”²⁸. Esse parentesco reflete uma afinidade, o que, por sua vez, se configura na lealdade à nação, concebida e equiparada à etnia, uma vez que Connor quer evidenciar o pertencimento legitimado por uma narrativa do campo do cultural. Por isso, o etnonacionalismo surge como equivalente ao nacionalismo moderno, já que Connor quer evidenciar o poder de influência da cultura étnica na mobilização movimentos nacionalistas de massas, a fim de legitimar a organização geopolítica da modernidade.

Importante frisar que todo o desenvolvimento histórico que elevou a importância política da questão nacional a partir do final do século XIX adquiriu legitimidade à medida que a doutrina da autodeterminação dos povos adquiriu mais espaço. Destaca-se, ainda, nesse contexto, a validade da crítica que Connor desenvolve relativamente às perspectivas teóricas que relegaram a questão nacional a um plano secundário, na medida em que a realidade factual da geopolítica global não permite ignorar que um dos principais problemas contemporâneos para a estabilidade política da maioria dos Estados²⁹ reside no sentimento de lealdade que se formata no entorno do caráter étnico das nações. Com isso, Connor defende que as impropriedades teóricas na discussão acadêmica sobre a questão nacional geralmente estão ligadas à incapacidade de reflexão sobre a profundidade emocional que a identidade nacional engendra, a ponto de as paixões nacionais percorrerem o espectro contínuo amor-ódio aos

²⁷ CONNOR, 1994, p. 5.

²⁸ [Tradução minha] – “The sense of kinship, which lies at the heart of national consciousness, helps to account for the ugly manifestations of inhumanity that often erupt in the relations among national groups.” (CONNOR, 1994, p. 206).

²⁹ “Os eventos da última década têm até agora impressionado inclusive os observadores mais distraídos da política mundial que o etnonacionalismo constitui a maior e mais crescente ameaça para a estabilidade da maioria dos Estados.” [Tradução minha] – “Events of the past decade have by now impressed upon even the more casual observers of world politics that ethnonationalism constitutes a major and growing threat to the political stability of most states.” (CONNOR, 1994, p. 90).

extremos³⁰. Dessa forma, o nacionalismo é concebido por sua importância de mobilização dos sentimentos culturais de afinidade ou repulsa que se configuram no caráter da etnia como nação.

1.2.2 A definição de etnonacionalismo: a lealdade à nação.

Walker Connor coloca em evidência o termo “etnonacionalismo”, a fim de evitar confusões terminológicas que se estabeleceram no debate acadêmico, tais como, a estabelecida entre o Estado e a nação. O cientista político atribui grande parte da confusão que se estabelece no que diz respeito ao conceito de nacionalismo ao uso acadêmico que aproxima os termos “Estado” e “nação” como intercambiáveis, principalmente nas teorias que buscam enquadrar a nação em uma lógica racionalista. Com isso, abre-se espaço para que se ignore a importância cultural da etnia como afinidade que conduz ao sentimento de lealdade das massas. Conforme Connor, “o erro de equalizar impropriamente o nacionalismo como a lealdade ao Estado é a consequência de uma patologia terminológica muito mais ampla que flagela o estudo da política global”³¹.

Ressalta-se, entretanto, que a aproximação conceitual se dá apenas no uso, já que as definições dicionarizadas demarcam bem a semântica de cada um dos conceitos. O conceito de Estado, tradicionalmente, é definido como um conceito legal que caracteriza um grupo social que tem soberania sobre determinado território, é organizado por instituições políticas próprias e é conduzido por um governo efetivo; ao passo que o conceito de nação é definido como um grupo social que compartilha uma ideologia comum, instituições e costumes comuns, além de um senso de homogeneidade³². Dessa forma, Connor apresenta o seguinte argumento, que é basilar para a compreensão do etnonacionalismo:

As definições de Estado e nação [...] tornam evidente que o que nós até aqui estávamos chamando de grupos étnicos auto-diferenciados são na realidade nações. A lealdade a um grupo étnico, portanto, deveria logicamente ser chamada de nacionalismo. Mas o nacionalismo, como comumente empregado, refere-se à lealdade ao Estado (ou à

³⁰ “[As teorias racionalistas de explicação do nacionalismo] podem ser criticadas principalmente pela incapacidade delas de refletirem sobre a profundidade emocional da identidade nacional: as paixões aos extremos do espectro contínuo amor-ódio que a nação frequentemente inspira, e os inúmeros sacrifícios fanáticos que foram feitos em seu nome.” [tradução minha] – “[...] they can be faulted principally for their failure to reflect the emotional depth of national identity: the passions at either extreme end of the hate-love continuum which the nation often inspires, and the countless fanatical sacrifices which have been made in its name.” (CONNOR, 1994, p. 206).

³¹ [Tradução minha] – “The error of improperly equating nationalism with loyalty to the state is the consequence of a much broader terminological disease that plagues the study of global politics”. (CONNOR, 1994, p. 91).

³² CONNOR, 1997, p. 40.

palavra nação, quando esta última tem sido incorretamente substituída por Estado). [Tradução minha³³] – (CONNOR, 1994, p. 40-41).

Ao constatar o uso incorreto do termo nação, ele justifica a escolha por definir o nacionalismo moderno como “etnonacionalismo”, com o objetivo claro de resgatar a importância da etnia como elemento amalgamador de lealdade coletiva. Dessa forma, a aproximação dos termos “etnia” e “nação” é nuclear ao argumento que valida a nação como ponto focal da etnicidade, que, por sua vez, é catalisadora da identidade nacional. Em primeiro lugar, Connor sinaliza que o conceito de etnicidade adquiriu um sentido muito mais plástico do que o conceito de nacionalidade, apesar do sentido original remeter a uma mesma ideia. A palavra “etnia”, que é de origem grega, derivada de *Ethnos*, seria originalmente a palavra para designar a palavra “nação” no seu sentido primitivo mais evidente, como um grupo caracterizado por uma origem comum³⁴. Dessa forma, em segundo lugar, a definição de nação, conforme Connor, é uma referência a um grupo de pessoas que acreditam estarem relacionadas e afinadas por uma origem comum, o que é evidente na seguinte citação:

Quando usado no sentido primitivo, *nação* refere-se a um grupo de pessoas que *acreditam* que são ancestralmente relacionadas. É o maior agrupamento que compartilha tal crença. Ainda assim, associações maiores, como a cidadania em estados multinacionais são, é claro, existentes e podem muito bem ser objeto de poderosa ligação emocional. Mas o caráter comum britânico, belga ou iugoslavo não envolve o sentido definitivo de afiliação sanguínea; a percepção de terem evoluído de ancestrais comuns não se estende além da nação galesa, flamenga ou croata. E, conforme atestam os numerosos movimentos separatistas que recentemente têm afetado os Estados em todos os setores do globo, se e quando a lealdade à nação e a lealdade a uma associação não baseada na crença em ancestralidade comum são percebidas como estando em um conflito inconciliável, pode esperar-se que a lealdade à nação se prove mais potente. [Tradução minha³⁵] – (CONNOR, 1994, p. 212-213).

³³ “The definitions of state and nation [...] make clear that what we have thus far been calling self-differentiating ethnic groups are in fact nations. Loyalty to the ethnic group, therefore, should logically be called nationalism. But nationalism, as commonly employed, refers to loyalty to the state (or to the word *nation*, when the latter has been incorrectly substituted for state).” (CONNOR, 1994, p. 40-41).

³⁴ “*Etnicidade* (identidade com um grupo étnico) é, se qualquer coisa, de definição mais camaleônica do que *nação*. É derivada de *Ethnos*, a palavra grega para nação no seu posterior sentido mais primitivo de um grupo caracterizado por uma origem comum.” [Tradução minha] – “*Ethnicity* (identity with one’s ethnic group) is, if anything, more definitionally chameleonic than *nation*. It is derived from *Ethnos*, the Greek word for *nation* in the latter’s pristine sense of a group characterized by common descent.” (CONNOR, 1994, p. 100).

³⁵ “When used pristinely, *nation* refers to a group of people who *believe* they are ancestrally related. It is the largest grouping that shares such a belief. Still larger associations, such as citizenship in a multinational state are, of course, extant and may well be the object of powerful emotional attachments. But common Britishness, Belgianness, or Yugoslavianness does not involve the ultimate sense of blood affiliation; the sense of having evolved from common ancestors does not extend beyond the Welsh, Fleming, or Croatian nation. And, as attested to by the numerous separatist movements that have recently affected states in all sectors of the globe, if and when loyalty to nation and loyalty to an association not predicated upon a belief in common ancestry are perceived as being in irreconcilable conflict, loyalty to the nation can be expected to prove the more potent.” (CONNOR, 1994, p. 212-213).

O resgate da definição de nação como correlata à de etnia é, conforme postulado por Connor, central para a definição de nacionalismo como etnonacionalismo. Essa perspectiva, coloca a nação como um grupo humano que acredita estar ancestralmente relacionado e, ainda, separa a lealdade à nação da lealdade ao Estado. Isso abre uma perspectiva teórica bastante contrastante com outros teóricos importantes da área, como os sociólogo Ernest Gellner, que advoga que o nacionalismo é a congruência entre o Estado e a nação. A inserção de Connor no debate evidencia que não há um consenso acadêmico sobre a questão nacional, uma vez que se configura como um debate aberto; no entanto, a definição de etnonacionalismo colocada por Connor mostra sua validade, na medida em que evidencia que a lealdade à nação é um fator de influência muito maior na estabilidade do poder político na contemporaneidade do que a lealdade ao Estado.

1.2.3 Psicologia do nacionalismo: o nacionalismo como lealdade à nação e o patriotismo como lealdade ao Estado.

O fato de a nação ser o maior agrupamento que compartilha a crença na origem comum representa o enquadramento do etnonacionalismo dentro do paradigma da subjetividade. Isso significa dizer que a identidade que se forma tem fundamento na percepção do sujeito em relação ao sentimento de pertencimento grupal, que, por sua vez, se configura no destaque ao sentimento de parentesco que propicia um vínculo psicológico e emocional que garante a lealdade. É, portanto, o vínculo psicológico que formata o nacionalismo moderno e qualquer discurso que legitime a identidade nacional por afinidades culturais tende a movimentar as massas de forma mais efetiva do que o discurso racional. A argumentação de Walker Connor é garantida com o argumento de autoridade do fundador da psicanálise Sigmund Freud, conforme se verifica na sequência:

A dicotomia entre o domínio da identidade nacional e o da razão tem se provado incômodo para os estudantes do nacionalismo. Com exceção dos psicólogos, pessoas especializadas nas ciências sociais tendem a ficar desconfortáveis quando confrontam o não-racional. Elas tendem a procurar explicações racionais para a nação na economia e em outras forças “reais”. Mas a consciência nacional resiste à explicação nestes termos. Efetivamente, em um forte testemunho relativamente à dificuldade em explicar a consciência nacional em quaisquer termos, Sigmund Freud, que passou tantos anos pesquisando e descrevendo o que ele designou como “o inconsciente”, reconheceu que as fontes de regozijo emocional da identidade nacional desafiavam a articulação. Depois de observar que ele era judeu, Freud deixa claro que o seu próprio sentimento de judaísmo não tinha nada a ver com a religião ou com o orgulho nacional. Ele prosseguiu observando que ele era “irresistivelmente” ligado aos judeus e ao judaísmo por “muitas forças emocionais e obscuras, *que eram mais poderosas quanto menos elas pudessem ser expressas em palavras*, assim como por uma

consciência clara de identidade interna, uma realização profunda de compartilhar a mesma estrutura psíquica.” [Tradução minha³⁶] – (CONNOR, 1994, p. 203).

A referência a Freud e a citação a ele atribuída traduzem a potência que o sentimento de identidade nacional adquire, já que é uma consequência da formatação da própria identidade individual. A percepção da identidade está no compartilhamento de uma estrutura psíquica que é mais subconsciente e emocional do que consciente e racional³⁷. Destaca-se, portanto, a subjetividade da identidade nacional que engendra uma força de lealdade que é muito mais efetiva por se articular no campo das emoções. Dessa forma, Connor fundamenta-se em inúmeros exemplos históricos para afirmar que a mobilização de massas por líderes nacionalistas é efetiva por manipular o campo emocional-afetivo que catalisa o não-racional por meio de símbolos nacionais que mobilizam o sujeito. Evidencia-se, na sequência, o argumento de Connor que elucida o acionamento do não-racional por movimentos políticos e o uso de símbolos:

[...] Como a essência não-racional da nação tem sido alcançada e acionada? Como nós temos visto no caso de números líderes nacionalistas bem-sucedidos, não *por* apelos à razão, mas *por* apelos à emoção (apelos não à mente, mas ao sangue). A essência não-racional da nação tem sido alcançada e acionada *por* símbolos nacionais, tão variados historicamente como o sol nascente, a suástica e a Britânia. Esses símbolos podem comunicar mensagens sem palavras aos membros da nação [...]. [Tradução minha³⁸] – (CONNOR, 1994, p. 204).

³⁶ “The dichotomy between the realm of national identity and that of reason has proven vexing to students of nationalism. With the exception of psychologists, people trained in the social sciences tend to be uncomfortable in confronting the nonrational. They are inclined to seek rational explanations for the nation in economic and other “real” forces. But national consciousness resists explication in such terms. Indeed, in a strong testament to the difficulty of explicating national consciousness in any terms, Sigmund Freud, who spent so many years exploring and describing what he termed “the unconscious”, acknowledged that the emotional wellsprings of national identity defied articulation. After noting that he was Jewish, Freud made clear that his own sense of Jewishness had nothing to do with either religion or national pride. He went on to note that he was “irresistibly” bonded to Jews and Jewishness by “many obscure and emotional forces, *which were the more powerful the less they could be expressed in words*, as well as by a clear consciousness of inner identity, a deep realization of sharing the same psychic structure.”” (CONNOR, 1994, p. 203).

³⁷ “Não importa como é descrita – a identidade interior e a estrutura psíquica de Freud, ou os laços sanguíneos, ou a química, ou a alma – é válido repetir que a ligação nacional é mais subconsciente e emocional do que consciente e racional em sua inspiração. Ela pode ser analisada, mas não explicada racionalmente.” [Tradução minha] – “No matter how described—Freud’s interior identity and psychic structure, or blood-ties, or chemistry, or soul—it is worth repeating that the national bond is subconscious and emotional rather than conscious and rational in its inspiration. It can be analyzed but not explained rationally.” (CONNOR, 1994, p. 204).

³⁸ “[...] how has the nonrational core of the nation been reached and triggered? As we have seen in the case of numerous successful nationalist leaders, not through appeals to reason but through appeals to the emotions (appeals not to the mind but to the blood). The nonrational core of the nation has been reached and triggered through national symbols, as historically varied as the rising sun, the swastika, and Brittainia. Such symbols can speak messages without words to members of the nation [...]”. (CONNOR, 1994, p. 204).

O apelo ao não-racional configura uma distinção fundamental entre o que Connor entende como a lealdade à nação, que mobiliza símbolos que trabalham no campo do emocional, mas remetem ao cultural, e a lealdade ao Estado, que também mobiliza símbolos, mas com referência ao Estado, sendo este entendido como uma entidade materialmente constituída por instituições e legitimada pela racionalidade. Dessa forma, Connor define o nacionalismo como a lealdade à nação e o patriotismo como a lealdade ao Estado³⁹. A lealdade à nação apela a símbolos com referência maior à afinidade ancestral culturalmente definida, enquanto a lealdade ao Estado apela a símbolos institucionalmente definidos. Não se pode negar que há uma intersecção entre ambos os apelos, mas a distinção possibilita evidenciar a existência de diferentes tipos de mobilização simbólica na esfera da política: o nacionalismo e o patriotismo. A argumentação de Walker Connor destaca, ainda, que quando as duas lealdades entram em conflito, o nacionalismo mostra-se mais potente que o patriotismo, conforme ele afirma no excerto a seguir:

Nós sabemos pelos estudos comparativos do nacionalismo que quando as duas lealdades são percebidas como estando em um conflito inconciliável – o que quer dizer, quando as pessoas sentem que devem escolher entre elas – o nacionalismo habitualmente prova ser mais potente. Vocês tiveram o privilégio de testemunhar no seu tempo de vida uma das ilustrações históricas mais vívidas da força relativa dessas duas lealdades: o caso bastante recente da União Soviética, no qual o encurralado Presidente Soviético [Mikhail] Gorbachev somente bastante tardiamente descobriu que o sentimento de lealdade à União das Repúblicas Socialistas Soviéticas (o que, por setenta anos foi denominado *o patriotismo soviético*) não foi páreo para o sentimento de nacionalismo demonstrado por praticamente todos os povos da União Soviética, incluindo até mesmo a nação russa. E obviamente, os eventos dentro do que, até recentemente, era conhecido como a República Federal da Iugoslávia atestam que os nacionalismos albanês, bósnio, croata e esloveno provaram cada um deles serem mais potentes que o patriotismo iugoslavo. [Tradução minha⁴⁰] – (CONNOR, 1994, p. 196-197).

³⁹ “[...] nacionalismo e patriotismo referem-se a dois tipos bastante distintos de lealdade: o primeiro, a um grupo nacional; o último, a um Estado (país) e às suas instituições.” [Tradução minha] – “[...] nationalism and patriotism refer to two quite distinct loyalties: the former to one’s national group; the later to one’s state (country) and its institutions.” (CONNOR, 1994, p.198).

⁴⁰ “We know from the comparative study of nationalism that when the two loyalties are perceived as being in irreconcilable conflict—that is to say, when people feel they must choose between them – nationalism customarily proves the more potent. You have been privileged in your lifetime to witness one of history’s most vivid illustrations of the relative strength of these two loyalties: the very recent case of the Soviet Union, wherein a beleaguered Soviet President Gorbachev only belatedly discovered that a sense of loyalty to the Union of Soviet Socialist Republics (what, for seventy years had been termed Soviet patriotism) was no match for the sense of nationalism demonstrated by nearly all of the peoples of the Soviet Union, including even the Russian nation. And obviously, events within what, until recently, was known as the Federal Republic of Yugoslavia certify that Albanian, Bosnian, Croatian, and Slovene nationalism has each proven itself far more potent than a Yugoslav patriotism.” (CONNOR, 1994, p. 196-197).

O argumento de Connor, entretanto, não menospreza a potência que o patriotismo pode adquirir como um sentimento poderoso de mobilização de massas⁴¹. Ele inclusive reconhece que “o Estado tem muitos meios efetivos de inculcar o amor pelo país e o amor por instituições políticas – o que os cientistas sociais coletivamente denominam como ‘socialização política’.”⁴² Dessa forma, Connor concorda que os controles sobre a educação pública e sobre o conteúdo dos cursos de história⁴³ podem ser os meios mais efetivos para inculcar a lealdade ao Estado em uma comunidade política. Há, no caso do patriotismo fomentado nos Estados Unidos da América, um exemplo relativamente bem-sucedido de estímulo à lealdade estatal, ao patriotismo, mas a própria manipulação dos símbolos nacionais na busca por uma ancestralidade comum evidencia a tentativa de transformar este patriotismo em nacionalismo e exemplo disso é o que se ensina aos estadunidenses desde a infância: que George Washington, Thomas Jefferson e algumas outras personalidades históricas são os “pais fundadores”. Isso evidencia, portanto, que a ligação psicológica emocional-afetiva tem maior força quando explora o vínculo de proximidade, a relação de parentesco, a ancestralidade comum culturalmente constituída.

⁴¹ CONNOR, 1994, p. 207.

⁴² CONNOR, 1994, p. 207.

⁴³ CONNOR, 1994, p. 207.

1.3 O etnosimbolismo, o pertencimento à nação e a narrativa mítica nacional.

O cientista político, antropólogo e sociólogo Anthony Smith é um teórico da questão nacional com uma perspectiva crítica relativamente às teorias desenvolvidas sobre o tema e, dessa forma, porta-voz do etnosimbolismo como corrente teórica. A visão crítica é evidenciada pela própria metodologia filosófica utilizada na formulação de sua análise em muitos de seus textos, já que Smith recorrentemente revisa o debate intelectual atinente à temática e formula a sua própria inserção nesse debate com a lucidez de quem tem o conhecimento das mais diversas perspectivas sobre o tema. Cabe destacar, dessa forma, que Smith subscreve a tese, hegemônica nos estudos contemporâneos⁴⁴, que considera o fenômeno nacional uma questão moderna. No entanto, ao mesmo tempo, ele advoga que a compreensão da nação moderna – principalmente no que se refere à formação de uma identidade coletiva – deve necessariamente ser explicada pelo exame dos modelos estruturais das comunidades pré-modernas. Isso se deve ao fato de que esses modelos estruturais antigos são replicados na modernidade e, em certa medida, eles podem explicar a lealdade e a solidariedade, que são sentimentos derivados do pertencimento e promovidos pela nação moderna. Esses sentimentos de identificação identitária são mobilizados historicamente por diversas culturas, inclusive pré-modernas, a fim de se legitimarem coletivamente como identidade e, com isso, estabilizarem as suas respectivas estruturas sociais e, conseqüentemente, organizarem os seus poderes políticos.

Dessa forma, Anthony Smith defende o nacionalismo como um fenômeno político moderno, embora considere que a legitimação política articulada por esse fenômeno seja apresentada às massas em forma de narrativas que remetem a um passado longínquo vinculado à presente estrutura social. Observa-se, com efeito, no argumento de Smith, que a legitimação coletiva de estruturas sociais não é moderna, embora a nação como tipo de organização social seja uma categoria da modernidade. Smith argumenta que “a nação é vista como um conceito e um tipo de organização social exclusivamente modernos, que, para que possa existir, requerem condições especificamente ‘modernas’ de burocracia estatal, capitalismo, secularismo e democracia”⁴⁵. Há, portanto, uma condição existencial da nação moderna que somente pode ser verificada na modernidade. Ademais, o nacionalismo, para Smith, é

⁴⁴ “Por volta dos anos 1960 e 1970, a perspectiva ‘modernista’ tornou-se a ortodoxia estabelecida, quase eliminando as perspectivas perenialistas da academia. Por todo lado a modernidade das nações e do nacionalismo era proclamada como uma verdade autoevidente.” [tradução minha] – “By the 1960s and the 1970s, the ‘modernist’ perspective had become the stablished orthodoxy, all but sweeping away perennialist views from academe. Everywhere, the modernity of nations and nationalism was proclaimed as a self-evident truth.” (SMITH, 2009, p. 6).

⁴⁵ SMITH, 2008a, p. 202-203.

fundamentado em dois aspectos que se complementam, conforme o argumento que se apresenta na sequência:

O primeiro é que a natureza da nação é construída. Não só o nacionalismo é visto como puramente contingente e teoricamente insustentável: a própria nação, objeto dos esforços de todo nacionalismo, é artificial. Tal conceito e tal modelo de organização social e cultural resultam em esforços dos autodenominados nacionalistas, que se empenham em conquistar o poder e colher os frutos da luta política. A nação é uma categoria inventada; não se enraíza na natureza ou na história. Isso leva ao segundo aspecto recente: a modernidade das nações e do nacionalismo. Os nacionalistas aspiram a um passado mítico, que existe apenas nas suas mentes e nas de seus seguidores, mesmo quando não é cinicamente fabricado para fins políticos atuais. A nação data do momento do sucesso nacionalista: é um conceito puramente moderno e produto de processos modernos, como a burocracia, a secularização, a revolução e o capitalismo. (SMITH, 2008a, p. 187).

A artificialidade e a modernidade da nação são os aspectos destacados por Smith como fundamentais ao entendimento do fenômeno nacional que ocorre na contemporaneidade. Efetivamente, esses dois aspectos articulam-se no contexto da burocracia estatal, da secularização cultural, das revoluções liberais que emancipam o indivíduo e do capitalismo que reconfigura as relações sociais e econômicas. Por consequência, o contexto em que a nação como estrutura social surge é a modernidade. Evidencia-se, em contrapartida, que, apesar de a nação ser um artefato moderno, há diversos elementos pré-modernos que integram a imaginação nacional e implicam a formação de uma identidade nacional repleta de referências etnosimbólicas. Essas referências etnosimbólicas são fundamentadas em um passado mítico, o qual, conforme Smith aponta, só existe nas mentes dos nacionalistas e de seus seguidores, mas é justamente esta existência mental que confere identidade ao indivíduo que se reconhece subjetivamente como pertencente ao coletivo. Cabe acrescentar que este pertencimento é um sentimento ativado pelo vínculo emocional, cujo significado profundo de afinidade identitária é articulado pela narrativa mítica do passado étnico que originou o atual estado de coisas – no mundo contemporâneo, a narrativa nacional ativa esse sentimento.

1.3.1 O passado étnico como matéria-prima para a fabricação da legitimidade da nação moderna: as concessões etnosimbólicas ao perenialismo.

Há, na tese de Smith, o argumento de que as nações seriam construtos nacionalistas, o que significa reconhecer a artificialidade da nação, que é por natureza inventada e construída no contexto moderno. No entanto, a invenção/construção da nação é “fabricada” com fundamento em um passado mítico pré-moderno, que justifica a atual existência dela como

estrutura social com origem neste passado original (relativo à origem) e, ao mesmo tempo, legitima o poder político contemporâneo dela derivado. Há fundamental importância do passado na formação da identidade nacional, na medida em que o passado é o objeto de lealdade por parte dos nacionalistas, que, por sua vez, mobilizam o sentimento das massas para que elas se reconheçam inseridas na narrativa mítica nacional que lhes confere identidade.

A lealdade coletiva na nação moderna é estabelecida por meio do apelo sentimental do suposto vínculo existente entre a coletividade nacional atual e a coletividade étnica pré-moderna. O mecanismo que articula essa lealdade coletiva é estabelecido por uma narrativa, que é caracterizada ou pelo estímulo de retorno ao momento passado que origina o presente estado de coisas ou pelo estímulo da ideia de que há continuidade entre a coletividade nacional moderna e a coletividade étnica pré-moderna, na medida em que compartilham este passado étnico original – em geral, mitificado na narração. A narrativa que se desenvolve em relação ao referido passado fabrica a legitimidade da nação, na medida em que instrumentaliza o conteúdo identitário do pertencimento.

Com a referência ao passado étnico, o etnosimbolismo situa-se como uma corrente teórica que, embora subscreva a perspectiva modernista, abre concessões aos teóricos da questão nacional que subscrevem tanto a perspectiva perenialista quanto à perspectiva primordialista. Primeiramente, cabe uma breve revisão sobre o perenialismo e o primordialismo, uma vez que ambas as correntes teóricas consideram que “‘a nação’ como categoria e como comunidade histórica [seria] eterna, um dado histórico cujas origens e contornos poderiam, em última instância, remontar à biologia humana, mas que manifestava a si mesma como um tipo específico de comunidade sociocultural.”⁴⁶ Dessa forma, a nação eterna, tanto como categoria quanto como comunidade histórica, é pressuposto comum do primordialismo e do perenialismo.

O que diferencia as duas perspectivas, entretanto, é que o primordialismo considera a inerência da nação à condição humana, isto é, estaria em todas as épocas e em todos os lugares e em todas as associações humanas desde os primórdios, conforme o argumento de Smith, “a nação, como categoria e forma de comunidade, [seria] recorrente, trans-histórica e transcultural”⁴⁷; contrariamente, o perenialismo rejeita a inerência da nação às associações humanas, conforme se verifica no argumento desenvolvido por Anthony Smith quanto ao que

⁴⁶ [Tradução minha] – “[...] ‘the nation’ as a category and historical community was eternal, an historical datum whose origins and lineaments could ultimately be traced to human biology, but which manifested itself as a specific type of socio-cultural community.” (SMITH, 2009, p. 3)

⁴⁷ [Tradução minha] – “[...] the nation, as both category and form of community, was recurrent, transhistorical and cross-cultural.” (SMITH, 2009, p. 8).

ele denomina, contemporaneamente, como a “crítica neo-perenialista”, que é caracterizada por verificar as raízes e a continuidade de algumas das nações modernas em épocas pré-modernas: “Eu designei essa crítica *neo-perenialismo* porque, embora ela rejeite a antiga perspectiva [primordialismo] que via as nações por todo lado nos registros históricos, ela recupera a crença de que pelo menos *algumas* nações floresceram em épocas pré-modernas.”⁴⁸ O perenialismo, consequentemente, pode ser definido de forma resumida como a perspectiva teórica que acredita na existência da nação anteriormente à modernidade, conforme a pesquisa de Smith aponta, ao destacar o ponto de concordância de alguns dos teóricos que se alinham a esta perspectiva:

Para [Adrian] Hastings, assim como para Patrick Wormald, John Gillingham, e mesmo Susan Reynolds, há evidência suficiente, especialmente no caso da Inglaterra, para minar a alegação de que as nações e o nacionalismo são produtos da “modernidade”. Embora possam discordar quanto à datação exata da origem da nação inglesa, todos concordam que uma datação do final do século XVIII ou XIX é demasiado tardia, que existia há muito tempo na Inglaterra, mas também na Escócia e na Irlanda, e talvez em Gales, um firme sentimento de identidade nacional, e que no caso inglês, esse sentimento de identidade era bem definido já na tardia Inglaterra normanda e medieval desde pelo menos os séculos XIII e XIV em diante, se não já no tardio período anglo-saxão. Para esses medievalistas, as fontes são muito claras: o termo *natio* era usado amplamente na Idade Média, não apenas por Conselhos da Igreja e organizações estudantis nas universidades, mas também em documentos legais e eclesiásticos, decretos reais e relatos de viagem, assim como nas correspondências em geral. [Tradução minha⁴⁹] – (SMITH, 2008b, p. 5)

A perspectiva de Anthony Smith desenvolvida na crítica etnosimbolista não compartilha do pressuposto supracitado compartilhado pelo primordialismo e pelo perenialismo acerca da eternidade da nação; no entanto, há algumas concessões a alguns argumentos que, na opinião de Smith, são descartados pelos modernistas, mas que são de extrema importância para a formação da nação. A crítica etnosimbolista, portanto, considera que a nação, como categoria e como comunidade histórica, é um fenômeno moderno justamente por ser um fenômeno de

⁴⁸ [Tradução minha] – “I have termed this critique neo-perennialism because, although it rejects the old view that saw nations everywhere in the historical record, it does revive the belief that at least some nations flourished in pre-modern epochs.” (SMITH, 2009, p. 9-10).

⁴⁹ “For [Adrian] Hastings, as for Patrick Wormald, John Gillingham, and even Susan Reynolds, there is sufficient evidence, especially in the case of England, to undermine the contention that nations as well as nationalism are the product of “modernity.” While they may disagree as to the exact dating of the origin of an English nation, they all agree that a late eighteenth- or nineteenth-century dating is far too late, that there existed long before in England, but also in Scotland and Ireland, and perhaps in Wales, a firm sense of national identity, and that in the English case, that sense of identity was well defined already in late Norman and medieval England from at least the thirteenth and fourteenth centuries onwards, if not already in the late Anglo-Saxon period. For these medievalists, the sources are quite clear: the term *natio* was widely used in the Middle Ages, not just for Church Councils and student bodies in universities, but also in legal and ecclesiastical documents, royal decrees and travelogues, as well as in general correspondence.” (SMITH, 2008b, p. 5).

massas – pensamento que Smith atribui a Walker Connor, mas ao qual subscreve, conforme se pode verificar no seguinte argumento:

Isso nos traz de volta à alegação central de Walker Connor de que as nações e o nacionalismo são “fenômenos de massas”, e que porque as massas camponesas eram iletradas e “mudas”, nós não podemos falar de nações existindo em períodos anteriores à sua entrada na arena política da nação, que, no caso das nações existentes – Connor admite a possibilidade de nações em períodos anteriores da história, dadas as evidências suficientes – não ocorreu até o final do século XIX. Há várias réplicas ao argumento de Connor. Para começar, ausência de evidência não é o mesmo que evidência de ausência, e um argumento baseado no silêncio documental é muitas vezes uma faca de dois gumes. Para os neo-perennialistas, este silêncio poderia ser interpretado tanto pelo fato de os camponeses aceitarem, ou tomarem por garantido, as suas ligações étnicas ou nacionais, quanto pela ausência de qualquer sentimento de pertencimento nacional da parte deles. Ademais, alegar, como Connor faz, que “muito frequentemente as concepções de nação das elites nem sequer estendiam às massas”, vai além de nossas evidências e sugere que nós temos mais conhecimento das crenças das massas pré-modernas do que as elites a elas contemporâneas. A esta distância temporal, nós simplesmente não podemos ter certeza se as massas camponesas na Idade Média ou anteriormente compartilhavam ou não as concepções de suas elites. Tais argumentos gerais não nos permitem inferir que a vasta massa do campesinato não pudesse ou não possuísse algum tipo de sentimento étnico ou mesmo nacional em certos momentos. [Tradução minha⁵⁰] – (SMITH, 2008b, p. 5-6).

O argumento de Smith continua com o questionamento acerca da relevância do sentimento das massas camponesas na determinação da nação. Ele exemplifica dois fatos históricos pré-modernos, em que houve levante das massas camponesas em defesa da religião – a Guerra de Vendeia na França em 1793 e a Guerra dos camponeses suíços em 1653⁵¹. Esses exemplos atestam que as massas camponesas pré-modernas nem sempre ficaram silentes e, conforme Smith, “se os camponeses nem sempre estão ‘mudos’, nós devemos ser cuidadosos para não desprezar *a priori* a possibilidade de que alguns deles poderiam ter sentido alguma ligação a uma etnia trans-local ou nação”⁵². E o argumento de Smith é, finalmente,

⁵⁰ “This brings us back to Walker Connor’s central claim that nations and nationalism are “mass phenomena,” and that because the peasant masses in premodern epochs were illiterate and “mute,” we cannot speak of nations existing in periods before they entered the political arena of the nation, which, in the case of existing nations – Connor allows for the possibility of nations in earlier periods of history, given sufficient evidence – was not until the end of the nineteenth century. There are several rejoinders to Connor’s argument. To begin with, absence of evidence is not the same as evidence of absence, and an argument from documentary silence is often two-edged. For the neo-perennialists, this silence could be construed as much one of peasants accepting, or taking for granted, their ethnic or national attachments as of their lack of any sentiment of national belonging. Moreover, to claim, as Connor does, that “very often the elites’ conceptions of the nation did not even extend to the masses,” goes beyond our evidence and suggests that we have more insight into the beliefs of the premodern masses than did their elite contemporaries. At this distance in time, we simply cannot be sure whether the peasant masses in the Middle Ages or earlier did or did not share the conceptions of the elites. Such general arguments do not allow us to infer that the vast mass of the peasantry could not or did not possess some kind of ethnic or even national sentiments at certain times.” (SMITH, 2008b, p. 5-6).

⁵¹ SMITH, 2008b, p. 6.

⁵² [Tradução minha] – “[...] if the peasants are not always “mute,” we should be careful not to dismiss *a priori* the possibility that some of them may have felt some attachment to a translocal ethnies or nation.” (SMITH, 2008b, p. 6).

complementado com o exemplo das antigas tribos israelitas em períodos diferentes, bem como com o exemplo dos moradores dos vales suíços⁵³. Evidencia-se, assim, a primeira concessão etnosimbolista ao perenialismo, embora seja uma concessão parcial, na medida em que é apenas uma referência à admissão de possibilidade de haver nações pré-modernas como um fenômeno de massas.

Há ainda duas outras concessões que são, de fato mais substanciais para a construção da tese etnosimbolista, a segunda delas é a questão da continuidade institucional e a terceira é a questão da função da religião. Efetivamente, a concessão relativamente à continuidade institucional não admite a nação pré-moderna, mas sim a continuidade “etnopolítica”, o que Smith – baseado tanto na perenialista Susan Reynolds quanto no modernista Eric Hobsbawm – admite como a base pré-moderna do Estado-nação moderno⁵⁴. Mas o que seria exatamente esta continuidade institucional somente é evidente para Smith com a explicação da referência à instituição, que se pode conferir no seguinte excerto:

O termo “instituição” pode referir-se não somente às formas econômicas, políticas e jurídicas com as quais estamos familiarizados no mundo moderno, mas também às formas culturais analisadas por John Armstrong em seu trabalho seminal sobre etnicidade no Islã medieval e no Cristianismo medieval – formas como estilo de vida, ligação à “pátria”, a força motora de mitos imperiais, padrões urbanos, linguagem e educação, organizações e rituais religiosos, e tradições artísticas. [Tradução minha⁵⁵] – (SMITH, 2008b, p. 8).

A continuidade institucional é, portanto, a concessão etnosimbolista de que a nação moderna é informada por padrões culturais pré-modernos. A cultura informa, nesse sentido, a fabricação do Estado-nação moderno dentro de uma perspectiva de expansão para as massas de padrões culturais etnopolíticos definidores da identidade nacional. Ademais, cabe ressaltar que entre as continuidades institucionais, há referência às organizações e rituais religiosos, o que dialoga diretamente com a terceira concessão da perspectiva etnosimbolista, a importância da função da religião na formação da identidade nacional – algo que os modernistas desprezam na esperança de que a secularização moderna se concretize, mas que os etnosimbolistas

⁵³ “[...] como, por exemplo, era evidentemente o caso com as antigas tribos israelitas em diferentes períodos, ou entre o crescente número de habitantes dos vales suíços, mesmo se eles mantivessem as suas respectivas lealdades cantonais.” [Tradução minha] – “[...] as, for example, was evidently the case with the ancient Israelite tribes at various times, or among growing numbers of Swiss valley-dwellers, even if they retained their cantonal loyalties.” (SMITH, 2008b, p. 6).

⁵⁴ SMITH, 2008b, p. 7.

⁵⁵ “The term “institution” may refer not only to the economic, political, and legal forms with which we are familiar in the modern world, but also to the cultural forms analyzed by John Armstrong in his seminal work on ethnicity in medieval Islam and Christianity – forms like lifestyles, “homeland” attachments, imperial *mythomoteurs*, urban patterns, language and education, religious organization and rituals, and artistic traditions.” (SMITH, 2008b, p. 8).

consideram como componente necessário para entender a formação dos mitos, símbolos e memórias nacionais. Dessa forma, faz-se necessário destacar o argumento de Smith acerca da função da religião e do sagrado na constituição do vínculo coletivo na dimensão nacional:

[...] a religião e o “sagrado” têm desempenhado papel fundamental, e é impossível compreender os significados das nações e dos nacionalismos sem o entendimento das ligações entre os rituais e os motivos religiosos e os posteriores mitos, memórias e símbolos nacionais e étnicos. É claramente insuficiente argumentar que as nações e o nacionalismo surgiram a partir de, e contra, os grandes sistemas culturais religiosos do mundo medieval. Nós temos de reconhecer a complexidade das relações contínuas entre as religiões e as formas do sagrado, por um lado, e os símbolos, as memórias e as tradições nacionais, por outro lado, e os caminhos nos quais as nações contemporâneas continuam a ser infundidas com significados sagrados. [Tradução minha⁵⁶] – (SMITH, 2008b, p. 8).

Evidencia-se, assim, que há diversos elementos pré-modernos, resgatados do passado étnico, que integram a imaginação nacional e contribuem para a formação de uma identidade nacional repleta de referências etnosimbólicas⁵⁷, embora a nação seja um artefato moderno – tanto como categoria quanto como comunidade histórica. Há, efetivamente, entre a nação moderna e o passado étnico uma continuidade etnopolítica, que é verificada tanto na continuidade institucional, em seu sentido amplo supracitado, quanto na continuidade religiosa, com a garantia do sagrado como legitimador de vínculos. Dessa forma, resumidamente, a tese etnosimbolista de Anthony Smith considera o fenômeno nacional moderno é informado por uma continuidade etnopolítica que evoca elementos do passado étnico para legitimar os símbolos, as memórias e os mitos que fabricam a nação moderna. Destaca-se, assim, que a necessidade de pertencimento à nação moderna – o vínculo que se estabelece entre o indivíduo e a coletividade – é instrumentalizado por meio de uma narrativa mítica imaginada, inventada e fabricada. Tudo isso para atender às necessidades atuais e futuras de legitimação da estrutura social e do poder político que organiza a nação como uma comunidade sociológica. Fabrica-se, assim, narrativamente, a legitimidade da nação a partir do mito de origem etnopolítica.

⁵⁶ “[...] religion and the “sacred” have played a vital part, and it is impossible to grasp the meanings of nations and nationalism without an understanding of the links between religious motifs and rituals and later ethnic and national myths, memories, and symbols. It is clearly insufficient to argue that nations and nationalism arose out of, and against, the great religious cultural systems of the medieval world. We have to recognize the complexity of continuing relations between religions and forms of the sacred, on the one hand, and national symbols, memories, and traditions, on the other hand, and the ways in which contemporary nations continue to be infused with sacred meanings.” (SMITH, 2008b, p. 8).

⁵⁷ O argumento aqui apresentado abre espaço para que, na sequência, se discuta a importância da mitificação da nação para a legitimação do poder político na contemporaneidade. Mais adiante, com este subsídio teórico, analisa-se o motivo edênico como uma narrativa de caráter etnosimbólico, que, no Brasil, promove a imagem deste país como paraíso na Terra e articula a legitimidade da identidade nacional com o reconhecimento identitário instrumentalizado pelo fomento ao sentimento de orgulho em relação à exuberância da natureza paradisíaca brasileira.

1.3.2 A narrativa mítica nacional: o pertencer à nação confere identidade ao indivíduo.

As narrativas constituem-se como história, uma vez que elas narram acontecimentos que explicam determinado estado de coisas e, com isso, conferem sentido existencial a este estado de coisas. Quando se trata da questão nacional, essa narrativa é caracterizada por atribuir sentido a um passado étnico. Este passado é mitificado para atender à necessidade de tornar a história que se narra afetiva para as massas a que são direcionadas. O objetivo disso é o de promover a consciência de identidade individual a partir do reconhecimento a um pertencimento coletivo que se fundamenta na nação. Dessa forma, a estrutura da narrativa nacional é caracterizada pela retomada do passado étnico, que articula o afeto identitário no presente por meio da rememoração do vínculo ancestral e pelo reconhecimento da afinidade de parentesco, que, por sua vez, têm fundamento na própria narrativa de origem da nação. Forma-se, assim, um mecanismo de legitimação circular que reconhece a identidade do indivíduo a partir do vínculo com a origem narrada coletivamente⁵⁸.

O fenômeno de o indivíduo reconhecer a sua identidade de pertencimento relativamente a um coletivo humano passa necessariamente pelo reconhecimento de uma origem comum que é o ponto focal da lealdade. Nesse mecanismo de legitimação, a origem é legitimada narrativamente como fonte da autoridade⁵⁹; conseqüentemente, o mito de origem é afirmado na narrativa como condição de existência da organização coletiva em forma de sociedade. O pertencer é estimulado às massas primariamente pelo viés cultural, que propicia os elementos identitários de vínculo afetivo que tanto rememoram o vínculo ancestral no passado quanto reconhecem a afinidade de parentesco no presente. Há, dessa forma, indubitavelmente, a elevação do étnico-cultural como criador do sentimento de pertencimento, mas não somente a cultura cria este sentimento, a estrutura político-institucional também é capaz de criá-lo.

Conforme já afirmado, o fenômeno do nacionalismo moderno contextualiza-se no movimento de ascensão do Estado-nação, que é o símbolo da estrutura político-institucional contemporânea. O Estado-nação é legitimado por um arcabouço identitário coletivo denominado identidade nacional, cuja formação depende da ativação do sentimento de pertencimento às massas. A ativação desse sentimento pode ser promovida de duas formas: em

⁵⁸ O filósofo romeno Mircea Eliade, conforme será apresentado mais adiante, analisa o mito como vivo, o que é fundamento para a legitimação do pensamento mítico ao longo da história.

⁵⁹ Na sequência desta tese, analisa-se o conceito de autoridade em Hannah Arendt que converge com a ideia aqui apresentada, assim como contribui para o detalhamento do mecanismo de legitimação política via mito fundacional, isto é, via origem.

primeiro lugar, organicamente, pela natural e espontânea identificação individual com o étnico-cultural e, em segundo lugar, institucionalmente, pela ação do poder político-institucional constituído no sentido de construir a identidade nacional deliberadamente. Em ambos os casos, a ativação do sentimento de pertencimento é marcada primariamente pela via do cultural, que emana como esfera de ativação da afinidade emocional entre a identidade do sujeito e a identidade coletiva. Essa afinidade emocional que converte a identidade coletiva do cultural para a aquisição de importância política no nacional operacionaliza-se com a elevação do pertencimento coletivo como condição existencial para a nação na sociedade moderna de massas.

A identidade nacional constitui-se como instrumento legitimador da autodeterminação política na modernidade. Se a fonte da nacionalidade é o pertencimento a um grupo que tem a identidade revelada e massificada por meio da apresentação do mito fundador, então não se pode afirmar que o mecanismo de legitimação seja exclusivamente moderno, embora a nação como estrutura política que articula esse mecanismo atualmente o seja. O estudo antropológico revela a existência de mitos fundadores nos mais diferentes povos e nas mais diferentes épocas, mas a nação, embora existencialmente justificada a partir de um mito fundador, é um advento histórico dos últimos dois ou três séculos que reorganiza a vida social na modernidade a partir da estrutura político-institucional do Estado-nação.

A história do Estado-nação que se cria com fundamento no mito fundador, na origem, constitui uma narrativa de legitimação coletiva. Faz-se necessário, dessa forma, a seguinte distinção: por um lado, a nação é moderna e representa a estrutura de legitimação coletiva própria da modernidade e, por outro lado, a legitimação coletiva é perene, já que, em diferentes formatos ao longo da história, há narrativas de pertencimento do indivíduo a um coletivo com base em um mito fundador.

O mito fundador apresenta ao mundo uma nova existência, um novo estado de coisas, que necessita de uma narrativa histórica para que tenha ressonância com as massas e, efetivamente, promova a legitimação de um poder político. Desse modo, conclui-se que a narrativa nacional apresenta uma versão sobre determinados fatos do passado, que, articulados em um discurso coerente, legitimam as ações que ocorrem na estrutura político-institucional do presente. Assim, o passado apresenta o arcabouço de ideias que remete ao conteúdo simbólico do pertencimento que afeta a relação entre o individual e o coletivo, na medida em que os símbolos são readmitidos no presente, via narrativa mítica nacional, como inerentes à representação do conteúdo nacional que se quer legitimar.

1.3.3 Os três pressupostos da perspectiva modernista e a crítica etnosimbólica.

A modernidade da nação, conforme Anthony Smith, é caracterizada primariamente pela concepção de que a nação e o nacionalismo são fenômenos de massa que somente poderiam ocorrer na história com a ascensão do Estado de bem-estar social⁶⁰. Essa concepção periodizada, no entanto, não é o único elemento que caracteriza a nação para os modernistas. Efetivamente, há três pressupostos que acompanham a tese modernista, conforme Smith evidencia: o primeiro pressuposto afirma que as nações são comunidades sociológicas ‘reais’; o segundo afirma que há necessidades materiais culturais pré-existentes, já que as nações são alicerçadas em termos geoculturais; finalmente, o terceiro afirma que as nações são comunidades de ações e propósitos⁶¹.

Considerando os pressupostos da perspectiva hegemônica na academia, e inclusive acatando-os, Anthony Smith dialoga diretamente com o pensamento modernista e apresenta a crítica etnosimbólica, caracterizada por ele mesmo como “radical embora sutil crítica à ortodoxia modernista dominante”⁶². Nesse sentido, cabe destacar, antes da análise dos pressupostos propriamente ditos, as sete características da perspectiva modernista apontadas por Smith:

A concepção modernista da nação percebe-a como a forma política por excelência da associação humana moderna. Para a maioria dos modernistas, a nação é caracterizada por:

- 1 um território bem definido, com um centro fixo e fronteiras claramente demarcadas e monitoradas;
- 2 um sistema jurídico unificado e instituições jurídicas comuns dentro de um dado território, criando uma comunidade jurídica e política;
- 3 participação na vida social e política da nação por todos os seus membros ou “cidadãos”;
- 4 uma cultura pública de massas disseminada por meio de um sistema educacional público, padronizado e de massas;
- 5 autonomia coletiva institucionalizada em um estado territorial soberano para uma dada nação;
- 6 a participação da nação em um sistema “inter-nacional” de comunidade de nações;

⁶⁰ “[...] há aqueles que alegam que os contornos das nações não poderiam ser discernidos anteriormente ao final do século XIX ou início do século XX, pois as nações e o nacionalismo eram fenômenos de massa e as ‘massas’ fizeram a sua primeira aparição na história somente com a ascensão do Estado de bem-estar social.” [Tradução minha] – “[...] there were those who claimed that the lineaments of nations could not be discerned before the late nineteenth or early twentieth centuries, as nations and nationalism were mass phenomena and the ‘masses’ made their appearance in history only with the rise of the welfare state.” (SMITH, 2009, p. 6-7).

⁶¹ SMITH, 2009, p.7.

⁶² [Tradução minha] – “[...] a radical but nuanced critique of the dominant modernist orthodoxy”. (SMITH, 2009, p. 13).

7 a legitimação, se não a criação, da nação por meio da ideologia do nacionalismo. [Tradução minha⁶³] – (SMITH, 2008b, p. 12-13).

Dadas as sete características, o retorno da análise aos pressupostos modernistas permite compreender a questão de forma melhor contextualizada. Em primeiro lugar, o pressuposto de que a nação é uma comunidade sociológica ‘real’ é importante, pois admite que as nações são muito mais do que constructos ou formações analíticas ou discursivas, uma vez que os elementos de imaginação que fabricam a nação têm vida própria. O argumento de Smith pode ser verificado no seguinte excerto:

[...] os etnosimbolistas concordam com os modernistas acerca da importância de conceber as nações como comunidades sociológicas ‘reais’. Quaisquer que sejam os elementos de imaginação que entram na fabricação das nações, o resultado é muito mais que um constructo e uma formação discursiva. Porque, uma vez criadas, as comunidades nacionais têm ‘vida própria’; isto é, elas têm consequências reais, e os seus membros agem em determinadas formas que eles não agiriam ou não iriam agir se não existissem nações. Basta tentar imaginar um mundo sem nações para compreender as consequências profundas de sua emergência e predominância sobre a sociedade e a política. Poderíamos chegar ao ponto de dizer que, hoje, a ideia de ‘sociedade’ é nada mais nada menos do que a de ‘nação’ – com ou sem Estado.” [Tradução minha⁶⁴] – (SMITH, 2009, p. 13).

Admite-se, portanto, que a nação modernamente é equiparada à sociedade. Isso leva ao segundo pressuposto modernista, qual seja, a ideia de que a nação é alicerçada em contextos históricos e geoculturais específicos, o que leva à ideia de que cada comunidade histórica organizada cultural e geograficamente constitui uma sociedade nacional, isto é, uma nação. É justamente a especificidade destes contextos históricos e geoculturais que fornece o conteúdo identitário, o qual, por sua vez, é matéria-prima de fabricação da nação – uma fabricação que é historicamente fundamentada na narrativa nacional. Este segundo pressuposto, por

⁶³ “The modernist conception of the nation sees it as the quintessential political form of modern human association. For most modernists, the nation is characterized by: 1 a well-defined territory, with a fixed center and clearly demarcated and monitored borders; 2 a unified legal system and common legal institutions within a given territory, creating a legal and political community; 3 participation in the social life and politics of the nation by all the members or “citizens”; 4 a mass public culture disseminated by means of a public, standardized, mass education system; 5 collective autonomy institutionalized in a sovereign territorial state for a given nation; 6 membership of the nation in an “inter-national” system of the community of nations; 7 legitimation, if not creation, of the nation by and through the ideology of nationalism.” (SMITH, 2008b, p. 12-13).

⁶⁴ “[...] ethno-symbolists agree with modernists on the importance of conceiving of nations as ‘real’ sociological communities. Whatever the elements of imagination that go into the making of nations, the result is much more than a construct and a discursive formation. Because, once created, national communities have ‘lives of their own’; that is, they have real consequences, and their members act in certain ways which they did not or would not were there to be no nations. One has only to try to imagine a world without nations to grasp the profound consequences of their emergence and predominance for society and politics. One might go so far as to say that, today, the idea of ‘society’ is nothing more or less than that of the ‘nation’ – with or without a state.” (SMITH, 2009, p. 13).

consequência, afirma as nações como comunidades históricas. Conforme Smith, este pressuposto também é compartilhado por modernistas e etnosimbolistas:

As nações para ambos, modernistas e etnosimbolistas, são concebidas como comunidades históricas, alicerçadas em específicos contextos históricos e geoculturais. Como resultado, as suas origens, o seu caráter, as suas trajetórias são passíveis à análise histórica causal; e o mesmo é verdadeiro para as ideologias e movimentos nacionalistas. Isso não significa admitir que as nações têm ‘essências’ ou que haja uma reificação das nações e dos nacionalismos, mas enxergá-las [as nações] como formas de comunidade e movimento, localizadas em contextos específicos no espaço e no tempo, com os seus membros as percebendo como recursos e veículos para os seus próprios interesses e perspectivas, e como vínculos sociais íntimos e solidariedades sociais. [Tradução minha⁶⁵] – (SMITH, 2009, p. 14).

Dessa forma, a concepção da nação como comunidade histórica apresenta uma origem, um caráter (natureza) e uma trajetória (linearidade histórica). A análise histórica causal, que persegue a origem, a natureza e a linearidade histórica, é alicerçada na tendência de confirmação de vínculos sociais íntimos e de solidariedades sociais – perfazendo o sentido que a narrativa nacional adquire. Essa confirmação produz a legitimação do poder político, o que implica que a legitimação é socialmente construída pelo sentido da narrativa. Acrescenta-se ao argumento que este sentido é formulado a partir do conteúdo de materiais culturais pré-existentes, o que significa dizer que o sentido histórico da narrativa nacional é fonte de legitimação para a própria nação. Isso, entretanto, não significa afirmar que a nação seja uma estrutura estática, pelo contrário, a nação mostra-se dinâmica na modernidade e, com isso, o terceiro pressuposto modernista também é compartilhado pelos etnosimbolistas, na medida em que se constata a nação como uma comunidade de ações e propósitos. Essa qualificação adquire a sua legitimidade a partir da evocação do sentimento de paixão, que produz devoção e confiança a um pertencimento coletivo. Por isso, o argumento de Smith, a seguir, evidencia a concordância dos etnosimbolistas com o terceiro pressuposto modernista:

[...] os etnosimbolistas estão inteiramente com aqueles modernistas que concebem as nações como comunidades teleológicas e dinâmicas de ação. Dadas as contínuas e severas dificuldades conceituais advindas de termos como ‘nação’, ‘identidade nacional’ e ‘nacionalismo’, é tentador tratar as nações puramente como ‘formações discursivas’, criadas e manipuladas por estados e suas elites. Mas isso obscurece o problema da ‘paixão’: a forte devoção e os apegos passionais sentidos por muitas pessoas em relação às ‘suas’ nações. As pessoas não depositam as suas vidas em uma

⁶⁵ “Nations for both modernists and ethno-symbolists are conceived of as historical communities, embedded in specific historical and geo-cultural contexts. As a result, their origins, character and trajectories are amenable to causal historical analysis; and the same is true of nationalist ideologies and movements. This is not to claim that nations have ‘essences’ or to reify nations and nationalisms, but to see them as forms of community and movement, located in specific contexts of space and time, with their members viewing them as resources and vehicles for their own interests and visions, and as intimate social bonds and cultural solidarities.” (SMITH, 2009 p. 14).

formação discursiva. Da mesma forma que ‘a nação’ é sentida e desejada e representada, assim como imaginada, muitos dos membros das nações contemporâneas sentem que os seus próprios interesses, necessidades e bem-estar estão atados ao bem-estar e destino e ‘sua’ própria nação. [Tradução minha⁶⁶] – (SMITH, 2009, p. 13-14).

A análise dos pressupostos da perspectiva modernista mostra, portanto, que a perspectiva etnosimbolista é uma corrente de pensamento, que, apesar das críticas à ortodoxia modernista, está inserida no enquadramento da nação como moderna. Destaca-se, entretanto, que os etnosimbolistas discordam dos modernistas quanto à periodização da nação e à função da etnicidade, conforme Smith sustenta, tendo em vista que “enquanto os modernistas tendem a subestimar os laços étnicos, os etnosimbolistas consideram as comunidades e as identidades étnicas como cruciais para a formação e persistência das nações”⁶⁷. Dessa forma, o pensamento etnosimbolista visa a evidenciar que a estrutura da nação moderna é fundamentada em laços étnicos, isto é, em vínculos identitários estabelecidos por símbolos étnicos. Esses vínculos identitários constituem e formam a própria organização comunitária da nação como um organismo sociológico que tem uma identidade e que pretende se preservar no espaço-tempo como uma estrutura que legitima o poder político de uma coletividade etnicamente definida.

1.3.4 Símbolos, mitos e memórias: a dimensão subjetiva da nação como comunidade solidária.

A nação, para os etnosimbolistas, apresenta uma dimensão subjetiva que cria o sentimento de identidade nacional. Essa dimensão subjetiva é constituída pelo vínculo que as massas estabelecem com a sua própria comunidade, um vínculo de solidariedade, de fraternidade, de aproximação por partilha de uma origem em comum – o que configura o que se pode chamar de vínculo étnico. Esse vínculo étnico é constituído por instrumentos como símbolos, mitos e memórias que sistematizam identidades por meio do apelo ao sentimento de pertencimento do sujeito ao coletivo. É justamente este sentimento de pertencimento que dá

⁶⁶ “[...] ethno-symbolists are at one with those modernists who conceive of nations as dynamic, purposive communities of action. Given the continuing and severe conceptual difficulties raised by terms such as ‘nation’, ‘national identity’ and ‘nationalism’, it is tempting to treat nations as purely ‘discursive formations’, created and manipulated by states and their elites. But this evades the problem of ‘passion’: the strong devotion and passionate attachments felt by so many people to ‘their’ nations. People do not lay down their lives for a discursive formation. Just as ‘the nation’ is felt and willed and acted out, as well as imagined, so many of the members of today’s nations feel that their own interests, needs and welfare are bound up with the welfare and destiny of ‘their’ nation.” (SMITH, 2009, p. 13-14).

⁶⁷ [Tradução minha] – “[w]here modernists tend to downplay ethnic ties, ethno-symbolism regards ethnic identities and communities as crucial for the formation and the persistence of nations.” (SMITH, 2009, p. 21).

fundamento e constância para a identidade nacional legitimar-se politicamente ao longo do tempo histórico. Isso significa dizer que a institucionalidade política por si só não é capaz de legitimar-se, já que é necessário o sentimento de vínculo para criar uma comunidade solidária que dê base material e sentido de propósito para que as massas se identifiquem com a instituição política – o Estado-nação – que lhes propicia o pertencimento e, conseqüentemente, lhes confere cidadania. Esse argumento é colocado por Smith nos seguintes termos:

Embora as nações possam ser parcialmente forjadas por instituições políticas, no longo prazo elas requerem recursos étnico-culturais para criar uma comunidade solidária, principalmente devido à importância crítica para o sentido de identidade nacional de dimensões subjetivas. Essa é a razão pela qual as nações não podem simplesmente serem vistas como projetos da elite. Nós precisamos de compreender a interação muitas vezes complexa entre as elites e os vários setores da população, os quais elas [as elites] buscam mobilizar em termos de símbolos, mitos e memórias que ressoam com eles [os vários setores da população]. Finalmente, um processo tão complexo está sempre sujeito a conflitos e a mudanças. Mas, por mais importantes que sejam os desenvolvimentos econômicos, políticos e militares, são as mudanças internas e as reinterpretações que são tão fundamentais para a formação e persistência das nações. [Tradução minha⁶⁸] – (SMITH, 2009, p. 21).

Admite-se, portanto, que a formação da nação é um processo complexo, que exige a combinação de múltiplos fatores e, entre os fatores mais importantes, estão as reinterpretações que são feitas ao longo do tempo, que atualizam a identidade nacional, a fim de atender às mudanças internas e, com isso, legitimar-se em continuidade. Isso significa que o etnosimbolismo dá ênfase ao imaginar da nação. Desse modo, é importante, para o argumento etnosimbolista, a dimensão subjetiva, que é o que realmente conecta as pessoas à sociedade nacional em que elas estão inseridas. Destaca-se, conseqüentemente, a argumentação de Smith quanto aos processos de formação da nação:

De uma perspectiva etnosimbólica, as nações podem ser consideradas como comunidades identificadas e autodefinidas, as quais os seus membros cultivam o compartilhamento de símbolos, mitos, memórias, valores e tradições, habitat e são atados a um território histórico ou pátria, criam e disseminam uma cultura pública diferenciada, e observam costumes e padrões legais compartilhados. Em termos sociológicos, isso significa que as nações, por definição, são repetidamente formadas e reformadas, ao menos em parte, na base de processos simbólicos de etnogênese, tais como, designação, definição fronteiriça, mitos de origem e cultivação simbólica. Mas apenas em parte. Esses processos, por si só, não formam a nação; para tal, outros

⁶⁸ “Although nations may be partly forged by political institutions, over the long term they require ethno-cultural resources to create a solidary community, mainly because of the critical importance for a sense of national identity of subjective dimensions. That is also the reason why nations cannot simply be seen as elite projects. We need to understand the often complex interplay between elites and various sections of the wider population whom they may seek to mobilise in terms of symbols, myths and memories that resonate with them. Finally, such a complex process is always subject to conflict and change. But, important as are economic, political and military developments, it is the inner changes and reinterpretations that are so critical for the shaping and persistence of nations.” (SMITH, 2009, p.21).

processos sociais e políticos são requeridos. Desses, talvez o mais importante é a *territorialização*. As nações são, por definição, comunidades territorializadas, isto é, comunidades nas quais a maioria de seus membros residem em um território histórico ou pátria e sentem um forte vínculo com isso. Em parte, isso deriva da ideia de natalidade, do significativo vínculo ao local de nascimento, e da sustentação do pensamento derivado disso, como Steven Grosby aponta. Mas é também relacionado ao processo de autodefinição por meio da criação de fronteiras simbólicas, que formam o que ele denomina territórios trans-locais, embora delimitados. Esses são espaços que vêm a ser habitados por comunidades cujas experiências e senso de identidade distintiva são em parte moldados através de gerações pelas características da pátria histórica delas [das comunidades], criando uma ‘terra étnica’, na qual as pessoas e a sua pátria se tornam crescentemente simbióticas. [Tradução minha⁶⁹] – (SMITH, 2009, p. 49-50).

Evidencia-se, no argumento etnosimbolista, a força simbiótica entre as pessoas e a pátria – no original, em inglês, *homeland* – a terra natal. O território em que há a origem do atual estado de coisas na narrativa nacional é extremamente importante para a formação da nação, uma vez que é ele que dá base material ao vínculo cultural/político que é estabelecido pelo compartilhamento de costumes e pela padronização de leis. A etnicidade da nação, portanto, é verificada e utilizada instrumentalmente para a legitimação política por meio da exaltação do vínculo afetivo das pessoas com a pátria, a terra natal, a terra em que se nasceu e em que se pretende viver e que é exaltada justamente pela instrumentalização de símbolos, mitos e memórias étnicas.

1.3.5 Etnicidade: o cultivo de elementos simbólicos.

A importância vinculante da etnicidade é obtida pela afirmação de elementos simbólicos que evocam a relação de pertencimento. Essa relação de pertencimento, conforme já discutido, é fundamentada no mito de origem étnica. Dessa forma, a identidade nacional

⁶⁹ “From an ethno-symbolic perspective, nations may be regarded as named and self-defining communities whose members cultivate shared symbols, myths, memories, values and traditions, inhabit and are attached to a historic territory or homeland, create and disseminate a distinctive public culture, and observe shared customs and standard laws. Sociologically speaking, this means that nations, by definition, are repeatedly formed and re-formed, at least in part, on the basis of the symbolic processes of ethno-genesis such as naming, boundary definition, myths of origin and symbolic cultivation. But only in part. These processes, by themselves, do not form a nation; for this, other social and political processes are required. Of these, perhaps the most important is territorialisation. Nations are, by definition, territorialised communities, that is, communities the majority of whose members have come to reside in an historic territory or homeland and to feel a strong attachment to it. In part, this derives from the idea of natality, of the significance attached to place of birth and of the sustenance thought to derive from it, as Steven Grosby points out. But it is also related to the process of self-definition through the creation of symbolic boundaries, which form what he terms translocal, but bounded territories. These are spaces that come to be inhabited by communities whose experiences and sense of distinctive identity are in part moulded over the generations by the features of their historic homeland, creating an ‘ethno-scape’ in which a people and its homeland become increasingly symbiotic.” (SMITH, 2009, p. 49-50).

contemporaneamente é um constructo social que dá sentido a uma comunidade política em termos étnicos. O argumento de Anthony Smith, nesse sentido, é bastante claro:

A criação e o cultivo de memórias, símbolos, mitos, valores e tradições definem o patrimônio cultural único de cada comunidade étnica e cada nação. Para as *ethnies*, o mito de origem é crítico, mas outros mitos, memórias, símbolos e tradições podem acumular ao longo do tempo e distinguir os patrimônios culturais delas dos de seus vizinhos, acima de tudo, onde uma literatura sacralizada distinta é herdada por gerações. Enquanto a posse e o cultivo de um patrimônio cultural é *sine qua non* para qualquer nação aos olhos dos nacionalistas, é igualmente encontrado em várias comunidades étnicas e étnico-políticas, do Egito antigo à nascente Rússia medieval. Um bom exemplo é proporcionado pela Roma antiga e a sua Liga Latina. Apesar das origens étnicas mistas dos primórdios de Roma sob os reis, o sentimento de etnicidade comum entre romanos e latinos foi forjado por meio das guerras com os samnitas, os gregos e os etruscos. Talvez o momento crucial tenha sido o encontro com a Magna Grécia no século III a.C., e a grande crise da Segunda Guerra Púnica, quando os cartagineses sob Hannibal derrotaram sucessivos exércitos romanos na Itália. Este foi o período que viu surgir uma literatura latina autóctone nas peças de Plauto e Terêncio, e na prosa de Névio e Ênio, bem como o mito distintivo da virtude austera romana sintetizado na figura austera de Catão, o Censor. Como resultado, os romanos possuíam um duplo mito de descendência – de Rômulo, Remo e a loba, e do troiano Enéias e do Lácio – e um complemento de símbolos, tradições e memórias, atestando o argumento de Walker Connor de que a crença no parentesco ancestral é elemento definidor da etnicidade, mesmo onde, como tão frequentemente, as linhas de descendência são fictícias. [Tradução minha⁷⁰] – (SMITH, 2008b, p. 34-35).

A etnicidade é, portanto, fundamentada na crença de um parentesco ancestral. Essa crença não é moderna; pelo contrário, é a mais importante concessão que os etnosimbolistas fazem ao argumento perenialista. Justamente essa concessão é o que constrói o vínculo, quase que inabalável, do nacionalismo moderno, uma vez que a existência de símbolos a serem cultivados reafirmam e atualizam o vínculo emocional, e inclusive passional, com o passado étnico narrado nacionalmente e introjetado subjetivamente na formação da identidade imaginada pela nação.

⁷⁰ “The creation and cultivation of memories, symbols, myths, values, and traditions define the unique cultural heritage of each ethnic community and nation. For *ethnies*, a *myth* of origins is critical, but other myths, memories, symbols, and traditions may accumulate over time and mark out their cultural heritages from those of their neighbors, above all, where a distinct sacred literature is handed down the generations. While the possession and cultivation of such a cultural heritage is a *sine qua non* of any nation in the eyes of nationalists, it is equally to be found in various ethnic and ethnopolitical communities, from ancient Egypt to early medieval Russia. A good example is afforded by ancient Rome and its Latin League. Despite the mixed ethnic origins of early Rome under the kings, a sense of common Roman and Latin ethnicity was forged through the wars with Samnites, Greeks, and Etruscans. Perhaps the crucial moment was the encounter with Magna Graecia in the third century BC, and the great crisis of the Second Punic War, when the Carthaginians under Hannibal crushed successive Roman armies in Italy. This was the period that saw the emergence of an indigenous Latin literature in the plays of Plautus and Terence, and the prose of Naevius and Ennius, as well as a distinctive myth of austere Roman virtue epitomized in the stern figure of Cato the Censor. As a result, the Romans possessed a dual myth of descent – from Romulus, Remus, and the She-Wolf, and from Trojan Aeneas and Latium – and a complement of symbols, traditions, and memories, testifying to Walker Connor’s argument that the belief in ancestral relatedness is the defining element of ethnicity, even where, as so often, the lines of descent are fictive.” (SMITH, 2008b, p. 34-35).

1.4 A nação moderna como comunidade política imaginada.

A nação moderna é uma comunidade política imaginada. O sociólogo Benedict Anderson é defensor dessa tese e enquadra-se entre os estudiosos que consideram a nação um advento moderno. Ele considera que o fator nacional é um fenômeno que se verifica no mundo há pelo menos dois séculos e, apesar da relativa longevidade, constata que ainda não há consenso analítico acerca dele, já que há discordâncias sobre suas origens, assim como incertezas sobre o seu futuro⁷¹. O próprio trabalho de Benedict Anderson, o livro *Comunidades Imaginadas: reflexões sobre a origem e a expansão do nacionalismo* (1983), que se tornou paradigmático no debate acadêmico sobre a questão nacional, reúne uma coleção de relatos que evidenciam a pluralidade de configurações do fator nacional na formação da identidade nacional em diferentes países.

Anderson dá ênfase em seu livro para a sua especialidade – as formações nacionais dos países do Sudeste Asiático –, mas não deixa de estudar importantes aspectos das formações nacionais de outras regiões do globo, como a América e a Europa. A complexidade do fator nacional e a dificuldade de definir origens específicas para as nações são retratadas na obra de Anderson, que demonstra que cada nação imagina a si própria de maneira singular. Disso decorre parte da dificuldade de uma definição geral e universal de *nação* por estudiosos do campo. A tese de Anderson, entretanto, não se abstém de apresentar uma definição e, a partir de sua análise; ele define a nação como uma *comunidade política imaginada*.

No século XXI, torna-se crucial examinar a questão nacional sob diferentes perspectivas, considerando-a como uma questão complexa e multifacetada. É fundamental, nesse sentido, estudar a sua força, o seu poder político e a sua capacidade de legitimação emocional. Benedict Anderson apresenta uma interessante chave de leitura para a compreensão do nacionalismo e sugere que, analiticamente, é mais adequado abordá-lo como equivalente ao parentesco e à religião, ao invés de considerá-lo como uma ideologia como o liberalismo ou o fascismo⁷². Essa analogia revela que o nacionalismo possui uma estrutura de pertencimento muito mais profunda e vinculante, que engloba inclusive uma dimensão do sagrado.

⁷¹ “Ninguém discorda de que o nacionalismo tem estado “por aí” na face da Terra há no mínimo dois séculos. O bastante, poder-se-ia supor, para que já fosse entendido de maneira clara e generalizada. Mas é difícil pensar em algum fenômeno político que continue tão intrigante quanto este e sobre o qual haja menos consenso analítico. Dele não há nenhuma definição amplamente aceita. Ninguém foi capaz de mostrar de forma conclusiva sua modernidade ou sua antiguidade. Discorda-se sobre suas origens, seu futuro é incerto.” (ANDERSON, 2008, p. 7).

⁷² “Tudo seria mais fácil, penso eu, se o tratássemos como equivalente ao “parentesco” e à “religião”, em vez de o equipararmos ao “liberalismo” ou ao “fascismo”.”. (ANDERSON, 2017, p. 25).

O parentesco, a religião e o nacionalismo são formas de solidariedade que condicionam o ser humano a uma comunhão, cuja configuração se dá em uma relação afetiva de pertencimento. O historiador Gopal Balakrishnan destaca que Anderson associa a nação a um pertencimento que se assemelha ao parentesco, mas afirma que, ao mesmo tempo, esse pertencimento não é fechado como no parentesco e sim aberto como na religião.

[...] Anderson sugere que o nacionalismo não deve ser visto como uma ideologia, tal como o “liberalismo”, mas como o equivalente moderno do parentesco, com suas próprias “formas elementares” simbolicamente características. Mas Anderson não se prende sistematicamente a essa associação. Preocupa-se também em retratar a nação como aberta, de um modo como os grupos de parentesco não o são. Para captar essa abertura, ele retrata a disposição das nações modernas de absorver e “naturalizar” os forasteiros como sendo análoga ao universalismo das grandes religiões mundiais, com o seu entusiasmo pela conversão. Na maior parte do livro, Anderson acentua esse aspecto universal da nação, em detrimento de sua associação original entre ela e as linhas de parentesco imaginadas. Embora isso certamente faça o nacionalismo parecer uma coisa positiva, argumentarei que o faz à custa de negligenciar sua mística particularista – a fonte mais sistemática de seu poder político. (BALAKRISHNAN, 2008, p. 214-215).

A abertura aponta para o caráter universalista da nação, cuja interpretação de Balakrishnan evidencia como inerente à teoria de Anderson, o que aproxima o nacionalismo das religiões mundiais. Balakrishnan, em sua interpretação de Anderson, não rechaça o universalismo da nação, mas defende a tese de que, apesar da pretensão universalista, não se pode abandonar a “mística particularista”, pois é justamente ela que sustenta o poder político de uma nação. A nação, portanto, como comunidade política imaginada em Benedict Anderson equilibra o caráter universal aberto com o particularismo fechado, na medida em que o pertencimento nacional somente pode ser definido em sua dimensão particular. Cada comunidade imagina a si mesma com uma identidade particular própria e isso gera um pertencimento análogo, mas não semelhante, ao verificado nas relações de parentesco (mais tendentes ao particularismo) e nas religiosas (mais tendentes ao universalismo). Por isso, o motivo edênico na identidade nacional brasileira é um conteúdo etnosimbólico tão efetivo na imaginação nacional, pois combina o universalismo religioso e o sobrepõe ao particularismo identitário do Brasil como paraíso terrestre.

1.4.1 A nação imaginada: a antropologia, o pertencimento e o sagrado.

Anderson propõe uma definição de nação que ele mesmo caracteriza como inspirada em um “espírito antropológico”, o que significa dizer que sua definição tem a pretensão de ser

universal e, com isso, ela englobaria a todas as comunidades de seres humanos organizados politicamente e imaginados com uma identidade própria. As estruturas sociais das comunidades humanas distinguem-se uma das outras por meio da elaboração de uma concepção de identidade própria. Há uma representação imaginada que sustenta essa identidade própria e dispõe a estrutura de um determinado grupo por meio de instituições, costumes, símbolos ou qualquer elemento que componha a representação do nacional como uma identidade que se distingue de outras. Por isso, imagina-se uma comunidade política por meio da representação de uma identidade própria. Essa imaginação cria a representação do nacional como uma identidade nacional.

Segue, abaixo, a definição de nação proposta e, na sequência, uma análise detalhada dos componentes dela:

Assim, num espírito antropológico, proponho a seguinte definição de nação: é uma comunidade política imaginada – e que é imaginada ao mesmo tempo como intrinsecamente limitada e soberana. É *imaginada* porque até os membros da mais pequena nação nunca conhecerão, nunca encontrarão e nunca ouvirão falar da maioria dos outros membros dessa mesma nação, mas, ainda assim, na mente de cada um existe a imagem da sua comunhão. (ANDERSON, 2017, p. 25)⁷³.

Destaca-se, a priori, a qualidade de ser *imaginada*, o que aponta para uma definição de nação que é fruto da imaginação coletiva que se estabelece em comunhão. Gopal Balakrishnan, em comentário acerca das reflexões de Anderson, destaca o Túmulo do Soldado Desconhecido como o maior artefato simbólico do Estado nacional. Esse destaque evidencia a comunhão coletiva em torno de um símbolo e, com isso, demonstra a proximidade entre o nacionalismo e a religião.

Com características análogas, a identidade nacional e a religião apresentam uma intersecção, na medida em que o sagrado e o secular – distinção típica da esfera religiosa – se sobrepõem ao fator nacional. A nação é compreendida, conseqüentemente, de forma análoga ao pertencimento religioso. A forma de solidariedade que se constitui na nação é muito similar àquela das comunidades religiosas. Analisa-se a interpretação que Balakrishnan faz da obra de Anderson na sequência:

Mas de que modo essas formações culturais vieram a ser imaginadas como “nações” no sentido de Anderson, isto é, como elas se apropriaram da experiência do sagrado, atribuída à religião mundial, e lhe deram uma forma civil e territorial? Um tema reiterado no livro é a incapacidade de o marxismo abordar a dimensão “sagrada” da

⁷³ As citações de Benedict Anderson referentes ao livro *Comunidades Imaginadas* estão atualizadas para a grafia do português do Brasil, já que são extraídas da versão portuguesa editada em 2017 pela Edições 70.

nação – transformando-se o anseio de imortalidade na vontade de pertencer a uma coletividade imperecível. O sagrado é tido como uma constante antropológica na vida social organizada; o mundo moderno, nesse aspecto, não constitui exceção. Sua novidade está no fato de que a forma nacional, que ele assume, é essencialmente secular. Embora o sagrado e o secular possam parecer ordens antitéticas, eles se intersectam marcadamente, para Anderson, no maior artefato simbólico do Estado nacional, o Túmulo do Soldado Desconhecido. Essa estranha divindade cívica é objeto de uma comunhão fantasmática que faz lembrar o culto aos ancestrais, mas, nesse caso, a intimidade cruza com o anonimato da sociedade moderna; não parece ser importante que não haja ninguém no sepulcro. (BALAKRISHNAN, 2008, p. 216).

Destaca-se a importância do sagrado na comunhão coletiva como uma constante antropológica. A nação apropria-se da dimensão do sagrado ao imaginar uma “comunhão fantasmática” entre desconhecidos que se reconhecem como pertencentes a uma identidade nacional. A noção de identidade nacional é entendida por Anderson como moderna, mas o comentário de Balakrishnan e o próprio enquadramento de Anderson no “espírito antropológico” mostram que ela se constitui por elementos que não necessariamente são modernos. Decorre disso, por exemplo, a aproximação, realizada por Balakrishnan, entre o Túmulo do Soldado Desconhecido e o culto aos ancestrais, verificado em diversas comunidades humanas por intermédio do estudo histórico-antropológico e cujas origens são tão longevas quanto a história da humanidade, conforme aponta o livro *A cidade antiga* (1864) do historiador francês Fustel de Coulanges.

A noção de pertencimento, que anteriormente à modernidade estava ancorada na religião como uma comunidade imaginada, transfere-se à nação. Isso não significa, entretanto, que a religião tenha perdido o poder de mobilizar o pertencimento das pessoas. O advento moderno da nação produz a secularização do pertencimento, isto é, a nação constitui-se como uma superestrutura que mantém características da religião, mas, ao mesmo tempo que evita o caráter metafísico, transcendente e divino, ela seculariza no plano físico, terreno, ritos cívicos que dão suporte à organização social e política da própria nação. Esses ritos cívicos, entretanto, por mais que terrenalizados, remetem ao sagrado por serem análogos aos ritos religiosos.

1.4.2 A nação: comunidade limitada e soberana.

A imaginação nacional engendra uma representação que é apropriada por uma comunidade por meio da imagem de si mesma como *limitada* e *soberana*; por isso, Anderson complementa a sua definição com essas duas características. A nação é *limitada*, pois há um limite evidente em que a comunidade política se organiza – atualmente este limite é entendido pelo território em que o Estado-nação exerce a sua soberania. A nação é *soberana*, pois organiza

em determinado território o seu poder político e com isso exerce a legitimidade de ditar os rumos de uma determinada comunidade sem a interferência externa⁷⁴.

Destaca-se, ainda, a razão pela qual a nação é entendida como uma *comunidade*⁷⁵ como parte da própria definição de nação. Isso se deve pelo fato de ela ser concebida como uma agremiação horizontal e profunda, o que, conforme Anderson, torna a nação uma fraternidade⁷⁶. Assim, o fato de ser uma fraternidade horizontal coloca toda a coletividade de uma sociedade em uma irmandade, em comunhão, relativamente ao pertencimento à nação, e isso gera um vínculo profundo, sagrado, em que as pessoas são capazes inclusive de morrer pela nação. O Estado-nação emerge, portanto, na modernidade, como uma entidade limitada e soberana, cuja comunidade política pertence a ele em uma ligação análoga ao vínculo religioso.

1.4.3 O imaginar da nação e a percepção do tempo: as diferenças entre as mentalidades medieval e moderna.

Retornando à definição de nação por Benedict Anderson e entendido o processo histórico em que o Estado-nação substitui formas precedentes de organização política, a consideração de Anderson é de que seria redutor considerar a nação como um produto

⁷⁴ Benedict Anderson entende a soberania da nação como herdeira da legitimidade política existente anteriormente ao advento moderno da nação, a comunidade dinástica e a comunidade religiosa: “[A nação] É imaginada como *soberana* porque o conceito nasceu numa época em que o Iluminismo e a Revolução destruíram a legitimidade do reino hierárquico dinástico e de ordem divina. Tendo atingido maturidade em uma fase da História humana em que até os mais devotos crentes de qualquer religião universal se viam inevitavelmente confrontados com o *pluralismo* vivo dessas religiões e com o fato de as pretensões ontológicas e o âmbito territorial de cada fé serem alomórficas, as nações anseiam por ser livres e, ainda que sujeitas a Deus, por ser diretamente livres. O Estado soberano é o garante e o emblema dessa liberdade”. (ANDERSON, 2017, p. 27).

⁷⁵ A ideia de *comunidade* que penso ser a que melhor exemplifica a noção de fraternidade tem como referência o sociólogo alemão Ferdinand Tönnies, que encarna o conceito de comunidade por uma via necessariamente positiva, na medida em que o conceito de comunidade é referente ao íntimo, ao confiável, ao que está em um âmbito de pertencimento privado, enquanto a sociedade é relativa ao que é público, ao mundo. Conforme o sociólogo alemão, “a própria relação e, conseqüentemente, a associação, podem ser compreendidas ou como uma vida real e orgânica – é então a essência da *comunidade* – ou como uma representação virtual e mecânica – é então o conceito de *sociedade*” (TÖNNIES, 1973, p. 96). Nesta concepção, o conceito de comunidade adquire uma conotação necessariamente positiva, porque é o que se refere a afetos, a laços que são íntimos, a um pertencimento considerado positivo. “Tudo o que é confiante, íntimo, que vive exclusivamente junto, é compreendido como a vida em *comunidade* (assim pensamos). A sociedade é o que é público, é o mundo” (TÖNNIES, 1973, p. 97). A comunidade, portanto, refere-se a um pertencer, a uma relação de proximidade. Esta imagem da comunidade como proximidade para com a experiência vivida é substancial para que a associação comunitária se legitime como nação.

⁷⁶ “Por fim, a nação é imaginada como uma *comunidade* porque, independentemente da desigualdade e da exploração reais que possam prevalecer em cada uma das nações, é sempre concebida como uma agremiação horizontal e profunda. Em última análise, é essa fraternidade que torna possível que, nos últimos dois séculos, tantos milhões de pessoas, não tanto matassem, mas quisessem morrer por imaginários tão limitados”. (ANDERSON, 2017, p. 27).

substitutivo dos reinos dinásticos e das comunidades religiosas⁷⁷. Dessa forma, ele pontua que houve uma mudança fundamental na forma de percepção do mundo que permitiu que a nação fosse pensada modernamente: uma mudança de mentalidade relativamente à percepção do tempo. Anderson destaca que a mentalidade cristã medieval é pautada na *simultaneidade* temporal, uma vez que “não concebia a História como uma cadeia infinita de causas e efeitos nem introduzia uma separação radical entre o passado e o presente”⁷⁸.

Anderson toma como exemplo da *simultaneidade* as representações imagéticas presentes nas igrejas medievais, que apresentam as passagens da vida de Cristo não com as vestes semíticas típicas do século I, mas sim com os trajes contemporâneos à encomenda da obra e, em alguns quadros, há inclusive com a representação do patrocinador⁷⁹. A mentalidade cristã medieval é formada por representações visuais e auditivas, uma vez que a maioria das pessoas eram analfabetas e apenas uma pequena parcela da sociedade tinha cultura letrada. Além disso, era o clero que fazia a mediação entre o divino e o mundano e, conseqüentemente, garantia ao Cristianismo o poder político sobre as mais diversas comunidades. O Cristianismo foi amplamente difundido ao adaptar-se de maneira diversa às comunidades concretas por uma justaposição entre o cósmico e universal, por um lado, e o mundano e particular, por outro⁸⁰.

O poder político medieval é dependente da legitimação religiosa. O Cristianismo é a visão de mundo cósmica e universal que dá sentido e orienta a vida dos indivíduos e das comunidades no período medieval. As narrativas cristãs permeiam a imaginação comunitária e toda a vida mundana e particular das comunidades está inserida em uma perspectiva maior, em que a religião tem primazia. Essa primazia é reportada não só no fato do poder político régio situar-se em posição inferior ao poder político papal, mas também na própria mentalidade medieval relativamente à percepção do tempo.

⁷⁷ “No entanto, seria redutor pensar as comunidades imaginadas das nações como simples frutos das comunidades religiosas e dos reinos dinásticos que viessem a substituí-los”. (ANDERSON, 2017, p. 43).

⁷⁸ ANDERSON, 2017, p. 45.

⁷⁹ “Para termos uma noção dessa mudança [de mentalidade], podemos proveitosamente pensar nas representações visuais das comunidades sagradas, tais como os baixos-relevos e os vitrais das igrejas medievais, ou a pintura dos mestres italianos e flamengos. Um elemento característico dessas representações é algo enganadoramente análogo ao “vestuário moderno”. Os pastores que seguiram a estrela até à manjedoura onde Cristo nasceu envergam as vestes de pastores da Borgonha. A Virgem maria é representada como filha de um mercador toscano. Em muitos quadros, o patrono que encomendou a obra, em traje burguês ou vestes de nobre, surge ajoelhado em adoração ao lado dos pastores. Obviamente, aquilo que hoje parece incongruente era extremamente natural aos olhos dos crentes medievais. Estamos perante um mundo em que a representação da realidade imaginada era esmagadoramente visual e auditiva”. (ANDERSON, 2017, p. 44).

⁸⁰ “Esta justaposição entre o cósmico e universal, por um lado, e o mundano e particular, por outro, significava que, por muito vasta que fosse a Crandade, e por muito que assim fosse percebida, ela manifestava-se *diversamente* a comunidades concretas suábias ou andaluzas como réplicas delas mesmas.” (ANDERSON, 2017, p. 44).

A filósofa brasileira Marilena Chauí evidencia essa mentalidade medieval relativamente ao tempo. A interpretação de Chauí é complementar à perspectiva de Anderson, uma vez que ela demonstra que a afirmação política da Igreja Católica se dá, após a queda do Império Romano, a partir da concepção de fim da história universal e da instauração de um tempo sagrado, caracterizado pela instauração do “Reino de Deus na Terra”. O argumento de Chauí é o seguinte:

A consolidação institucional da Igreja durante a queda e o término do Império Romano levou à condenação da esperança milenarista, pois esta dava pouca importância à instituição eclesiástica e não tinha motivos para submeter-se ao poder da Igreja, fugaz e efêmero. Como reação e afirmação de seu poderio, a instituição eclesiástica, ou a “Igreja dos justos e bons”, foi proclamada o Reino de Mil Anos ou a Jerusalém Celeste, determinando que a revelação estava concluída com a Encarnação de Jesus e que a história universal estava terminada com os Evangelhos. Tudo está consumado no mundo e mesmo que este não acabe hoje, mas somente quando Deus assim decidir, nada mais há para acontecer, senão o progresso individual do caminho da alma a Deus e a difusão da Igreja por toda a terra. Passa-se, assim, a se fazer uma distinção entre o século, ou o tempo profano, e a eternidade, ou o tempo sagrado: a ordem sagrada da eternidade está concluída e a ordem profana do século é irrelevante em termos universais, tendo relevância apenas para a alma individual, peregrina neste mundo e em itinerário rumo a Deus. O tempo perfeito e completo está dividido em sete dias (a Semana Cós mica: Criação, Queda, Dilúvio, Patriarcas, Moisés, Encarnação e Juízo Final) e em três eras, correspondentes à ação da Santíssima Trindade: o tempo antes da lei ou o tempo do Pai, que vai de Adão até Moisés; o tempo sob a lei, ou tempo do pai e do Filho, que vai de Moisés até Jesus; e o tempo sob a graça, ou tempo do Filho e do Espírito Santo, momento final da história universal e do tempo sagrado, tempo do cristianismo ou do Reino de Deus na Terra. (CHAUÍ, 2001, p. 73).

Chauí apresenta a visão de mundo dos cristãos medievais, que estavam completamente inseridos em uma visão de mundo e em um calendário sagrado estabelecido pela doutrina cristã. Disso decorre o fato de o domínio político da Igreja no período medieval ser estabelecido em um tempo perfeito, sagrado, em que a história universal não mais existe, já que o Reino de Deus estaria estabelecido na Terra. A representação da mentalidade medieval apresentada por Chauí complementa a perspectiva de Anderson, que articula o seu pensamento com argumentos dos filósofos Marc Bloch, Erich Auerbach e Walter Benjamin.

Anderson destaca o pensamento de Bloch de que a mentalidade medieval acreditava estar próxima à segunda vinda de Cristo, ou seja, o Juízo Final poderia acontecer a qualquer momento e não haveria a perspectiva de um futuro longo para a humanidade⁸¹. Na

⁸¹ “Bloch observa que as pessoas pensavam estar perto do fim dos tempos, no sentido de que a segunda vinda de Cristo poderia ocorrer a qualquer momento: São Paulo havia dito que “o dia do Senhor virá como um ladrão à noite”. [...] Bloch conclui que assim que os homens medievais “se entregassem à meditação, nada estava mais longe dos seus pensamentos do que a perspectiva de um longo futuro para uma espécie humana jovem e vigorosa”. (ANDERSON, 2017, p. 45).

temporalidade apresentada por Chauí, os medievais assumem a Encarnação de Cristo como o início do “Reino de Mil Anos”, em que se consagra o fim da esperança milenarista, pois o tempo sagrado já estaria estabelecido na Terra pelo advento de Cristo, que deu fim à história e abertura ao tempo sagrado.

A ideia de *simultaneidade*, por sua vez, é um empréstimo de Auerbach, que é citado por Anderson, em uma passagem que destaca a ação simultânea da “Divina Providência”. O exemplo de Auerbach retrata a ligação vertical entre os sacrifícios de Isaac e de Cristo por intermédio da interferência divina. Apesar da distância temporal, ambos os sacrifícios permeiam a mentalidade medieval como acontecimentos simultâneos que compõem a representação da interferência de Deus na Terra como algo omnitemporal, eterno⁸².

Anderson apropria-se ainda do pensamento de Benjamin, que entende o tempo medieval como um “tempo messiânico”, que é compreendido pela simultaneidade do passado e do futuro no presente momentâneo, nos mesmos moldes de Auerbach⁸³. Considera-se um tempo messiânico pelo fato de estar inserido na linha cronológica sagrada, apresentada por Chauí, como o tempo inaugurado pela Encarnação de Cristo, o Messias – um tempo, portanto, cujo caráter é sagrado, em que se espera somente o Juízo Final e em que a Igreja Católica, como representante oficial do poder divino na Terra, assegura para si a legitimidade sobre o poder político em comunidades cristãs. Com o exposto, é possível perceber a imensa influência política da Igreja Católica no período medieval, ao ponto de interferir diretamente no poder secular, uma vez que consagrava reis, assim como os depunha, quando estes não estavam alinhados com os interesses da elite eclesiástica. É justamente no contexto de hegemonia da mentalidade medieval que se dá a chegada dos portugueses ao Brasil e se inicia a difusão da ideia de que este lugar seria o paraíso terrestre, na medida em que se acreditava na tangibilidade do paraíso anunciado pela religião.

Com a constatação do funcionamento da realidade medieval relativamente à percepção do tempo, Anderson justifica a necessidade dessa compreensão para o entendimento da

⁸² “Auerbach oferece-nos um esboço inesquecível desta forma de consciência: “Se uma ocorrência como o sacrifício de Isaac é interpretada como uma prefiguração do sacrifício de Cristo, de tal modo que o primeiro, por assim dizer, anuncia e promete o segundo, e que o segundo “cumprir” (...) o primeiro, então há uma relação que se estabelece entre dois acontecimentos que não estão ligados nem temporalmente nem causalmente – uma relação que é impossível estabelecer pela razão na dimensão horizontal (...). Tal relação só pode ser estabelecida se ambas as ocorrências estiverem verticalmente ligadas à Divina Providência, que é a única capaz de conceber esse plano da História e fornecer a chave para a sua compreensão (...) o aqui e agora já não é um mero elo numa cadeia terrena de acontecimentos, é *simultaneamente* algo que sempre foi cumprido e continuará a sê-lo no futuro; rigorosamente, aos olhos de Deus, é algo eterno, algo omnitemporal, algo já consumado no domínio dos acontecimentos terrenos e fragmentários.” Auerbach sublinha corretamente que essa ideia de *simultaneidade* é totalmente estranha à nossa”. (ANDERSON, 2017, p. 45).

⁸³ ANDERSON, 2017, p. 45-46.

modificação que permitiu que a nação fosse pensada e imaginada modernamente. O argumento de Anderson novamente retoma Benjamin, que apresenta a ideia de que, com o advento da modernidade, o tempo messiânico teria sido substituído por um “tempo vazio e homogêneo”. Analisa-se, em seguida, o argumento em que Anderson expõe a transição:

A nossa própria concepção de simultaneidade levou muito tempo a constituir-se e a sua emergência está certamente ligada, de formas que ainda deverão ser bem estudadas, ao desenvolvimento das ciências seculares. Mas é uma concepção de importância tão fundamental que, se não a levarmos inteiramente em linha de conta, teremos dificuldade em investigar a gênese obscura do nacionalismo. O que veio a tomar o lugar da concepção medieval de simultaneidade ao longo do tempo foi, retomando ainda Benjamin, uma ideia de “tempo vazio e homogêneo” no qual a simultaneidade é, por assim dizer, transversal, transtemporal, marcada não pela prefiguração e pelo cumprimento mas pela coincidência temporal, medida pelo relógio e pelo calendário. Podemos entender melhor a razão pela qual esta transformação seria tão importante para o nascimento da comunidade imaginada da nação se considerarmos a estrutura básica de duas formas de imaginação que floresceram inicialmente na Europa no século XVIII: o romance e o jornal. Estas formas proporcionaram os meios técnicos para “re(a)presentar” o *tipo* de comunidade imaginada que é a nação. (ANDERSON, 2017, p. 46).

A transformação da mentalidade medieval para a mentalidade moderna gera, assim, uma enorme mudança de perspectiva no que se refere à percepção do tempo pelas comunidades. O romance e o jornal são os instrumentos modernos que auxiliam na composição da imagem moderna da nação como um fenômeno inserido na história. Esses instrumentos são condições necessárias para a ocorrência da transformação de mentalidade. O tempo medieval simultâneo não mais faz sentido na modernidade e, conseqüentemente, a própria noção de simultaneidade torna-se simplesmente uma coincidência temporal inscrita no tempo histórico do relógio e do calendário. O tempo sagrado medieval é, portanto, substituído pelo tempo secular, vazio e homogêneo, que passa a ser preenchido pela história, que se move consoante ao calendário secular. O argumento de Anderson é assim desenvolvido:

A ideia de um organismo sociológico que se move ao ritmo do calendário através de um tempo vazio e homogêneo é precisamente análoga à ideia de nação, também concebida como uma comunidade sólida que percorre a História de modo continuado. Um americano nunca conhecerá ou saberá sequer o nome de mais de uma mão-cheia dentre os seus 240 milhões de concidadãos americanos como ele. Não faz ideia do que os ocupa num dado momento. Mas confia plenamente na sua atividade continuada, anônima e simultânea. (ANDERSON, 2017, p. 47-48).

A simultaneidade moderna, portanto, remete à coincidência temporal em um dado momento histórico. O tempo moderno é contínuo e isso se verifica tanto no enredo de um romance que narra eventos em um determinado espaço-tempo quanto, e talvez principalmente,

no jornal diário que a cada dia reporta os acontecimentos importantes para uma determinada comunidade. A nação é impossível de ser pensada, para Anderson, nos parâmetros da mentalidade medieval. Por isso, a referência à nação surge somente a partir da mentalidade moderna.

A nação constitui-se a si mesma no tempo vazio e homogêneo como um organismo sociológico que escreve a sua própria história no tempo contínuo, uma vez que dia após dia o tempo vazio e homogêneo é preenchido pela história nacional. No caso do Brasil, essa nação é pensada e imaginada ainda em intersecção com a mentalidade medieval, na medida em que o mito do motivo edênico constitui uma herança desta mentalidade porque anuncia um paraíso terrenal que informa o conteúdo da identidade nacional brasileira desde a origem até os dias atuais, embora com percepções distintas em relação ao tempo. Assim, a narrativa nacional edênica do Brasil insere-se no tempo vazio e homogêneo e formula uma imaginação nacional que apresenta um nacionalismo que defende a nação como paraíso. E isso é efetivo, porque a comunidade nacional é narrada por instrumentos modernos (romance e jornal) que preenchem o tempo vazio e homogêneo com um conteúdo etnosimbólico. Por isso, por mais que o tempo sagrado da simultaneidade seja abolido na mentalidade moderna, o conteúdo etnosimbólico com primazia da visão de mundo religiosa entra em pauta como possibilidade para uma história secular ainda a ser escrita. Frisa-se, então, que há a necessidade de uma narrativa secular moderna que leva o conjunto de pessoas a imaginar-se como uma comunidade política imaginada, isto é, como uma nação, embora o conteúdo narrativo identitário que impulsiona o pertencimento não seja necessariamente moderno. Assim, Anderson apresenta o seu mais forte argumento em favor da modernidade da nação, a mudança de mentalidade que permitiu que a nação fosse pensada e imaginada como uma comunidade política.

2 A nação mitificada.

A identidade nacional é uma das formas de representação do pertencimento coletivo, pois configura uma imagem que estabelece um paradigma do pertencimento nacional na imaginação coletiva. A partir dessa representação, a narrativa nacional, conhecida como mito nacional, é desenvolvida. O mito nacional não só dá sentido à convivência cotidiana em sociedade, mas também, e, principalmente, estrutura a ordem social e política dessa sociedade. A identidade nacional, portanto, tem o poder de legitimação coletiva e, nesse sentido, é correlata à cidadania antiga, já que é por meio dessa representação que o sentimento de pertencimento é difundido aos cidadãos nas cidades antigas e às massas na nação moderna. Dessa forma, a representação nacional é sintetizada no mito nacional – uma narrativa que dá coesão identitária e, paralelamente, sustenta o poder político de uma nação, já que estrutura a ordem social e política.

Ao longo da história, o mito fez-se presente na formação identitária das sociedades. Analisa-se, por essa razão, como o mito se estruturou desde os primórdios, a partir do contexto helênico, onde o mito surge na linguagem, até o mito político da nação moderna, que legitima o poder político na sociedade de massas. Demonstra-se, assim, o entrelaçamento entre o mito e a linguagem a partir da perspectiva do antropólogo estruturalista Claude Lévi-Strauss, que apresenta a lógica do mito como fundamento para a análise da relação estrutural intrínseca entre mito, política e religião. Com isso, evidencia-se a estrutura e a função do mito na antiguidade, notadamente no mundo grego e romano, a fim de estabelecer um parâmetro de comparação com a modernidade, bem como constatar a existência de modelos de legitimação da ordem social anteriores ao advento da nação.

No aprofundamento da análise, subsidia-se a argumentação com o pensamento do filósofo romeno Mircea Eliade, cujos estudos relativos ao mito são de fundamental importância para o argumento teórico desta tese. Destacam-se do pensamento de Eliade a importância do sagrado como expressão humana que dá sentido à existência e como referência simbólica. Assinala-se, assim, a importância dos mitos de origem e dos mitos escatológicos na legitimação coletiva das narrativas comunitárias. Eliade destaca a importância contemporânea dessa questão, na medida em que o seu próprio discurso enfatiza que “compreender a estrutura e a função dos mitos nas sociedades tradicionais não significa apenas elucidar uma etapa na história

do pensamento humano, mas também compreender melhor uma categoria dos nossos contemporâneos”⁸⁴.

A análise ainda é subsidiada com o pensamento da filósofa alemã Hannah Arendt, com destaque para o conceito de autoridade, o qual apresenta intrínseca relação com a ideia de mito fundacional. Evidencia-se, com destaque, a fundação de Roma, uma vez que é o paradigma histórico utilizado por Arendt do modelo de autoridade tradicional, que, na perspectiva da filósofa, somente teria sido reproduzido com êxito no mundo moderno no caso dos Estados Unidos da América, que logrou constituir uma autoridade cívica de caráter nacional, tão efetiva em relação à estabilidade institucional quanto a autoridade tradicional romana.

Com os fundamentos teóricos destacados, objetiva-se demonstrar a imbricada relação entre o mito, a religião e a política na fundação e, conseqüentemente, na organização das comunidades humanas. Delineia-se a estrutura de legitimação mítica da ordem social na antiguidade, a fim de traçar um comparativo com a moderna legitimação mítica via identidade nacional na modernidade. Com isso, analisa-se a questão do poder do mito nacional, a partir do exemplo da formação da identidade nacional brasileira, com referência principal na importância do motivo edênico. Esse motivo configura-se como um dos conteúdos identitários etnosimbólicos mais influentes na legitimação da ordem social e política brasileira, na medida em que é utilizado instrumentalmente por nacionalistas brasileiros na defesa da representação do Brasil como nação, bem como é o fundamento ideológico da imagem do país como o paraíso terrestre. Efetivamente, a proposta deste capítulo, por mais que subsidiada na fatualidade histórica, é de evidenciar a perspectiva filosófica, o poder do mito como instrumento ideológico, assim como contextualizar a influência do motivo edênico na fundação, na formação e na manutenção da identidade nacional brasileira.

⁸⁴ ELIADE, 2018, p. 8.

2.1 A estrutura e a função do mito: a linguagem que legitima a comunidade.

Em primeiro lugar, antes de se analisar concretamente o poder do mito nacional no Brasil, é necessário compreender a estrutura e a função do mito nas comunidades humanas. O antropólogo estruturalista francês Claude Lévi-Strauss fornece com seus estudos um arcabouço de conhecimentos etnográficos de diversas culturas e desenvolve um conceito de mito que faz referência à lógica estrutural de organização de uma sociedade. Ele defende que os mitos seriam constituídos por estruturas simbólicas universalizáveis encontradas em diversas culturas⁸⁵. A característica dessas estruturas seria o fato de carregarem em si um significado profundo e universalizável. Dessa forma, o mito, na antropologia estruturalista, apresenta uma lógica de significação.

Há uma lógica no pensamento mítico que é demonstrada por Lévi-Strauss. Essa lógica evidencia a axiologia da sociedade que a estrutura, isto é, evidencia a estrutura de valores hierarquizados. Essa estrutura de valores é referente ao conteúdo de práticas sociais que organiza a lógica de funcionamento – relativamente padronizada – nas coletividades humanas. Por exemplo, o matrimônio é uma prática social verificada pelo antropólogo estruturalista nas mais diferentes comunidades; obviamente, a análise detalhada prova que existem diferenças identitárias nas formas de matrimônio, mas há em comum a presença ritualística, na medida em que o ritual é o que torna a prática social pública. Isto é, a publicização da prática social por meio de um ritual é praticamente universal; analogamente, podemos pensar no exercício do poder político como uma prática social ritualizada. Nessa lógica, os rituais, por consequência, emitem uma linguagem (embora não se restrinjam a ela), a qual fornece os subsídios necessários para a análise estrutural dos mitos nas diferentes culturas, na medida em que há padrões replicados verificáveis. Esses padrões verificáveis configuram a questão da repetição de unidades constitutivas do mito compreendidas por meio da linguagem e isso possibilita que cada mito seja analisado dentro de seu próprio contexto, conforme a antropologia estruturalista de Lévi-Strauss propõe⁸⁶.

Quanto à modernidade, Lévi-Strauss afirma a importância do pensamento mítico justamente no campo da ideologia política. Diz ele: “Nada se parece mais com o pensamento mítico do que a ideologia política. Em nossas sociedades contemporâneas, talvez ela apenas o tenha substituído”⁸⁷. Isso revela a intrínseca relação entre o mito e o poder político, já que este

⁸⁵ LÉVI-STRAUSS, 2017, p. 210.

⁸⁶ LÉVI-STRAUSS, 2017, p. 210-211.

⁸⁷ LÉVI-STRAUSS, 2017, p. 208.

necessita do pensamento mítico para se legitimar. Isso configura um processo em que a estrutura do mito tem de ser manifestada ao público e, conforme Lévi-Strauss, a repetição é a responsável pela manifestação da estrutura do mito:

A repetição possui uma função própria, que é a de tornar manifesta a estrutura do mito. [...] Todo mito possui, portanto, uma estrutura folheada que transparece na superfície, por assim dizer, no e pelo procedimento da repetição. Contudo [...], as camadas nunca são rigorosamente idênticas. Se o objetivo do mito é, de fato, fornecer um modelo lógico para resolver uma contradição (tarefa irrealizável quando a contradição é real), um número teoricamente infinito de camadas será gerado, cada uma delas ligeiramente diferente da que a precede. O mito irá desenvolver-se como uma espiral, até que o impulso intelectual que lhe deu origem se esgote. O *crescimento* do mito é, portanto, contínuo, por oposição à sua *estrutura*, sempre descontínua. (LÉVI-STRAUSS, 2017, p. 230).

Aplicada esta ideia ao motivo edênico no Brasil, constata-se, como veremos mais adiante, que este mito não é estático, a cada geração é adaptado, reinterpretado, modificado, conforme as contingências. Aliás, a própria ideia edênica é um mito que se desenvolve em espiral desde a tradição judaico-cristã até os dias atuais. Aplica-se o método estruturalista, portanto, como um caminho metodológico que se pode seguir para a análise de estruturas de pensamento mítico centrado na importância da linguagem, pois é ela que nos permite identificar as unidades constitutivas do mito edênico na identidade nacional. Isso possibilita a análise de mito, política e ritual na linguagem política que narra discursos de legitimação, bem como compreender o motivo edênico como uma grande unidade constitutiva do mito nacional brasileiro. Viabiliza-se, portanto, a análise da identidade nacional brasileira, especificamente no que tange à imagem de um paraíso na Terra – que se constitui a partir do motivo edênico como o mito fundador e formador de uma identidade própria do Brasil.

Nesse mesmo assunto, é importante também ressaltar que o caminho metodológico de Lévi-Strauss se alinha ao do antropólogo francês Claude Rivière, já que se traça uma relação entre mito e rito na constituição da atual legitimação política moderna via a nação⁸⁸. Há, entretanto, uma característica dos mitos modernos que é apontada por Rivière – que, em minha opinião, também se apresenta em sociedades arcaicas e tradicionais – que é o fato dos mitos proclamarem fundamento para o poder social, para um povo, uma nação, uma lei. Isso fica evidente no seguinte excerto de Rivière:

⁸⁸ Os estudos de Claude Rivière estabelecem a separação entre mito e rito para fins metodológicos, o que não é realizado por Lévi-Strauss, que considera que mitos e ritos apresentam estruturas simbólicas similares. (RIVIÈRE, 1988, p. 31-32).

Ainda que eu tenha explicado as minhas razões para tratar isoladamente os ritos sem referi-los incessantemente a mitos paradigmáticos, já que segundo Lévi-Strauss mitos e ritos têm estruturas e simbólicas similares (o que que hoje não me parece inteiramente comprovado), é tão possível afirmar-se ritólogo quanto a outros é possível dizer-se mitólogos, e após ter refletido bastante quer-me parecer que o afastamento entre o rito e o mito que há alguns anos eu realizava por escolha metodológica, provinha em grande parte de minha concepção um tanto ou quanto arcaica dos mitos, por isso dediquei-me então a ressaltar as principais características dos mitos modernos. A este respeito, a Revolução Francesa aparece certamente como a aurora dos tempos modernos, na medida em que após essa época é possível perceber o político percorrido pelas grandes mitologias, tais como: a denúncia da conspiração maléfica dos tiranos que pretende submeter os povos à dominação de forças obscuras: a idade de ouro perdida da qual se reencontrará a felicidade através de uma revolução redentora que assegure o reino da justiça; o apelo ao chefe salvador, restaurador da ordem e da grandeza coletiva; o tema da unidade: do altruísmo, banquetes, efusões pelo bem comum, disciplina coletiva, consagração da Nação, e amor sagrado pela Pátria. (RIVIÈRE, 1988, p. 31-32).

A mitologia tem, portanto, relação com a legitimação do poder político, na medida em que legitima o poder social. Esta apresenta um arcabouço de significações linguísticas, e inclusive estéticas, que se transformaram radicalmente ao longo dos séculos. Na modernidade, conforme Rivière, o mito é reabilitado para dar sentido à estrutura do mundo moderno. Essa reabilitação moderna do mito é efetivamente para fins políticos, especialmente no que se refere à importância da identidade nacional na modernidade, conforme se pode conferir pelo esquema em doze pontos:

Através e além dessa temática, percebe-se uma regeneração radical da mítica nos tempos modernos, esquematizável da seguinte maneira:

- 1) Os mitos revolucionários e de descontinuidade temporal predominam com relação aos mitos cosmogônicos e etiológicos, de fundamentação e de continuidade histórica (descolonização, desenvolvimento, advento da democracia).
- 2) Se os mitos revolucionários recortam a temporalidade em função da radicalidade da mudança, eles frequentemente indicam uma superação através do retorno à antiga pureza: a pureza das virtudes espartanas dos revolucionários de 1793.
- 3) Os mitos antes proclamam o fundamento de um poder social: povo, nação, lei... do que o fundamento de uma ordem natural e divina.
- 4) Eles se integram num discurso abstrato, relativamente pouco ilustrado em imagens, porém teorizado em ideologia, que moraliza e mobiliza tanto pela inflação de linguagem quanto pelos modelos de referência.
- 5) Valorizando um herói mais coletivo: povo, classe, partido..., os mitos políticos modernos fazem referência a um panteão de grandes homens em sociedades que em geral se afirmam laicas.
- 6) Igual às ideologias e no interior delas, os mitos são fabricados e manipulados por artesãos hábeis na manipulação das massas: advogados (Robespierre, Danton), jornalistas (Marat, Desmoulins), e escritores (Mirabeau, etc...), no que diz respeito à Revolução Francesa.
- 7) Com relação aos mitos arcaicos e aos mitos religiosos, os mitos revolucionários parecem mais efêmeros e fragmentados porque manipulados por facções que pretendem assegurar seu poder e eliminam-se umas às outras.
- 8) A esperança de uma idade de ouro se fundamenta na visão idílica de um paraíso terrestre inicial (ruralismo tranquilo à moda de Rousseau) e na utopia (segurança contra o medo, abundância contra a miséria, redistribuição dos bens dos privilegiados).

9) Radicalmente negador das tensões, das crises e dos defeitos do presente, o mito político proclama um dever-ser de acordo com uma ordem fabricada. Ele tem valor prescritivo, afirmando-se antes à maneira da esperança e da iminência do que à maneira da profundidade temporal das origens.

10) Do ponto de vista formal, o mito se expressa através de aforismas, máximas, contos, poemas, lendas históricas ou romanescas: o herói gaúcho Bento Gonçalves de Porto Alegre, o Pedro Malasartes estudado por Da Matta, o Augusto Matraga de Guimarães Rosa... São tipos sociais ligados a certos aspectos do *ethos* de um povo e que servem de *patterns* [padrões] da mesma forma que o mito social servia de código e de carta social.⁸⁹

11) Se a ciência serve de base para a criação de novos mitos (a produção no século XIX, o computador no século XX), o mito refabricado passa pelo filtro de grupos de pressão (publicitários por exemplo, que os disfarçam para colorir-los ao gosto da moda) e de nossas interpretações pessoais de tendência sincrética e sacralizante num mundo onde o indivíduo seleciona apenas resquícios de informação e os organiza de acordo com suas próprias inspirações e aspirações.

12) Estoque de informações, o mito é hoje muito mais reinterpretável do que outrora, mas permanece dificilmente identificável na medida em que é possível abraçá-lo através de uma adesão muitas vezes inconsciente, e na medida em que ele se enuncia mais por referência alusiva do que pelo relato imaginado ou pela alegoria desenvolvida. (RIVIÈRE, 1988, p. 32-33).

A linha argumentativa de Rivière guarnece a presente argumentação com fundamentos importantes para a compreensão do mito político moderno. Dentre os pontos, destacam-se o terceiro, que evidencia o mito como fundamento de um poder social, e o oitavo em consonância com o nono, que evidenciam a tendência de se fundamentar o mito político em um ideal paradisíaco, que, efetivamente, é a raiz do motivo edênico, que não é somente constitutivo da identidade nacional brasileira. Verifica-se, também, pelos pontos elencados que o mito moderno se imprime na imaginação social pelo estímulo mais à esperança e à iminência do futuro do que pela afirmação da profundidade temporal das origens, embora as origens não sejam ignoradas, já que condicionam a esperança em relação ao futuro. Constata-se, portanto, que por mais que o mito político seja oriundo da profundidade de um passado original, a sua função no presente é proclamar um “dever-ser” de acordo com a ordem “refabricada” que se faz vigente no presente.

Ademais, os doze pontos de “regeneração radical da mítica nos tempos modernos” elencados por Rivière provam que há um processo de terrenalização, no sentido de laicização, do mito político moderno que deixa de atender à mitologia religiosa e arcaica do natural e do divino e passa a ser um instrumento de poder terreno. Isso ocorre porque o mito integra um discurso abstrato, teorizado em ideologia, que dá fundamento à ordem estabelecida pelo poder social vigente. Nessa lógica, pode-se afirmar que o mito político na modernidade deixa de ser

⁸⁹ Os exemplos referentes ao Brasil ocorrem, pois esta síntese em doze pontos de Rivière foi retirada da introdução à edição brasileira, escrita pelo próprio antropólogo, de seu livro *As liturgias políticas* (1988).

metafísico – como no mundo grego ou romano, atrelado a uma religião cívica⁹⁰ – e passa a ser terreno, laico, secular – como no mundo moderno, em que as identidades nacionais assumem a função de conferir identidade ao indivíduo e, com isso, configuram-se como instrumento de legitimação do poder político.

Há, ainda, a liturgia política que se expressa por meio do rito, que confere legitimidade ao momento fundacional e torna esse momento especial para toda uma comunidade política, uma vez que marca a repetição que manifesta o mito. Nesse sentido, é importante o destaque de Claude Rivière: “a liturgia da sagração estabelece assim um sacerdócio tanto real quanto religioso e liga o soberano, por um lado a Deus através da sagração e por outro ao povo através do juramento e da ovação”⁹¹. Acerca desse assunto, vale destacar a perspectiva de Claude Rivière, que elucida que a estabilidade de monarquias advém da sagração da imagem dos reis:

A sagração é ao mesmo tempo um fator de fortalecimento da autoridade monárquica, através do reconhecimento de uma legitimidade hereditária, simbolicamente eletiva (“Viva o rei”), e um rito indicativo da limitação dessa autoridade, pois a Igreja, conferindo e abençoando o cetro e o gládio, enuncia com isso a supremacia do poder espiritual sobre o temporal. Mas reconhece no rei a imagem terrestre do soberano do universo e delega-lhe uma parte de sua sacralidade. E acrescentando a *auctoritas* à *potestas* ela santifica a pessoa real. (RIVIÈRE, 1988, p. 48).

O fio condutor que interliga o mito político antigo ao mito político moderno é a ritualística, o que significa dizer que a liturgia política que se estabelece publicamente é uma necessidade que se verifica ao longo de toda a história social conhecida; por consequência, também, nas sociedades arcaicas e tradicionais. A ritualística expressa-se por meio da repetição de uma linguagem própria e, assim, possui uma identidade igualmente própria que é atualizada pelo ritual. Com isso, é o ritual que tem melhor capacidade de se comunicar com os grandes públicos, com os cidadãos das cidades antigas e com as massas nas nações modernas. Dessa forma, pode-se afirmar que todas as comunidades humanas estabelecem padrões de comunicação e de transmissão de tradições por intermédio de algum tipo de ritual. Esses rituais constituem mecanismos de estabelecimento e de ratificação de relações entre as pessoas, na medida em que o compartilhamento da experiência vivida gera um vínculo de afetividade que não somente trabalha no nível da psicologia das emoções, mas também interfere diretamente na vida social da comunidade e, consequentemente, legitima o poder social e político.

⁹⁰ Adiante, com os estudos do filósofo francês Jean-Pierre Vernant, veremos que a religião grega não tinha um caráter tão metafísico assim, uma vez que ela é mais imanente do que transcendente; no entanto, o que importa é a compreensão de que entre a antiguidade e a modernidade ocorre um processo de laicização, o que eu chamo de terrenalização do mito.

⁹¹ RIVIÈRE, 1988, p. 49.

Ciente da importância da linguagem para a construção do significado e do sentido que o mito confere à existência humana, façamos uma breve digressão sobre mito e linguagem, a fim de destacar tanto a etimologia quanto os significados dicionarizados na contemporaneidade. Verificaremos que há transformações semânticas ao longo do tempo, mas há um fio condutor que delinea a importância narrativa do mito como um discurso que é difundido a um público e dialoga com a imaginação das massas.

2.1.1 Mito e linguagem: a etimologia.

O primeiro pensamento que se tem quando a referência são as palavras *mito*, *mitologia*, *mítico* e as demais com a mesma raiz é o pensamento do senso comum, que remete à ideia que comumente se utiliza na linguagem contemporânea: essas palavras, à primeira vista, remetem ao que é fictício, ao que não é considerado verdadeiro. Entretanto, o conceito de mito é bem mais complexo e a sua referência pode remeter a situações reais e estruturar concepções bastante verdadeiras. Sabe-se, no entanto, que há uma vasta literatura que define a mitologia como um conjunto de narrativas “maravilhosas” e lendas de todo tipo. Com isso, o caráter não factual do mito é sempre lembrado por inúmeros pensadores, o que reflete na comum associação entre o mito e o campo do irracional. Não se pode negar, portanto, que há uma forte herança do debate entre racionalismo e irracionalismo na categorização do mito como uma literatura fictícia, isto é, um relato de algo que não ocorreu, que está na esfera da imaginação humana – a imagem que aparta o mito da história, que aparta o mito da verdade e aparta o mito do pensamento racional.

As origens do conceito de mito, contudo, remetem a outra concepção. Na tradição helênica, a palavra *mito* surge na língua grega como *μύθος*, *mythos*, na transliteração mais comum utilizada para o alfabeto latino. O significado original de *mythos* é *discurso*⁹² ou *palavra*⁹³. Há outras significações atribuídas à palavra *mito*, mas registro neste primeiro momento somente estas duas, na medida em que elas elucidam bem o uso original do vocábulo e a raiz semântica das futuras acepções.

Conforme a análise do filósofo Augusto Novaski, a analogia com o livro Gênesis da Bíblia é bastante propícia para iniciar a análise etimológica do mito, uma vez que relaciona o mito ao princípio. Novaski faz a interessante analogia de colocar em referência que a *palavra* bíblica é correlata ao *mythos*, uma vez que ele destaca que é o “Verbo” que anuncia o princípio

⁹² SOUZA; ROCHA, 2010.

⁹³ NOVASKI, 1990.

do mundo. Nesse sentido, o “Verbo” bíblico, anunciado como o princípio, garante a existência do mundo, já que é a *palavra* que pronuncia o mundo e torna o mundo humano possível. A lógica é a seguinte: no início de tudo, há a *palavra* que articula o mundo e lhe confere existência; conseqüentemente, não existiria um mundo sem a *palavra*, o *mythos*, a linguagem, que narra o *vir a ser* do mundo.

Nessa lógica, o *mythos* busca dar uma explicação ao estado de coisas do mundo, isto é, explicar a condição de possibilidade do mundo. Percebe-se desde já que há uma forte conexão entre a palavra *mythos* e a ideia de origem, pois é preciso situar uma origem do mundo para explicar o que ele é, o que só é possível se se especular de onde ele surgiu. O *mythos* é, portanto, o que na cultura helênica sintetiza a especulação metafísica. A existência de vasta literatura sobre os “mitos de origem” decorre disso, na medida em que os mitos organizam diferentes *discursos* que enquadram a existência do ser humano em seus respectivos mundos, em suas respectivas sociedades. Há um enquadramento cultural a uma determinada realidade existencial – enquadramento este que é proporcionado por *discursos* que conferem a possibilidade de organização às comunidades humanas. Dá-se, portanto, uma ideia de mito que está intrinsecamente relacionada à realidade existencial das comunidades humanas, na medida em que os mitos são as histórias que contam como aquela realidade que é narrada justifica o momento presente de determinada sociedade e viabiliza a esperança em relação ao futuro. Exemplificam-se, por exemplo, os escritos homéricos como narrativas que dão sentido à existência da sociedade helênica. Igualmente, os mitos nacionais modernos continuam a exercer essa mesma função, qual seja, dar sentido à existência humana em sociedade.

2.1.2 Mito e linguagem: os significados dicionarizados e a teologia política.

Na sequência, a partir dos significados dicionarizados e das exegeses filosóficas, elenco razões pelas quais é possível definir o *mito*, em seu contexto original, no mundo helênico, como a *palavra que anuncia um discurso*. A partir dessa significação é possível contextualizar tanto os primeiros usos linguísticos quanto adiantar as razões pelas quais esta palavra se transformou a ponto de adquirir significados como *imaginário* ou *fictício* – os significados mais comuns na linguagem corrente do senso comum. Atualmente, a dicionarização da palavra *mito* em língua portuguesa, no *Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa* (2009), ampara seis diferentes definições, que remetem a significações que orbitam a acepção mais utilizada pelo senso comum e apenas tangenciam a acepção original de *discurso* ou *palavra*, o que reflete o

ofuscamento do significado original em favor da acepção contemporânea usual em linguagem corrente. Verifiquemos, a seguir, as seis definições dicionarizadas:

1 relato fantástico de tradição oral, geralmente protagonizado por seres que encarnam forças da natureza e os aspectos gerais da condição humana; lenda <mitos e lendas dos índios do Xingu> <os mitos da Grécia antiga> <o mito de Narciso>; **2** narrativa acerca dos tempos heroicos, que geralmente guarda um fundo de verdade <o mito dos argonautas e do velocino de ouro>; **3** Antropologia: relato simbólico, passado de geração em geração dentro de um grupo, que narra e explica a origem de determinado fenômeno, ser vivo, instituição, costume social; **4** representação de fatos e/ou personagens históricos, amplificados através do imaginário coletivo e de longas tradições literárias orais ou escritas <o mito em torno de Tiradentes>; **5** exposição alegórica de uma ideia qualquer, de uma doutrina ou teoria filosófica; alegoria; **6** representação idealizada do estado da humanidade, no passado ou no futuro <mito do Eldorado>. (HOUAISS, 2009, p. 1300, adaptado).

A primeira das definições já indica o mito como integrante do campo do irracional, direciona a significação para o fictício ao definir o mito como um relato “fantástico” de tradição oral e como lenda, ou seja, o mito é definido como uma narrativa que não está comprometida com o verdadeiro. Isso se verifica também na segunda definição, que, apesar de admitir a existência de um fundo de verdade na narrativa, define o mito como relativo aos tempos heroicos, o que, conseqüentemente, o coloca como um relato ao qual não se pode aferir a veracidade. Essas duas primeiras definições estão, portanto, inseridas mais no campo do fictício, do não verdadeiro, do que se poderia dizer irracional.

A terceira e a quarta definições são as que mais se aproximam da acepção original de um discurso que pode ser verdadeiro, que pode remeter a situações efetivamente reais. No caso da terceira definição, ela está inserida no campo do conhecimento antropológico e remete ao caráter simbólico de um discurso que reporta a uma tradição comunitária que se utiliza do mito para narrar e explicar as origens de um determinado estado de coisas no mundo (de um fenômeno, de um ser vivo, de uma instituição ou de um costume social) – há, portanto, uma racionalidade interna ao discurso que se estabelece pelo mito, o qual influencia a vida social de uma comunidade e produz efeitos reais nas relações que são estabelecidas dentro dela. A definição antropológica é a que melhor se encaixa com a legitimação institucional de estruturas de poder político, uma vez que reporta ao poder do simbólico, remete à ideia de explicar as origens das coisas no mundo e articula a legitimação de uma ordem política socialmente organizada.

A quarta definição abre a perspectiva de diálogo com a imagem de mito que reporta a um discurso que se estabelece a partir de uma realidade histórica factual, inclusive o exemplo dado refere-se ao mito que se desenvolve em torno da figura histórica de Tiradentes, cuja

existência histórica é verificada por ampla documentação, mas cuja narrativa insere-se na imaginação coletiva repleta de floreios discursivos, que, inclusive, associam a imagem de Tiradentes à de Jesus Cristo. Nesse sentido, a terceira e a quarta definições do mito apresentam discursos que produzem efeitos bastante reais na imaginação coletiva e constituem narrativas que dão sentido à existência de uma sociedade, bem como remete à construção de heróis nacionais – pessoas que servem de exemplo para determinada sociedade.

A quinta acepção dicionarizada de mito remete à ideia de alegoria, que conforme o *Dicionário Etimológico da Língua Portuguesa* (1955), é também uma palavra de origem grega, que significa um “discurso sobre uma coisa para fazer compreender outra”⁹⁴, ou seja, o mito pode ser uma metáfora. No *Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa* (2009), há diversas definições da palavra alegoria, uma vez que vários sentidos atuais da palavra *mito* ainda não eram empregados na língua grega, mas a referência à etimologia neste dicionário é exemplificada por um mito de Platão, a famosa “Alegoria da Caverna”, também denominada “Mito da Caverna”. Neste caso, mito e alegoria são sinônimos e os mitos de Platão têm uma função extremamente importante na apresentação do conhecimento filosófico. O “Mito da Caverna”, por exemplo, que está inserido dentro da obra *A República* de Platão, é uma alegoria que remete, principalmente, à teoria política e à teoria do conhecimento, apresentadas pelo filósofo ateniense⁹⁵.

Os mitos políticos platônicos são instrumentos de persuasão das massas com o objetivo de imprimir na imaginação social da cidade determinados padrões e parâmetros que devem ser seguidos coletivamente. Há, definitivamente, significativa importância para a filosofia esta quinta definição de mito, uma vez que os mitos platônicos buscam uma explicação popularizada da realidade, o que reflete na legitimação da ordem política. Pode-se aferir, por conseguinte, que o mito na acepção de alegoria está na intersecção entre o fictício e o real – há uma racionalidade expressa no discurso mítico que apresenta um discurso “verdadeiro” por meio de um discurso alegórico. Esta acepção de mito, no entanto, no universo helênico estava mais atrelada à palavra *allegoría* do que à palavra *mythos*.

Acerca dessa relação dos mitos platônicos e a difusão de ideologia às massas, vale ressaltar a análise da filósofa alemã Hannah Arendt acerca da teoria política de Platão e a sua influência na ascensão do Cristianismo como doutrina secular no século V. Arendt destaca que

⁹⁴ NASCENTES, 1955, p. 16.

⁹⁵ Há várias interpretações acerca dos mitos platônicos, mas recomendo a exegese da filósofa francesa Geneviève Droz, que analisa, no livro *Os mitos platônicos* (1997), de maneira bastante didática, vários mitos apresentados por Platão.

o Cristianismo tem como dogma a sanção religiosa da doutrina do inferno, o que efetivamente é uma herança das lições platônicas quanto à importância política de escatologias para assegurar a obediência das massas. Nesse sentido, Hannah Arendt destaca que a teoria política, de modo geral, tem uma forte influência de Platão, pois “praticamente não houve discussão importante de problemas políticos – exceto em Aristóteles – que não tivesse como fecho uma imitação do mito platônico”⁹⁶. Arendt ressalta, ainda, que Platão, ao filosofar por meio de mitos, tomava as devidas precauções para assegurar que seus mitos não fossem encarados como verdade, apesar de ter como objetivo persuadir o senso comum de uma determinada opinião como se aquela opinião fosse verdade.

Efetivamente, o mito político platônico é pensado por Hannah Arendt como o enredo que possibilita transmitir às massas alguma ideia política em forma de crença dogmática. Dessa forma, Platão consegue a estabilidade do sistema político, que, na perspectiva dele, era ausente em Atenas. Arendt ressalta um ponto importante, foi Platão quem cunhou a palavra “teologia”, no contexto de *A República*, quando o filósofo trata da fundação de cidades em 379b⁹⁷. Há, entretanto, uma grande diferença entre o que se entende contemporaneamente por *Teologia*, como a exegese do que seria a palavra de Deus transcrita na Bíblia (compilada pela Igreja como verdade dogmática), e a *Teologia* para Platão, que era “uma parte integrante da ‘Ciência Política’, especificamente aquela parte que ensinava aos poucos como governar sobre os muitos”⁹⁸. O Deus teológico de Platão, conforme aponta Arendt, é um recurso político que se reflete em duas operações: a) o padrão pelo qual se permite fundar cidades; b) o padrão pelo qual se permite decretar regras de comportamento para a multidão⁹⁹. A teologia, conseqüentemente, é política, para Hannah Arendt, na medida em que ensina como impor de maneira absoluta esses padrões.

Para finalizarmos a digressão e voltarmos à sexta e última definição dicionarizada, cabe destacar que a junção das ideias platônicas com o Cristianismo fortaleceu a autoridade religiosa em relação à autoridade secular. É a partir dessa junção que o pensamento religioso ganhou como aliado o medo como um instrumento de controle das massas, na medida em que sua autoridade é inquestionável, por se centralizar em crenças dogmáticas, cuja violência se estrutura na lógica do inferno no além-vida. As decorrências da sobreposição da autoridade religiosa em relação à autoridade secular puderam ser vistas, por exemplo, na Idade Média,

⁹⁶ ARENDT, 2014, p. 173.

⁹⁷ ARENDT, 2014, p. 175.

⁹⁸ ARENDT, 2014, p. 175.

⁹⁹ ARENDT, 2014, p. 175.

principalmente no que se refere à perseguição daqueles que não eram cristãos, por estarem confrontando a suposta verdade pregada pelo Cristianismo. Há, portanto, nesta quinta acepção de mito como alegoria, uma importância significativa para a teoria política.

A sexta definição dicionarizada também guarda relação com a digressão acima, já que se refere a uma representação idealizada de um estado da humanidade no passado ou no futuro, o que abre espaço tanto para a compreensão de mito tanto como representação de discursos de origem quanto como representação de discursos escatológicos. A ideia de representação idealizada coloca o mito como distante do real, mas ao mesmo tempo não se pode negar a influência deste tipo de representação na imaginação coletiva. Os mitos fundacionais de comunidades inserem-se principalmente nesta sexta acepção e constituem visões de mundo que influenciam diretamente na estrutura das sociedades. Vários são os exemplos que se encaixam nesta definição, desde o mito de Rômulo e Remo na fundação de Roma até escatologias políticas contemporâneas como é o caso do marxismo que almeja uma sociedade sem classes ou o milenarismo germânico que muito influenciou a ideologia nazista.

Por fim, as definições analisadas e a importância da teologia política dos mitos configuram-se como perspectivas da complexidade do pensamento mítico, já que o significado de mito é objeto de algumas nuances conceituais. Por isso, a análise do mito do motivo edênico estabelece diálogo com todas as análises observadas anteriormente, contudo é importante se ressaltar que a idealização da identidade nacional brasileira, pautada na visão de mundo do Brasil como o Éden na Terra, tem forte influência da teologia política de matriz platônica, já que é um instrumento de viabilização do pertencimento por intermédio da persuasão das massas.

2.2 Mito, religião e política: a operacionalização do pertencimento.

A comunhão da cidade é formalizada na Antiguidade Clássica pela ritualização do mito, que, efetivamente, se configura como um processo concomitantemente cívico (no sentido de político e secular) e religioso. No mundo helênico, o mito e a religião estão intimamente conectados. O filósofo francês Jean-Pierre Vernant defende essa conexão, mas destaca que falar em religião no mundo helênico é algo distinto do que se entende por religião modernamente, na medida em que do paganismo grego ao mundo contemporâneo o estatuto da religião, o seu papel e as suas funções se modificaram, assim como o lugar da religião dentro do indivíduo e do grupo¹⁰⁰. A religião helênica tem caráter cívico, na medida em que a religião está atrelada ao social¹⁰¹. O helenista francês afirma que a partir do fato do social estar penetrado de ponta a ponta pelo religioso, e vice-versa, pode-se tirar duas consequências: a primeira é que o indivíduo não ocupa lugar central neste tipo de religião e a segunda reconhece que o político está impregnado do religioso e vice-versa. A argumentação de Vernant segue, relativamente à interdependência entre o social e o religioso no mundo grego:

Daí uma dupla consequência. Nesse tipo de religião, o indivíduo não ocupa, como tal, um lugar central. Não participa do culto por razões puramente pessoais, como criatura singular voltada para a salvação da alma. Exerce nele o papel que seu estatuto social lhe atribui: magistrado, cidadão, membro de uma fratria, de uma tribo ou de um demo, pai de família, matrona, jovem – rapaz ou moça – nos diversos aspectos de sua vida adulta. Religião que consagra uma ordem coletiva e que integra nesta, no lugar que convém, seus diferentes componentes, mas que deixa fora de seu campo as preocupações relativas a cada indivíduo, à eventual imortalidade deste, ao seu destino além da morte. (VERNANT, 2018, p. 8).

A segunda consequência na argumentação de Vernant consiste em afirmar a interdependência do político e do religioso no mundo helênico:

Segunda consequência. Dizer que o político está impregnado do religioso é reconhecer, ao mesmo tempo, que o próprio religioso está ligado ao político. Toda a magistratura tem um caráter sagrado, mas todo sacerdócio tem algo de autoridade pública. Se os deuses são da cidade, e se não existe cidade sem divindades políades que velam, interna e externamente, por sua salvação, é a assembleia do povo que comanda a economia das *hierá*, das coisas sagradas, dos assuntos dos deuses, assim como os dos homens. Ela fixa os calendários religiosos, decide sobre a organização das festas, sobre o regulamento dos santuários, sobre os sacrifícios a fazer, sobre os deuses novos a acolher e sobre as honras que lhe são devidas. Uma vez que não há cidades sem deuses, os deuses cívicos, em contrapartida precisam de cidades que os reconheçam, que os adotem, que os façam seus. (VERNANT, 2018, p. 9-10).

¹⁰⁰ VERNANT, 2018, p. 1-2.

¹⁰¹ VERNANT, 2018, p. 2-3.

A primeira conclusão que se tira é que o mito informa a identidade cultural dos povos helênicos. O pensamento mítico fundamenta toda a compreensão das estruturas social, política e religiosa daquela tradição. Importa destacar que a própria ideia de mito (*mythos*) está inserida na mentalidade desses povos como integrante da identidade cultural. É, portanto, o *mythos* que articula a existência daquela sociedade como uma comunidade em comunhão, uma vez que o discurso advindo do mito é o que possibilita a representação de uma identidade cultural relativamente homogênea.

O mito revela a estrutura social de uma sociedade humana, isto é, as formas de organização que articulam a convivência humana de determinada comunidade. Ademais, ele invoca figuras de legitimação para si mesmo. Por isso, o mito sustenta-se como religião cívica e concomitantemente como componente indispensável para a cidadania nas cidades gregas. Mesmo no regime da *polis*, contrariamente ao que leva a crer algumas interpretações idealizadas da estrutura social grega, a religião está imbricada na manutenção política daqueles povos.

Dessa forma, a religião grega é parte da operacionalização do social, uma vez que ela estava presente na organização comercial, na organização produtiva, na organização da subsistência alimentar e em todos os assuntos de interesse coletivo que as assembleias das cidades gregas considerassem atinentes ao interesse público. A religião e a cidadania, assim, estão intimamente ligadas no mundo helênico antigo. O exercício da cidadania está condicionado, em primeiro lugar, à iniciação ritualística em que o indivíduo jura lealdade para com a religião da cidade e, em segundo lugar, à participação desse indivíduo nos ritos cívicos.

A questão do pertencimento é tema de significativa importância, pois é o pertencer que, em certa medida, legitima a institucionalidade de determinada coletividade. A cidadania é um pertencer à cidade, mas não só, é também uma possibilidade de ascensão ao poder político. As formas de pertencimento como cidadão podem ser múltiplas, desde tentativas de igualitarismo coletivo, como é o caso de Atenas com os seus limites, até estruturas hierárquicas complexas, como é o regime de castas da Índia. Importa destacar a forma como este pertencimento é adquirido nas sociedades arcaicas – ele é fundamentado no mito, na prática ritual de que é capaz de fundar uma família, uma fratria, uma tribo e uma cidade.

A relação entre o mito e a política é constituinte da própria ideia de fundação da cidade antiga. O historiador francês Fustel de Coulanges defende a tese de que a cidade antiga (a referência dele é Atenas e Roma) é uma confederação de famílias, fratrias¹⁰², tribos e cidades e

¹⁰² Fratria em Atenas e cúria em Roma (FUSTEL DE COULANGES, 2004).

não um agregado de indivíduos¹⁰³. Para o historiador francês, estas instituições coletivas caracterizavam-se e distinguiam-se umas das outras, na medida em que cada qual possuía a sua religião independente, cuja característica primaz era a exclusão do estrangeiro¹⁰⁴, o que significa dizer que os cultos de uma família só poderiam ser realizados por membros desta família. O mesmo ocorre com os membros das fraternidades, das tribos e das cidades, o que prova que a religião antiga não é universalista, mas sim particularista. Fustel de Coulanges ainda aponta que estas múltiplas instâncias coletivas se constituíam por meio da realização de um culto associativo. O vínculo que une estas instituições é sempre estabelecido por um culto religioso, que, no caso, funda cada uma dessas instâncias; portanto, se seguirmos Fustel de Coulanges, a religião funda a cidade antiga.

O caráter sagrado da cidadania é, portanto, característico da estrutura política antiga. O vínculo estabelecido pelo ritual religioso constitui a sacralização do pertencimento perante os deuses do panteão – figuras “transcendentais” que são invocadas por serem consideradas como paradigmas do divino, do sagrado, e, por isso, autorizadas a referendar a cidadania como condição existencial do humano. Isso significa dizer que, nas sociedades arcaicas, o pertencimento é coletivo, no sentido de que ele é articulado por modelos exemplares e eventos paradigmáticos, que, nestas sociedades, estão fundamentados em um discurso que se insere no âmbito da mitologia como história social. Por isso, a cidadania em sociedades antigas difere-se da noção de cidadania contemporânea, que, em Fustel de Coulanges, tem referência no cidadão francês, que já nasce francês, independentemente de um rito religioso; no entanto, a ideia de ser francês ainda mantém forte relação com a história social formada pela mitologia nacional.

Conclui-se, assim, que a cidadania como pertencimento ao coletivo é um instrumento de poder na estrutura organizacional das cidades antigas e, embora diferentemente atribuída ao indivíduo na modernidade, também é instrumento de poder na estrutura do Estado-nação. Por isso, a nação moderna é mitificada e isso ocorre com o auxílio da religião e na intersecção entre mito, religião e política. No Brasil, essa intersecção ocorre na operacionalização do pertencimento coletivo por intermédio do mito do motivo edênico, que é um elemento etnosimbólico da religião cristã que é reinterpretado na formação da narrativa nacional e que vincula afetivamente o indivíduo à nação e, dessa forma, viabiliza a operacionalização de uma identidade nacional que é tornada pública e compartilhada socialmente com o objetivo de legitimar a unidade nacional.

¹⁰³ FUSTEL DE COULANGES, 2004, p. 134-142.

¹⁰⁴ FUSTEL DE COULANGES, 2004, p. 134.

2.2.1 A influência da religião cristã no discurso legitimador do motivo edênico.

Na história do pensamento brasileiro, o sociólogo Sérgio Buarque de Holanda¹⁰⁵ pesquisou profundamente acerca da presença do motivo edênico no Brasil. Buarque, em sua explicação dos motivos edênicos no descobrimento¹⁰⁶ e na colonização do Brasil, traça a história dessa ideia na imaginação coletiva desde ao menos o século IV, quando um poema latino lança a tese da existência de um paraíso terrestre tangível, que é posteriormente desenvolvida por teólogos da Idade Média, dentre os quais se destaca Isidoro de Sevilha:

Sabe-se que para os teóricos da Idade Média não representava o Paraíso Terreal apenas um mundo intangível, incorpóreo, perdido no começo dos tempos, nem simplesmente alguma fantasia vagamente piedosa, e sim uma realidade ainda presente em sítio recôndito, mas porventura acessível. [...] Denunciam-no [o Paraíso Terreal] as primeiras narrativas de viagem, os primeiros tratados descritivos, onde a todo instante se reitera aquela mesma tópica das visões do Paraíso que inaugurada desde o IV século num poema latino atribuído, erradamente segundo muitos, a Lactâncio, e mais tarde desenvolvida por santo Isidoro de Sevilha, alcançara, sem sofrer mudança, notável longevidade. (BUARQUE, 2020, pp. 12-13).

Buarque, dessa forma, contextualiza o tema do paradisíaco a um passado longínquo, embora evidencie que no contexto de expansão das nações ibéricas no período histórico conhecido como Renascimento, essa ideia se fortaleceu e influenciou o ideário dos povos que se instalaram nas Américas. O sociólogo brasileiro concorda afirmativamente com Charles Sanford, que coloca em questão a possibilidade dos motivos edênicos darem margem a uma ampla teoria, na qual toda a história encontraria a sua justificação, e, para o qual, a visão do paraíso teria sido a principal “responsável pela grande ênfase atribuída na época do Renascimento à natureza como norma dos padrões estéticos, dos padrões éticos e morais, do comportamento dos homens, de sua organização social e política.”¹⁰⁷ Consequentemente, ele coaduna com a ideia de que isso permeou a imaginação de vários Estados nacionais que se constituíram modernamente. Efetivamente, Buarque tem como pressuposto que a ênfase à natureza paradisíaca no processo de formação da identidade nacional brasileira subsidia a

¹⁰⁵ A sua tese de doutorado foi publicada como livro sob o título *Visão do Paraíso: os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil* (1959).

¹⁰⁶ Falar em “descobrimento” das Américas é atualmente problematizado, uma vez que parte de uma perspectiva eurocêntrica e ignora a perspectiva dos povos originários que já habitavam a região que hoje compreende o território do Estado-nação conhecido como Brasil, mas, por mais que hoje se possa utilizar uma linguagem decolonial, incluir a perspectiva dos povos originários na formação da identidade nacional brasileira e problematizar as mazelas do colonialismo, não se pode negar o quão informada pelo colonialismo ibérico-lusitano é a formação da identidade nacional brasileira.

¹⁰⁷ BUARQUE, 2020, p. 12.

organização social e política, assim como o comportamento dos homens, além de fornecer padrões estéticos, morais e éticos.

Apesar do enfoque de Buarque ser no Brasil, ele não deixa de pontuar que o motivo edênico influenciou outras nações americanas. Em primeiro lugar, Buarque evidencia a presença do motivo edênico na América Latina, conforme a seguinte passagem prova: “Marcando tão vivamente os começos da expansão das nações ibéricas no continente, era inevitável, não obstante, que o mesmo tema paradisíaco chegasse a imprimir traços comuns e duradouros à colonização das várias regiões correspondentes à atual América Latina.”¹⁰⁸. Em segundo lugar, ele também registra a presença deste motivo na imaginação anglo-saxã, por meio de duas tentativas, a de Henry Nash Smith e a de R. W. B. Lewis:

[...] a de Henry Nash Smith, professor de Berkeley, descreve-se entre as representações coletivas que mais claramente dominaram a história norte-americana do século passado [século XIX], a imagem popular de uma sociedade agrária a dilatar-se sobre as terras virgens do Oeste para as converter finalmente em um cenário quase edênico. [...] Na segunda tentativa, a de R. W. B. Lewis, de Princeton, aborda-se outro mito que, embora sem alcançar a popularidade do anterior, foi deliberadamente forjado, no período de 1820 a 1860 mais ou menos, entre alguns pensadores e escritores, para definir a imagem ideal do homem americano, que é aqui apresentado como um indivíduo destacado da História, despojado de ancestralidade, estreme das manchas nefastas que lhe poderiam legar família e raça, e onde uma geração afeita à leitura da Bíblia via facilmente a encarnação do primeiro homem, de Adão antes do Pecado. (BUARQUE, 2020, p. 14).

Buarque ainda remete o seu argumento ao filósofo romeno Mircea Eliade, que percebe na evidência do motivo edênico um desejo dos intelectuais americanos de encontrar a história primordial de seus países, associada a uma escatologia futura:

Embora sem se reportar expressamente a essa interpretação, é de razões à primeira vista semelhantes que um estudioso de história das religiões deduz a preocupação recente, entre americanos, e não só dos EUA, como os da América Latina, por aquele Paraíso Terreal que seus antepassados, atravessando o oceano, vieram a achar neste Novo Mundo. Tal interesse andaria associado, para Mircea Eliade, ao desejo, entre intelectuais deste hemisfério, de voltar atrás, de encontrar a *história primordial* de seus países. Denotaria também uma vontade de começar de novo, uma nostálgica ambição de reviver a beatitude e exaltação criadora das origens, em suma como uma saudade do Éden. (BUARQUE, 2020, p. 20).

A ideia de Eliade pontua ainda, segundo Buarque, que há uma expectativa, por meio da utilização do mito edênico, de uma renovação universal acarretada pela ideia de reviver as origens e isso permanece ativo na imaginação social coletiva:

¹⁰⁸BUARQUE, 2020, p. 13.

Seria possível igualmente discernir nele a aspiração de um renovamento de antigos valores e estruturas, a expectativa de uma radical *renovatio*, assim como é lícito interpretar a maioria das experiências recentes no campo das artes, distinguindo nelas não só o intento de ver destruídos todos os meios de expressão gastos pelo tempo e a usura, mas a esperança também pode retornar *ab initio* a atividade artística. Seja qual for o real valor da explicação aqui oferecida para o empenho moderno de autores americanos no sentido de uma história primordial, é fora de dúvida que ela pode prestar a equívocos, quando acena para aquela ambição nostálgica de viver de novo as próprias origens. (BUARQUE, 2020, p. 21).

A identidade nacional brasileira é ancorada, portanto, em uma fundação mítica, referenciada no motivo edênico como elemento constitutivo etnosimbólico da narrativa mítica nacional. Essa narrativa imprime valores e busca se renovar continuamente, quase que como uma religião. Com isso, fica evidente a herança da tradição cristã na narrativa de origem brasileira, edênica, que também informa o conteúdo dos mitos nacionais de vários países americanos, bem como visa à sacralização por analogia com a religião das narrativas nacionais. Dessa forma, o motivo edênico constitui-se como conteúdo para mitificar a nação e formular uma narrativa de legitimação.

2.2.2 O motivo edênico e narrativas de legitimação: a definição e as referências na identidade nacional brasileira.

Na cultura cristã, o Éden é uma referência ao paraíso bíblico, que é narrado no livro de Gênesis¹⁰⁹, cuja narrativa apresenta o jardim paradisíaco do início dos tempos, onde Deus inicia a criação da humanidade e de onde Adão e Eva foram expulsos após comerem da fruta proibida. O ideário que compõe a imaginação acerca desse jardim paradisíaco do início dos tempos é caracterizado por uma representação de natureza exuberante e constituiu uma imagem bastante alusiva nas culturas herdeiras das tradições judaicas e cristãs, entre as quais inclui inclusive a cultura islâmica. Essas culturas apresentam esse mito do paraíso tanto na origem quanto em suas esperanças escatológicas. Dessa forma, o motivo edênico é uma referência a esse paraíso projetado culturalmente, na medida em que “edênico” é o adjetivo referente ao Éden.

Historicamente, não há nenhuma argumentação convincente que comprove a existência factual de um Jardim do Éden, mais plausíveis são as teses que defendem o caráter alegórico desta narrativa religiosa. De qualquer maneira, a imagem que se faz desse lugar paradisíaco a

¹⁰⁹ O livro de Gênesis compõe o Pentateuco, o cânone conhecido como os livros de Moisés, que é composto por cinco livros: Gênesis, Êxodo, Levítico, Números e Deuteronômio. O Pentateuco está tanto na Torá judaica quanto na Bíblia cristã e é paradigma da dogmática religiosa dessas duas grandes religiões. (REALE; ANTISERI, 2003, p. 4).

partir da narrativa religiosa é caracterizada pela perfeição da origem. Na perfeição original do mundo, a natureza se faz indubitavelmente exuberante e, a partir dessa representação, a mentalidade de muitas culturas se forja e isso inclui a imaginação da cultura brasileira.

No Brasil, o motivo edênico difundiu-se de forma tão relevante na imaginação nacional que não deixa de ser irônico, que a filósofa brasileira Marilena Chauí inicie o seu livro *Brasil: mito fundador e sociedade autoritária* (2000), escrito no contexto histórico em que este país “comemorava”¹¹⁰ os 500 anos de sua “história”, com uma reflexão igualmente irônica acerca desta “comemoração” e com muita crítica às representações que formam a identidade nacional brasileira. Chauí afirma, por exemplo:

A América não estava aqui à espera de Colombo, assim como o Brasil não estava aqui à espera de Cabral. Não são “descobertas” ou, como se dizia no século XVI, “achamentos”. São invenções históricas e construções culturais. Sem dúvida, uma terra ainda não vista nem visitada estava aqui. Mas *Brasil* (como também *América*) é uma criação dos conquistadores europeus. O *Brasil* foi instituído como colônia de Portugal e inventado como “terra abençoada por Deus”, à qual, se dermos crédito a Pero Vaz de Caminha, “Nosso senhor não nos trouxe sem causa”, palavras que ecoarão nas de Afonso Celso, quando quatro séculos depois escrever: “Se deus aquinhoou o Brasil de modo especialmente magnânimo, é porque lhe reserva alevantados destinos”. É essa construção que estamos designando como mito fundador. (CHAUÍ, 2001, p. 57-58).

Em aprofundamento de sua análise, Chauí destaca que o mito fundador do Brasil é constituído por três elementos no período da conquista e colonização e um desses elementos é justamente o motivo edênico, a “visão do paraíso”. Isso se evidencia no seguinte argumento:

No período da conquista e colonização da América e do Brasil surgem os principais elementos para a construção de um mito fundador. O primeiro constituinte é, para usarmos a expressão clássica de Sérgio Buarque de Holanda, a “visão do paraíso” e o que chamaremos aqui de elaboração mítica do símbolo do “Oriente”. O segundo é oferecido, de um lado, pela história teleológica providencial, elaborada pela ortodoxia teológica cristã, e, de outro lado, pela história profética herética cristã, ou seja, o milenarismo de Joaquim de Fiori. O terceiro é proveniente da elaboração jurídico-teocêntrica da figura do governante como rei pela graça de Deus, a partir da teoria medieval do direito natural objetivo e do direito natural subjetivo e de sua interpretação pelos teólogos e juristas de Coimbra para os fundamentos das monarquias absolutas ibéricas. Esses três componentes aparecem, nos séculos XVI e XVII, sob a forma das operações divinas que, no mito fundador, respondem pelo Brasil: a obra de Deus, isto é, a Natureza, a palavra de Deus, isto é, a história, e a vontade de Deus, isto é, o Estado. Em suma, o mito fundador é construído sob a perspectiva do que o filósofo judeu-holandês Baruch Espinosa designa com o conceito de *poder teológico-político*. (CHAUÍ, 2001, p. 58).

¹¹⁰ A filósofa brasileira Marilena Chauí problematiza a “comemoração” e inclusive essa datação, que é referenciada na chegada dos portugueses em terras hoje brasileiras, e conclui o seu livro com um capítulo final, cujo título é por si questionador “Comemorar?”. (CHAUÍ, 2001, p. 89).

Com efeito, a tese da filósofa brasileira Marilena Chauí é exatamente pautada na ideia de que a sagração da natureza, a sagração da história e a sagração do governante configuram as condições para que o mito fundador do Brasil legitime uma sociedade autoritária. Com isso, o recurso ao motivo edênico, a invocação dos elementos etnosimbólicos da religião cristã e a legitimação do governante no poder político estatal evidenciam que o mito fundador do Brasil é legitimado a partir do poder teológico-político. E isso não é um fato restrito à conquista e colonização. Caso se observe, no excerto abaixo destacado, o relato do que se aprende nas escolas brasileiras, a filósofa brasileira evidencia a representação de uma experiência comum e compartilhada por grande parte dos que se identificam como brasileiros e critica com ironia o pertencimento coletivo que é estimulado pela educação formal no Brasil por revisitar esta ideia de paraíso abençoado por Deus e pela natureza:

Na escola, todos nós aprendemos o significado da bandeira brasileira: o retângulo verde simboliza nossas matas e riquezas florestais, o losango amarelo simboliza nosso ouro e nossas riquezas minerais, o círculo azul estrelado simboliza nosso céu, onde brilha o Cruzeiro do Sul, indicando que nascemos abençoados por Deus, e a faixa branca simboliza o que somos: um povo ordeiro em progresso. Sabemos por isso que o Brasil é um “gigante pela própria natureza”, que nosso céu tem mais estrelas, nossos bosques têm mais flores e nossos mares são mais verdes. Aprendemos que por nossa terra passa o maior rio do mundo e existe a maior floresta tropical do planeta, que somos um país continental cortado pela linha do Equador e pelo trópico de Capricórnio, o que nos faz um país de contrastes regionais cuja riqueza natural e cultural é inigualável. Aprendemos que somos “um dom de Deus e da natureza” porque nossa terra desconhece catástrofes naturais (ciclones, furacões, vulcões, desertos, nevascas, terremotos) e que aqui, “em se plantando, tudo dá”. (CHAUÍ, 2001, p. 5).

Efetivamente, a representação acima narrada constitui a imagem do que se pode colocar como a imagem do mito edênico brasileiro, em que o Brasil é caracterizado como paraíso na Terra. Toda esta narrativa colocada pela filósofa é passível de ser problematizada, mas aqui o que importa é a própria representação imagética que informa e forma a identidade nacional brasileira com a imaginação plasmada de um paraíso originário e que cristaliza elementos em conjunto, que se reproduzem e perpetuam a identidade nacional formada e informada pelo motivo edênico. A música *País Tropical*, de 1969, do cantor e compositor popularmente conhecido como Jorge Ben Jor, continua a reproduzir esta mentalidade:

Moro
Num país tropical
Abençoado por Deus
E bonito por natureza, mas que beleza. (BEN JOR, 1969, 1ª estrofe da música).

Essa música tornou-se uma espécie de hino extraoficial e popular do Brasil. De certo modo, ela encarna uma atualização do motivo edênico na identidade nacional brasileira, na medida em que se exalta a beleza natural neste país tropical abençoado por Deus. Dessa forma, fica evidente que o motivo edênico é geralmente atualizado pela exaltação de três características, todas elas ligadas à ideia de nação: a beleza, a natureza e a benção divina. Igualmente, a música *Eu te amo, meu Brasil*¹¹¹, de 1970, popularizada pela dupla Dom e Ravel, manifesta a mentalidade edênica e o seu uso instrumental pelo nacionalismo, a fim de difundir na imaginação coletiva brasileira daquela época a ideia do país paradisíaco:

Escola...

Marche...

As praias do Brasil ensolaradas (Lá lá lá lá...)

O chão onde o país se elevou (Lá lá lá lá...)

A mão de Deus abençoou

Mulher que nasce aqui

Tem muito mais amor

O Céu do meu Brasil tem mais estrelas (Lá lá lá lá...)

O Sol do meu país, mais esplendor (Lá lá lá lá...)

A mão de Deus abençoou

Em terras brasileiras vou plantar amor (Todo mundo agora)

Eu te amo, meu Brasil, eu te amo

Meu coração é verde, amarelo, branco, azul anil

Eu te amo, meu Brasil, eu te amo

Ninguém segura a juventude do Brasil

As tardes do Brasil são mais douradas (Lá lá lá lá...)

Mulatas brotam cheias de calor (Lá lá lá lá...)

A mão de Deus abençoou

Eu vou ficar aqui

Porque existe amor

No carnaval, os gringos querem vê-las (Lá lá lá lá...)

Num colossal desfile multicolor (Lá lá lá lá...)

A mão de Deus abençoou

Em terras brasileiras vou plantar amor (Todo mundo agora)

Eu te amo, meu Brasil, eu te amo

Meu coração é verde, amarelo, branco, azul anil

Eu te amo, meu Brasil, eu te amo

Ninguém segura a juventude do Brasil

Adoro meu Brasil de madrugada (Lá lá lá lá...)

Nas horas que eu estou com meu amor (Lá lá lá lá...)

A mão de Deus abençoou

A minha amada vai comigo aonde eu for

As noites do Brasil tem mais beleza (Lá lá lá lá...)

A hora chora de tristeza e dor (Lá lá lá lá...)

¹¹¹ Composta por Eustáquio Gomes de Farias (Dom), em 1970.

Porque a natureza sopra
E ela vai-se embora
Enquanto eu planto amor

Eu te amo meu Brasil, eu te amo
Meu coração é verde, amarelo, branco, azul anil
Eu te amo meu Brasil, eu te amo
Ninguém segura a juventude do Brasil (Outra vez)

Eu te amo meu Brasil, eu te amo
Meu coração é verde, amarelo, branco, azul anil
Eu te amo meu Brasil, eu te amo
Ninguém segura a juventude do Brasil (Pra terminar agora)

Eu te amo meu Brasil, eu te amo
Meu coração é verde, amarelo, branco, azul anil
(FARIAS, 1970, íntegra da composição – Dom e Ravel).

A reprodução desta composição na íntegra é necessária, pois ela é representativa de como o motivo edênico é reproduzido na defesa da identidade nacional, inclusive com o recurso linguístico de repetir continuamente a exaltação ufanista mitificada do amor à nação. Com efeito, essa composição foi utilizada instrumentalmente pelo regime ditatorial militar, que governava o país à época, como instrumento de exaltação do nacionalismo brasileiro em um momento em que o regime não se sustentava em uma legitimidade democrática e, de certo modo, esse uso instrumental configura-se como uma tentativa de ofuscar os problemas políticos reais a partir da invocação do nacionalismo mítico e do amor à nação, que inclusive era lema oficial do governo, no famoso mote publicitário oficial “Brasil: Ame-o ou deixe-o”. Evidencia-se, portanto, a vocação autoritária do uso instrumental do motivo edênico pelo nacionalismo brasileiro.

Obviamente, há questões que poderiam ser problematizadas nessa representação edênica de identidade nacional, mas é justamente a mitificação da narrativa nacional que viabiliza a difusão do sentimento de pertencimento às massas. Dessa forma, a história factual é reescrita, por exemplo, nos próprios elementos imagéticos das cores da bandeira, que, na verdade, são herdadas da bandeira da família de Bragança – que governou o Brasil no período monárquico – e, originalmente, não são referências às qualidades paradisíacas brasileiras. Ocorre, entretanto, na formação da identidade nacional, escolhas deliberadas, que forjam uma imaginação hegemônica de país e, nesse caso, calhou bem que o verde fosse associado à vegetação exuberante das florestas, o amarelo ao ouro abundante e o azul ao céu estrelado e iluminado pelo Cruzeiro do Sul. Em um país republicano, inventa-se *a posteriori* argumentos para justificar as cores da bandeira nacional e praticamente ninguém mais associa as cores nacionais aos estandartes de uma família nobre europeia.

Por fim, as identidades nacionais convertem-se em narrativas de legitimação das estruturas de poder. Já que informados por conteúdos etnosimbólicos de matriz religiosa, os mitos nacionais realizam a readaptação das narrativas de origem e escatológicas da cultura em que estão inseridos, a fim de criar o vínculo afetivo de pertencimento coletivo das massas. Dessa forma, o motivo edênico é parte integrante da imaginação coletiva que define o Brasil como nação. Efetivamente, o fato de se exaltar os símbolos do paraíso – as praias ensolaradas, a benção de Deus, as cores vivas da pátria e o amor pela nação – configura-se como tentativa de legitimação coletiva da identidade nacional pelo recurso do reaproveitamento simbólico dos mitos de origem e dos mitos escatológicos que informam a identidade nacional brasileira.

2.2.3 O “mito vivo”: a axiologia e o seu poder de legitimação sacralizante.

A tese do filósofo romeno Mircea Eliade acerca do “mito vivo” é fundamentalmente desenvolvida em seu livro *Mito e Realidade* (1964), em que ele reúne uma série de estudos etnográficos e concorda com a afirmação do antropólogo funcionalista polonês Bronislaw Malinowski de que o mito seria uma narrativa que faz reviver uma realidade primeva e com isso satisfaz às necessidades religiosas, às aspirações morais, às pressões e aos imperativos de ordem social e às exigências práticas¹¹². Malinowski e Eliade concordam que o mito desempenha uma função essencial na civilização humana, na medida em que ele constitui concomitantemente uma codificação da religião primitiva e da sabedoria prática. O “mito vivo” é uma realidade vivida por meio ritual nas sociedades antigas, na medida em que o mito está imerso no sagrado, mas os mitos nunca deixaram de ser vividos na modernidade e essa experiência de viver os mitos é importante para se operacionalizar o pertencimento coletivo:

“Viver” os mitos implica, pois, uma experiência “religiosa”, pois ela se distingue da experiência ordinária da vida quotidiana. A “religiosidade” dessa experiência deve-se ao fato de que, ao reatualizar os eventos fabulosos, exaltantes, significativos, assiste-se novamente às obras criadoras dos Entes Sobrenaturais; deixa-se de existir no mundo de todos os dias e penetra-se num mundo transfigurado, auroral, impregnado da presença dos Entes Sobrenaturais. Não se trata de uma comemoração dos eventos míticos mas de sua reiteração. O indivíduo evoca a presença dos personagens dos mitos e torna-se contemporâneo deles. Isso implica igualmente que ele deixa de viver no tempo cronológico, passando a viver no Tempo primordial, no Tempo em que o evento *teve lugar pela primeira vez*. É por isso que se pode falar no “tempo forte” do mito: é o Tempo prodigioso, “sagrado”, em que algo de *novo*, de *forte* e de *significativo* se manifestou plenamente. Reviver esse tempo, reintegrá-lo o mais frequentemente possível, assistir novamente ao espetáculo das obras divinas, reencontrar os Entes Sobrenaturais e reaprender sua lição criadora é o desejo que se pode ler como em filigrana em todas as reiterações rituais dos mitos. Em suma, os mitos revelam que o mundo, o homem e a vida têm uma origem e uma história

¹¹² ELIADE, 2018, p. 23.

sobrenaturais, e que essa história é significativa, preciosa e exemplar. (ELIADE, 2018, p. 22).

Isso se justifica, porque as funções do mito seriam: (i) exprimir, enaltecer e codificar a crença; (ii) salvaguardar e impor princípios morais; (iii) garantir a eficácia ritual e oferecer regras práticas para a orientação do homem¹¹³. Essas são as constatações antropológicas de Malinowski que Eliade cita acerca da natureza e da função dos mitos nas “sociedades primitivas”¹¹⁴. Em certo sentido, todo o estudo etnográfico realizado por Eliade é um exercício de provar a tese de Malinowski, ou melhor, sustentar sua própria tese do “mito vivo”, que só se valida se a constatação de Malinowski é pressuposta. Seguindo este pressuposto, pode-se afirmar que o mito é condição para a estabilidade da ordem social e política, o que significa afirmar que o mito é fundamento do poder social e político. Ademais, a argumentação de Eliade aponta – à título mais de conclusão e síntese, após fundamentar seu argumento com uma série de detalhes etnográficos – para o mito como paradigma para a atividade humana:

Nos níveis arcaicos da cultura, a religião mantém a abertura para um Mundo sobre-humano, o mundo dos valores axiológicos. Esses valores são “transcendentes”, tendo sido revelados pelos Entes Divinos ou Ancestrais míticos. Constituem, portanto, valores absolutos, paradigmas de todas as atividades humanas. Como vimos, esses modelos são veiculados pelos mitos, aos quais compete acima de tudo despertar e manter a consciência de um outro mundo, do além, - do mundo divino ou dos Ancestrais. Esse “outro mundo” representa um plano sobre-humano, “transcendente”, o plano das *realidades absolutas*. É através da experiência do sagrado, do encontro com uma realidade transumana, que nasce a ideia de que alguma coisa *existe realmente*, de que existem valores absolutos capazes de guiar o homem e de conferir uma significação à existência humana. É através da experiência do sagrado, portanto, que despontam as ideias de *realidade, verdade e significação*, que serão posteriormente elaboradas e sistematizadas pelas especulações metafísicas. (ELIADE, 2018, p. 123-124).

A ideia de guiar o ser humano e conferir significação à sua existência é suficiente para que o mito seja fonte de legitimação do poder que se estabelece na cidade juntamente com uma hierarquia de valores, ou seja, o mito na legitimação da ordem social estabelece uma axiologia. Observa-se, ainda, que o próprio Eliade frisa que as experiências ritualísticas do sagrado fazem emergir especulações metafísicas sobre as ideias de *realidade, verdade e significação*. O mito, portanto, funda a cidade por meio do ritual público e, dessa forma, legitima uma hierarquia de valores axiológicos que servem de paradigma para a ordem social e para todas as atividades humanas. Nesse sentido, o mito é vivo, conforme aponta a tese de Eliade, na medida em que a

¹¹³ ELIADE, 2018, p. 23.

¹¹⁴ Termo controverso, inclusive criticado pelo antropólogo estruturalista Claude Lévi-Strauss como preconceituoso.

sua atualização constante é a responsável por manter a ordem social de determinada coletividade humana estável.

A fim de compreender melhor o poder do mito, procedamos com a análise. O caráter sagrado, exemplar e significativo do mito é resgatado no século XX em contraposição ao pensamento hegemônico do século XIX, que distanciou o mito para o campo do fictício, do inventivo, do irracional e do falso. Nesse contexto, de resgate do sentido original de *mythos* dado pelas sociedades arcaicas, Eliade defende a tese da importância do “mito vivo” como uma “história verdadeira”, justamente por sustentar uma tradição sagrada, uma revelação primordial ou um modelo exemplar valorativo para determinada sociedade – axiologia. É exatamente esta “história verdadeira”, que sustenta os três elementos (*realidade, verdade e significação*) que interessa à construção da legitimação política.

O interesse de Eliade por sociedades em que “o mito é – ou foi, até recentemente – “vivo” no sentido de que fornece os modelos para a conduta humana, conferindo, por isso mesmo, significação e valor à existência”¹¹⁵, reflete o conteúdo axiológico que o mito pode ter como funcionalidade. Em alguma medida, os mitos seriam comparáveis às formulações teóricas, no sentido de desenvolverem determinadas narrativas com base em hipóteses para transmitirem determinadas mensagens; por isso, o mito se revela em ideologia. Conclui-se, portanto, que há uma axiologia nos mitos, a qual é referência para a existência humana e, mais do que isso, para o comportar-se no ambiente público, isto é, na sociedade. O mito, em geral, no que se refere à utilização dele na esfera política, transmite uma didática moral, um modo de se conviver em sociedade, com as regras e valores que regem determinada coletividade.

A transmissão dos mitos nas sociedades arcaicas dá-se por meio do ritual. A importância do ritual, que pode ser comparada a uma encenação teatral, é crucial para demonstrar publicamente à sociedade que há um significado sendo veiculado pela prática ritual. Este ritual serviu de legitimação a Rômulo em Roma, assim como assumiu importância de reafirmação contínua para o exercício de posições de poder naquela sociedade e durante os muitos anos que durou a hegemonia política romana. Há, portanto, um valor apodítico (demonstrativo) do mito, que Eliade considera ser essencial para compreender o *real*, isto é, a realidade que se vive naquela sociedade em que o mito assume a função de um marcador paradigmático da existência humana:

O valor apodítico do mito é periodicamente reconfirmado pelos rituais. A rememoração e a reatualização do evento primordial ajudam o homem “primitivo” a

¹¹⁵ ELIADE, 2018, p. 8.

distinguir e a reter o *real*. Graças à repetição contínua de um gesto paradigmático, algo se revela como fixo e duradouro no fluxo universal. Através da repetição periódica do que foi feito *in illo tempore*, impõe-se a certeza de que algo *existe de uma maneira absoluta*. Esse “algo” é “sagrado”, ou seja, transumano e transmundano, mas acessível à experiência humana. A “realidade” se desvenda e se deixa construir a partir de um nível “transcendente”, mas de um “transcendente” que pode ser vivido ritualmente e que acaba por fazer parte integrante da vida humana. (ELIADE, 2018, p. 124).

A atualização do ritual, portanto, evidencia o valor demonstrativo do mito. O mito torna-se parte do real de uma sociedade. Com efeito, essa intersecção entre o real e o transcendente é a principal responsável pela sacralização de determinado fenômeno social que emerge como paradigma social. Dessa forma, o mito alcança a sua legitimação coletiva justamente por reforçar continuamente a sua importância e necessidade para determinada sociedade, ou seja, porque manifesta o sagrado. Por isso, se pode afirmar que o mito se constitui como paradigma social e político por meio da legitimação sacralizante ritualmente estabelecida.

2.2.4 O mito como hierofania: a manifestação do sagrado e a intersecção com o nacionalismo moderno.

O filósofo Mircea Eliade apresenta, ainda, a tese acerca da manifestação do sagrado. Isso é importante, pois ele elucida como o sagrado não advém de uma formulação lógica racional, mas sim de uma revelação. Nesse sentido, o filósofo propõe que o mito seja entendido como uma hierofania. Analisemos, na sequência, a sua proposição:

O homem toma conhecimento do sagrado porque este *se manifesta*, se mostra como algo absolutamente diferente do profano. A fim de indicarmos o ato da manifestação do sagrado, propusemos o termo *hierofania*. Este termo é cômodo, pois não implica nenhuma precisão suplementar: exprime apenas o que está implicado no seu conteúdo etimológico, a saber, que *algo de sagrado se nos revela*. Poder-se-ia dizer que a história das religiões – desde as mais primitivas às mais elaboradas – é constituída por um número considerável de hierofanias, pelas manifestações das realidades sagradas. A partir da mais elementar hierofania – por exemplo, a manifestação do sagrado num objeto qualquer, uma pedra ou uma árvore – e até a hierofania suprema, que é, para um cristão a encarnação de Deus em Jesus Cristo, não existe solução de continuidade. Encontramo-nos diante do mesmo ato misterioso: a manifestação de algo “de ordem diferente” – de uma realidade que não pertence ao nosso mundo – em objetos que fazem parte integrante do nosso mundo “natural”, “profano”. O homem ocidental moderno experimenta um certo mal-estar diante de inúmeras formas de manifestação do sagrado: é difícil para ele aceitar que, para certos seres humanos, o sagrado possa manifestar-se em pedras ou árvores, por exemplo. Mas, como não tardaremos a ver, não se trata de uma veneração da *pedra como pedra*, de um *culto da árvore como árvore*. A pedra sagrada, a árvore sagrada não são adoradas como pedra ou como árvore, mas justamente porque são hierofanias, porque “revelam” algo que já não é nem pedra, nem árvore, mas o *sagrado*, o *ganz andere*. (ELIADE, 2021, p. 17-18).

As hierofanias, portanto, são manifestações do sagrado “reveladas”. Não há uma lógica subjacente à revelação, há apenas a sacralização de qualquer coisa que o ser humano considere diferente dentro de uma ordem natural e profana. O diferente é o sagrado, que se configura de diferentes maneiras e em diferentes religiões, conforme o próprio exemplo do cristão que considera que Deus encarnou em Jesus Cristo. Há diversas hierofanias no campo do religioso e, embora o homem moderno seja mais cético, as hierofanias também penetram a sua existência.

Não se pode afirmar que a modernidade trouxe uma secularização completa da vida humana, isso é falso e expressa mais um desejo utópico do que a realidade do mundo. O mundo moderno não aboliu a religião, que continua a exercer uma influência forte e imprescindível na existência humana em sociedade. O mundo moderno e o nacionalismo como fenômeno social mais proeminente deste novo mundo figuram em intersecção constante com a mentalidade religiosa. Muitos dos mitos nacionais modernos estão fundamentados em ideias religiosas.

O sociólogo inglês David Martin defende a tese de que não se pode separar política e religião. Mais especificamente, o seu trabalho é centrado na forte influência que a religião exerce sobre o nacionalismo moderno. Os argumentos de David Martin mostram que ele se insere mais em uma perspectiva perenialista do que modernista acerca da questão nacional; no entanto, a sua reflexão acerca da secularização moderna e a constatação de que a religião nunca se afastou da política é, em minha opinião, irrefutável:

Se o secularismo tivesse triunfado inequivocamente, o meu argumento aqui seria ocioso. Se o Iluminismo tivesse triunfado, então nós já estaríamos seguramente alojados na Era da razão. Se a religião tivesse se metamorfoseado no nacionalismo sem resquícios significativos, eu estaria apenas discutindo a transição. Se a religião pudesse ser entendida amplamente como um sinal alienado da aspiração humana por uma terra nova e um novo homem, então a religião estaria esvaziada a cada revolução política gloriosa: o ano de 1989 disse “Adeus a tudo isso”. As revoluções que os meus colegas marxistas esperavam não aconteceram, enquanto as revoluções foram feitas por aqueles que ninguém esperava que as fizessem [...]. [tradução minha¹¹⁶] – (MARTIN, 2014, p. 100).

O ano de 1989 representa, na perspectiva de David Martin, o fim da esperança secularista, carregada, em grande medida pelos marxistas, porque “as revoluções de 1989 parecem evidência para a resiliência da etno-religião como um veículo de identidade

¹¹⁶ “If secularisation had triumphed unequivocally my argument here would be otiose. If the Enlightenment had triumphed then we would already be safely lodged in an Age of Reason. If religion had morphed into nationalism without significant remainder I would only be discussing a transition. If religion could be comprehensively understood as an alienated sign of the human aspiration for a new earth and a new man then religion would have emptied out into ever-glorious political revolution: 1989 said ‘Goodbye to All That’. The revolutions my Marxist colleagues expected did not happen, while those none of us expected did [...]” (MARTIN, 2014, p. 100).

coletiva”¹¹⁷. O evento mais simbólico do fracasso do socialismo real ocorre em 1989, quando há a queda do muro de Berlim, que desencadeou um “efeito-dominó”, em que vários regimes que seguiam a doutrina marxista e se auto intitulavam socialistas passaram por “revoluções políticas” em que o etnonacionalismo e o etnosimbolismo religioso ficaram mais evidentes. Os movimentos nacionalistas utilizaram-se do fator étnico para reativar a identidade nacional e, com isso, conseguirem a legitimação das massas para as revoluções políticas que derrubaram os regimes socialistas. Dessa forma, as revoluções de 1989 inauguram um novo período na modernidade, em que muitos paradigmas, que estavam ativos até então, caem e novos paradigmas emergem. Em certo sentido, as revoluções de 1989 revelam uma nova hierofania que até hoje nos influencia e nos apresenta uma visão de mundo nova. O argumento que Martin apresenta comprova a intrínseca relação entre política e religião na queda de regimes políticos marxistas no final do século XX, na medida em que ele atribui essa queda à forte influência da religião em vários países. Ademais, ele afirma que a religião nunca desapareceu da esfera pública, como o movimento que caracteriza a secularização da modernidade leva a crer:

Por minha parte, eu era, acima de tudo, cético quanto à secularização como um processo homogêneo conduzindo inexoravelmente a um futuro pressagiado pela França ou pela Suécia, e, mais tarde, eu estive igualmente cético quanto às reivindicações de que “Deus está de volta” simplesmente porque a religião está de volta como um problema social. A religião nunca desapareceu e nunca foi privatizada. Somente o historicamente excepcional modelo francês de privatização nos conduziu a pensar que a religião estava excluída da esfera pública. Por todo o período do pós-guerra, a maior força na política europeia foi a Democracia Cristã. O que ocorreu foi o triunfo da vontade pessoal na Europa Ocidental, no Canadá e nos Estados Unidos da América. Na Europa Ocidental e no Canadá isso significa dissociação passiva da religião, enquanto nos Estados Unidos isso significa associação ativa com a religião [...]. [Tradução minha¹¹⁸] – (MARTIN, 2014, p. 100-101).

Os argumentos de Martin provam que há uma importância fundamental da religião na modernidade. Isso é o que, na perspectiva do sociólogo, modifica o pertencimento e abre espaço para novas hierofanias, que, em certa medida, podem inclusive desafiar as identidades

¹¹⁷ [Tradução minha] – “The revolutions of 1989 look like evidence for the resilience of the ethno-religion as a vehicle of collective identity.” (MARTIN, 2014, p. 101).

¹¹⁸ “For my part I was, first of all, dubious about secularisation as a homogeneous process leading inexorably to a future presaged by France or Sweden, and much later I have been equally dubious about claims that ‘God is back’ merely because religion is back as a social problem. Religion never went away and it was never privatised. Only the historically exceptional French model of privatisation led us to think religion excluded from the public square. Throughout the post-war period the major force in European politics was Christian Democracy. What has occurred is the triumph of personal choice in Western Europe, Canada and the USA. In Western Europe and Canada that means passive dissociation from religion, whereas in the USA it means active association with religion [...]”. (MARTIN, 2014, p.100-101).

nacionais, uma vez que as identidades para com a religião às vezes se fazem mais vinculantes do que as identidades para com a nação. Por exemplo, para Martin:

O Cristianismo Evangélico no Sul Global parece a expressão primária da escolha pessoal em colisão com o nacionalismo, incluindo a religião nacionalista, na América Latina, África e Ásia. Assim como, no Mundo Árabe, alguns veem o nacionalismo em uma outra esfera, enquanto outros consideram-se como islâmicos passando por cima do nacionalismo como o veículo primário da identidade coletiva. [Tradução minha¹¹⁹] – (MARTIN, 2014, p. 101).

Seja o nacionalismo ou a religião o veículo primário da identidade coletiva, o que é importante ressaltar é que, na fundação de organismos políticos, a religião exerce uma importante influência na construção da identidade. Há nações que possuem suas hierofanias – suas revelações sagradas – advindas de ideias que antes permeavam o campo do religioso. Isso, de uma certa maneira, ocorre no Brasil, que tem o motivo edênico como uma de suas hierofanias. Há, no entanto, de se ressaltar que a história social brasileira é marcada por muitas intersecções entre o nacionalismo e a religião cristã, especialmente a católica, e prova disso é o regime do padroado¹²⁰ vigente no período imperial, bem como a influência política que os representantes da Igreja Católica exerceram ao longo do século XX. Ademais, embora a Igreja Católica tenha diminuído a sua influência política na história recente, relativamente ao que tinha no passado, a ascensão da influência política de igrejas evangélicas neste início do século XXI é também prova da intersecção entre o nacionalismo e a religião cristã.

¹¹⁹ “Evangelical Christianity in the Global South looks like a primary expression of personal choice in collision with nationalism, including nationalist religion, in Latin America, Africa and Asia. As for the revolutions in the Arab World, some see them as nationalism in another guise, while others regard them as Islam taking over from nationalism as a primary vehicle of collective identity”. (MARTIN, 2014, p. 101).

¹²⁰ Verbete elaborado por César de Alencar Arnaut de Toledo, Flávio Massami Martins Ruckstadter e Vanessa Campos Mariano Ruckstadter e disponível no site da Faculdade de Educação da Universidade de Campinas (Unicamp). **Padroado:** “É a designação do conjunto de privilégios concedidos pela Santa Sé aos reis de Portugal e de Espanha. Eles também foram estendidos aos imperadores do Brasil. Tratava-se de um instrumento jurídico tipicamente medieval que possibilitava um domínio direto da Coroa nos negócios religiosos, especialmente nos aspectos administrativos, jurídicos e financeiros. Porém, os aspectos religiosos também eram afetados por tal domínio. Padres, religiosos e bispos eram também funcionários da Coroa portuguesa no Brasil colonial. Isto implica, em grande parte, o fato de que religião e religiosidade eram também assuntos de Estado (e vice-versa em muitos casos). No período colonial, as atribuições e jurisdições do padroado eram administradas e supervisionadas por duas instâncias juridicamente estabelecidas no Reino português: a *Mesa de Consciência e Ordens* e o *Conselho Ultramarino*. A primeira, criada pelo rei Dom João III em 1532, julgava, por mandato papal e real, os litígios e causas de clérigos e de assuntos ligados às “causas de consciência” (práticas religiosas especialmente). A segunda tratava mais dos assuntos ligados à administração civil e ao comércio. Faziam parte de ambas delegados reais, geralmente doutores em teologia nomeados pela Santa Sé. A união indissociável entre Igreja Católica e Estado português e espanhol marcou a ação colonizatória destes dois reinos em disputa pela hegemonia no comércio mundial no início dos Tempos Modernos e também as ações pastorais de atrair à fé católica os povos nativos das terras conquistadas, e ainda, a luta contra o avanço do protestantismo. O fim do regime de padroado no Brasil se deu com a Proclamação da República em 1889”. (TOLEDO; RUCKSTADTER; RUCKSTADTER, acesso em 26/11/2023).

Portanto, as identidades coletivas são constantemente informadas por conteúdos que remetem ao etnosimbolismo que forja determinada cultura. As hierofanias constituem a própria mitologia nacional e manifestam um sagrado e é isso que vincula e operacionaliza o pertencimento coletivo. Ademais, isso não é um advento da modernidade, as fundações de cidades antigas sempre estiveram atreladas a informações religiosas que integram o mito fundacional que lhes confere existência. Analogamente, as identidades coletivas modernas do tipo nacional ainda guardam muitas ideias imaginadas, mitificadas, inventadas e fabricadas no âmbito da religião e, de certo modo, são justamente estes conteúdos, que compartilham a identidade nacional com a identidade religiosa, que conseguem maior poder de legitimação coletiva.

2.2.5 O mito fundador edênico, a formação identitária e a nação como semióforo.

A filósofa brasileira Marilena Chauí sistematiza a representação do mito fundador brasileiro e o entende como parte de um processo histórico inventado recentemente, a partir da aquisição de soberania política, no século XIX, mais especificamente a partir de meados de 1830¹²¹. Há de se ressaltar que a sua análise parte da importância da fundação como mecanismo que operacionaliza o vínculo identitário e, conseqüentemente, viabiliza a formação identitária. Dessa forma, é importante apresentar a argumentação de Chauí, uma vez que ela sinaliza para a importância simbólica que um mito fundador adquire na legitimação de discursos narrativos que dão significado à convivência social de coletividades:

Ao falar em *mito*, nós o tomamos não apenas no sentido etimológico de narração pública de feitos lendários da comunidade (isto é, no sentido grego da palavra *mythos*), mas também no sentido antropológico, no qual essa narrativa é a solução imaginária para tensões, conflitos e contradições que não encontram caminhos para serem resolvidos no nível da realidade. Se também dizemos mito *fundador* é porque, à maneira de toda *fundatio*, esse mito impõe um vínculo interno com o passado como origem, isto é, com um passado que não cessa nunca, que se conserva perenemente no presente e, por isso mesmo, não permite o trabalho da diferença temporal e da compreensão do presente enquanto tal. Nesse sentido, falamos em mito também na acepção psicanalítica, ou seja, como impulso à repetição de algo imaginário, que cria um bloqueio à percepção da realidade e impede de lidar com ela. *Um mito fundador é aquele que não cessa de encontrar novos meios para exprimir-se, novas linguagens, novos valores e ideias, de tal modo que, quanto mais parece ser outra coisa, tanto mais é a repetição de si mesmo.* Insistimos na expressão *mito fundador* porque diferenciamos *fundação* e *formação*. Quando os historiadores falam em *formação*, referem-se não só às determinações econômicas, sociais e políticas que produzem um acontecimento histórico, mas também pensam em *transformação* e, portanto, na continuidade ou na descontinuidade dos acontecimentos, percebidos como processos temporais. Numa palavra, o registro *formação* é a história propriamente dita, aí

¹²¹ CHAUI, 2001, p. 14.

incluídas suas representações, sejam aquelas que conhecem o processo histórico, sejam as que ocultam (isto é, as ideologias). Diferentemente da formação, a *fundação* se refere a um momento passado imaginário, tido como instante originário que se mantém vivo e presente no curso do tempo, isto é, a fundação visa a algo tido como perene (quase eterno) que traveja e sustenta o curso temporal e lhe dá sentido. A fundação pretende situar-se além do tempo, fora da história, num presente que não cessa nunca sob a multiplicidade de formas ou aspectos que se pode tomar. Não só isso. A marca peculiar da fundação é a maneira como ela põe a transcendência e a imanência do momento fundador: a fundação aparece como emanando da sociedade (em nosso caso, da nação) e, simultaneamente, como engendrando essa própria sociedade (ou nação) da qual ela emana. É por isso que estamos nos referindo à fundação como mito. O mito fundador oferece um repertório inicial de representações da realidade e, em cada momento da formação histórica, esses elementos são reorganizados tanto do ponto de vista de sua hierarquia interna (isto é, qual o elemento principal que comanda os outros) como da ampliação de seu sentido (isto é, novos elementos vêm se acrescentar ao significado primitivo). Assim, as ideologias, que necessariamente acompanham o movimento histórico da formação, alimentam-se das representações produzidas pela fundação, atualizando-as para adequá-las à nova quadra histórica. É exatamente por isso que, sob novas roupagens, o mito pode repetir-se indefinidamente. (CHAUÍ, 2001, p. 9-10).

A reprodução da integralidade do argumento de Chauí faz-se necessária, pois a sua compreensão é basilar para a compreensão do objeto geral de discussão nesta tese. Efetivamente, o mito fundador viabiliza a existência da nação brasileira (ou de qualquer outra sociedade). Ele é uma solução imaginada para viabilizar a existência de uma ordem social e política na realidade. Esse mito fundador, embora tenha relação com a fundação e a influencie, está fora da história, além do tempo. No caso do Brasil, o mito fundador é fortemente influenciado pelo motivo edênico, que se insere na narrativa nacional e se estabelece como um dos conteúdos que formam a identidade nacional brasileira.

Acresce-se ao argumento da filósofa brasileira a ideia da nação como *semióforo*, raciocínio que se encaixa perfeitamente, com o argumento – anteriormente discutido – da nação como *hierofania*. De fato, embora os termos sejam rebuscados (*semióforo* e *hierofania*), eles fazem referência a um mesmo argumento: a importância do poder simbólico do mito. Dessa forma, cabe destacar o argumento de Chauí:

Existem alguns objetos, animais, acontecimentos, pessoas e instituições que podemos designar como *semióforo*. São desse tipo as relíquias e oferendas, os espólios de guerra, as aparições celestes, os meteoros, certos acidentes geográficos, certos animais, os objetos de arte, os objetos antigos, os documentos raros, os heróis e a nação. *Semeiophoros* é uma palavra grega composta de duas outras: *semeion* “sinal” ou “signo”, e *phoros*, “trazer para a frente”, “expor”, “carregar”, “brotar” e “pegar” (no sentido que, em português, dizemos que uma planta “pegou”, isto é, refere-se à fecundidade de alguma coisa). Um *semeion* é um sinal distintivo que diferencia uma coisa de outra, mas é também um rastro ou vestígio deixado por algum animal ou por alguém, permitindo segui-lo ou rastreá-lo, donde significar ainda as provas reunidas a favor ou contra alguém. Signos indicativos de acontecimentos naturais – como as constelações, indicadoras das estações do ano –, sinais gravados para o reconhecimento de alguém – como os desenhos num escudo, as pinturas num navio,

os estandartes –, presságios e agouros são também *semeion*. E pertence à família dessa palavra todo sistema de sinais convencionados, como os que se fazem em assembleias, para abri-las ou fechá-las ou para anunciar uma deliberação. Inicialmente um *semeiophoros* era a tabuleta na estrada, indicando o caminho; quando colocada à frente de um edifício, indicava a sua função. Era também o estandarte carregado pelos exércitos, para indicar a sua proveniência e orientar seus soldados durante a batalha. Como semáforo, era um sistema de sinais para a comunicação entre navios e deles com a terra. Como algo precursor, fecundo ou carregado de presságios, o *semióforo* era a comunicação com o invisível, um signo vindo do passado ou dos céus, carregando uma significação com consequências presentes e futuras para os homens. Com esse sentido, um *semióforo* é um signo trazido à frente ou empunhado para indicar algo que significa alguma outra coisa e cujo valor não é medido por sua materialidade e sim por sua força simbólica: uma simples pedra, se for um local onde um deus apareceu, ou um simples tecido de lã, se for o abrigo usado, um dia, por um herói, possuem um valor incalculável, não como pedra ou como pedaço de pano, mas como lugar sagrado ou relíquia heroica. Um semióforo é fecundo porque dele não cessam de brotar efeitos de significação. (CHAUÍ, 2001, p. 11-12).

A nação é um semióforo. Esta é a ideia da filósofa Marilena Chauí. Há um valor simbólico na concepção de nação que lhe dá significação. Essa significação possui o mesmo mecanismo da hierofania, descrita por Mircea Eliade, na medida em que se revela na relação entre o visível e o invisível e se transforma em um mecanismo em que “toda a sociedade possa comunicar-se celebrando algo comum a todos e que conserva e assegura o sentimento de comunhão e de unidade”¹²².

Em Roma, a fundação política-religiosa da cidade representa o maior semióforo romano e constitui uma fundação política de fato, na medida em que o advento fundacional se estabelece como paradigma cívico, mas também religioso, da ordem social e política – a compreensão da fundação política ficará mais clara com a exposição dos argumentos da filósofa Hannah Arendt na sequência. No Brasil, apesar de existirem datas fundacionais, o mito fundador edênico não configura uma fundação política em si e sim uma fundação mítica, porque não há no semióforo que constitui o motivo edênico o caráter cívico-político, já que este motivo está mais relacionado ao caráter divino e transcendente herdado da tradição etnosimbólica cristã. Dessa forma, é possível afirmar a existência, por um lado, da fundação política e, por outro lado, da fundação mítica. Ambas são pautadas em um mito fundador e configuram-se como narrativas de origem, porém o conteúdo narrativo do mito fundacional se distingue, porque a fundação política, à exemplo de Roma, configura um semióforo de conteúdo cívico-político, enquanto a fundação mítica, à exemplo do Brasil, configura a nação como um semióforo de conteúdo mítico-religioso. No caso brasileiro, o motivo edênico como parte do mito fundador brasileiro é o melhor exemplo dessa distinção.

¹²² CHAUÍ, 2001, p. 12.

Portanto, conclui-se que a fundação da cidade, no caso de Roma, e a fundação da nação, no caso do Brasil, são, ambas, legitimadas por um mito fundador, o qual influencia a formação identitária da comunidade que funda, assim como é, também, fonte de legitimação da ordem social e política. No Brasil, o motivo edênico é um dos conteúdos mais significativos no mito fundador brasileiro. Indubitavelmente, é o elemento etnosimbólico pré-nacional utilizado nas narrativas de origem e escatológica da nação brasileira. Dessa forma, é factível afirmar que o motivo edênico se configura como um semióforo ou como uma hierofania da ideia de Brasil, bem como contribui para a formação identitária brasileira, estabelecendo, assim, uma fundação mítica do país.

2.3 A autoridade cívica, a fundação política e a necessidade política do mito fundacional.

A filósofa alemã Hannah Arendt compreende que a ideia de fundação de um novo organismo político é um lugar-comum para os gregos. É possível justificar essa ideia arendtiana caso se considere que a liberdade do sistema político, o exemplo grego, o que torna possível o advento da fundação de cidades de maneira corriqueira. A constatação histórica do esforço dos gregos na construção de novas colônias é exemplo disso, na medida em que novas fundações se lançavam, de modo relativamente constante, durante a hegemonia dos helênicos sobre o Mar Mediterrâneo, inclusive a fundação de Roma advém do processo colonialista helênico.

Em Roma, que é uma cidade fundada sob a égide do poderio helênico, a liberdade, quando do período de hegemonia dos romanos, já é condicionada pelo senado, uma instituição, cuja existência é justificada para a estabilidade de sua organização política. Desse modo, Hannah Arendt ressalta que: “A fundação de um novo organismo político – quase um lugar-comum na experiência dos gregos – tornou-se, para os romanos, o central, decisivo e irrepitível princípio de toda sua história, um acontecimento único”¹²³. Por essa razão, Roma necessita de significações imaginadas socialmente, para justificar o início, assim como justificar os modos e as maneiras de organização sistêmica da sua sociedade.

Nesse sentido, a mitologia fundacional é o que substancializa o poder simbólico das significações imaginadas socialmente e compartilhadas como identidade coletiva. Há um enredo de fundação da cidade de Roma que indubitavelmente combina elementos de religião e política, conforme se pode constatar pelo destaque de Arendt acerca da importância de Jano e de Minerva como as divindades mais profundamente romanas: Jano por ser o deus do princípio e Minerva por ser a deusa da recordação¹²⁴. A filósofa acrescenta no desenvolver dessa argumentação que há um conteúdo profundamente político na religião romana: “a religião e a atividade política podiam assim ser consideradas como praticamente idênticas”¹²⁵. Jano, o deus romano do princípio, insere-se na mentalidade daquela sociedade como representante, que, por ser sagrado *a priori*, confere autoridade e, dessa forma, viabiliza a própria fundação de Roma. É um deus que representa o estabelecimento da autoridade e da fundação, concomitantemente; por isso, ele deve ser rememorado na imaginação coletiva romana e elevado como hierofania. Minerva, a deusa romana da recordação, por sua vez, representa a deusa capaz de religar a

¹²³ ARENDT, 2014, p. 162.

¹²⁴ ARENDT, 2014, p. 162.

¹²⁵ ARENDT, 2014, p. 163.

imaginação coletiva romana ao momento fundacional. Por isso, ela deve ser rememorada como a deusa que representa a tradição, na medida em que é o fio que religa a imaginação coletiva presente ao passado e, dessa forma, funda uma religião que remete à fundação, o momento em que a autoridade é estabelecida e cria um novo organismo político.

Vale destacar a importância dessas significações na imaginação da sociedade romana. Em Roma, a religião é parte de um sistema de legitimação política, que confere caráter sagrado à fundação da cidade. O historiador Fustel de Coulanges defende que, na fundação de cidades antigas (ele estuda Atenas e Roma), as formas de organização religiosa são correlatas às formas de organização da cidade¹²⁶. A cidade antiga grega, assim como a romana, era composta por um aglomerado de associações que tratavam da vida em comunidade nos mais diversos níveis. Efetivamente, a estruturação original tanto das cidades-estados gregas quanto de Roma é assemelhada, na medida em que a fundação representa a origem da comunidade e tudo o que se constitui posteriormente à fundação configura-se a partir da religião cívica-política imanente, apesar disso não excluir o lado divino transcendente da religião antiga, que tem a sua importância preservada, já que ratifica essa mesma religião cívica-política.

O estudo de Fustel de Coulanges destaca como a religião e a cidade caminharam *pari passu* no processo histórico de desenvolvimento da sociedade humana; inclusive partindo de um universo politeísta panteísta para, posteriormente, uma noção de Deus único, que sustenta o monoteísmo. Na justificação da própria cidade e do próprio estar no mundo é imprescindível que política e religião sejam convergentes nas sociedades antigas. Dessa forma, Juno, no caso romano, representava a fundação política romana ao lado de Minerva, que representava a necessidade de essa fundação ser rememorada, lembrada, religada por uma tradição. Assim, verifica-se que a cidade era não só a forma de estar no mundo para os gregos e romanos, mas também era a possibilidade de contato com o divino. Nas palavras de Fustel de Coulanges, o fundador é o intermediário entre a vida mundana e o divino, em Roma, é Rômulo quem exerce a função humana de invocar os deuses e instituir a autoridade que vai garantir a existência política da cidade¹²⁷.

A fundação de Roma, dessa forma, estabelece novos parâmetros da ordem social e política e, com isso, estabelece a pedra angular de onde flui toda a autoridade, a qual deve ser continuamente aumentada. O ampliar da fundação de Roma representa o ampliar da própria autoridade romana como poder político. Nessa fusão entre autoridade e fundação, duas variáveis são indispensáveis para a construção narrativa do mito fundacional que sustenta a

¹²⁶ FUSTEL DE COULANGES, 2004, p. 123 e seguintes.

¹²⁷ FUSTEL DE COULANGES, 2004, p. 151.

imaginação social romana, são elas a religião e a tradição. A autoridade estabelece-se na arena política como hierofania, como uma revelação sacralizada. Portanto, a autoridade – juntamente com a religião e a tradição – constitui-se como paradigma de um processo de institucionalização da política, na medida em que os organismos políticos institucionalizados definem o destino dos povos (em Roma, o senado; na modernidade, o Estado-nação); por isso a compreensão deste conceito é de significativa importância para a teoria política contemporânea.

2.3.1 A autoridade, as revoluções na modernidade e a estabilidade política.

A autoridade como um fenômeno político moderno é referenciada no acontecimento revolucionário. A Revolução é o melhor exemplo de um advento fenomenológico da política que objetiva instituir uma nova fundação, uma nova autoridade, uma nova estrutura política, fundamentada em um novo estado de coisas. A Revolução é a concretização do conceito de autoridade para Hannah Arendt. A ação política revolucionária institui uma nova autoridade, que se legitima pela mitificação da origem, da própria fundação e da tradição que religa à autoridade. Acerca das tentativas revolucionárias modernas, Arendt afirma:

Dessas tentativas [revolucionárias], somente uma, a Revolução Americana, foi bem-sucedida: os pais fundadores, como – o que é bem peculiar – podemos ainda chamá-los, fundaram um organismo político inteiramente novo prescindindo da violência e com o auxílio de uma Constituição. E tal organismo durou pelo menos até o dia de hoje, a despeito do fato de em nenhum outro local o caráter especificamente moderno do mundo atual produzir expressões tão extremas em todas as esferas não políticas da vida como nos Estados Unidos. (ARENDR, 2014, p. 185).

A legitimação da autoridade faz óbvia alusão à fundação. É essa fundação que lança na imaginação coletiva os padrões e parâmetros seguros para que as gerações futuras possam ampliá-los. Esses padrões e parâmetros estabelecidos como regramento de uma nova estrutura política se manifestaram de diversas formas na história da humanidade. Roma é o paradigma da autoridade cívica tradicional, conforme a teoria arendtiana, mas, na modernidade, somente os Estados Unidos conseguiram replicar este modelo de fundação política.

Na lógica de Arendt, a fundação do Estado-nação é a origem da autoridade, que, por sua vez, é a fonte da legitimação do poder político. A fundação legitima-se como autoridade, na medida em que se estabelece um mito fundacional. Esse mito fundacional é, em certa medida, a narrativa que legitima a fundação de um organismo político. À medida que essa narrativa passa a ser assimilada pela imaginação coletiva de uma sociedade como legitimadora da estrutura política, maior é a possibilidade de permanência e durabilidade de um determinado

estado de coisas, isto é, maior a possibilidade de estabilidade política. Nesse sentido, o conceito de autoridade é paradigmático para a compreensão da potência dos mitos fundacionais para a legitimação da identidade nacional moderna e da própria existência do Estado-nação como estrutura política.

2.3.2 O mecanismo legitimador da autoridade.

É certo que a autoridade é um conceito estreitamente ligado à legitimação do poder no âmbito político. Quando Arendt pensa na autoridade como componente de uma tríade (autoridade, religião e tradição), a filósofa admite o fato de a autoridade não possuir capacidade de sustentar-se por si só e que, por isso, a tradição e a religião seriam constituídas como necessidades políticas fundamentais. É essa tríade que é capaz de criar uma narrativa de legitimidade com o objetivo de garantir ao momento fundacional a condição de possibilidade de ser o fundamento ontológico da legitimação do poder político.

A política, na tradição do pensamento ocidental, só adquire a estabilidade quando institui a autoridade política em uma arena pública e funda uma tradição que precisa ser rememorada por uma religião. A tríade autoridade, tradição e religião, conforme o cientista político e sociólogo Mark Haugaard aponta, representa a revelação sacralizante do ato fundacional paradigmático, na medida em que essa estrutura tríade é utilizada para sustentar o mito fundacional. Dessa forma, o mito fundacional só se estabelece a partir da combinação narrativa que estrutura a autoridade, a religião e a tradição como a articulação do mecanismo legitimador.

A tríade que sustentou a cidade de Roma é, para Hannah Arendt, passível de ser emulada nas sociedades modernas por meio de eventos revolucionários e é, nesse sentido, que ela afirma que a Independência dos Estados Unidos da América emula essa tríade romana. Haugaard critica o argumento da tríade arendtiana, pois acredita que ele é normativamente problemático, na medida em que não é compatível com o igual valor dos cidadãos; consequentemente, seria um ideal normativo elitista, já que “Arendt está sugerindo que pessoas comuns não são capazes de serem persuadidas pela argumentação”¹²⁸.

O conceito de autoridade de Arendt é conflituoso com a ideia de persuasão pela argumentação, este é um dos apontamentos de Haugaard em relação aos escritos de Arendt, que também aponta que é uma condescendência inaceitável para um teórico normativo

¹²⁸ [Tradução minha] – “Arendt is suggesting that the ordinary people are not capable of being persuaded through argumentation.” (HAUGAARD, 2018, p. 7).

contemporâneo argumentar em favor da necessidade da mágica da religião e da tradição para se chegar a uma pretensa “verdade” por razões erradas¹²⁹. Ele ainda afirma que Arendt considera que a autoridade, no período romano, surgiu de um ato que, de maneira autoritária, cria um mito fundacional que liga o homem por meio de tradições e crenças religiosas, que obscurecem o fato de que as instituições políticas romanas são socialmente construídas por pessoas.

Fato é que Hannah Arendt elabora a sua teoria institucional tendo por base a recuperação do que se realizou na Grécia e em Roma. Da Grécia, a filósofa admira a liberdade política; de Roma, ela admira a estabilidade política. A conciliação dos ideais dessas duas civilizações é o objeto que motiva Arendt a elaborar uma teoria política de conciliação. Como a filósofa alemã é uma entusiasta das revoluções, ela acredita que os novos inícios revolucionários da modernidade podem emular o mecanismo de legitimação tríade de Roma. No entanto, embora normativamente problemático à luz do liberalismo político moderno, há que se conceder que o modelo de legitimação evidenciado por Arendt a partir de seus estudos sobre a autoridade é bastante realista, na medida em que retrata exatamente o poder simbólico que a autoridade, a religião e a tradição têm, em conjunto, na legitimação de organismos políticos para as grandes massas da modernidade.

O fato que merece ser destacado é que a autoridade tanto no caso romano quanto no estadunidense é referenciada por um acontecimento do passado – uma hierofania, um semióforo. Consequentemente, esses povos seriam devotados a um engrandecimento do passado, que, em tese, merece ser engrandecido. Isso configura uma fundação política e o estabelecimento de uma autoridade cívica. Contudo, é necessário mitificar essa autoridade e, no caso dos Estados Unidos, a doutrina do Destino-manifesto representa essa necessidade na imaginação coletiva estadunidense de uma fundação mítica, na medida em que concebe a crença de que este povo teria sido eleito por Deus para comandar o mundo. O que significa dizer que a fonte da autoridade no passado serve de instrumento de legitimação, na medida em que torna sagrado civicamente o tempo e o espaço da fundação política com um mito de origem fundacional.

Na perspectiva realista, o mito fundacional é um elemento simbólico, que, na política, possibilita a existência de estabilidade. Em Roma, o senado constituía o restrito espaço em que as decisões políticas romanas eram tomadas. Nos Estados Unidos, a carta constitucional assume a baliza dos padrões e parâmetros que devem ser seguidos por todos os cidadãos norte-

¹²⁹ HAUGAARD, 2018, p. 7.

americanos e estabelece instituições que são acessíveis sob a tutela de determinados dispositivos constitucionais. Nestes dois casos, há um enredo, uma narrativa fundacional que legitima o organismo político, a nação, para as massas e, conseqüentemente, a ordem social e política da nação. Mais do que isso, o mito fundacional legitima uma visão de mundo, uma identidade coletiva e uma imaginação coletiva. Assim, modernamente, o mito fundacional legitima a identidade nacional.

2.4 Mito nacional como cultura: o fundamento da identidade.

A ideia de mito fundacional de Hannah Arendt articulada à definição de mito proposta por Mircea Eliade leva à ideia de que o mito confere uma justificativa de existência. É uma narrativa que se constrói para a estruturação da ordem social e política. O mito narra o momento fundacional paradigmático e, com isso, confere existência a algo; no caso político, confere existência a uma instituição, que, por sua vez, manifesta uma identidade coletiva. Identidade coletiva esta que, na modernidade, é a identidade nacional. Dessa forma, o mito fundacional é fundamento da identidade nacional na modernidade.

Ademais, o mito fundacional reproduz a cultura de um determinado coletivo, de uma sociedade, de uma nação. É providencial, nesse sentido, o conceito de cultura para o filósofo brasileiro Muniz Sodré, que afirma: “Cultura é o modo de relacionamento humano com seu real”¹³⁰. O real remete à realidade da existência humana, que se organiza em sociedade e cria instituições que devem ser legitimadas coletivamente para que persistam no tempo. Dessa forma, vale ressaltar a definição do “real”, para Muniz Sodré, na medida em que tal definição viabiliza o entendimento do mito nacional como cultura que reflete o real como único:

O real, portanto, aquilo que, resistindo a toda caracterização absoluta, se apresenta como estritamente singular, como único. São para nós, perfeitamente aceitáveis os dois princípios de indicação do real enunciados por [Clement] Rosset: (1) “quanto mais real é um objeto, mais ele é inidentificável”; (2) “quanto mais intenso é o sentimento do real, mais ele é indescritível e obscuro”. (SODRÉ, 1983, p. 49).

O mito nacional encaixa-se perfeitamente a essa definição supracitada. Em primeiro lugar, porque, como objeto, o mito nacional se faz único devido à sua institucionalização, contudo permanece inidentificável em todo o seu conteúdo. Em segundo lugar, porque o mito nacional engendra um sentimento acerca do real, o que viabiliza a correlação com a ideia de hierofania, na medida em que a intensidade do sentimento em relação ao mito fundacional remete ao místico, já que é indescritível e obscuro, mas, mesmo assim, ratifica um sentimento de pertencimento.

Nessa lógica, o que dá estabilidade – permanência e durabilidade – às instituições criadas coletivamente é o fato dessas instituições nascerem de um momento fundacional, que se estabelece por meio da autoridade, que se revela como hierofania e, por fim, passa a estabelecer uma axiologia social. A criação narrativa fundamentada em uma mitologia tem por

¹³⁰ SODRÉ, 1983, p. 48.

objetivo apelar à crença do indivíduo, a fim de criar um enredo narrativo que vincula o indivíduo à coletividade. Este vínculo é da esfera do sentimento subjetivo de pertencimento, que é estimulado por meio do compartilhamento de uma ontologia social, ou seja, pelo compartilhamento de uma visão de mundo socialmente compartilhada acerca da realidade em que se vive. A identidade coletiva nacional, portanto, tem fundamento em uma mitologia nacional, que tem por função reatualizar eventos históricos significativos e, assim, ratificar o pertencimento identitário. É por meio dessa função que Mircea Eliade entende o mito como uma “realidade viva”, na medida em que se coloca no mito a possibilidade de se reviver um momento do passado.

Prova-se, com o exposto, que a religião nunca se apartou efetivamente da política. O etnosimbolismo que informa as identidades nacionais modernas é abastecido por conteúdos originalmente da mitologia religiosa. Pode-se, dessa forma, conceber a distinção categorial entre fundação política e fundação mítica; contudo, essa distinção nunca foi total, por mais que os pensadores iluministas modernos tentassem secularizar a imaginação coletiva, a religião sempre exerceu forte influência na formação das identidades. Ademais, a religião fornece matéria-prima para a reinterpretação de elementos etnosimbólicos que, dentro da mitologia nacional, adquirem nova dimensão, uma vez que impulsiona o pertencimento à nova identidade pelo vínculo identitário que já existia na dimensão religiosa. Dessa forma, por mais que os Estados Unidos forneçam um modelo moderno de fundação política secular, não se pode ignorar a força etnosimbólica da religião cristã, que inspirou as ideias dos pais fundadores do país; conseqüentemente, para haver uma fundação política é necessário que também haja uma fundação mítica, embora o contrário não seja necessário.

Enquanto o exemplo dos Estados Unidos constitui o paradigma de fundação política na modernidade, o exemplo do Brasil somente constitui exemplo de fundação mítica, já que não há momento fundador único na história brasileira que remeta à ideia de fundação da nação. Não há uma fundação política cívica no Brasil consolidada, embora a Constituição de 1988 tenha a pretensão de sê-la, mas, por enquanto, ela não se configura como um semióforo da ideia de nação brasileira como ocorre no caso estadunidense. Talvez as reinterpretações do futuro a coloquem nesta posição, mas, pelo raciocínio exposto, não há ainda uma fundação política no Brasil e apenas uma fundação mítica, pautada no motivo edênico como mito fundacional do país.

Toda a tradição política dos Estados Unidos evoca a Constituição de 1787 como referência ou orientação para as ações futuras, o que significa que essa constituição estabelece os padrões e os parâmetros que devem ser seguidos por determinada tradição, o que acaba por

constituir uma religião (patriotismo) para com o momento fundacional. Com isso, efetivamente, constrói-se nos Estados Unidos uma tríade similar à romana. Os Estados Unidos representam a possibilidade de secularização da autoridade tradicional, aos moldes romanos, já que cria uma fundação política de fato por meio do constitucionalismo cívico, que confere a cidadania a partir da concessão de direitos. Por isso, as experiências institucionais advindas da revolução constitucional promovida neste país servem de paradigma para a modernidade, na medida em que revelam uma orientação para que as sociedades contemporâneas busquem alternativas de estruturação do sistema político e consigam articular a solução de problemas elementares da convivência humana, o que efetivamente deve ser o objetivo da política.

2.4.1 Brasil: a atualidade do motivo edênico na identidade nacional hegemônica e homogênea.

A identidade nacional brasileira é evidentemente plural e diversa. Caso se analise detalhadamente, há diferenças regionais, diferenças de classe, diferenças culturais e uma infinidade de outras diferenças que movimentam a consciência de pertencimento da coletividade; no entanto, caso se analise por uma perspectiva macro orientada, é possível conceber também uma visão de mundo hegemônica e homogênea que expressa uma única consciência comum de identidade nacional brasileira. No Brasil, esta tese sustenta a atualidade do motivo edênico como representativo da ideia de nação.

O cientista político e historiador José Murilo de Carvalho destaca que o motivo edênico é uma referência à visão paradisíaca e tem o seu início marcado pela perspectiva dos primeiros europeus que chegaram em terras atualmente brasileiras:

A visão paradisíaca da terra começou com os primeiros europeus que nela puseram o pé. Ela está presente já na carta de Caminha. Logo depois, em 1503, Américo Vespúcio, na carta que ficou conhecida como *Mundus novus*, dirigida a Francesco de Médici, declara que, a existir o paraíso terreal, não estaria longe das terras que viu. (CARVALHO, 1998, p. 1).

O motivo edênico está presente na imaginação do Brasil como nação desde os primórdios e atualmente pesquisas comprovam a relevância desta imaginação. Efetivamente, as pesquisas de opinião pública que buscam compreender a imagem que o brasileiro tem do Brasil capturam a perspectiva hegemônica e homogênea da identidade nacional brasileira. José Murilo de Carvalho, ao analisar uma série de pesquisas sobre o orgulho de ser brasileiro na década de 1990, constata que as quatro primeiras razões são, geralmente, nesta ordem: natureza,

caráter do povo, características do país e, por último, esporte, música e carnaval, como categoria única¹³¹. Essas pesquisas, conforme Carvalho, evidenciam a forte influência do motivo edênico na razão pela qual as pessoas se orgulham de serem brasileiras e, destacadamente, a natureza é a principal razão apontada:

Incluo em "natureza" todas as respostas que se referem às belezas naturais, inclusive a das mulheres (corpo é natureza). Alguns exemplos de respostas: natureza, natureza maravilhosa, paisagem, terra maravilhosa, terra santa, Amazônia, florestas, montanhas, pantanal, cachoeiras, orla marítima, o verde, o sol, ar puro, a fauna, a flora, aspecto geográfico, beleza física, beleza geográfica, beleza natural, beleza das praias, praias do Nordeste, país mais bonito do mundo, país abençoado, país belíssimo, fertilidade do solo, tudo que planta dá, terra rica, país mais rico do mundo, riquezas naturais, riquezas minerais, país continental, extensão territorial, grandeza do país, grandiosidade, cidade maravilhosa, clima tropical, clima bom, não ter terremoto, furacão, tufão, vulcão, beleza do povo, as mulheres bonitas. Isto é, o item inclui todas as respostas que se enquadram na lista sistematizada por Afonso Celso. (CARVALHO, 1998, p. 7).

Isso evidencia claramente como o motivo edênico exerce influência na imaginação coletiva brasileira, pois a analogia com a natureza é uma das principais facetas deste conteúdo etnosimbólico representativo da identidade nacional brasileira. No entanto, José Murilo de Carvalho também aponta que o caráter do povo, as características do país e a música, o esporte e o carnaval, que podem igualmente serem inseridos no conteúdo edênico, na medida em que exaltam características positivas do país que corroboram para a perspectiva do paraíso terrestre. A lista das respostas em cada uma das categorias pode ser verificada abaixo:

"Caráter do povo" inclui os traços de personalidade do brasileiro considerados positivos e pessoas exemplares. Exemplos: povo solidário, trabalhador, unido, esforçado, cordial, artístico, hospitaleiro, bom, alegre, pacífico, batalhador, ordeiro, competitivo, simples, acolhedor, amigo, amistoso, amoroso, carinhoso, camarada, capaz, honesto, humanitário, humano, religioso, inteligente, livre, festivo, feliz, a família, a mãe de 92 anos, Getúlio Vargas, Betinho, Ayrton Senna, Juscelino Kubitschek, Xuxa etc. "Características do país" incluem traços positivos não relacionados à natureza, isto é, que são conquistas humanas. Exemplos: ausência de discriminação racial, de terrorismo, de conflitos, de pena de morte, país hospitaleiro, paz, liberdade de opinião, de expressão, de religião, democracia, progresso, desenvolvimento, campanha da fome, campanha Viva Rio, o Plano Real etc. "Esporte e música" são auto-explicativos e incluem também artes, artistas, Carnaval. (CARVALHO, 1998, p. 7).

Nesse sentido, Carvalho prova que a maior parte das respostas corroboram para a afirmação do motivo edênico como inerente à identidade nacional brasileira, embora seja crítico desta representação, pois questiona: "Como é que, 174 anos após a independência, os brasileiros

¹³¹ CARVALHO, 1998, p. 6.

ainda não conseguem encontrar razões para seu orgulho patriótico que tenham a ver com conquistas nacionais e não com fatores sobre os quais não têm controle?”¹³². Efetivamente, Carvalho lamenta a ausência de uma fundação política no Brasil e percebe como bastante negativa essa identidade nacional pautada na fundação mítica de conteúdo edênico, na medida em que isso despolitiza e forma cidadãos que não estão interessados na cidadania como aquisição de direitos.

O motivo edênico não se atenta aos direitos; na verdade, tem por objeto ideais mais estéticos do que políticos. Dessa forma, a emergência da natureza como a principal razão pela qual o brasileiro se identifica como orgulhoso de ser brasileiro em pesquisas do final dos anos 1990 é, também, argumento subsidiário para Marilena Chauí constatar a existência de uma representação hegemônica e homogênea da identidade nacional brasileira caracterizada pela influência do motivo edênico:

Duas pesquisas recentes de opinião, realizadas em 1995, uma delas pelo Instituto Vox Populi e a outra pelo Centro de Pesquisa e Documentação da Fundação Getúlio Vargas, indagaram se os entrevistados sentiam orgulho de ser brasileiros e quais os motivos para o orgulho. Enquanto quase 60% responderam afirmativamente, somente 4% disseram sentir vergonha do país. Quanto aos motivos de orgulho, foram enumerados em ordem decrescente: a Natureza, o caráter do povo, as características do país, esportes/música/carnaval. Quanto ao povo brasileiro, de quem os entrevistados se sentem orgulhosos, para 50% deles a imagem apresenta os seguintes traços, também em ordem decrescente: trabalhador/lutador, alegre/divertido, conformado/ solidário e sofredor. (CHAUÍ, 2001, p. 6-7).

O argumento central da filósofa brasileira, entretanto, é pautado na própria percepção identitária, conforme se pode constatar na sequência:

Mesmo que não contássemos com pesquisas, cada um de nós experimenta no cotidiano a forte presença de uma representação homogênea que os brasileiros possuem do país e de si mesmos. Essa representação permite, em certos momentos, crer na unidade, na identidade e na indivisibilidade da nação e do povo brasileiros, e, em outros momentos, conceber a divisão social e a divisão política sob a forma dos amigos da nação e dos inimigos a combater, combate que engendrará ou conservará a unidade, a identidade e a indivisibilidade nacionais. (CHAUÍ, 2001, p. 7-8).

A unidade identitária e indivisível do povo brasileiro como uma nação é, portanto, fortemente influenciada por uma razão edênica, conforme constata Carvalho e Chauí. Ademais, ambos qualificam negativamente essa representação, justamente por considerarem que ofuscam questões políticas importantes. Carvalho, com um viés bastante negativo, considera que o motivo edênico é ruim para a representação do Brasil porque ele substituiria a

¹³² CARVALHO, 1998, p. 7.

cidadania como eixo de pertencimento coletivo em sociedades democráticas. Chauí vai na mesma linha com argumentos diferentes e considera a razão edênica como fundamento para a sociedade autoritária. Efetivamente, as ideias que influenciam o conteúdo da identidade nacional são de grande importância, pois mobilizam os sentimentos coletivos e são utilizadas instrumentalmente por movimentos políticos a depender das contingências históricas. Por essa razão, não se pode relegar a um segundo plano o motivo edênico, sob o risco de se ignorar a representação que as pesquisas de opinião mais recentes sobre a identidade nacional brasileira prova ser hegemônica e relativamente homogênea.

3 A nação fabricada.

O Brasil é uma nação historicamente recente, porque a formação histórica do Estado-nação é um processo que se desenvolve nos últimos cinco séculos (e mais precisamente nos últimos dois séculos). O conteúdo da identidade nacional brasileira, em contrapartida, é informado pelo o motivo edênico, um elemento etnosimbólico oriundo da tradição cristã, e apresenta-se com longevidade anterior à modernidade; por consequência, é pré-moderno. Entende-se, entretanto, que, apesar da autodeterminação do Brasil como Estado-nação soberano politicamente ser datada em 1822, e que seja inegável a existência de culturas identitárias convivendo no país anteriormente a esta data, somente após a aquisição da soberania política surge a ideia de nação correlata à institucionalidade estatal. Assim, a formação da identidade nacional brasileira é um processo histórico, que, embora seja influenciado por conteúdos etnosimbólicos pré-modernos, somente se consolida a partir da Independência no século XIX, que inicia o processo de fabricação da nação.

Nesse sentido, a formação paulatina de um projeto de identidade nacional, que percebe e cria a consciência coletiva da nação, é impulsionado pela formação de um movimento nacionalista autóctone somente após essa aquisição da soberania política. Isso não significa a inexistência da ideia de identidade nacional brasileira anteriormente à existência efetiva de um Estado-nação independente, mas que, como projeto de hegemonia e homogeneização de conteúdos identitários, a nação que forma uma identidade nacional própria do Brasil somente foi estimulada a partir algumas iniciativas estatais. Por exemplo, em 1838, há a criação do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB), cujo objetivo central era organizar a narrativa nacional do Brasil independente como Estado-nação, conforme se expõe pelo argumento do cientista político Paulo Nascimento e da socióloga Leone Sousa:

Com o Estado imperial brasileiro consolidado, as elites brasileiras passaram a se preocupar com a criação de um discurso nacional que reduzisse as diferenças culturais e egressa em sentimento de união nacional, em conformidade com os padrões modernos de organização social e legitimação do Estado. Tal discurso visava também projetar uma imagem positiva do Brasil aos olhos dos governantes e empreendedores dos países desenvolvidos, a fim de atrair capital e iniciativas que estimulassem o seu crescimento econômico. A elaboração desse discurso nacional coube ao Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB), a primeira instituição acadêmica do país, fundada em 1838, por intelectuais pertencentes às oligarquias brasileiras e portuguesas. O conceito de nação adotado pelos acadêmicos do IHGB, no entanto, não estava fundamentado na ideia de soberania popular, que, como vimos, caracterizou a construção do moderno Estado-nação em vários países da Europa e até mesmo nas Américas. Pelo contrário, as ideias sobre a nação brasileira elaboradas por esses intelectuais refletiam o elitismo e certo “complexo de grandeza” das classes dominantes do país. De fato, ao invés de tentar construir uma imagem do Brasil que

o distinguisse de Portugal, eles se dedicavam a exaltar a herança cultural e política legada pelos colonizadores. Entre os aspectos mais celebrados da “missão civilizatória portuguesa” no Brasil teria sido a instituição do regime monarquista, principalmente por ter evitado a fragmentação territorial e o caos político e econômico que atormentaram as ex-colônias Espanholas após o rompimento com a Espanha. Predominava, dessa forma, a noção de que a imensidão do seu território, a exuberância de sua Natureza e a abundância de seus recursos naturais predestinavam o Brasil ao progresso e à grandeza, em conformidade com o seu status de império. Tendo como premissa a ideia de que o Brasil seria “um posto avançado de cultura europeia nos trópicos”, os membros do IHGB também buscavam incorporar elementos de várias culturas regionais que pudessem conferir o sentimento de pertencimento a uma só nação – a nação brasileira. [...] (NASCIMENTO; SOUSA, 2015, p. 130-131)

Dessa forma, a nação, a identidade nacional e o nacionalismo brasileiros são reflexos do processo histórico que se desenvolveu no mundo a partir do século XIX, que atribui à modernidade as condições para a reconfiguração da geografia política e das comunidades políticas imaginadas, mitificadas e inventadas (a invenção é também uma forma de fabricação). Esse contexto coloca em evidência o fenômeno nacional brasileiro é informado pela valorização da grandeza e das características edênicas como a natureza e a abundância de recursos naturais, assim como pela aproximação da formação nacional brasileira com os parâmetros europeus.

Assim, a hipótese de que o motivo edênico ainda exerça influência ativa na imaginação nacional brasileira é provada com evidências nesta análise. Considera-se, portanto, que o motivo edênico, a visão do paraíso brasileiro, configura uma narrativa típica do mito fundacional e que ainda é influente na formação da identidade nacional brasileira, já que o seu simbolismo estimula o vínculo de pertencimento à nação brasileira. Por consequência, o motivo edênico no Brasil não pode ser considerado como uma ideia ultrapassada de explicação da identidade nacional brasileira, já que é um dos elementos que condicionam a cidadania no Brasil e tem grande potencial instrumental para a política através das adaptações narrativas realizadas por ideólogos nacionalistas.

O Estado-nação necessita de uma identidade nacional homogênea e hegemônica para viabilizar a legitimação coletiva das massas à estrutura estatal que organiza o poder político. Isso ocorre porque o poder político inclui as tomadas de decisões que afetam toda a coletividade. Além disso, o poder político tem o dever de estabilizar a convivência humana dentro de certos padrões e parâmetros que viabilizam a vida em sociedade. Isto é, ele é fundamental para a estabilidade da ordem social e política de qualquer coletividade socialmente organizada. No caso moderno, essas coletividades são categorizadas como nações.

A partir do pressuposto do sociólogo Benedict Anderson, é possível imaginar a nação para torna-la realidade social. No entanto, não basta a imaginação para criar a nação, é preciso, que o pertencimento seja reafirmado continuamente como inerente à condição existencial do

sujeito. Por isso, a perspectiva do filósofo Ernest Renan é necessária para compreender a nação moderna como uma consciência moral plebiscitária de individualidades históricas, já que o tempo altera as relações e as coletividades humanas precisam constantemente reinterpretar, bem como assimilar novamente, a própria consciência moral.

Como o tempo é inexorável ao alterar as formas de convivência humana, o pensamento de Eric Hobsbawm viabiliza a necessária compreensão histórica da questão nacional. O historiador inglês apresenta o contexto histórico de ascensão da nação como equivalente ao Estado e ao povo na modernidade, assim como esclarece a função da história na formação da própria nação com a adaptação do passado às narrativas nacionais que se quer afirmar no presente. Dessa forma, Hobsbawm destaca a importância de tradições inventadas como forma de viabilizar o conteúdo da identidade nacional, uma vez que as tradições, tais como, a saia escocesa ou o carnaval brasileiro, exercem simbolicamente a ratificação do pertencimento e viabilizam a formulação de narrativas míticas de legitimação cultural e política.

Essa ordem simbólica nacional é objeto da análise de Ernest Gellner, Walker Connor e Anthony Smith. A partir do sociólogo Ernest Gellner, as condições culturais e políticas para a existência da nação moderna são fornecidas materialmente, já que ele advoga que o nacionalismo moderno é caracterizado pela congruência entre o Estado e a nação. Gellner fornece a perspectiva de que o nacionalismo é uma teoria de legitimação política na modernidade e fornece argumentos consistentes sobre a aproximação entre o cultural e o político, mas incorre em falhas teóricas, como considerar o Estado e a nação virtualmente sinônimos. Nesse assunto, o argumento do cientista político Paulo César Nascimento evidencia duas questões na tese de Gellner: (i) o reconhecimento de que a congruência entre Estado e nação é relacionada ao exercício da autoridade do Estado sobre um grupo humano que compartilha a mesma cultura (a nação) e (ii) a crítica quanto à confusão teórica ocasionada pela teoria de Gellner:

Gellner [...] define nacionalismo como o “princípio político que advoga a congruência entre Estado e Nação”. A ideia que move o nacionalismo seria a criação de um Estado que exercesse autoridade sobre a nação, entendida como um grupo humano que compartilha da mesma cultura. Essa formulação é teoricamente clara e historicamente plausível, já que grande parte dos movimentos nacionalistas reivindicou um Estado para suas nações. Esse foi o caso, por exemplo, de muitos países da Europa ocidental. Mesmo ali, contudo, certos autores lembram que a definição de Gellner deixa de fora outras manifestações de nacionalismo, como a dos flamengos, escoceses, catalães, bascos e outros, que não buscam necessariamente um Estado independente, mas várias formas de autonomia política em relação ao poder central. [...] Além de não cobrir todas as manifestações políticas que se abrigam sob o manto do nacionalismo, a definição de Gellner é ainda criticada por confundir os próprios conceitos de Estado e nação, tornando termos como patriotismo (lealdade ao Estado) e nacionalismo (lealdade à nação) virtualmente sinônimos. (NASCIMENTO, 2003, p. 34).

A confusão entre o Estado e a nação é um lugar comum nas teorias modernas sobre o nacionalismo. Isso ocorre, principalmente, devido à ascensão dessa temática ser decorrente da importância geopolítica que o Estado-nação adquiriu na modernidade com o princípio da autodeterminação das nações/povos. Efetivamente, conforme Nascimento aponta, a própria existência de Estados multinacionais com nacionalismos subestatais evidencia uma distinção entre o Estado e a nação. Por um lado, o Estado é uma categoria da institucionalidade política, que, classicamente, é definido por três condições: povo (população), território (espaço geográfico) e soberania (autoridade política sobre o território e a população). Por outro lado, a nação é uma categoria cultural, que se refere às formas cotidianas de organização da vida coletiva e incluem hábitos, vestimentas, comportamentos, linguagem e muitos outros elementos, mas, talvez, acima de tudo isso, esteja a narrativa comum de um mito de origem como inerente à nação. Nesse sentido, assume-se, que o nacionalismo é um sentimento de lealdade para com a nação, concebida por seu aspecto cultural, enquanto o patriotismo é a lealdade para com o Estado, concebido por seu poder político, o que segue a perspectiva de Walker Connor. Assim, o nacionalismo tem a sua lealdade atrelada à fundação mítica e o patriotismo tem a lealdade atrelada à fundação política.

3.1 A nação como consciência moral plebiscitária de individualidades históricas.

A nação é um plebiscito diário. O filósofo Ernest Renan é o principal defensor dessa tese, bem como é considerado precursor do debate sobre um entendimento moderno para a “nação” como conceito político. O seu artigo “Que é uma nação?”, proferido originalmente em formato de conferência no dia 11 de março de 1882, é paradigmático para a definição moderna do termo “nação” como uma “individualidade histórica”¹³³. Hobsbawm considera que a definição de Renan é subjetiva, uma vez que remete ao caráter plebiscitário da vontade coletiva¹³⁴.

A argumentação de Renan inicia-se pela constatação de que desde o desmembramento do Império de Carlos Magno em 843 d.C., a Europa ocidental é dividida em “nações”. A imagem que o filósofo francês apresenta das “nações” é por intermédio de exemplos, os quais permitem constatar a importância evidente da questão nacional, correlata à construção de uma imagem de identidade nacional que se apresenta como imagem da nação, do Estado e do povo, conforme a equação de Hobsbawm¹³⁵. Renan apresenta o seguinte argumento:

Ainda por centenas de anos – e por mais aventuras a que se deixem levar – a França, a Inglaterra, a Alemanha e a Rússia serão individualidades históricas, peças essenciais de um tabuleiro, cujas casas variam incessantemente de importância e dimensão, sem entretanto jamais se confundirem. (RENAN, 1997, p. 158-159).

Para um texto de 1882, os exemplos de Renan constituem provas da permanência e durabilidade de quatro grandes nações europeias, que, mesmo após as profundas modificações ocorridas no mapa europeu ao longo do século XX, continuam a existir na condição de individualidade histórica. A individualidade histórica atribuída à nação é representativa de uma perspectiva moderna de atrelamento da ideia de “nação” à de “Estado”. Há dois fatores essenciais para a criação de uma nação, conforme Renan, o esquecimento e o erro histórico¹³⁶. “Ora, a essência de uma nação está em que todos os indivíduos tenham muito em comum, e também que todos tenham esquecido muitas coisas”¹³⁷. A definição moderna de Renan para a nação considera que “a nação moderna é, portanto, um resultado histórico produzido por uma série de fatos convergentes”¹³⁸, exemplificados pelo fato da unidade francesa ser construída por

¹³³ RENAN, 1997, p. 159.

¹³⁴ HOBBSAWM, 2022c, p. 16.

¹³⁵ O argumento de Eric Hobsbawm é analisado adiante.

¹³⁶ RENAN, 1997, p. 161.

¹³⁷ RENAN, 1997, p. 162.

¹³⁸ RENAN, 1997, p. 162.

uma dinastia, da unidade holandesa, suíça ou belga ser construída pela vontade direta das províncias e da unidade alemã ou italiana ser construída pela superação dos “caprichos feudais”¹³⁹.

O debate teórico sobre a “nação moderna” é fomentado por Renan, pois ele afirma a existência de um direito nacional e, a partir dessa constatação, ele propõe questões como: “Sobre qual critério fundar este direito nacional? Por qual característica reconhecê-lo? De qual fato tangível derivá-lo?”¹⁴⁰. O filósofo francês apresenta cinco respostas que abrem o debate sobre a nação por uma pluralidade de perspectivas: raça, língua, religião, comunidade de interesses e geografia. Renan refuta todas como critério de legitimidade para a nação moderna e nas respostas às refutações define um conceito operacional de nação, embora subjetivo, já que está pautado na vontade coletiva.

A primeira resposta, o critério da raça, não seria legítima para definir a nação. Conforme o argumento de Renan, a raça das populações locais não é critério de legitimidade do direito nacional, já que “a verdade é que não há raças puras e que basear a política sobre a análise étnica é baseá-la sobre uma quimera”¹⁴¹. Fica evidente o ataque frontal à corrente de pensamento racista, que movimentou o debate ao longo do século XIX com teses racistas, que, com argumentos pseudocientíficos, estabeleciam hierarquias de raças entre os seres humanos. Dessa forma, Renan refuta o pensamento hegemônico nos debates do século XIX, já que afasta da definição de nação o critério racial:

A raça, tal como nós, historiadores, a entendemos, é algo que se faz e se desfaz. O estudo da raça é capital para o estudioso que se ocupa da história da humanidade – mas não tem aplicação em política. A consciência instintiva que presidiu ao desenho do mapa da Europa não levou em conta a raça, e as grandes nações da Europa são nações de sangue essencialmente mesclado. O fator racial, decisivo na origem, vai assim perdendo gradualmente a importância. (RENAN, 1997, p. 167-168).

A raça não pode ser critério de legitimidade para a nação moderna, pois a própria história europeia mostra que a formação de nações é composta pela fusão, pela absorção de “raças”, verificada pela construção de identidades nacionais nos moldes, por exemplo, tanto nas formações nacionais da Inglaterra quanto da França¹⁴². Ambas as nações são resultantes de seus

¹³⁹ RENAN, 1997, p. 162-163.

¹⁴⁰ RENAN, 1997, p. 164.

¹⁴¹ RENAN, 1997, p. 166.

¹⁴² “Os ingleses, por sua vez, formam um tipo bem reconhecível no conjunto da humanidade. Ora, o tipo a que chamamos muito impropriamente de raça anglo-saxônica não é nem o bretão dos tempos de César, nem o anglo-saxão de Hengist, nem o normando de Guilherme, o Conquistador: é o resultado de tudo isso. Os franceses não são nem gauleses, nem francos, nem burgúndios: são o que resultou do grande cadinho onde, sob a direção dos reis da França, fermentaram juntos os elementos mais diversos”. (RENAN, 1997, p.167).

respectivos processos históricos que consagram a França e a Inglaterra como individualidades históricas.

A segunda resposta, o critério da língua, fundamenta-se no apontamento de uma linguagem comum como agregadora do sentimento nacional e, por conseguinte, critério de legitimidade do direito nacional. De maneira crítica e com justificativas similares à refutação da raça como fundamento de legitimidade, Renan utiliza-se da experiência histórica como justificativa para afastar a ideia da linguagem como balizadora da ideia de nação:

Devemos estender às linguagens o que dissemos das raças. A língua convida à reunião, mas não a torna forçosa. Os Estados Unidos e a Inglaterra, a América hispânica e a Espanha falam a mesma língua, e entretanto não formam uma nação única. No caso contrário da Suíça, de tão bela formação (já que derivada do consenso de duas diversas partes), contam-se três ou quatro línguas. Há no homem algo de superior à língua: sua vontade. A vontade da Suíça de permanecer unida, a despeito da variedade de seus idiomas, é um fato bem mais importante que uma semelhança obtida muitas vezes à força de humilhações. (RENAN, 1997, p. 169).

Renan conclui o seu argumento de que as línguas não podem ser consideradas como critério de legitimidade para o direito nacional, com a justificativa de que elas “são formações históricas que indicam pouco sobre o sangue dos que as falam e que, em todo caso, não poderiam agrilhoar a liberdade humana de escolher a família com a qual deseja unir-se para a vida e para a morte”¹⁴³. A argumentação de Renan, conquanto à recusa da linguagem, é finalizada com uma advertência de caráter humanista universalista, cuja referência idealiza a Antiguidade clássica:

Não abandonemos o princípio fundamental de que o homem é um ser racional e moral antes de ficar confinado a tal ou qual língua, antes de ser membro desta ou daquela raça, um participante desta ou daquela cultura. Antes da cultura francesa, antes da cultura alemã, da cultura italiana, há a cultura humana. Vejam-se os grandes homens do Renascimento: não eram nem franceses, nem italianos, nem alemães. Haviam redescoberto, por seu convívio com a Antiguidade, o segredo da verdadeira educação do espírito humano, e a ela se devotavam de corpo e espírito. E como era bom! (RENAN, 1997, p.170).

O terceiro critério de legitimidade, a religião, também é criticado pelo filósofo francês, na medida em que esse critério também não seria capaz de dar base suficiente para a nacionalidade moderna¹⁴⁴. O argumento de Renan justifica-se igualmente na experiência histórica, que constata a transformação do conceito de religião. Na Antiguidade, a religião era intimamente ligada à organização política e ao exercício da cidadania, nos termos de Renan,

¹⁴³ RENAN, 1997, p. 169.

¹⁴⁴ RENAN, 1997, p. 170.

era uma “religião de Estado”¹⁴⁵, com um caráter muito mais coletivo. Atualmente, tornou-se uma questão mais pessoal, individual, e desarticulou-se da cidadania e, conseqüentemente, da política – o que efetivamente é um argumento passível de debate. No entanto, o argumento de Renan afirma que foi justamente no século XIX que a relação entre nação e religião teria deixado de caminharem juntas, conforme o excerto a seguir:

Em nossos dias, a situação é inteiramente clara. Não há mais uma massa uniforme de fiéis. Cada qual crê e pratica à sua maneira, como puder e como quiser. Não há mais religião de Estado: é possível ser francês, inglês, alemão e ao mesmo tempo, católico, protestante, israelita ou ateu. A religião tornou-se questão pessoal, que diz respeito à consciência de cada um. Já não existe a divisão entre nações católicas e protestantes. A religião, que há cinquenta anos era um elemento tão considerável na formação da Bélgica, conserva toda a sua importância no foro interior de cada indivíduo, mas quase já não determina mais as razões que traçam os limites entre os povos. (RENAN, 1997, p. 171).

Há, efetivamente, um processo histórico de secularização na história da humanidade, mas não se pode afirmar que este é um processo concluído. Interessante notar que a transformação da mentalidade medieval para a mentalidade moderna, discutida por Benedict Anderson como fundamental para se pensar a nação moderna, contribuiu significativamente para que a religião se deslocasse da esfera coletiva para a individual. Dessa forma, a crítica de Ernest Renan em relação a considerar a religião como critério de legitimidade para a nação é convergente com o pensamento de Benedict Anderson, uma vez que o processo histórico que abriu a perspectiva da nação moderna é tributário da quebra de paradigma do Cristianismo como visão de mundo hegemônica e da abertura para uma pluralidade de variáveis que informam a formação da nação moderna. Isso, portanto, não significa que a religião deixa de ser uma variável importante nas formações nacionais modernas, mas não é o critério de legitimidade do direito nacional.

A quarta resposta, a comunidade de interesses, também não pode ser considerada como critério de legitimidade para a nação moderna. Renan refuta a adoção desse critério com o argumento da experiência histórica, uma vez que os acordos comerciais não necessariamente envolvem um lado sentimental que é típico da ideia de nacionalidade. Isso implica que as comunidades de interesses podem ser interessantes para tratados comerciais, mas não necessariamente formam uma nação e o exemplo histórico de Renan é a união aduaneira estabelecida entre estados alemães denominada *Zollverein*, que se estabeleceu em 1834, mas não havia sido unificada ainda uma nação alemã¹⁴⁶. A própria unificação alemã, ocorrida em

¹⁴⁵ RENAN, 1997, p. 171.

¹⁴⁶ RENAN, 1997, p. 171.

1871, é contemporânea a Renan, mas o argumento do filósofo francês permanece completamente válido, sobretudo se se considera a atual existência da União Europeia, que, apesar da unificação de algumas funções estatais, não há nenhuma perspectiva de formação de uma grande nação europeia.

A quinta resposta recorre à geografia, na perspectiva de que fronteiras naturais seriam critério de legitimidade para a nação moderna. Da mesma forma como ocorre nas refutações anteriores, Renan utiliza-se da experiência histórica, uma vez que considera o critério geográfico o mais arbitrário e o mais funesto dos critérios, uma vez que por intermédio desse critério é possível justificar todo tipo de violência¹⁴⁷. A sustentação dessa doutrina implicaria uma guerra sem fim, conforme Renan expõe em seu argumento, e, na sequência, já adianta o que ele considera como critério de legitimidade para a nação moderna:

De outro modo, todo mundo reclamará em nome de suas conveniências militares, e teremos a guerra sem fim. Não, a terra, tal como a raça, não faz a nação. A terra fornece o substrato, o campo para a luta e para o trabalho; o homem fornece a alma. O homem é tudo na formação dessa coisa sagrada a que damos o nome de povo. Nada de material é suficiente aqui. Uma nação é um princípio espiritual, uma resultante de complicações profundas da história, uma família espiritual, não um grupo determinado pela configuração do solo. (RENAN. 1997, p. 172).

A nação como um princípio espiritual destaca o caráter essencialmente subjetivo da definição de Ernest Renan. Em certa medida, toda a argumentação acima exposta é no sentido de afirmar que não há fundamento material para a nação. A nação deve ter alguma legitimação que não esteja ancorada no material e o filósofo francês aponta para uma dimensão metafísica, uma comunhão espiritual de sentimentos e vontades coletivas. Isso não significa que se deva recorrer às tradicionais narrativas mítico-religiosas para se definir a nação, mas indica uma abertura ao caminho percorrido posteriormente por Benedict Anderson para apresentar a tese das nações como comunidades políticas imaginadas. A definição de Renan realiza uma analogia da nação como a alma, um princípio espiritual composto por duas coisas:

Uma nação é uma alma, um princípio espiritual. Duas coisas – que, a bem dizer, não são mais que uma – constituem essa alma, esse princípio espiritual. Uma delas está no passado, a outra no presente. Uma delas é a posse em comum de um rico legado de recordações do passado; a outra é o consenso atual, o desejo de viver em conjunto, a vontade de continuar a fazer valer uma herança que se recebeu íntegra. (RENAN, 1997, p. 173).

¹⁴⁷ RENAN, 1997, p. 172.

Assim, a partir das ideias de Renan, estabelece-se um debate acerca da definição de nação. Essa ideia de nação análoga a um princípio espiritual como a alma é colocada por Renan nesses termos, para evidenciar os elementos comuns tanto da alma quanto da nação. Por um lado, o fato de serem caracterizadas como um legado de recordações do passado. Por outro lado, como um consenso no presente que representa o desejo de viver em conjunto aliado à vontade de continuidade de sua existência (tanto como alma quanto como nação)¹⁴⁸. O excerto acima destacado é o fundamento para que Renan afirme que o único critério de legitimidade da nação moderna é a própria “vontade das nações”¹⁴⁹. Dito isso, conclui-se que Renan abre o espaço para que o fundamento de legitimidade das nações modernas seja pautado simplesmente na “vontade coletiva” de uma nação, que se entende como tal por causa de um passado compartilhado que se atualiza e se manifesta nos consensos políticos do presente. Destaca-se, finalmente, a definição conclusiva de Renan, que fundamenta a legitimidade de nação na vontade:

Uma nação é, portanto, uma grande solidariedade, constituída pelo sentimento dos sacrifícios que se fizeram e que ainda se fariam. Ela supõe um passado, mas se resume no presente a um fato tangível: o consenso, o desejo claramente expresso de continuar a vida em comum. A existência de uma nação é (perdoem-me a metáfora) um plebiscito todos os dias, como a existência do indivíduo é uma afirmação continua da vida. [...] Uma província, para nós, são seus habitantes; se alguém aqui tem o direito de ser consultado, este alguém é o habitante local. Uma nação não pode jamais ter interesse algum em anexar ou ocupar uma região contra sua vontade. A vontade das nações é definitivamente o único critério legítimo, o único a que devemos retornar. (RENAN, 1991, p. 173-174).

O fundamento da nação na vontade somente é possível se se conceber a nação como “consciência moral” e ao considerá-la como tal, é possível transpor essa definição para estruturas sociais do passado, anteriores à modernidade. Em contrapartida, tendo em vista que o conceito de nação de Renan foi desenvolvido dentro do debate acadêmico que se configurou no século XIX, caracterizado pela com a latência da questão nacional como um fenômeno histórico, a definição de nação como uma comunidade com autonomia sobre o seu destino emerge como inerente ao argumento de Renan, o que mais uma vez prova a modernidade do conceito elaborado por esse filósofo:

O homem não é escravo nem de sua raça, nem de sua língua, nem de sua religião, nem do curso dos rios, nem da direção das cadeias de montanhas. Um agrupamento de homens, de espírito sadio e coração ardoroso, cria uma consciência moral que se chama de nação. Enquanto puder provar sua força através dos sacrifícios que exigem

¹⁴⁸ RENAN, 1997, p. 173.

¹⁴⁹ RENAN, 1997, p. 174.

a abdicação dos indivíduos em prol de uma comunidade, essa consciência moral será legítima, terá o direito de existir. Se surgem dúvidas quanto a fronteiras, consultem-se as populações envolvidas – elas têm bem o direito de ter voz na questão. (RENAN, 1997, p. 175).

A definição de Renan relativamente à ideia de nação é fundamental para o debate teórico que se desenvolve a partir do final do século XIX. Fica evidente, até o momento, que Renan é um teórico que, apesar de conceber as raízes do nacionalismo a partir do século IX, com o desmembramento do Império de Carlos Magno, concebe o fenômeno do nacionalismo como moderno e uma questão contemporânea e latente no século em que viveu e escreveu, o século XIX¹⁵⁰. Com isso, a fim de sintetizar a teoria de Ernest Renan, a definição de nação é, portanto, subjetiva, uma vez que implica a existência da “consciência moral” de uma “individualidade histórica”, consciência essa que para a manutenção e perpetuação da nação realiza diariamente plebiscitos, que reafirmam no presente o passado histórico e, assim, esses plebiscitos compõem a *vontade coletiva nacional*.

¹⁵⁰ Na seção seguinte, a partir do estudo de Eric Hobsbawm, demonstra-se a importância do século XIX para a questão nacional e para a formatação do conceito moderno de nação.

3.2 As tradições inventadas e a equivalência entre nação, Estado e povo.

O historiador britânico Eric Hobsbawm é um historiador e como tal ele justifica a relevância e a inserção de sua profissão para o debate acerca da questão nacional. Ele afirma que o passado é a matéria-prima dessa questão, na medida em que o passado é essencial para a existência da nação e a função dos historiadores seria organizar e articular as narrativas referentes a esse passado¹⁵¹. Os estudos de Hobsbawm são de extrema importância na discussão acadêmica sobre questões relativas à nação, ao nacionalismo e à identidade nacional, na medida em que eles elevam a qualidade dessa discussão com exemplos históricos pertinentes, além de abordar a temática a partir de uma perspectiva crítica, uma vez que o seu alinhamento ideológico ao marxismo é inerente à sua interpretação da história e à potencialidade de intervenção política no debate.

Efetivamente, a postura de Hobsbawm, que pode ser qualificada como a de um historiador militante, leva a uma interpretação negativa acerca do avanço da questão nacional na modernidade. O realismo do historiador, entretanto, sobrepõe-se ao seu ideal normativo marxista, já que ele evidencia a necessidade de se atentar para os fatos relativos aos processos históricos e não às possibilidades futuras previstas pela especulação filosófica. Nesse ponto, ele enfrenta um cenário acadêmico, que, majoritariamente, evita o estudo da questão nacional por considerá-lo ultrapassado¹⁵².

Assim, contrariamente à perspectiva hegemônica na discussão acadêmica, Hobsbawm posiciona-se de forma a analisar um fenômeno que ele considera atual e ativo, apesar de negativo na perspectiva marxista devido ao seu particularismo. Ao dedicar-se à temática, ele constata ser falha a previsão de Karl Marx de que o desenvolvimento do capitalismo e a internacionalização do proletariado engendrariam o fim das nações. O cientista político Paulo César Nascimento descreve esse cenário relativamente aos estudos da questão nacional e corrobora com a tese da importância e da atualidade dos estudos acerca da questão nacional, conforme o excerto a seguir:

Frequentemente avaliado como fenômeno atávico, o nacionalismo tem demonstrado enorme persistência histórica, reaparecendo ao longo do tempo em ondas

¹⁵¹ “Nações sem passado são uma contradição em termos. O que faz uma nação é o passado, o que justifica uma nação em oposição a outras é o passado, e os historiadores são as pessoas que o produzem. Assim, minha profissão, que sempre esteve misturada com a política, torna-se um componente essencial do nacionalismo.” (HOBSBAWM, 2008, p. 271).

¹⁵² A perspectiva de considerar a questão nacional ultrapassada é ainda bastante difundida e inclusive entre pensadores de viés marxista e isso se deve principalmente devido a uma previsão de Karl Marx de que o desenvolvimento do capitalismo levaria ao fim das nações.

imprevisíveis. Em 1848, Karl Marx previu no *Manifesto Comunista* o fim das nações, que se estariam tornando anacrônicas devido ao crescente processo de internacionalização do capitalismo. Mas foi exatamente nesse período – conhecido como a “primavera das nações” – que o nacionalismo conquistou corações e mentes no continente europeu, superando lealdades baseadas em identidades de classe e regionais. Mais recentemente, em fins da década de 1980, a mesma previsão foi feita por políticos e cientistas sociais, que viram no colapso da União Soviética e no advento de uma economia globalizada o fim do Estado-nação e dos particularismos nacionais. E novamente uma onda de movimentos nacionalistas e guerras étnicas alastrou-se pelos territórios da ex-URSS, Europa Central e África, reafirmando a centralidade do fenômeno nacionalista no mundo contemporâneo. (NASCIMENTO, 2003, p. 33).

As contribuições de Eric Hobsbawm, reconhecidamente um dos mais influentes historiadores do século XX, incluem a consideração da nação como um advento moderno¹⁵³. Ademais, os seus estudos não apenas descrevem os fatos do passado – que são articulados na invenção de tradições para a formação de identidades e para a garantia da coesão social –, mas também apontam para as consequências políticas – desde questões basilares para o estabelecimento de conceitos historicamente construídos (Estado, nação e povo) até a utilização instrumental para legitimar projetos políticos.

3.2.1 O historiador profissional versus o nacionalista: a narrativa histórica inventada e o seu poder político de manipular o passado.

Hobsbawm alerta para uma tensão existente entre os historiadores profissionais e os nacionalistas, já que as histórias que contam não necessariamente são coincidentes. Há perigos evidentes em deixar a narrativa histórica à mercê dos desejos nacionalistas. Por esse motivo, Hobsbawm destaca a importância do historiador profissional, mesmo os que, como ele, são ideologicamente comprometidos, na medida em que há necessidade de “intervenção política ou ideologicamente explosiva” sobre questões concernentes à etnia e ao nacionalismo. Na ausência do trabalho de historiadores profissionais, a história das nações poderia ficar refém das ficções inventadas por nacionalistas e dar impulso para movimentos separatistas ou xenófobos de caráter nacionalista. Fica evidente, portanto, a necessidade dos historiadores se posicionarem na narrativa histórica que forma e informa a identidade nacional. Hobsbawm apresenta a sua posição no seguinte argumento:

Infelizmente, a história que os nacionalistas querem não é a história que os historiadores profissionais, até mesmo os que estão ideologicamente comprometidos, têm que fornecer. Ela é uma mitologia retrospectiva. Deixem-me repetir mais uma

¹⁵³ HOBSBAWM, 2022c, p. 27.

vez as palavras de Ernest Renan em sua famosa conferência intitulada “O que é uma nação?”, de 1882: “O esquecimento da história, ou mesmo o erro histórico [*l’erreur historique*], é um fator essencial na formação de uma nação, razão por que o avanço dos estudos históricos é sempre perigoso para a nacionalidade”. Portanto, o historiador que escreve sobre etnia ou nacionalismo não pode deixar de fazer uma intervenção política ou ideologicamente explosiva. (HOBSBAWM, 2008, p. 271-272).

Verifica-se que a história dos nacionalistas é uma “mitologia retrospectiva” e como tal obedece à teoria de Ernest Renan no que se refere ao fator essencial para a formação de uma nação: a deformação da história factual, de competência dos historiadores profissionais, seja pelo esquecimento seja pelo erro histórico. A nação, nesse sentido, é inventada por uma narrativa histórica, cujo conteúdo insere-se na imaginação coletiva como um fato do passado que exige continuidade no presente. Essa continuidade conserva a tradição que se inventa e que, constantemente, se confirma como inerente à identidade nacional. Dessa forma, Hobsbawm define “tradição inventada” nos seguintes termos:

O termo “tradição inventada” é utilizado num sentido amplo, mas nunca indefinido. Inclui tanto as “tradições” realmente inventadas, construídas e formuladas institucionalmente, quanto as que surgiram de maneira mais difícil de localizar num período limitado e determinado de tempo – às vezes coisa de poucos anos apenas – e se estabeleceram com enorme rapidez. [...] Por “tradição inventada” entende-se um conjunto de práticas, normalmente reguladas por regras tácita ou abertamente aceitas; tais práticas, de natureza ritual ou simbólica, visam inculcar certos valores e normas de comportamento através da repetição, o que implica, automaticamente, uma continuidade em relação ao passado. Aliás, sempre que possível, tenta-se estabelecer uma continuidade em relação ao passado. (HOBSBAWM, 2022b, p. 7-8).

A partir dessa definição, verifica-se a existência de duas maneiras de se inventar uma tradição, mas sempre a continuidade em relação ao passado está presente. A primeira delas ocorre de forma oficial por meios institucionais, o que significa dizer que o poder politicamente institucionalizado tem a capacidade de inventar tradições. Na formulação de seu próprio argumento, Hobsbawm apresenta o exemplo das transmissões radiofônicas de Natal realizadas pela monarquia britânica desde 1932¹⁵⁴. A segunda delas ocorre por meios da consagração de práticas sociais, cujo exemplo de Hobsbawm seria relativo ao comportamento dos torcedores na final do campeonato britânico de futebol¹⁵⁵. Ele argumenta que as invenções oficiais seriam políticas e as não oficiais seriam sociais:

[...] as invenções oficiais – que podem ser chamadas de “políticas” – [são] surgidas acima de tudo em estados ou movimentos sociais e políticos organizados, ou criadas por eles; e as [invenções] não oficiais – que podem ser denominadas “sociais” – [são]

¹⁵⁴ HOBSBAWM, 2022b, p. 7.

¹⁵⁵ HOBSBAWM, 2022b, p. 7-8.

principalmente geradas por grupos sociais sem organização formal, ou por aqueles cujos objetivos não eram específica ou conscientemente políticos, como os clubes e grêmios, tivessem eles ou não também funções políticas. Esta distinção é mais uma questão de conveniência do que de princípio. Pretende chamar a atenção para duas formas principais da criação de tradições no século XIX, ambas [são] reflexos das profundas e rápidas transformações sociais do período. Grupos sociais, ambientes e contextos sociais inteiramente novos, ou velhos, mas incrivelmente transformados, exigiam novos instrumentos que assegurassem ou expressassem identidade e coesão social, e que estruturassem relações sociais. (HOBSBAWM, 2022b, p. 333-334).

A invenção de tradições ganha amplitude ao longo do século XIX em um processo que ocorre concomitante à formação e à consolidação das nações modernas. Isso é de extrema relevância no processo histórico, na medida em que a ideia de nação moderna surge justamente em um contexto de reestruturação das relações sociais, principalmente acarretadas pelo final do período feudal, cujo marco histórico é o processo revolucionário francês. Hobsbawm afirma que “em termos de geografia política, a Revolução Francesa pôs fim à Idade Média”¹⁵⁶. Nesse contexto, a nação, o nacionalismo e a identidade nacional necessitam de instrumentos que assegurem e expressem a identidade e a coesão social e isso ocorre tanto por vias não oficiais, pela invenção de tradições sociais, quanto por vias oficiais, pela invenção de tradições políticas. Torna-se compreensível, desse modo, o processo histórico que se desenvolveu nos anos anteriores à I Guerra Mundial¹⁵⁷ e fundamentou o “triunfo do nacionalismo” no século XX.

O exemplo mais elucidativo da consagração de invenções advindas das práticas sociais é a tradição do uso de saias axadrezadas por escoceses – que compõe a imaginação coletiva dessa identidade nacional, na condição de uma invenção autóctone dos povos montanheses da Escócia. No entanto, conforme a pesquisa de Hugh Trevor-Roper¹⁵⁸ prova, essas saias, na verdade, teriam sido criadas por um inglês no início do século XVI¹⁵⁹. A evidente associação entre as saias axadrezadas com a identidade nacional da Escócia prova, dessa forma, que as narrativas históricas nacionalistas conseguiram formar uma “tradição inventada” de identidade nacional e coesão social para os escoceses, mesmo que com base em um erro histórico. Esse exemplo mostra que a invenção da tradição pode resultar-se da prática social e não necessariamente de um impulso institucional oficial. Ademais, as tradições advindas da prática

¹⁵⁶ HOBSBAWM, 2022a, p. 149.

¹⁵⁷ No artigo “A produção em massa de tradições: Europa, 1870 a 1914”, Eric Hobsbawm defende que houve uma profusão em massa de tradições inventadas, tanto politicamente quanto socialmente, no período anterior à I Guerra Mundial e justifica a sua posição com uma série de exemplos históricos do período.

¹⁵⁸ Hugh Trevor-Roper escreveu um artigo bastante detalhista sobre a tradição escocesa de saias axadrezadas, sob o título “A invenção das tradições: a tradição das Terras Altas (Highlands) da Escócia”, publicado em língua portuguesa na coletânea, organizada por Eric Hobsbawm e Terence Ranger, com o título *A invenção das tradições* (1983).

¹⁵⁹ TREVOR-ROPER, 2022, p. 29.

social geralmente não têm um efeito político evidente, apesar de pertencerem à imaginação nacional e estabelecerem símbolos de identidade.

Há, entretanto, as tradições inventadas que são deliberadamente organizadas pelo poder político institucionalizado. Acerca dessas, a possibilidade de manipulação do passado, a fim de defender projetos políticos específicos, é mais evidente. Enquadra-se nessa seara o nacionalismo como um projeto político e o uso instrumentalizado de narrativas históricas inventadas pode resultar em situações perigosas para as comunidades humanas, como o estímulo ao separatismo e à xenofobia. Hobsbawm, em suas reflexões, questiona o maniqueísmo do “nós” contra “eles”, estimulado por projetos políticos de cunho nacionalista:

Na Europa, entretanto, fora da antiga zona soviética, o separatismo é excepcional. A xenofobia nacional que se matiza de racismo é quase universal. E levanta um problema que não sei solucionar. Que é, exatamente, que se defende contra “os outros”, identificados com os imigrantes estrangeiros? Quem constitui o “nós” é uma questão menos problemática, pois a definição costuma ser feita em termos dos Estados existentes. “Nós” somos franceses, ou suecos, ou alemães, até membros de subunidades politicamente definidas, como os lombardos, mas distintos dos “eles” invasores, por sermos os “verdadeiros” franceses, alemães ou britânicos, como (usualmente) definidos pela suposta descendência ou pela residência de longa data. Quem são os “eles” também não é difícil. “Eles” são reconhecíveis como “não nós”, em geral pela cor ou por outros estigmas físicos, ou pela língua. (HOBSBAWM, 2008, p. 278-279).

A dificuldade de evitar que o nacionalismo descambe para movimentos separatistas e xenófobos é evidente para Hobsbawm e constitui um problema para o qual ele não apresenta solução. É um problema aberto, mas do qual o historiador profissional não pode abster-se. A própria história do nacionalismo alemão do século XX é representativa do perigoso resultado que uma narrativa oficial politicamente inventada e instrumentalizada pode ter: o genocídio milhões de pessoas empreendido pelo governo nazista alemão, que falsificou a história para convencer que o povo alemão deveria exterminar os seus inimigos inventados (judeus, ciganos, negros, homossexuais, etc.).

Dessa forma, a correlação intrínseca entre a narrativa histórica inventada e a formação da nação moderna ressalta a necessidade do trabalho de Hobsbawm como um historiador da questão nacional. Essa necessidade de uma intervenção política e ideológica nos assuntos étnicos e nacionalistas continua, portanto, ativa. Os movimentos separatistas e xenófobos que se espalharam pela região dos Balcãs, a partir da desintegração da antiga Iugoslávia nos anos 1990, assim como as sanguinárias guerras que se seguiram, mostram que essa não é uma questão resolvida. O problema nacional está latente e cabe ao historiador esclarecer ao menos os processos históricos, a fim de evitar que o passado esteja à mercê da manipulação política.

3.2.2 Estado, nação, pátria e povo: a modernidade da nova institucionalidade política.

Da mesma forma que não se pode falar em Estado anteriormente à Maquiavel, não se pode referir à nação como categoria conceitual para a análise da política anteriormente a 1884, ao menos este é o entendimento de Eric Hobsbawm. A datação no ano de 1884 é dada pelo historiador britânico, para quem a utilização do termo nação como uma categoria conceitual relacionada ao Estado somente se efetiva com o significado atual quando o Dicionário da Academia Real Espanhola define, pela primeira vez, nação neste sentido, ao enunciar a ideia de nação associada ao governo¹⁶⁰. Efetivamente, Hobsbawm utiliza-se da referência à língua espanhola, devido à constatação de que, originalmente, a palavra nação (*natio*) é vernácula nas línguas românicas¹⁶¹.

O breve resgate filológico de Hobsbawm descreve a transformação vocabular pela qual passa o vocábulo “nação”. Da designação aos habitantes que nascem em um determinado território ou mesmo aos grupos estrangeiros – a nação era entendida como um grupo relativamente fechado – transforma-se, modernamente, em um conceito político aberto. Nação, Estado e povo, assim como pátria¹⁶², começam a remeter a um mesmo universo de significações: a institucionalidade política que a partir do século XIX reorganiza a geopolítica mundial, o Estado-nação. De fato, esse não é um processo de ruptura total com os usos anteriores, mas uma ampliação do uso vocabular que passa a definir todo o processo histórico de reorganização dos poderes políticos institucionalizados na modernidade, isto é, a questão nacional colocada no debate público na modernidade a partir da sua relação intrínseca com a legitimação de governos nos Estados nacionais modernos. A datação de Hobsbawm, embora completamente arbitrária, definida a partir da dicionarização – a última etapa de formalização conceitual –, elucida as transformações históricas que elevaram a importância da questão nacional na filosofia política. Dessa forma, destaca-se, a partir da citação seguinte, a

¹⁶⁰ HOBSBAWM, 2022c, p. 27-28.

¹⁶¹ “Nas línguas românicas, a palavra “nação” é vernácula. Em outras línguas, quando é usada, é um empréstimo estrangeiro. Isso nos permite traçar as distinções no seu uso de modo mais claro. Assim, no alemão culto e no vulgar, a palavra *Volk* (povo) tem hoje claramente as mesmas associações que as palavras derivadas de “*natio*”, mas essa interação é complexa. No alemão vulgar medieval, o termo (*natie*), quando usado – e pode-se pressupor, a partir de sua origem latina, que ele era dificilmente usado a não ser entre os literatos e pessoas de extração real, nobre ou senhorial –, não tem ainda a conotação de *Volk*, que foi adquirida apenas no século XVI. Como no francês medieval, significa nascimento ou grupo de descendência (*Geschlecht*). Como em outros lugares, a palavra desenvolveu-se para descrever grandes grupos fechados, como guildas e outras corporações, que necessitavam ser diferenciados de outros com os quais coexistiam: daí as “nações” aparecerem como sinônimo de estrangeiro, como no espanhol [...]”. HOBSBAWM, 2022c, p. 29.

¹⁶² HOBSBAWM, 2022c, p. 28.

argumentação de Hobsbawm, sustentada em um breve estudo filológico, mas fundamental para a compreensão do Estado, da nação, do povo e da pátria como termos praticamente sinônimos na linguagem corriqueira do senso comum:

Antes de 1884, a palavra *nación* significava simplesmente “o agregado de habitantes de uma província, de um país ou de um reino” e também “um estrangeiro”. Mas agora era dada como “um Estado ou corpo político que reconhece um centro supremo de governo comum” e também “o território constituído por esse Estado e seus habitantes, considerados como um todo” – e, portanto, o elemento de um Estado comum e supremo é central a tais definições, pelo menos no mundo ibérico. A *nación* é o “conjunto de los habitantes de um país regido por un mismo gobierno”. Na recente *Enciclopédia Brasileira Mérito*, a nação é “a comunidade de cidadãos de um Estado, vivendo sob o mesmo regime ou governo e tendo uma comunhão de interesses; a coletividade de habitantes de um território com tradições, aspirações e interesses comuns, *subordinados a um poder central que se encarrega de manter a unidade do grupo* (grifos meus [Eric Hobsbawm]); o povo de um estado, excluindo o poder governamental”. Além disso, no Dicionário da Academia Espanhola, a versão final de “nação” não é encontrada até 1925, quando é descrita como “a coletividade de pessoas que têm a mesma origem étnica e, em geral, falam a mesma língua e possuem uma tradição em comum”. *Gobierno*, o governo, não foi, portanto, ligado à nação até 1884. [...] Para o dicionário espanhol de 1726 (primeira edição), a palavra *pátria* ou, no uso mais popular, *tierra*, “a pátria”, significava apenas “o lugar, o município ou a terra onde se nascia”, ou “qualquer região, província ou distrito de qualquer domínio senhorial ou Estado”. [...] Até 1884, a *tierra* não era vinculada a um Estado; e até 1925 não ouvimos a nota emocional do patriotismo moderno, que define *pátria* como “a nossa própria nação, com a soma total de coisas materiais e imateriais passadas, presentes e futuras, que gozam de amável lealdade dos patriotas”. (HOBSBAWM, 2022c, p. 27-28).

Nos discursos políticos contemporâneos, os termos Estado, nação, povo e pátria compõem o discurso nacionalista como intercambiáveis. Obviamente, um estudo detalhado de cada um desses termos demonstra as suas respectivas particularidades, mas o estudo de Eric Hobsbawm torna-se importante e paradigmático justamente por evidenciar, a partir da definição ampliada e generalizante, a modernidade do fenômeno nacional, como um processo histórico que, ao menos desde o século XVIII, passa a interferir e a estruturar os poderes políticos institucionais e, conseqüentemente, a legitimar os governos dos Estados.

A generalidade da questão nacional invariavelmente deixa a definição de nação à mercê de múltiplos debates teóricos, mas, ao mesmo tempo, a inclusão de perspectivas plurais deixa o debate ativo. Nesse sentido, a própria inserção de Hobsbawm no debate, com o intuito de demonstrar a modernidade da nação, é articulada com argumentos como o do enciclopedista Johann Heinrich Zedler, para o qual a nação é compreendida como a partilha de costumes, valores e leis, o que implicaria que a nação não teria um sentido territorial¹⁶³. O resgate da

¹⁶³ “Em 1740, para o enciclopedista Johann Heinrich Zedler, a nação, em seu sentido realmente original, significava um número unido de *Bürger* (na Alemanha da metade do século XVIII, é melhor deixar esta palavra com sua notória ambigüidade), os quais partilhavam um corpo de costumes, valores e leis.” (HOBSBAWM, 2022c, p.30).

definição de Zedler por Hobsbawm não tem em nenhum momento a intenção de derogar a definição de nação anterior (partilha de costumes, valores e lei), mas apenas destacar que o significado moderno e político é historicamente recente¹⁶⁴. Nesse mesmo sentido, Hobsbawm não descarta a estreita ligação da definição de nação e a afirmação da etnicidade, embora centralize a justificativa da modernidade da nação na importância política¹⁶⁵.

No discurso político e social, o “princípio da nacionalidade” começa a operar na articulação da identidade e da coesão social a partir principalmente de 1830¹⁶⁶, como uma consequência das revoluções políticas liberais¹⁶⁷. A era das revoluções começa a delinear a ideia de “Estado-nação” como uma categoria conceitual política relacionada a uma unidade conceitual, da qual a compreensão de nação é equiparada ao povo, um corpo político de cidadãos com soberania coletiva e que se expressa politicamente por meio do Estado. A Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, de 1789, o principal texto de apresentação pública dos ideais da Revolução Francesa, contém em seu preâmbulo e em seu artigo 3º referências bastante vagas à nação, embora fundamente a soberania para o exercício da autoridade política institucional na nação, excluindo qualquer indivíduo desse poder, conforme se verifica na sequência:

Os representantes do povo francês, reunidos em Assembleia Nacional, considerando que a ignorância, o esquecimento ou o desprezo dos direitos do homem são as únicas causas dos males públicos e da corrupção dos governos, resolveram expor, em uma declaração solene, os direitos naturais, inalienáveis e sagrados do homem, a fim de que essa declaração, constantemente presente junto a todos os membros do corpo social, lembre-lhes permanentemente seus direitos e deveres; a fim de que os atos do poder legislativo e do poder executivo, podendo ser, a todo instante, comparados ao objetivo de qualquer instituição política, sejam por isso mais respeitados; a fim de que as reivindicações dos cidadãos, doravante fundadas em princípios simples e incontestáveis, estejam sempre voltadas para a preservação da Constituição e para a felicidade geral.

Em razão disso, a Assembleia Nacional reconhece e declara, na presença e sob a égide do Ser Supremo, os seguintes direitos do homem e do cidadão:

[...]

Art. 3.º - O princípio de toda a soberania reside, essencialmente, na nação. Nenhuma operação, nenhum indivíduo pode exercer autoridade que dela não emane expressamente. (FRANÇA, Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, 1789).

¹⁶⁴ HOBSBAWM, 2022c, p. 31.

¹⁶⁵ “Podemos, portanto, sem ir mais além no assunto, aceitar que, em seu sentido moderno e basicamente político, o conceito de nação é historicamente muito recente. De fato, outro monumento linguístico, o *New English Dictionary*, já sublinhava isso ao indicar, em 1908, que o velho significado da palavra contemplava principalmente a unidade étnica, embora seu uso recente indicasse mais “a noção de independência e unidade política.” (HOBSBAWM, 2022c, p. 31).

¹⁶⁶ HOBSBAWM, 2022c, p. 31.

¹⁶⁷ O livro *A era das revoluções: 1789-1848* (1962) carrega no título a referência histórica consagrada pelo historiador britânico Eric Hobsbawm para denominar o período entre 1789 e 1848, caracterizado pela ascensão de revoluções políticas liberais, cuja síntese ideológica consagrou ideias como “liberdade”, “igualdade” e “fraternidade” no discurso político e social e que se tornaram, desse modo, referência paradigmática dos ideais da Revolução Francesa.

A consequente elaboração filosófica que influenciou o pensamento político do século XIX é atribuída por Hobsbawm ao filósofo inglês John Stuart Mill, que, embora dedique os seus estudos à democracia e à questão do governo representativo, realiza a associação entre a ideia de nação propugnada pelos franceses como um corpo de cidadãos que almejam um a governo próprio. Importante destacar esse argumento, reconstituído por Hobsbawm, e ainda atrelado a uma compreensão basilar para a formação de uma identidade nacional, a posse do “sentimento nacional”:

Na era das revoluções, fazia parte ou cedo se tornaria parte do conceito de nação que esta deveria ser “una e indivisa” [...] Assim considerada, a “nação” era o corpo de cidadãos cuja soberania coletiva os constituía como um Estado concebido como sua expressão política. Pois, fosse o que fosse uma nação, ela sempre incluiria o elemento da cidadania e da escolha ou participação de massa. John Stuart Mill não definiu uma nação apenas pela posse do sentimento nacional. Também acrescentou que os membros de uma nacionalidade “desejam ser um governo deles próprios, ou exclusivamente de uma porção deles”. Observamos sem surpresa que Mill não discute a ideia de nacionalidade em si mesma, em uma publicação separada, mas caracteristicamente – e brevemente – no contexto de seu pequeno tratado sobre o governo representativo. ou democracia. A equação nação = Estado = povo e, especialmente, povo soberano, vinculou indubitavelmente a nação ao território, pois a estrutura e a definição dos Estados eram agora essencialmente territoriais. (HOBSBAWM, 2022c, p. 32).

Cabe, ainda, ressaltar a intrínseca relação entre o sentimento nacional e a cidadania que move as massas populares a participarem da política. A nação como um corpo de cidadãos (povo) evidencia o caráter coletivo de expressão política da soberania popular. Por intermédio da instituição estatal, o povo tem capacidade de intervir nos projetos do Estado. A grande inovação filosófica moderna da nação como estruturante do poder político é dada justamente por essa fusão das ideias de nacionalidade como elemento de cidadania e de escolha ou de participação de massa com a ideia de Mill de que o sentimento de nacionalidade é caracterizado pela vontade de se autogovernar. Isso acresce à ideia de nação um atrelamento ainda maior à ideia de “Estado-nação” como uma entidade política que tem um povo soberano que quer ter um governo próprio.

3.2.3 O triunfo do nacionalismo e a consagração do Estado-nação.

Apresenta-se, a partir das revoluções liberais, o direito à autodeterminação dos povos, que, conforme Hobsbawm, é uma consequência da Declaração Francesa de Direitos de 1795, cuja proposta de que cada povo seja independente e soberano, com soberania inalienável, e cuja

composição numérica de indivíduos e a extensão territorial que ocupam não sejam importantes na definição de nação¹⁶⁸. O resultado desse processo de constituição do conceito de nação ao longo do século XIX possibilitou a transformação da acepção exclusivamente étnica do conceito para a acepção política, na medida em que engendrou um conceito de nação equivalente a um Estado e a um povo, mas mais do que isso atrelou a ideia de Estado-nação a um território¹⁶⁹. O mundo contemporâneo é organizado no sistema de Estados-nações, uma vez que não há território no mundo contemporâneo que não tenha a reivindicação de sua soberania feita por algum Estado Nacional.

Efetivamente, o Estado-nação é um ator de destaque na organização da geopolítica mundial e inclusive a existência de um sistema internacional como o da Organização das Nações Unidas (ONU) é prova do reconhecimento da institucionalidade da nação como uma entidade política representativa. Além disso, a nação correlativamente à imagem de um coletivo soberano plasma uma identidade nacional própria, na medida em que categoriza os povos territorialmente. Por exemplo, tem-se a imagem da China correlata à identidade nacional do povo chinês, forma uma consciência de pertencimento à nação chinesa, o mesmo ocorre com qualquer outra nacionalidade. Quer queira ou não, estabelece-se sempre um estereótipo inicial com a referência ao chinês, ao francês, ao português ou ao brasileiro, cada qual apresenta um estereótipo de sua própria identidade. Por isso, pode-se falar de nações, no plural, na mesma medida do número de Estados territoriais existentes no mundo, mas não somente, pois isso não significa que a existência de uma nação esteja condicionada à existência de um Estado nacional territorialmente constituído.

De qualquer maneira, o historiador Eric Hobsbawm considera que o “princípio da nacionalidade” triunfou no século XX¹⁷⁰. Hobsbawm afirma ainda que o apogeu do nacionalismo se deu entre 1918 e 1950¹⁷¹. Isso, efetivamente, é um processo histórico que têm suas raízes no século XIX, que, com o advento das consequências políticas da Revolução Francesa, abriu espaço para o Estado moderno ser definido como constituído por uma única nação, mas nem todas as nações conseguiram formar o seu Estado. Não obstante, o seguinte

¹⁶⁸ HOBBSAWM, 2022c, p. 32.

¹⁶⁹ “A equação nação = Estado = povo e, especialmente, povo soberano, vinculou indubitavelmente a nação ao território, pois a estrutura e a definição dos Estados eram agora essencialmente territoriais.” (HOBBSAWM, 2022c, p. 32).

¹⁷⁰ “À primeira vista houve, em todo o mundo, um triunfante avanço do “princípio da nacionalidade”. Hoje, todos os Estados do planeta, pelo menos oficialmente, são “nações”; todos os movimentos de libertação tendem a ser movimentos de libertação “nacional”.”. (HOBBSAWM, 2022c, p. 227).

¹⁷¹ “Se houve um momento em que o “princípio de nacionalidade” do século XIX triunfou, esse momento foi o final da Primeira Guerra Mundial [...]”. (HOBBSAWM, 2022c, p. 183).

argumento de Hobsbawm expõe a transição de modelo de geografia política entre o Estado feudal e o Estado moderno, cujo marco histórico é referenciado na Revolução Francesa:

O típico Estado moderno, que estivera se desenvolvendo por vários séculos, é uma área ininterrupta e territorialmente coerente, com fronteiras claramente definidas, governada por uma só autoridade soberana e de acordo com um só sistema fundamental de administração e de leis. (Desde a Revolução Francesa tem-se entendido que o Estado moderno deve representar também uma só “nação” ou grupo linguístico, mas naquela época um Estado territorial soberano não implicava isto.) O típico Estado feudal europeu, embora pudesse às vezes parecer com esse modelo, como por exemplo na Inglaterra medieval, não requeria essas condições. Ele era padronizado muito mais com base na “propriedade”. (HOBSBAWM, 2022a, p. 149).

A união entre Estado e nação começa a ser delineada no século XIX, mas as duas grandes guerras do século XX foram, indubitavelmente, as maiores responsáveis pela reconfiguração da geografia política mundial; por isso, o triunfo do nacionalismo na formação de Estados-nações é referenciado entre 1918 e 1950 – período que compreende o final da I Guerra Mundial e o final da II Guerra Mundial. Hobsbawm aponta que a autodeterminação nacional desse período é reflexo de dois fatores principais, a desintegração dos impérios multinacionais dinásticos da Europa central e oriental e da Revolução Russa de 1917, empreendida pelos bolcheviques¹⁷².

O conceito de nação, entretanto, que se apresenta nesse período e se insere no debate político como paradigmático para a nova configuração da geopolítica mundial está mais fundamentado nas ideias propugnadas pelo Presidente dos Estados Unidos, Woodrow Wilson do que na política bolchevique acerca da questão nacional. Woodrow Wilson é considerado um internacionalista liberal e apresenta, ao final da I Guerra Mundial, um plano de paz composto por quatorze pontos, alguns bastante específicos, mas que em geral propugnavam que o princípio da nacionalidade deveria coincidir com os limites territoriais do Estado, mas somente para as potências derrotadas na guerra.

3.2.4 Nação: entre o particularismo e o universalismo.

A questão nacional constitui-se, portanto, como uma questão fundamental para o mundo moderno, embora, como um historiador marxista, Eric Hobsbawm apresente uma perspectiva negativa acerca do nacionalismo, na medida em que a maioria dos movimentos nacionalistas tendem ao separatismo particularista e reforce o caráter burguês do Estado. Essa perspectiva

¹⁷² HOBSBAWM, 2022c, p. 183.

confere uma crítica qualificada, uma vez que apresenta como ideal normativo um universalismo que seja capaz de orientar socialmente os seres humanos em comunidades – a perspectiva teleológica de superação do capitalismo e de liberdade comunista, na qual, inclusive devido à previsão marxista, a nação seria superada.

Ocorre, entretanto, que talvez tenha sido justamente Joseph Stalin, um político também filiado ao pensamento marxista, o grande fiador do consenso político acerca do “princípio da nacionalidade” no século XX, consagrado na Carta da ONU de 1945 como “princípio da autodeterminação dos povos”¹⁷³. A própria perspectiva stalinista de prioridade para o desenvolvimento da teoria marxista em um só país reflete a implementação do modelo moderno de organização política com base na estrutura do Estado-nação. Ademais, se considerada a tentativa desse político de russificação dos países membros da União das Repúblicas Socialistas Soviéticas (URSS), o particularismo russo converte-se em ideal universalista para o território soviético. Indubitavelmente, o socialismo real stalinista ignorou a teleologia comunista propugnada por Karl Marx.

Resta a Hobsbawm condenar os movimentos nacionalistas do século XX, devido à insistência em demarcar a nação por características étnicas e linguísticas, característica do particularismo separatista estimulado por nacionalismos diversos. Infelizmente, os escritos de Hobsbawm sobre a nação, o nacionalismo e a identidade nacional provam que a força contemporânea da questão nacional reside mais no que separa do que no que une os seres humanos em comunidades, conforme se pode inferir pela seguinte citação:

Os movimentos nacionalistas característicos dos anos finais do século XX são essencialmente negativos, ou melhor, separatistas. Daí, a insistência colocada nas diferenças “étnicas” e linguísticas, que aparecem, às vezes, de forma individual ou combinada com a religião. Em um sentido, os movimentos podem ser encarados como os sucessores, e às vezes, herdeiros, dos pequenos movimentos nacionalistas dirigidos contra os Impérios Otomano, Czarista e dos Habsburgo, ou seja, contra o que era considerado, historicamente, como modelos obsoletos de organização política, em nome de um modelo de modernidade política (talvez erroneamente concebido), constituído pelo Estado-nação. Em outro sentido, a maioria dos movimentos é exatamente o oposto, encenando um conjunto de rejeições aos modos modernos de organização política, tanto nacionais como supranacionais. Frequentemente, esses movimentos nacionalistas parecem constituir reações de fraqueza e medo, tentativas de erguer barricadas para manter distantes as forças do mundo moderno, atitude que se assemelha ao ressentimento dos alemães de Praga que se sentiram acuados pela imigração tcheca. (HOBSBAWM, 2022c, p. 228-229).

¹⁷³ Hobsbawm considera que é necessário incluir o livro de Joseph Stalin no rol de leituras para a compreensão da questão nacional contemporânea por sua influência no debate acerca do “princípio da autodeterminação das nações”: “[...] precisaria incluir *Marxism and the National and Colonial Question* [(1913)], de Stalin, não tanto pelos seus méritos intelectuais, medíocres mas não desprezíveis – ainda que não sejam originais –, mas pela sua posterior influência política.” (HOBSBAWM, 2022c, p. 10).

A questão nacional é contraditória e isso se deve justamente ao fato de mobilizar sentimentos, de movimentar o psicológico das massas e pela potencialidade de ser concomitantemente particularista e universalista, antiga e moderna, nacional e supranacional. Por um lado, os movimentos nacionalistas configuram-se por intermédio do ímpeto modernista na organização política institucional, a fim de implementar o modelo do Estado-nação como substitutivo do antigo modelo imperialista. Por outro lado, a maioria desses movimentos apresenta o ressentimento em relação aos modelos de organização política modernos e, conseqüentemente, expõem o ímpeto antimodernista por meio da nostalgia em relação ao passado, inventado e reinventado a todo instante, com o sentimento nacional orientado para preservar aspectos culturais narrativamente justificados. A reação dos alemães de Praga à imigração de tchecos seria exemplo disso.

Finalmente, embora Hobsbawm não se alinhe normativamente ao modelo moderno do Estado-nação, ele constata o seu triunfo como modelo que organiza politicamente o mundo contemporâneo. O ímpeto modernista e universalista da nação teria, de certa forma, triunfado sobre o antimodernismo dos movimentos nacionalistas, mas o separatismo particularista apenas evidencia a contradição. De forma realista, é necessário que se tenha cautela em relação ao passado que é apropriado no presente, principalmente no que se refere à temática nacional e à ininterrupta atividade política dos nacionalismos no mundo contemporâneo. Há perigos iminentes que giram em torno da questão nacional e os sentimentos nacionais mobilizados na imaginação coletiva articulam a existência da nação, mas também articulam ressentimentos e medos potencialmente nocivos à própria existência humana.

3.3 O Estado-nação: a sociedade industrial e as condições culturais e políticas da nação moderna.

Ernest Gellner foi um filósofo e antropólogo social que se dedicou aos estudos da questão nacional ao longo do século XX e talvez tenha sido o teórico mais influente e estudado sobre esta questão. O seu trabalho foi de grande relevância para o debate acadêmico, na medida em que lançou algumas teses que influenciaram substancialmente a perspectiva modernista desses estudos. Insere-se, entre as contribuições do filósofo, a definição da teoria do nacionalismo como um fenômeno moderno que é resultado da congruência entre o Estado e a nação. Para o filósofo, esse fenômeno somente pode ser verificado a partir de condições postas na modernidade.

Os estudos de Gellner são significativos para o debate, na medida em que evidenciam as mudanças culturais que viabilizaram o nacionalismo como teoria de legitimação do poder político na modernidade. Nesse sentido, é inescapável que a convergência entre o político e o cultural seja inscrita na transição ocorrida no modo de produção da sociedade agrária para a sociedade industrial. Essa transição é categorizada em fases pelo historiador Miroslav Hroch, as quais contribuem para a análise da formação da identidade nacional brasileira nas condições modernas. De todo modo, destacam-se a industrialização, a urbanização e a educação de massas como promotoras das condições culturais e políticas de formação de uma identidade nacional culturalmente homogênea – o que viabiliza a legitimação política do Estado-nação.

3.3.1 O nacionalismo como teoria de legitimação política pelo sentimento.

No paradigmático livro *Nações e Nacionalismo* (1983)¹⁷⁴, Gellner apresenta definições que são basilares para o modelo teórico que justifica a modernidade da nação e do nacionalismo. Em primeiro lugar, ele define o nacionalismo como um princípio primariamente político, caracterizado pela defesa de que a unidade política e a unidade nacional devem ser congruentes¹⁷⁵. Em segundo lugar, ele defende que o nacionalismo, tanto como sentimento, quanto como movimento, pode ser definido com base nesse princípio político da congruência. O sentimento nacionalista pode ser de raiva e, neste caso, emerge caso não haja a congruência

¹⁷⁴ No original, em inglês, *Nations and Nationalism* (1983), nunca foi traduzido para a língua portuguesa.

¹⁷⁵ “O nacionalismo é primariamente um princípio político, que defende que a unidade política e a unidade nacional devem ser congruentes.” [Tradução minha] – “Nationalism is primarily a political principle, which holds that the political and the national unit should be congruent.” (GELLNER, 1983, p. 1).

entre a unidade política e a nacional, assim como, ele pode ser de satisfação e emerge na realização dessa congruência; em consonância, o movimento nacionalista é aquele acionado por um desses dois tipos de sentimento¹⁷⁶.

Na teoria de Gellner, o nacionalismo é concebido como a ligação entre um Estado e uma *cultura nacionalmente definida*. Além disso, no mundo moderno, o nacionalismo é disseminado e normativo por meio da soberania conferida à cultura na formatação de qualquer unidade política que é institucionalizada na figura do Estado nacional¹⁷⁷. Para o filósofo, o nacionalismo pode ser resumido como uma teoria de legitimação política, em que há a congruência entre o Estado, como unidade política, e a nação, como unidade nacional, entendida como unidade étnica, ou melhor, cultural, conforme se verifica no seguinte argumento:

Em resumo, o nacionalismo é uma teoria de legitimação política, que requer que as fronteiras étnicas não devem atravessar as fronteiras políticas, e, em particular, que as fronteiras étnicas dentro de um dado Estado [...] não devem separar os detentores do poder do resto. [Tradução minha¹⁷⁸] – (GELLNER, 1983, p. 1).

A perspectiva de Gellner entende, portanto, o nacionalismo como um fenômeno em que a congruência entre o Estado e a nação legitima o poder político. Essa legitimação é obtida por intermédio da manipulação de sentimentos nacionalistas, que criam movimentos nacionalistas de massas que objetivam manter ou vir a ser um Estado-nação. Esses movimentos são alimentados pelo apelo ao sentimento e, a depender da situação específica, promovem um sentimento de satisfação ou um sentimento de raiva, a fim de mobilizar as massas e legitimar o poder político.

¹⁷⁶ “O nacionalismo como um sentimento, ou como um movimento, pode ser melhor definido em termos desse princípio [político]. O *sentimento* nacionalista é o sentimento de raiva despertado pela violação desse princípio, ou o sentimento de satisfação despertado pela sua realização. O *movimento* nacionalista é aquele acionado por um sentimento desse tipo.” [tradução minha] – “Nationalism as a sentiment, or as a movement, can best be defined in terms of this principle. Nationalist *sentiment* is the feeling of anger aroused by the violation of the principle, or the feeling of satisfaction aroused by its fulfilment. A nationalist *movement* is one actuated by a sentiment of this kind.” (GELLNER, 1983, p. 1).

¹⁷⁷ “[...] 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. [...]” (GELLNER, 2008, p. 107).

¹⁷⁸ “In brief, nationalism is a theory of political legitimacy, which requires that ethnic boundaries should not cut across political ones, and, in particular, that ethnic boundaries within a given [...] should not separate the power-holders from the rest.” (GELLNER, 1983, p.1).

3.3.2 A definição clássica de Estado e as duas definições de nação – a cultural e a voluntarista.

Para compreender a teoria de legitimação do poder político, entretanto, é necessário esclarecer as definições de Estado e de nação, que, conquanto sejam categorias distintas, são responsáveis pela própria definição de nacionalismo a partir do advento moderno do Estado-nação. Por Estado, Ernest Gellner adota o conceito do sociólogo Max Weber: a agência na sociedade que detém o monopólio legítimo da violência¹⁷⁹. Por nação, ele admite a dificuldade de definição, mas aponta para a intrínseca relação deste conceito com a cultura¹⁸⁰ e apresenta duas definições improvisadas para este “conceito evasivo”¹⁸¹.

A teoria do nacionalismo de Ernest Gellner é fundamentada na ideia de que o Estado e a nação são contingências e, nesse caso, não configuram uma necessidade universal; consequentemente, nem as nações nem os Estados existiram em todos os tempos e em todas as circunstâncias¹⁸². Além disso, mesmo como contingências, configuram ideias distintas. O Estado está mais relacionado ao poder político, ao passo que a nação está relacionada ao cultural. De toda forma, o entendimento desses dois conceitos é crucial para entender o que o nacionalismo como uma teoria de legitimação política defende: que cada nação, que cada unidade cultural (e, nos escritos de Gellner, a unidade étnica é correlata à unidade cultural), deveria corresponder a uma unidade política, isto é, a um Estado.

O Estado, nessa teoria, é um organismo social que apresenta uma definição normativa formal, na medida em que se baseia na clássica definição do sociólogo alemão Max Weber: a entidade que detém o monopólio legítimo da violência. O entendimento desse monopólio é a chave hermenêutica para compreender que o Estado nem sempre existiu e, na realidade, somente existe em todos os lugares na modernidade, porque somente na sociedade pós-agrária,

¹⁷⁹ “A discussão sobre o Estado deve começar pela celebrada definição de Max Weber, como aquela entidade dentro da sociedade que detém o monopólio legítimo da violência.” [Tradução minha] – “Discussion of the state may begin with Max Weber’s celebrated definition of it, as that agency within society which possesses the monopoly of legitimate violence.” (GELLNER, 1983, p. 3).

¹⁸⁰ “É provavelmente melhor abordar este problema usando este termo [nação] sem tentar muito um caminho para uma definição formal, e olhando para o que a cultura *faz*.” [Tradução minha] – “It is probably best to approach this problem by using this term without attempting too much in the way of formal definition, and looking at what culture *does*.” (GELLNER, 1983, p. 7).

¹⁸¹ “A discussão de duas definições temporárias, muito improvisadas, vai ajudar a precisar este conceito evasivo.” [Tradução minha] – “Discussion of two very makeshift, temporary definitions will help to pinpoint this elusive concept.” (GELLNER, 1983, p. 7).

¹⁸² “De fato, as nações, como os Estados, são contingências, e não uma necessidade universal. Nem as nações nem os Estados existem em todos os tempos e em todas as circunstâncias. Além disso, as nações e os Estados não são a *mesma* contingência.” [Tradução minha] – “In fact, nations, like states, are a contingency, and not a universal necessity. Neither nations nor states exist at all times and in all circumstances. Moreover, nations and states are not the *same* contingency.” (GELLNER, 1983, p. 6).

industrial, essa entidade da sociedade adquiriu o monopólio legítimo da violência para manter a ordem pública. Esse argumento é exposto por Gellner no seguinte excerto:

[...] em sociedades bem organizadas, como as que a maioria de nós vivemos ou aspiramos a viver, a violência privada ou setorial é ilegítima. O conflito como tal não é ilegítimo, mas ele não pode ser justamente resolvido pela violência privada ou setorial. A violência deve ser aplicada somente pela autoridade política central, e por aqueles a quem ela delega esse direito. Entre as várias sanções para a manutenção da ordem, a última – a força – deve ser aplicada somente por uma entidade especial, claramente identificada, e bem disciplinada e bem centralizada dentro da sociedade. Esta entidade ou grupo de entidades é o Estado. [Tradução minha¹⁸³] – (GELLNER, 1983, p. 3).

O argumento de Gellner fundamenta a ideia de que nas sociedades pré-agrícolas e agrárias o Estado não era uma constante, mas tornou-se uma necessidade inescapável nas sociedades industriais. No caso de sociedades pré-agrícolas de caçadores e coletores, a inexistência do Estado é um fato, já que não havia nenhuma entidade política com o monopólio legítimo da violência¹⁸⁴. No caso das sociedades agrárias, a existência do Estado como uma entidade dotada com o monopólio legítimo da violência é uma opção, mas de forma alguma configura uma regra¹⁸⁵. Já no caso moderno, das sociedades industriais, pós-agrícolas, a presença do Estado como entidade política mantenedora da ordem social é uma realidade factual¹⁸⁶.

Essa realidade factual do Estado nas sociedades industriais alinha-se com a nação, na medida em que a entidade política busca legitimar a sua autoridade. Essa legitimação da autoridade é, na modernidade, referenciada na nação, enquanto representação do aspecto cultural de um povo – enquanto imaginação compartilhada. Nesse sentido, as duas definições “improvisadas” de nação propostas por Gellner refletem a importância do cultural. A primeira é colocada por Gellner como a definição propriamente cultural e a segunda como a definição voluntarista, conforme se reproduz na sequência:

- 1 Dois homens são da mesma nação se e somente se eles compartilharem a mesma cultura, onde cultura por seu turno significa um sistema de ideias e de signos e de associações e de modos de comportamento e comunicação.
- 2 Dois homens são da mesma nação se e somente se eles *reconhecem* um ao outro como pertencentes à mesma nação. Em outras palavras, as nações fazem o

¹⁸³ “[...] in well-ordered societies, such as most of us live in or aspire to live in, private or sectional violence is illegitimate. Conflict as such is not illegitimate, but it cannot rightfully be resolved by private or sectional violence. Violence may be applied only by the central political authority, and those to whom it delegates this right. Among the various sanctions of the maintenance of order, the ultimate one – force – may be applied only by one special, clearly identified, and well centralized, disciplined agency within society. That agency or group of agencies *is* the state.” (GELLNER, 1983, p. 3).

¹⁸⁴ GELLNER, 1983, p. 5.

¹⁸⁵ GELLNER, 1983, p. 5.

¹⁸⁶ GELLNER, 1983, p. 5.

homem; as nações são o artefato das convicções, das lealdades e das solidariedades humanas. Uma mera categoria de pessoas (digamos, ocupantes de um dado território, ou falantes de uma dada língua, por exemplo) torna-se uma nação se e quando os membros dessa categoria resolutamente reconhecem certos direitos e deveres mútuos para com cada um em virtude de seu pertencimento compartilhado. É o reconhecimento deles de cada um como companheiros deste tipo que os tornam uma nação, e não os atributos compartilhados do outro, sejam eles quais forem, que separam essa categoria dos não membros. [Tradução minha¹⁸⁷] – (GELLNER, 1983, p. 7).

As duas definições de nação refletem duas perspectivas com as quais se pode conceber o fenômeno da nação na modernidade. Em primeiro plano, destaca-se o conceito cultural, que evidencia um sistema de atributos compartilhados, no qual ideias, signos, associações, modos de comportamento e comunicação são basilares para a definição da nação, independentemente do reconhecimento. Em segundo plano, destaca-se o conceito voluntarista, que evidencia o reconhecimento de direitos e deveres mútuos em virtude de um pertencimento compartilhado, mas este pertencimento compartilhado somente forma a nação a partir da vontade de uma categoria de pessoas em reconhecê-lo. Independentemente de quaisquer distinções, quanto ao tipo de nação, se propriamente cultural ou se voluntarista, a teoria de Gellner evidencia a importante aproximação entre o político e o cultural.

3.3.3 A convergência entre o político e o cultural na formação do Estado-nação.

A congruência entre o Estado e a nação é caracterizada pelo protagonismo do Estado na formação da nação, ou o inverso, o protagonismo da nação na formação do Estado. A convergência entre o poder político (o Estado), por um lado, e o poder cultural (a nação), por outro lado, é o que define a teoria moderna do nacionalismo proposta por Gellner. É necessário compreender, dessa forma, que o Estado e a nação são duas entidades separadas, mas o nacionalismo moderno tem por objetivo a aproximação entre ambas. Essa aproximação é efetivamente realizada por intermédio de instrumentos do poder político, notadamente a padronização cultural que se obtém com a educação de massas.

¹⁸⁷ “1 Two men are of the same nation if and only if they share the same culture, where culture in turn means a system of ideas and signs and associations and ways of behaving and communicating. 2 Two men are of the same nation if and only if they *recognize* each other as belonging to the same nation. In other words, *nations maketh man*; nations are the artefacts of men’s convictions and loyalties and solidarities. A mere category of persons (say, occupants of a given territory, or speakers of a given language, for example) becomes a nation if and when the members of the category firmly recognize certain mutual rights and duties to each other in virtue of their shared membership of it. It is their recognition of each other as fellows of this kind which turns them into a nation, and not the other shared attributes, whatever they might be, which separate that category from non-members.” (GELLNER, 1983, p. 7).

Considera-se, nesse sentido, que há dois vetores de formação de um Estado-nação, de acordo com a teoria de Gellner: por um lado, o Estado forma a nação e, por outro lado, a nação forma o Estado. O vetor em que o Estado, enquanto poder político constituído, protagoniza a formação da nação é mais efetivo na consecução de seu objetivo de padronização cultural em relação ao processo inverso, embora seja um padrão adquirido artificialmente, uma vez que decorrente da existência de uma centralização e uma burocratização precedentes (vetor de cima para baixo). De fato, o processo inverso também ocorre, mas a padronização cultural é precedente, o que torna o processo mais orgânico do que artificial, na medida em que o vetor da nação, enquanto poder cultural relativamente padronizado, alcança a sua autodeterminação e, com isso, constitui um poder político, um Estado soberano, que se centraliza e se burocratiza para formar o Estado-nação (vetor de baixo para cima).

A história é repleta de exemplos de ambos os tipos de formações nacionais. Por um lado, pode-se destacar as nações colonizadas, como as latino-americanas – inclui-se aí o Brasil –, que têm uma identidade nacional formada e informada pela anterioridade do Estado. Por outro lado, há nações, que, enquanto entidades culturais relativamente padronizadas, são anteriores ao advento estatal e, conseqüentemente, lutam por sua autodeterminação política, o que se verifica na formação de muitas nações europeias, entre as quais é possível exemplificar a luta da Irlanda para constituir um Estado soberano próprio, um Estado-nação. Em ambos os casos, a teoria do nacionalismo de Gellner aponta que somente na modernidade há a aproximação entre o político e o cultural; por isso, o moderno fenômeno nacional somente pode ser concebido na interação entre o Estado e a nação, que forma a identidade de um grupo humano que se percebe como nação a partir da educação de massas promovida pelo Estado-nação.

3.3.4 Transição da sociedade agrária para a sociedade industrial: o letramento, a cultura homogênea e a urbanização como condições para o nacionalismo.

A condição para o surgimento do nacionalismo na modernidade é colocada, por Ernest Gellner, como decorrente da estruturação da sociedade industrial e, de fato, o Estado-nação é um advento histórico recente, concomitante à industrialização do modo de produção mundial. Efetivamente, o advento da indústria contribuiu significativamente para o êxodo rural e para o crescimento das populações urbanas, que passaram a conviver em um espaço territorial cada vez mais concentrado, em que as distâncias são encurtadas e a homogeneização cultural facilitada. Dessa forma, o nacionalismo encontra terreno propício para prosperar.

O ponto central da argumentação de Gellner sustenta-se na tese de que a mudança da estrutura social permitiu que a nova realidade social fosse constituída a partir da padronização da cultura. Na sociedade agrária, a cultura não era padronizada, mas estratificada conforme as condições sociais de cada membro da estrutura social. Nesse cenário, poucos eram os que tinham o acesso à alfabetização e à escrita, que era concentrado em grupos de elite – que, geralmente, mantinham o poder político atrelado ao religioso, embora de forma muito fragmentada, na medida em que tanto a política quanto a religião eram bastante regionalizadas.

As identidades culturais das sociedades agrárias eram basicamente locais¹⁸⁸. Há, entretanto, condições que surgiram durante o período histórico em que a sociedade agrária era a regra e que contribuíram, substancialmente, para desenvolvimento ulterior da sociedade industrializada. Entre estas condições que foram se estruturando durante a era da sociedade agrária, enquadra-se a própria emergência do Estado, mas há duas condições adjacentes que também tiveram fundamental influência: a emergência da alfabetização (do letramento) e o surgimento de uma classe especializada detentora de conhecimento – a clerezia ou o clérigo¹⁸⁹. Essas duas condições foram, em certa medida, as responsáveis pela emergência posterior da sociedade industrial, já que a codificação e a centralização cognitiva gerada pelo clero possibilitou a centralização política na figura moderna do Estado. O argumento é o seguinte, conforme o filósofo:

O letramento, o estabelecimento de uma escrita razoavelmente padronizada e permanente, significa, de fato, a possibilidade da centralização cultural e cognitiva, assim como, da memória cultural e cognitiva. A codificação e a centralização cognitivas geradas por uma clerezia, e a centralização política que é o Estado, não necessitam caminhar lado a lado. Frequentemente, elas são rivais; às vezes, uma pode capturar a outra; mas muito frequentemente, o Vermelho e o Preto, os especialistas da violência e os especialistas da fé, são, de fato, rivais operando independentemente, e os seus territórios não são coextensivos. [Tradução minha¹⁹⁰] – (GELLNER, 1983, p. 8-9).

¹⁸⁸ “Pequenas comunidades de camponeses geralmente vivem vidas voltadas para o seu próprio entorno, atadas ao local por necessidade econômica, se não por ditames políticos.” [Tradução minha] – “Small peasant communities generally live inward-turned lives, tied to the locality by economic need if not by political prescription.” (GELLNER, 1983, p.10).

¹⁸⁹ “Um desenvolvimento que ocorre durante a era agrária da história humana é comparável em importância com a emergência do próprio Estado: a emergência da alfabetização e a emergência de uma classe ou estamento clerical especializado, a clerezia.” [Tradução minha] – “One development which takes place during the agrarian epoch of human history is comparable in importance with the emergence of the state itself: the emergence of literacy and of a specialized clerical class or estate, a clerisy.” (GELLNER, 1983, p. 8).

¹⁹⁰ “Literacy, the establishment of a reasonably permanent and standardized script, means in effect the possibility of cultural and cognitive storage and centralization. The cognitive centralization and codification effected by a clerisy, and the political centralization which *is* the state, need not go hand in hand. Often they are rivals; sometimes one may capture the other; but more often, the Red and the Black, the specialists of violence and of faith, are indeed independently operating rivals, and their territories are often not co-extensive.” (GELLNER, 1983, p. 8-9).

Destaca-se que o advento do letramento, embora tenha gerado a codificação e a centralização cognitivas que possibilitaram a ulterior centralização política, não empreendeu um atrelamento automático entre a política e a religião. A política, aqui, é entendida como o espaço dos especialistas da violência – o que evidencia o atrelamento da política ao conceito weberiano de Estado – e expõe uma referência àqueles que detêm o poder político; e a religião é entendida como o espaço dos especialistas da fé, mas o próprio argumento de Gellner, supracitado, permite enquadrar na esfera do cultural, já que, por um lado, está a centralização e a memória cultural e cognitiva e, por outro lado, a centralização política estatal. Nesse sentido, a argumentação de Gellner acerca da importância do letramento e de uma elite clerical detentora do conhecimento nas sociedades agrárias apenas evidencia o abismo existente entre os detentores do poder e o resto, entre a elite letrada e as culturas iletradas subjugadas politicamente, embora livres para viverem suas tradições culturais locais. Na era da sociedade agrária, há o abismo entre a tradição da elite letrada e as diversas outras tradições minoritárias locais, conforme o excerto a seguir evidencia:

Nas sociedades agrárias, o letramento impulsiona um abismo maior entre a tradição maior e as tradições pequenas (ou cultos). As doutrinas ou formas de organização da clerezia das culturas maiores e letradas variam muito, e o aprofundamento do abismo entre as tradições maiores e as menores podem variar em grande proporção. Assim como, a relação da clerezia com o Estado, e a sua própria organização interna: pode ser centralizada ou descentralizada, pode ser hereditária ou, ao contrário, constituir uma guilda aberta, e assim por diante. [Tradução minha¹⁹¹] – (GELLNER, 1983, p. 8).

Fica, portanto, constatado que o argumento de Gellner coloca como inerente às sociedades agrárias a existência de um abismo entre a “alta cultura” e a “baixa cultura”, entre a tradição da elite e as diversas tradições menores subalternas. Dessa forma, constitui-se uma imagem da sociedade agrária, na qual a unidade política é praticamente descolada da unidade cultural, uma vez que esta é atomizada em diversas culturas que não constituem uma unidade e aquela apresenta uma tradição cultural restrita à elite detentora do conhecimento letrado e do poder político.

A sociedade agrária, embora mais diversa culturalmente, é marcada por certa estabilidade, na medida em que a sua cultura é atrelada ao modo de produção rural e à

¹⁹¹ “In agrarian societies literacy brings forth a major chasm between the great and the little traditions (or cults). The doctrines and the forms of organization of the clerisy of the great and literate cultures are highly variable, and the depth of the chasm between the great and the little traditions may vary a great deal. So does the relationship of the clerisy to the state, and its own internal organization: it may be centralized or it may be loose, it may be hereditary or on the contrary constitute an open guild, and so forth.” (GELLNER, 1983, p. 8).

transmissão das habilidades estritamente necessárias para o trabalho com as atividades ligadas à terra. Isso leva a uma errônea percepção de homogeneidade da sociedade agrária, o que é contradito pela própria constatação da diversidade local existente na era da sociedade agrária, mas essa percepção de homogeneidade é reflexo da comparação com a sociedade industrial, caracterizada pela mobilidade frenética. A sociedade industrial, embora mais movimentada, já que a vida urbana exige mais flexibilidade na estrutura do modo de produção industrial, apresenta um padrão cultural mais homogêneo, na medida em que informado por uma padronização da educação de massas.

Esta perspectiva de Gellner é passível de debate. Por exemplo, em meio a uma crítica de Ernest Gellner à posição teórica do historiador e teórico político marxista Miroslav Hroch, que concebe que o fenômeno nacional surge na transição do feudalismo-absolutismo para o capitalismo, Gellner discorda de alguns pressupostos de sua análise, questiona o que considera como falha teórica e, concomitantemente, apresenta sua versão com as condições para o advento do nacionalismo moderno:

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 europeia. 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. 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 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 do “absolutismo-feudalismo”, ela iniba a formulação de qualquer pergunta sobre as possíveis raízes anteriores. (GELLNER, 2008, p. 143).

No argumento supracitado, Gellner já apresenta o que ele considera como condições anteriores ao advento da industrialização que possibilitaram o surgimento do nacionalismo. Essas condições, conforme se pode verificar no argumento, são inerentes ao surgimento do Estado absolutista na condução do poder político, quais sejam, a centralização, a burocratização e a padronização empreendidas na ordem social absolutista. Efetivamente, Gellner aponta que isso representa apenas a abertura de caminho para o nacionalismo, que somente será desenvolvido, para ele, a partir da sociedade industrial do século XIX. De todo modo, todo o

argumento de Gellner está atrelado à importância do letramento na modificação da cultura, o que se evidencia na sequência:

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 de 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. (GELLNER, 2008, p. 143).

Constata-se, portanto, que a teoria sobre a questão nacional de Gellner está fundamentada na importância do letramento como instrumento utilizado por uma elite detentora do poder político nas sociedades absolutistas para produzir uma centralização, uma burocratização e uma padronização da sociedade em um Estado absolutista. Esse advento histórico de formatação da sociedade absolutista – mas não somente ele, a Reforma Protestante e o Renascimento, também, se incluem, como processos históricos que foram possíveis a partir de uma difusão relativamente padronizada do conhecimento escrito – que possibilitou a ascensão do nacionalismo na modernidade como o fenômeno atrelado à congruência entre o Estado (unidade política) e a nação (unidade cultural).

Ademais, para Gellner, é na sociedade industrial que as culturas se tornam padronizadas, e essa é a condição essencial para o nacionalismo: “As culturas padronizadas tornam-se politicamente significativas no novo mundo industrial”¹⁹². Dessa forma, a industrialização, atrelada a duas outras circunstâncias históricas – advindas da própria estrutura social necessária à sociedade industrial –, a urbanização e a educação de massas são fatores fundamentais para o surgimento do nacionalismo.

A distinção entre a sociedade agrária e a sociedade industrial que Gellner quer evidenciar é basicamente no campo do cultural, embora ele afirme que subsidia a sua teoria no materialismo histórico, na medida em que liga o fenômeno do nacionalismo ao modo de produção de uma era¹⁹³. Há, entretanto, duas diferenças basilares em relação ao materialismo histórico clássico, já que, em primeiro lugar, ele reconhece o vigor crescente do nacionalismo político e, em segundo lugar, ele assinala que a sua análise não se centra no problema da propriedade e do controle de capital, mas sim na natureza e nas implicações do tipo de

¹⁹² GELLNER, 2008, p. 151.

¹⁹³ GELLNER, 2019, p. 73.

capacidades e atividades inerentes às formas de produção moderna¹⁹⁴. Essas capacidades e atividades da sociedade industrial são culturalmente diferentes das da sociedade agrária, uma vez que advinda de uma alta cultura letrada que se transmite para as massas através da educação. O argumento de Gellner pode ser elucidado pela seguinte caracterização que ele elabora acerca do mundo moderno industrial:

O mundo moderno industrial é um mundo em que, pela primeira vez na história humana, a alta cultura letrada ou transmitida pela educação já não é privilégio e monopólio de minorias. Tornou-se um bem geral da esmagadora maioria da população. O cidadão da sociedade moderna deve as suas habilitações para o emprego, a sua participação cultural, a sua cidadania moral, a sua capacidade de lidar com a omnipresente burocracia, não a capacidades ganhas no colo da sua mãe ou no adro da aldeia, ou sequer do mestre na aprendizagem oficial: deve-o a capacidades que só se adquirem passando por um sistema educativo geral, exaustivo, a operar dentro de um meio linguístico estandardizado, transmissor de informação contida em manuais e não no contexto cultural e que depende da capacidade bem distribuída de receber, compreender e transmitir mensagens a interlocutores anônimos, às quais reage independentemente do contexto. Sem essas habilitações qualquer membro de uma sociedade moderna fica indefeso e vê-se remetido às camadas inferiores da sociedade. As pessoas com quem o homem moderno interage não são tiradas de um grupo restrito de conterrâneos da mesma aldeia, que ele conhece perfeitamente; são tiradas de um número extraordinariamente maior de semelhantes de uma anônima sociedade de massas que comunica por meio de uma Alta Cultura abstrata e letrada. Consequência: o investimento ou riqueza de longe mais importante do homem moderno é o seu acesso a essa Alta Cultura letrada comum, que é o meio para chegar a um sistema industrial viável. (GELLNER, 2019, p. 69).

As condições para a sociedade industrial são, portanto, o letramento e a cultura homogênea, que delineiam a própria possibilidade da forma de produção moderna, na medida em que o letramento conduz a uma homogeneização educativa que, por sua vez, instrui a indústria, que mobiliza a sociedade em torno de cidades. Efetivamente, o letramento proporciona a homogeneização cultural a partir da educação de massas, com o objetivo de habilitar a força de trabalho da sociedade para o modo de produção industrial. Dessa forma, a sociedade industrial moderna é constituída por intermédio da educação, que, concomitantemente, ensina as habilidades necessárias para o trabalho no novo modo de produção e, talvez mais importante, transmite uma cultura letrada que materializa a identidade de determinada sociedade. Enfim, o nacionalismo é viabilizado.

¹⁹⁴ GELLNER, 2019, p. 73.

3.3.5 Do parentesco à etnia: a formação da identidade da cultura nacional.

A configuração moderna da nação viabiliza uma transformação na percepção da cultura que representa realmente a emergência de uma nova mentalidade. A mentalidade agrária é basicamente estruturada em tradições culturais fechadas, o que se reflete na própria estrutura social das sociedades medievais, nas quais a divisão do trabalho era organizada em guildas – corporações de ofício que transmitiam as habilidades dentro de um sistema pré-determinado pelo nascimento. Isso significa dizer que a sociedade agrária tem as relações de parentesco como base de sua estrutura social e de reconhecimento da existência social no mundo. Por isso, as famílias representam, na sociedade agrária, a manutenção do sistema relativamente estático.

A família é a principal estrutura da sociedade agrária, uma vez que o modo de produção agrário exige que a organização social seja marcada pela pouca mobilidade, na medida em que por nascimento já se é inserido no ofício tradicionalmente exercido pela família. Conforme diz Gellner, “as sociedades pré-industriais complexas eram dotadas de estruturas elaboradas e bastante estáveis, de um sistema de papéis a desempenhar”¹⁹⁵. Dessa forma, o parentesco é a estrutura social que transmite o conhecimento das habilidades que situam a família no sistema produtivo da sociedade agrária; conseqüentemente, é o parentesco é a base da cultura agrária, que mesmo em espaços urbanos é atomizada em diversas subculturas: os sapateiros, os ferreiros, os oleiros, etc. Interessante notar que, independentemente do país, a maior parte dos sobrenomes são derivados dessas antigas atribuições familiares da sociedade agrária.

A mentalidade da sociedade agrária, fragmentada em culturas transmitidas e mantidas por relações de parentesco, transforma-se bastante com o advento da sociedade industrial. A mobilidade do modo de produção industrial afeta substancialmente a estrutura social e, com isso, a cultura transmitida no âmbito familiar perde influência com a industrialização. O novo sistema exige uma organização social em que os ofícios não sejam transmitidos por relações de parentesco, mas sim por um sistema educacional. Esse sistema cria uma cultura mais flexível, que, de acordo com Gellner, apresenta uma terminologia, uma ideologia e um mecanismo de atribuição da posição social marcados pela burocracia e pela meritocracia. Nesse contexto, faz-se necessário transcrever o argumento de Gellner:

Em consequência da natureza do trabalho na sociedade industrial e da mobilidade ocupacional inerente ao crescimento econômico (que, por sua vez, constitui o

¹⁹⁵ GELLNER, 2019, p. 74.

princípio fundamental da legitimação política), o parentesco perde muita desta importância. A terminologia e a ideologia e, em grande medida, o mecanismo de atribuição da posição social são burocráticos e meritocráticos. Mas a natureza do trabalho exige também que os homens se identifiquem com uma Alta Cultura, isto é, uma cultura letrada transmitida pela escola. A interiorização dessa cultura, a aceitação das suas expectativas, de que depende a admissão da pessoa no seu seio, constituem a sua identidade, em muito maior medida do que no passado. Em certo sentido, a etnia substituiu o parentesco como principal método de outorga de identidade. (GELLNER, 2019, p. 74-75).

A ideia de Gellner expõe a grande transição que ocorre com a sociedade industrial no que se refere à outorga da identidade: a ideia de que a cultura não mais é transmitida por parentesco, mas por uma estrutura maior, a etnia. Essa ideia de que a etnia substituiu o parentesco é nuclear para entender a justificativa de Gellner de que somente na sociedade industrial o nacionalismo é possível. Somente com a transmissão da identidade por um sistema educacional culturalmente homogêneo há a possibilidade da etnia como um conjunto identitário mais amplo que a família.

Por fim, a teoria do nacionalismo de Gellner insere a etnia como a base necessária para a identidade nacional ser construída como relativamente homogênea dentro de uma unidade política. Nesse sentido, a etnia é basilar para a formação da identidade nacional como cultura identificada com um Estado. Esse argumento leva à associação quase que direta entre etnia e nação por intermédio da cultura como identidade. Efetivamente, a identidade nacional para Gellner é, concomitantemente, cultural e étnica, assim como, estatal e política.

3.3.6 Fases da formação da identidade nacional brasileira: a identidade incentivada pelo Estado.

Ernest Gellner propõe uma teoria do nacionalismo, que é contextualizada na transição da *sociedade agroletrada* para a *sociedade industrial avançada*. É na sociedade industrial que o fenômeno nacional se desenvolve e, com isso, Gellner afirma que, na *sociedade industrial avançada*, “a sociedade tem que ser homogeneizada, *gleichgeschaltet*, e o único órgão capaz de executar, supervisionar ou proteger essa operação é o Estado central”¹⁹⁶. Esse discurso categórico é, no mínimo, controverso; entretanto a análise do desenvolvimento da identidade nacional brasileira encaixa-se à explicação teórica proposta por Gellner.

No Brasil, a entidade estatal teve forte influência no estabelecimento de um padrão de “ser brasileiro”, que se tornou hegemônico e se estendeu por todo o território do Brasil. Sob a

¹⁹⁶ GELLNER, 2008, p. 119.

perspectiva de Gellner, é possível dizer que, por meio da centralização estatal e da organização burocrática, a identidade nacional brasileira foi organizada, estabelecendo os limites do que deveria ser "padronizado" como nacional ou não, isto é, homogeneizada.

Na extensão da teoria de Gellner, são apresentados os cinco estágios de transição de uma sociedade agroletrada para uma sociedade industrial avançada¹⁹⁷; no entanto, a formação da identidade nacional brasileira não se encaixa exatamente à esquemática apresentada. Dessa forma, é importante analisar o caso específico brasileiro sob outro ponto de vista, por intermédio de uma análise alternativa, mais simplificada, pautada na perspectiva do historiador e teórico político Miroslav Hroch.

Hroch desenvolve uma teoria do nacionalismo que busca analisar o processo de transformação de um movimento nacionalista à consolidação de uma nação. O estudo dele considera a existência de três fases do nacionalismo. A primeira seria o período de maturação intelectual, no qual “as energias dos militantes eram sobretudo dedicadas à investigação culta e à disseminação de uma consciência dos atributos linguísticos, culturais, sociais e, às vezes, históricos do grupo não dominante”¹⁹⁸ – a denominada Fase A. A segunda fase, Fase B, é entendida, por Hroch, como o momento no qual existe o despertar de uma consciência nacional por meio de uma agitação patriótica¹⁹⁹. Por fim, a terceira fase, Fase C, destaca-se pela consolidação da identidade nacional, um momento em que movimento se transforma em um movimento de massas e atinge a totalidade da estrutura social²⁰⁰.

¹⁹⁷ “1. Linha basal. Um mundo em que a etnia ainda não está visivelmente presente e onde a ideia 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 a 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 de 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”. (GELLNER, 2008, p. 121).

¹⁹⁸ HROCH, 2008, p. 88.

¹⁹⁹ HROCH, 2008, p. 88-89.

²⁰⁰ HROCH, 2008, p. 89.

Para pensar como a formação da identidade nacional se desenvolveu no Brasil, o modelo de Hroch é mais propício do que o de Gellner. No caso brasileiro, pode-se dizer que a Fase A se fez presente até 1922, pois a ideia de nacionalismo brasileiro era, praticamente, restrita ao intelectualismo até aquela época. Na sequência, o advento do modernismo representa a transição para a Fase B, quando esse movimento objetivava fortalecer a agitação patriótica. Por isso, as tendências modernas, tais como, o verdeamarelismo²⁰¹, apresentaram-se com suas respectivas ideias de como a identidade nacional brasileira deveria ser moldada. Esse período é marcado por movimentos sociais paralelos, entre os quais se destaca o tenentismo, cujo nascimento, também, ocorreu na década de 1920 e foi bastante importante para a legitimação do governo de Getúlio Vargas, na medida em que os ideais do tenentismo foram colocados em prática após a Revolução de 1930²⁰². Por fim, a Fase C, no modelo de Hroch, pode ser identificada na transformação da identidade nacional em um movimento de massas no período autoritário do Estado Novo e posterior. Foi neste período que houve a efetiva consolidação da nação brasileira, na medida em que o autoritarismo ditatorial foi responsável por levar às massas a ideia de identidade nacional brasileira.

Assim, a perspectiva de Ernest Gellner é essencial para a compreensão da função do Estado na formação da nação brasileira, já que, a fim de concretizar um projeto político de transição da *sociedade agroletrada* para a *sociedade industrial avançada*, a homogeneização cultural e social sob o poder político de um Estado central foi necessária. Igualmente importante é a teoria de Miroslav Hroch, cujo modelo em três estágios viabiliza a análise da particularidade da formação da nação brasileira, assim como a ideia de massificação da identidade nacional é evidenciada como elemento de consolidação da nação. Finalmente, é necessário compreender que a consolidação da identidade nacional brasileira é caracterizada como parte de um projeto político promovido pelo Estado, mas não se inventa a nação do nada, há o resgate elementos do pensamento mítico etnosimbólico precedente, como o motivo edênico, cuja origem está na herança da tradição cristã.

²⁰¹ “O verdeamarelismo foi elaborado no curso dos anos pela classe dominante brasileira como imagem celebrativa do ‘país essencialmente agrário’ e sua construção coincide com o período em que o ‘princípio da nacionalidade’ era definido pela extensão do território e pela densidade demográfica. De fato, essa imagem visava legitimar o que restara do sistema colonial e a hegemonia dos proprietários de terra durante o Império e o início da República (1889)”. (CHAUI, 2001, p. 32-33).

²⁰² FAUSTO, 2015, p. 291.

3.4 Brasil: a identidade nacional fabricada e o imaginar de uma visão de mundo.

A formação da identidade nacional brasileira é parte de uma experiência, de uma visão de mundo, que se localiza geograficamente no Brasil e temporalmente a partir do momento em que este país adquire a sua soberania política. As diferentes análises teóricas acerca da questão nacional permitem enquadrar alguns momentos históricos dentro do modelo de Miroslav Hroch dos três estágios de formação da identidade nacional brasileira. Em primeiro lugar, é preciso destacar que nessa formação, o Estado adquire importância fundamental, na medida em que a entidade estatal é a responsável, na história do Brasil, por este promover uma cultura nacional hegemônica e homogênea.

Em 1822, o Brasil torna-se independente e estabelece-se como um Estado soberano; no entanto, as pessoas que viviam em terras brasileiras eram muito mais ligadas às identidades regionais, "ser baiano", "ser paulista", do que a uma identidade nacional, que, quando era considerada, era atrelada ao "ser português": português da metrópole ou do Brasil, uma concepção ampliada. A atomização identitária prova o quão imbricado na sociedade agrária estava o Brasil. A cultura geral era portuguesa, uma vez que a metrópole era o ponto de referência, e, em diferentes regiões, as culturas mesclavam-se, de modo que criavam identidades regionalizadas²⁰³. Os pesquisadores István Jancsó e João Paulo G. Pimenta, a partir da análise de duas cartas de deputados eleitos pelas províncias da Bahia e de São Paulo (que estavam com assento no Congresso de Lisboa no momento da independência brasileira), apresentam a ideia de que não havia ainda uma identidade nacional brasileira, porque até mesmo as ideias de pátria, país e nação eram distintas àquele momento e, na verdade, nação tinha como referência à nação portuguesa. As cartas dos representantes "brasileiros" em Portugal atribuem aos representantes eleitos por Portugal "a responsabilidade pelo rompimento da unidade da nação portuguesa"²⁰⁴. Assim, Jancsó e Pimenta afirmam:

Em meio à emocionada exposição do que era descrito como inevitável desastre político, os dois textos contêm várias ideias-chave, dentre as quais ganham relevância as de *pátria*, *país* e *nação*. Na "Declaração" assinada por Cipriano Barata, *pátria* é o lugar de origem, o da comunidade que os elegeu para representá-la nas cortes. É a ela que fariam quando para aí regressassem, "exposição circunstanciada [...] dos diferentes acontecimentos [havidos] durante o tempo de sua missão", e a ela caberia julgar o "merecimento de sua conduta". Para eles, *pátria* não se confunde com *país*. Este é inequivocamente o Brasil ao qual os eleitos por Portugal querem impor uma "Constituição onde se encontram tantos artigos humilhantes e injuriosos". A *nação*, por seu turno, desloca-se para outra esfera, já que *pátria* e *país* não encontram

²⁰³ JANCSÓ e PIMENTA, 2009, p. 130.

²⁰⁴ JANCSÓ e PIMENTA, 2009, p. 130.

equivalência na abrangência que lhe corresponda. Bahia e São Paulo são suas *pátrias*, o Brasil é o seu país, mas a nação à qual pertencem é a portuguesa. Essa mesma percepção perpassa o documento dos dois representantes de São Paulo, ainda que estes não recorram ao termo *pátria*, servindo-se, quando se referem ao corpo político formado por seus representados, como a sua *Província*, expressão ajustada ao novo contexto vivido pelo império em fase acelerada de dissolução e, portanto, dotada de maior atualidade política. (JANCSÓ; PIMENTA, 2009, p. 130-131).

A exposição acima prova, que até a aquisição da soberania política não se falava em nação brasileira. Dessa forma, a imaginação de uma visão de mundo brasileira somente se concretiza após 1822 e isso não é um processo rápido. O Primeiro Reinado (1822-1831) e o Período Regencial (1831-1840) são caracterizados por momentos de grande instabilidade política e, com isso, não havia espaço para pensar a nação brasileira, embora ela já se afirmasse pontualmente, por exemplo nos planos do patrono da independência, José Bonifácio de Andrada e Silva. No entanto, como projeto político de criar e organizar a identidade nacional brasileira, o Segundo Reinado (1840-1889), sob a administração do Imperador Dom Pedro II, teve influência fundamental, uma vez que o IHGB (Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro), fundado em 1838, foi patrocinado pessoalmente pelo monarca com o objetivo de dar maturação intelectual à identidade nacional brasileira e, durante o período do Segundo Reinado, esta instituição estatal cumpriu bem esta função, inclusive porque era uma das instituições a que Dom Pedro II mais se dedicava. No sítio eletrônico desta instituição, existente até os dias atuais, a sua história se apresenta da seguinte forma, e o patrocínio direto do imperador é destacado:

O Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro nasceu, em 1838, da aspiração de uma entidade que refletisse a nação brasileira que, não muito antes, conquistara a sua Independência. Na Sociedade Auxiliadora da Indústria Nacional – hoje, por sucessoras, a Federação das Indústrias do Rio de Janeiro –, os secretários, cônego Januário da Cunha Barbosa e marechal Raimundo José da Cunha Matos, apresentaram proposta para a sua criação, concretizada em 21 de outubro daquele ano, em Assembleia Geral, firmada por 27 fundadores, previamente escolhidos. Em 177 anos de profícua existência, tem-se caracterizado por atividades múltiplas, nos terrenos cultural e cívico, pela reunião de volumoso e significativo acervo bibliográfico, hemerográfico, arquivístico, iconográfico, cartográfico e museológico, à disposição do público, durante todo o ano, e pela realização de conferências, exposições, cursos, congressos e afins. Contou com o patronato do imperador d. Pedro II, a quem foi dado o título de Protetor, o qual incentivou e financiou pesquisas, fez doações valiosas, cedeu sala no Paço Imperial para sede do Instituto, em seus passos iniciais, e presidiu mais de 500 sessões. Os grandes nomes da política, das artes, das letras, da magistratura, do magistério e das atividades produtivas do país têm integrado seu Quadro Social. (BRASIL, 2023 – sítio eletrônico do IHGB).

Em primeiro lugar, é preciso compreender, portanto, que a fase de maturação intelectual da identidade nacional brasileira foi inaugurada, no Brasil Independente, a partir do patrocínio direto do Imperador Dom Pedro II. No caso específico do Brasil, a constituição de uma

imaginação coletiva nacional é, portanto, decorrente de um projeto político, embasado, em grande medida, em ideias europeias. O cientista político Paulo Nascimento e a socióloga Leone Sousa ressaltam que a proposta formulada ao longo do século XIX era justamente de aproximação da identidade nacional brasileira com a Europa, o que se refletia na proposta do IHGB, que, a partir das ideias do cientista alemão Karl Friedrich von Martius, aceita em partes a diversidade racial como matriz da “brasilianidade”²⁰⁵, embora carregado do preconceito típico da época e inferiorizando os povos indígenas e negros em relação aos portugueses:

A sugestão oferecida por Martius nesse ensaio [“Como se deve escrever a história do Brasil”] – que alguns autores modernos identificam como precursor da ideia de democracia racial – agradou aos membros do IHGB apenas na medida em que lhes permitiam reconhecer a presença das raças “índia e etiópica” na composição do povo brasileiro, e continuar enfatizando que o “sangue português” foi “o mais poderoso e essencial motor” do desenvolvimento do Brasil. De fato, o cientista alemão elaborou a sua tese com base em conceitos “científicos” sobre as raças e as hierarquias raciais, dominantes em todo o mundo acadêmico da época. Ou seja, Martius se referia aos índios e negros como “raças inferiores”, mas ressaltava que, sob a liderança do colonizador português, elas em muito haviam contribuído para formar “uma nação nova e maravilhosamente organizada”. (NASCIMENTO; SOUSA, 2015, p. 132).

Nesse mesmo assunto, o historiador Danilo Ferreti aponta para uma contradição dentro do IHGB. Por um lado, os defensores da integração da influência que a cultura indígena deveria ter na formação da identidade nacional brasileira, com destaque para os intelectuais do Romantismo brasileiro, em geral rechaçados pelo pensamento hegemônico do IHGB²⁰⁶. Por outro lado, os que rechaçavam a tese da diversidade racial e encontraram uma posição relativamente moderada (para os padrões da época) na perspectiva do influente naturalista europeu Karl Friedrich von Martius, que, embora considerasse a integração dos indígenas e negros como matriz da “brasilianidade”, negava o caráter positivo na formação nacional do Brasil, já que posicionava os portugueses como superiores e, este sim, promotores de uma “acomodação racial” de forma positiva no Brasil. O primeiro excerto de Ferreti evidencia como este pensamento se formulava no IHGB:

²⁰⁵ “Os acadêmicos do instituto só vieram a considerar a “diversidade racial” da população brasileira quando o fenômeno foi descrito pelo cientista alemão Karl Friedrich von Martius como a matriz da “brasilianidade”.” (NASCIMENTO; SOUSA, 2015, p. 131).

²⁰⁶ “O obstinado intuito de excluir elementos não-europeus da construção de uma identidade nacional brasileira, a despeito das recomendações feitas por Martius, levou também os acadêmicos do IHGB a condenar furiosamente o gênero literário inspirado no Romantismo, que emergiu no Brasil nos anos 1850. O Romantismo à brasileira se contrapunha ao arcadismo, escola literária predominante no século XVIII, que valorizava, acima de tudo, a fidelidade aos cânones estabelecidos pelos europeus. Os românticos brasileiros, em sua luta por independência intelectual e por uma literatura mais autêntica, elegeram a figura do índio como símbolo da “brasilianidade”. No entanto, o índio brasileiro foi concebido de forma bastante idealizada, como se fosse um nobre europeu medieval.” (NASCIMENTO; SOUSA, 2015, p. 133).

Por conta da composição de seus quadros, o IHGB foi profundamente marcado pela proximidade com os problemas de Estado. A instituição assumiu assim uma natureza plural, aliando o compromisso científico com outras finalidades simbólicas – dentre elas a construção de uma identidade nacional – e preponderantes funções práticas, uma vez que voltava-se à elaboração de um conhecimento utilitário que servisse de subsídio às políticas aplicadas pelo Estado monárquico, em perfeita continuidade com a concepção utilitária do trabalho intelectual característica da ilustração ibérica (Dias, 1968; Novais, 2000). Neste contexto, podemos destacar como programa cultural do IHGB a abordagem, dentre outras, da questão Indígena. Ela correspondia ao tratamento de um aspecto central para a construção do Estado nacional: a formação do povo-nação e a definição de uma identidade nacional, vista como intimamente ligada ao elemento indígena. (FERRETI, 2007, p. 2).

Este segundo excerto evidencia a contraposição e a influência que o pensamento europeu teve na formação da identidade nacional brasileira, inclusive influenciado parte da intelectualidade que orbitava o IHGB a defender teses racistas:

Prova do contato com o saber europeu foi evidenciado pelo sucesso inicial das formulações do naturalista bávaro Von Martius, tão destacado pelos estudos atuais e que não deve ser tomado de forma absoluta. Já em 1841, ele é saudado por escrever ampla carta ao instituto em que revelava seu interesse pelos “estudos sobre a história primitiva dos autóctones do Brasil, e da América em geral”. Mas a sua visão não era em nada favorável a estes indígenas. Como é sabido, Von Martius filiava-se ao pessimismo antiamericanista de Buffon e De Pauw, considerava o indígena não como um ser cujo espírito estava em progresso, mas como um degenerado. Para Martius, o indígena brasileiro “viveu em tempos remotíssimos em um estado muito mais civilizado do que aquele em que [o] achamos”, tendo decaído e perdido os atributos positivos que outrora possuía (apud Barbosa, 1841, p. 523). Para Martius a decadência do indígena era entendida como algo já intrínseco à sua natureza, negando assim a sua perfectibilidade (Cunha, 1992). Uma vez que considerava que “agora se deve desprezar a possibilidade de introduzir os autóctones no círculo da civilização”, o pessimismo etnológico de Martius apontava para a inviabilidade da política indigenista defendida pelo IHGB e que, conforme vimos, representava uma de suas principais razões de ser. Suas posições seguramente incentivaram o desenvolvimento de um debate interno ao IHGB, estabelecendo-se uma tensão em torno de uma questão central, explicitada no título de um dos capítulos de livro do poeta etnólogo Gonçalves Dias: “Se os Americanos caminhavam para o progresso ou para a decadência” (Dias, s/d, 202). (FERRETI, 2007, p. 5).

Assim, a digressão sobre a importância do IHGB prova que a identidade nacional brasileira é fruto de uma fabricação que imagina e divulga uma representação do que é o Brasil. O IHGB é uma instituição, mas prova a confluência e a divergência de ideias sobre uma representação hegemônica e homogênea de Brasil que se quer fabricar. Efetivamente, o IHGB teve sua importância, mas não se pode negar que a cultura brasileira é plural e configura-se como complexa, já que a objetividade das condições materiais se confunde com a subjetividade dos sentimentos fabricados. Assim, múltiplas perspectivas confluem, múltiplos fatores fazem parte do somatório de causas e condições que viabilizam o fabricar do Brasil. Há o componente

cultural, por exemplo, as criações literárias, assim como há o componente político, por exemplo, o esforço estatal por industrializar o país. Esses serão dos dois temas a serem brevemente abordados na sequência, mas não exauram de forma alguma a complexidade de fatores que influenciaram e que continuam a influenciar a fabricação de uma identidade nacional brasileira, sempre a se reinventar e sempre a se reinterpretar.

3.4.1 A literatura e a política: a viabilização da imaginação fabricada nacionalmente.

A literatura foi o primeiro ponto de apoio do projeto político de imaginar uma identidade nacional brasileira. O *Romantismo*, no século XIX, foi um movimento literário que estruturou, no Brasil independente, um *sistema literário* com características brasileiras, na concepção do sociólogo e crítico literário brasileiro Antonio Candido:

No Romantismo predomina a tônica localista, com o esforço de ser diferente, afirmar a peculiaridade, criar uma nova expressão e se possível única, para manifestar a singularidade do país e do eu. [...] Mas é claro que isso continuou a ser feito sob influência europeia, devido à nossa ligação orgânica com a cultura ocidental e apesar das afirmações utópicas de originalidade radical. [...] A alegada independência literária foi em parte uma substituição de influências, com a França tomando o lugar da metrópole portuguesa. (CANDIDO, 2015, p. 45).

Os estudos de Antonio Candido mostram que a literatura brasileira se desenvolveu sob forte influência da literatura europeia, embora o Romantismo como movimento literário, tenha sido precursor na imaginação de uma identidade nacional brasileira com características próprias. Inclusive porque o Romantismo aqui e alhures é um movimento caracterizado pela idealização de ideias como o amor, a pátria, a natureza, a religião, o povo e o passado²⁰⁷.

O crítico literário Alfredo Bosi contextualiza o Romantismo como o movimento literário inserido no contexto histórico de afirmação da Revolução Industrial e de ascensão da burguesia, momento em que contradições são evidentes e este movimento literário seria, ao mesmo tempo, um reflexo de todas essas contradições, bem como uma resposta a todas elas.

O primeiro e maior círculo contorna a civilização no Ocidente que vive as contradições próprias da Revolução Industrial e da burguesia ascendente. Definem-se as classes: a nobreza, há pouco apeada do poder; a grande e a pequena burguesia, o velho campesinato, o operariado crescente. Precisam-se as visões da existência: nostálgica, nos decaídos do *Ancien Régime*; primeiro eufórica, depois prudente, nos novos proprietários; já inquieta e logo libertária nos que veem bloqueada a própria ascensão dentro dos novos quadros; imersa ainda na mudez da inconsciência, naqueles

²⁰⁷ BOSI, 1977, p. 99.

para os quais não soara em [17]89 a hora da Liberdade-Igualdade-Fraternidade. (BOSI, 1977, p. 99).

O crítico literário Alfredo Bosi, dessa forma, deixa evidente de contradições em que o Romantismo está inserido. Com isso, ele complementa o seu argumento em concordância com a afirmação de que o Romantismo expressa o sentimento dos descontentes, tanto os saudosistas quanto aqueles com pautas reivindicatórias²⁰⁸. Efetivamente, o Romantismo é um movimento literário de acomodação na nova estrutura da sociedade industrial, embora, no Brasil, a industrialização ainda tardasse a acontecer, porque “o Brasil, egresso do puro colonialismo, mantém as colunas do poder agrário: o latifúndio, o escravismo, a economia de exportação”²⁰⁹. Em que pese o Brasil do século XIX ainda manter-se em uma estrutura agrária, o Romantismo brasileiro pode ser caracterizado como análogo à fase de maturação intelectual – Fase A, na categorização de Hroch. Isso evidencia o reflexo dos movimentos culturais europeus na cultura brasileira, conforme afirma Alfredo Bosi:

Assim, apesar das diferenças de situação material, pode-se dizer que se formaram em nossos homens de letras configurações mentais paralelas às respostas que a inteligência europeia dava a seus conflitos ideológicos. Os exemplos mais persuasivos vêm dos melhores escritores. O romance colonial de Alencar e a poesia indianista de Gonçalves Dias nascem da aspiração de fundar em um passado mítico a nobreza recente do país, assim como – mutatis mutandis – as ficções de W. Scott e de Chateaubriand rastreavam na Idade Média feudal e cavaleiresca os brasões contrastados por uma burguesia em ascensão. De resto, Alencar, ainda fazendo “romance urbano”, contrapunha a moral do homem antigo à grosseria dos novos-ricos; e fazendo romance regionalista, a coragem do sertanejo às vilezas do cidadão. (BOSI, 1977, p. 101).

O Romantismo é a literatura que reflete a maturação intelectual da nação brasileira. Não é somente no Brasil, mas em todos os países em que este tipo de literatura se desenvolveu, o Romantismo, como um movimento literário, é caracterizado pela interdependência com o fenômeno nacional no século XIX. A temática nacional é inerente ao Romantismo e, por isso, os escritores românticos exaltam características autóctones da nação a que pertencem, como o fazem no Brasil, Gonçalves Dias e José de Alencar, ambos mitificam o indianismo brasileiro. Essa mitificação da cultura indígena brasileira é fundamental para o discurso que imagina e exalta a nação, inclusive fundamental para a importância do motivo edênico na identidade nacional brasileira. Tudo isso insere esse movimento literário brasileiro completamente na

²⁰⁸ “Segundo a interpretação de Karl Mannheim, o Romantismo expressa os sentimentos dos *descontentes* com as novas estruturas: a nobreza, que já caiu, e a pequena burguesia que ainda não subiu: de onde, as atitudes saudosistas ou reivindicatórias que pontuam todo o movimento”. (BOSI, 1977, p. 100).

²⁰⁹ BOSI, 1977, p. 100.

temática proposta pelo Romantismo aqui e alhures, o que pode ser confirmado pelo argumento de Bosi:

Nostalgia do que se crê para sempre perdido. Desejo do que se sabe irrealizável: a liberdade absoluta na sociedade advinda com a Revolução de [17]89. Na ânsia de reconquistar “as mortas estações” e de reger os tempos futuros, o Romantismo dinamizou grandes mitos: a nação e o herói. A nação afigura-se ao patriota do século XIX como uma ideia-força que tudo vivifica. Floresce a História, ressurreição do passado e retorno às origens (Michelet, Gioberti). Acendra-se o culto à língua nativa e ao folclore (Schlegel, Garrett, Manzoni), novas bandeiras para os povos que aspiram à autonomia, como a Grécia, a Itália, a Bélgica, a Polónia, a Hungria, a Irlanda. Para algumas nações nórdicas e eslavas e, naturalmente, para todas as nações da América, que ignoraram o Renascimento, será este o momento de grande afirmação cultural. Mazini, apóstolo da unidade italiana, viu bem o próprio século: “hora do advento das nações”. (BOSI, 1977, p. 103-104).

Efetivamente, o Brasil como nação foi imaginado, inventado e fabricado à luz do Romantismo. O próprio motivo edênico brasileiro foi plasmado na identidade nacional brasileira a partir da imaginação nacional que busca um mito fundador na ancestralidade indígena. Isso fica bastante evidente, por exemplo, na poesia famosa de Gonçalves Dias, “A Canção do Exílio”²¹⁰, que se configura como um hino extraoficial do Brasil e é substancialmente permeada do motivo edênico.

O Romantismo, entretanto, não foi um movimento exclusivamente literário. Ele influenciou substancialmente a historiografia brasileira do século XIX e isso ocorreu com o patrocínio direto do IHGB. Nesse âmbito, o principal representante é Francisco Adolfo de Varnhagen, Visconde de Porto Seguro, o primeiro grande historiador do Brasil independente. No século XIX, Varnhagen inventou um passado mítico brasileiro, criou uma narrativa histórica para o Brasil e viabilizou uma visão de mundo da identidade nacional brasileira. Com efeito, tudo isso foi feito à luz de sua própria perspectiva, conforme a crítica literária Luciana Stegagno-Picchio confirma:

[...] Na minuciosa, quase pedante pesquisa do documento, no gosto de uma erudição compósita e cosmopolita, Varnhagen incluía os dotes de uma educação germânica (era filho de um engenheiro militar alemão que se transferira para o Brasil) nem embotada nem debilitada pela experiência tropical. A sua *História geral do Brasil* (Rio de Janeiro, 1854-1875) situa-se como empresa máxima numa obra em que os estudos de literatura medieval portuguesa ladeiam as monografias sobre os “fundadores” da literatura brasileira (Eusébio de Matos, Santa Rita Durão, o Judeu, Itaparica, Gonzaga, etc.) à edição de textos “recuperados” e à antologia interpretativa: o *Florilégio da poesia brasileira* (três volumes, Lisboa, 1850-1853), ainda hoje o mais autorizado documento de um gosto tão refinado que pode ser considerado frio, e tão conhecedor de cultura internacional que foi classificado como “estrangeiro”. Neoclássico pelo estilo acadêmico, pelo comedimento crítico imune à mania nacionalista (os

²¹⁰ Consta a íntegra desta poesia na epígrafe desta tese.

contemporâneos julgaram-no lusófono), o visconde de Porto Seguro ainda é, todavia, romântico na aceitação de um credo literário de recuperação de valores através da história, que partia de homens como Walter Scott ou, se se preferir, de românticos de orientação mais conservadora tais como, em outros climas, puderam ter sido um Thierry, ou então só um Bazante ou um Froude. Numa distinção ideal das histórias brasileiras em nacionais e localistas, em universais e monográficas, Varnhagen situa-se como o iniciador de uma historiografia “do alto”, panorâmica e sintética, sustida por uma curiosidade e uma cultura sem limites, e à qual falta apenas talvez (vício, aliás, comum, pelo menos até há poucos decênios atrás, a toda historiografia de língua portuguesa) uma sólida impostação filosófica dos problemas. Romântico, com aquele gosto de pintar do alto paisagens evocadoras de estados de alma, cenas da natureza dos Trópicos, eis como nos aparece, de resto, o escritor Varnhagen em sua antológica descrição da baía do Rio de Janeiro. Trata-se de um *intermezzo* pictórico, inserido entre fichas analíticas, em que o tema do *paysage anonyme* (a baía, o Corcovado, o Pão de Açúcar), sobre o qual se exercitarão homens como Gobineau, Juan Valera até Lévi-Strauss, se redime na concepção mais ampla de uma história que é apenas feita de guerras e anedotas humanas, mas para quem saiba ler (Augusto Meyer), de submovimentos telúricos e de justaposições paisagísticas, de aculturação jesuítica e de espíritos novos. [...] (STEGAGNO-PICCHIO, 2004, p. 177-178).

Nota-se, portanto, que a historiografia elaborada no Brasil do século XIX é, em grande medida, influenciada pela mitificação romântica de uma narrativa nacional. Varnhagen, como o principal historiador do Brasil, contribui para a imaginação de uma visão de mundo brasileira muito mais pautada em “submovimentos telúricos” e “justaposições paisagísticas” do que pautada em narrativas bélicas ou “anedotas humanas”. De fato, isso prova que a visão de mundo que se imaginou do Brasil no século XIX foi fundamental para a concepção de paraíso terrestre em que o motivo edênico assume posição de destaque narrativo. Nesse sentido, toda a visão de mundo que se desenvolveu sobre a identidade nacional brasileira no século XIX e início do século XX representou a maturação intelectual ainda sem muita agitação patriótica, uma vez que centrada na elite intelectualizada patrocinada pelo Estado-nação com soberania recém-adquirida.

O ano de 1922 representa a transição da fase de maturação intelectual para a de agitação patriótica, o que, na categorização de Hroch, inauguraria a Fase B da formação da identidade nacional brasileira, uma vez que a consciência nacional começa a ser evidente de forma massificada. Curiosamente, 1922 é o ano do centenário da Independência, o que possivelmente é a razão do impulsionamento da consciência nacional, devido à propaganda que se difundiu à época. O Estado patrocinou inclusive uma Exposição internacional, conforme registro do Arquivo Nacional:

Em 7 de setembro de 1922 foi, enfim, inaugurada a Exposição Internacional do Centenário da Independência, com direito a paradas militares e discursos do presidente da República e das maiores autoridades do país. Na ocasião, aproximadamente 200 mil pessoas atravessaram a Porta Monumental ao lado do Palácio Monroe, no final da avenida Rio Branco, à noite, rumo à área de

exposição, *feericamente* iluminada por luz elétrica, para assistir ao renascimento da nação, para ver um novo Brasil que surgia ao som do *Guarani*, de Carlos Gomes, transmitido diretamente do Teatro Municipal, onde a orquestra se apresentava. Prevista inicialmente para ficar aberta ao público até fins de março de 1923, foi prorrogada até julho do mesmo ano, já que alguns palácios e pavilhões não ficaram prontos para a data da inauguração, sendo concluídos aos poucos nos meses seguintes à abertura oficial. (BRASIL, 2023 – sítio eletrônico do Arquivo Nacional).

Prova-se, com isso, o patrocínio estatal para a imaginação de uma identidade nacional brasileira. No entanto, o ano de 1922 é marcado por dois acontecimentos históricos de movimentos distintos tiveram influência decisiva na agitação patriótica a partir desse ano: o Modernismo e o Tenentismo. Entre os dias 11 e 18 de fevereiro de 1922, ocorre a Semana de Arte Moderna em São Paulo e inaugura o Modernismo²¹¹. E, em 5 de julho de 1922, a Revolta do Forte de Copacabana eclode no Rio de Janeiro e inaugura o Tenentismo²¹². Ambos são movimentos restritos a algumas camadas sociais, mas tiveram como consequência a mobilização da agitação patriótica e a propulsão de uma consciência nacional. O Modernismo tem os seus efeitos mais evidentes no âmbito cultura, enquanto o Tenentismo os tem no âmbito político.

O Tenentismo foi um movimento social popular organizado por oficiais de nível intermediário do exército, principalmente tenentes e capitães, sem a adesão do alto oficialato das forças armadas²¹³. O caráter contrário às elites governantes é a marca das revoltas tenentistas que ocorreram no país e a isso se atribui o caráter popular, mas conforme do historiador Boris Fausto, mesmo esse caráter popular é questionável, uma vez que apesar do apoio de setores da população urbana insatisfeitos, a sua maior realização política, a Coluna Miguel Costa – Luís Carlos Prestes não conseguiu mobilizar o apoio efetivo das populações rurais:

A Coluna [Prestes] realizou uma incrível marcha pelo interior do país, percorrendo cerca de 24 mil quilômetros até fevereiro/março de 1927, quando seus remanescentes deram o movimento por terminado e se internaram na Bolívia e no Paraguai. Seus componentes nunca passaram de 1500 pessoas, oscilando muito com a entrada e saída de participantes transitórios. A Coluna evitou entrar em choque com forças militares ponderáveis, deslocando-se rapidamente de um ponto para outro. O apoio da população rural não passou de uma ilusão, e as possibilidades de êxito militar eram praticamente nulas. Entretanto, ela teve um efeito simbólico entre os setores da população urbana insatisfeitos com a elite dirigente. Para esses setores, havia esperanças de mudar os destinos da República, como mostravam aqueles heróis que corriam todos os riscos para salvar a nação. (FAUSTO, 2015, p. 266-267).

²¹¹ STEGAGNO-PICCHIO, 2004, p. 463.

²¹² FAUSTO, 2015, p. 263.

²¹³ FAUSTO, 2015, p. 263.

Nesse sentido, o Tenentismo configura-se como um movimento de agitação patriótica e de mobilização das massas urbanas. Isso, indubitavelmente, gera efeitos e mobiliza os sentimentos nacionais, o que levou o tenentismo a influenciar movimentos políticos no Brasil tanto à direita, quanto à esquerda. À direita, a maior parte dos integrantes do movimento aderiram à Revolução de 1930, liderada pelo caudilho gaúcho Getúlio Dornelles Vargas²¹⁴. À esquerda, o Tenente Luís Carlos Prestes, talvez a maior liderança do Tenentismo, configura-se como exceção e declara-se socialista revolucionário em maio de 1930 e, na sequência, funda a Liga da Ação Revolucionária e, por fim, em 1934, adere ao Partido Comunista Brasileiro (PCB), sendo a sua principal liderança ao longo do século XX. De fato, Boris Fausto afirma que o movimento tenentista ao longo dos anos 1920 não tinha uma proposta clara de reformulação política²¹⁵, o que explica que seus integrantes tenham tomado destinos políticos díspares. Conforme Fausto, a forte característica do movimento tenentista era:

No fundo, pretendiam dotar o país de um poder centralizado, como o objetivo de educar o povo e seguir uma política vagamente nacionalista. Tratava-se de reconstruir o Estado para construir a nação. O grande mal das oligarquias – pensavam eles – consistia na fragmentação do Brasil, na sua transformação “em vinte feudos” cujos senhores são escolhidos pela política dominante. Embora não chegassem nessa época a formular um programa antiliberal, os “tenentes” não acreditavam que o “liberalismo autêntico” fosse o caminho para a recuperação do país. Faziam restrições às eleições diretas, ao sufrágio universal, insinuando a crença em uma via autoritária para a reforma do Estado e da sociedade. (FAUSTO, 2015, p. 269).

O Tenentismo, portanto, é um movimento político que conseguiu mobilizar a agitação patriótica, principalmente no campo político. Conforme o argumento do historiador Boris Fausto, os tenentes empreenderam um discurso “salvacionista” do Estado e da sociedade, em busca de reformas que enfrentassem o poder das oligarquias dominantes. Por fim, o movimento não teve sucesso em si, apesar de ter lançado líderes importantes à política nacional, mas é um movimento representativo do que é a fase de agitação patriótica no Brasil – a Fase B, na categorização de Hroch. Mais importante e efetivo desta fase no Brasil foi o Modernismo, cujos efeitos impactaram a visão de mundo e a própria ideia de identidade nacional brasileira.

O Modernismo é um movimento cultural do início do século XX e, da mesma forma que o Romantismo, não é restrito ao Brasil. Ocorre que, em 1922, a Semana de Arte Moderna representa uma virada paradigmática na cultura nacional, na medida em que há ampla divulgação do movimento e ele se expande para as massas. Obviamente, ainda é um movimento restrito às elites intelectualizadas, mas o conteúdo desse movimento mobiliza a formação de

²¹⁴ FAUSTO, 2015, p. 276.

²¹⁵ FAUSTO, 2015, p. 269.

uma identidade nacional brasileira, resgata elementos etnosimbólicos e informa o nacionalismo brasileiro de diversas formas e por intermédio de submovimentos diferentes, tais como os capitaneados por três correntes distintas: o Movimento Pau-Brasil, o Movimento Antropofágico e o Movimento Verde-amarelo. Em todos eles, a característica comum, conforme Alfredo Bosi, é “a dupla direção que os modernistas iriam dar ao movimento: liberdade formal e ideais nacionalistas”²¹⁶.

Conforme a crítica literária Luciana Stegagno-Picchio, o movimento Pau-Brasil é caracterizado pelo exotismo nativista:

1924 é o ano do primitivismo Pau-brasil de Oswald de Andrade. O manifesto do movimento foi publicado a 18 de março de 1924 no *Correio da Manhã* do Rio: exigia uma poesia de exportação em lugar daquela importada até aquele momento da Europa. Exige uma língua “sem arcaísmos. Sem erudição. Natural e neológica. A contribuição milionária de todos os erros.” O fato mais importante deste primitivismo oswaldiano, que vai se precisar poeticamente em 1925 com a publicação do volume de poemas *Pau-brasil*, é que o primitivismo tenha sido descoberto não no Brasil, mas em Paris: um exotismo com sinal mudado, mas com uma autenticidade muito diferente da romântica. (STEGAGNO-PICCHIO, 2004, p. 478).

Na temática, o movimento Pau-Brasil, portanto, incentivou certa representação do Brasil como paraíso originário exótico, o que, conforme Alfredo Bosi, “entra por uma linha de primitivismo anarcóide, afim às origens de burguês culto em perpétua disponibilidade”²¹⁷. Este era um movimento que busca as raízes brasileiras, mas a influência surrealista e impressionista conferia a ele um caráter anárquico, embora Bosi afirme que havia um objetivo: o tratamento estético das raízes brasileiras, em que as raízes indígenas e negras são consideradas como parte da cultura brasileira e deveriam ser consideradas na formação de uma visão de mundo do Brasil²¹⁸. Isso reflete a tentativa de estabelecer uma narrativa mítica da identidade nacional brasileira, o que, conforme Bosi, contrapõe o movimento Pau-Brasil, à esquerda, ao movimento Verde-amarelo, à direita: “a Pau-Brasil contrapõe-se uma corrente de nacionalismo não menos mítico, cheio de apelos à Terra, à Raça, ao Sangue, o Verdeamarelismo (1926), de Cassiano [Ricardo], Menotti del Picchia, Cândido da Mota Filho e Plínio Salgado”²¹⁹. Conforme Stegagno-Picchio, o Verdeamarelismo já se delineava como um nacionalismo ideológico desde os primórdios com Menotti del Picchia:

Menotti del Picchia dera a primeira virada nacionalista ao declarar que “o Brasil tem necessidade, sem dúvida, de alimentar o culto de todas as suas fúlgidas tradições, de defender o patriotismo sacrossanto da língua e de preconizar uma política de

²¹⁶ BOSI, 1977, p. 378.

²¹⁷ BOSI, 1977, p. 386.

²¹⁸ BOSI, 1977, p. 384.

²¹⁹ BOSI, 1977, p. 386.

incansável defesa do seu espírito nacional, o qual deve ser o ideal constante de todos os bons brasileiros...”, presentes todos os elementos daquele nacionalismo modernista, que, naquele momento estava se difundindo por todo o país. (STEGAGNO-PICCHIO, 2004, p. 478).

O modernista Oswald de Andrade insere-se ainda em outro movimento, a Antropofagia, cujo manifesto é lançado em 1928 e que representa um rearranjo de uma resposta da vertente moderna mais à esquerda ao Verdeamarelismo à direita. O manifesto antropofágico defende a “deglutição”, uma metáfora para ajustar a proposta anterior de Oswald de Andrade de rejeição ao que é importado do estrangeiro para a readaptação com autonomia nacional: “Não se tratava, ele explicará, de rejeição, mas de superação: da assimilação da cultura ocidental, da ‘devoração do inimigo para que as suas virtudes passassem para nós’”²²⁰. De fato, esses três submovimentos modernistas surgidos na década de 1920 representam a estetização do nacionalismo e, nesse processo, um dos temas que mais informou a agitação patriótica foi justamente a visão de mundo do Brasil como um paraíso na Terra.

A natureza exuberante, a cordialidade de seu povo miscigenado e as bênçãos divinas são simbolismos do motivo edênico no Brasil. Efetivamente, o Modernismo é um movimento cultural na década de 1920 de agitação patriótica, o que no campo literário só havia sido realizado de forma consistente pelo Romantismo do século XIX. Ademais, ele é o movimento cultural de consolidação da identidade nacional brasileira, o que, na categorização de Hroch, remete à Fase C, com a massificação e o alcance dele a toda a estrutura social. Em certo sentido, o Modernismo retoma o Romantismo na centralidade da temática nacional, embora com outra tônica, em que a liberdade supera o idealismo. No conteúdo, cabe ressaltar, o motivo edênico permanece ativo como um dos conteúdos mais significativos da imaginação de uma visão de mundo do Brasil.

A ascensão ao poder de Getúlio Vargas com a Revolução de 1930 representa a consolidação de uma grande mudança estrutural – o Brasil agrário torna-se cada vez mais o Brasil industrial. Nesse aspecto, o Modernismo acompanhou no âmbito cultural essa transição e teve como uma de suas temáticas o futurismo – uma das correntes modernas herdadas da Europa, mais especificamente da Itália²²¹ –, cuja característica primaz era a exaltação dos adventos modernos, principalmente dos avanços produzidos pela industrialização. No Brasil, isso ganha características próprias e, ao lado do primitivismo, configura-se como uma das duas

²²⁰ STEGAGNO-PICCHIO, 2004, p. 482.

²²¹ O escritor italiano Filippo Tommaso Marinetti publicou em 1909 o “Manifesto Futurista” no jornal parisiense *Figaro* (STEGAGNO-PICCHIO, 2004, p. 466).

linhas de vanguarda do Modernismo brasileiro. Sobre este tema, o crítico literário Alfredo Bosi afirma:

[...] Permaneciam baralhadas duas linhas igualmente vanguardistas: a *futurista*, ou, *lato sensu*, a linha de experimentação de uma linguagem moderna, aderente à civilização da técnica e da velocidade; e a *primitivista*, centrada na liberação e na projeção das forças inconscientes, logo ainda visceralmente romântica, na medida em que *surrealismo* e *expressionismo* são neorromânticos radicais do século XX. (BOSI, 1977, p. 383-384).

Nesse cenário moderno, em que a identidade nacional brasileira é forjada a partir da mudança estrutural para uma sociedade industrial, o poder político do Brasil – centralizado a partir da Revolução de 1930 – utilizou-se instrumentalmente do Modernismo para a promoção de uma identidade nacional brasileira. O governo de Getúlio Vargas compreendeu a necessidade de se criar uma comunidade imaginada e utilizou dos meios de comunicação da época para desenvolvê-la. Resgatou-se do passado etnosimbólico o que era conveniente, inclusive fortes heranças da imaginação cristã, e adaptou-se o passado pré-nacional à nova narrativa mítica que se elaborava por intermédio do poder estatal. Por isso, as perspectivas dos teóricos da questão nacional são fundamentais para compreender a nação imaginada, inventada e fabricada como o elemento agregador da identidade nacional brasileira moderna consolidada.

Nesse aspecto, os três submovimentos do Modernismo brasileiro – o movimento Pau Brasil, o movimento Antropofágico e o movimento Verde-amarelo – tiveram a função de fornecer conteúdos simbólicos sobre uma visão de mundo do Brasil como nação na qualidade de uma agremiação horizontal e profunda que carrega um sentido de fraternidade. Em todas essas correntes, verifica-se o motivo edênico como um dos conteúdos que informa o mito fundacional identitário do Brasil, o que, por sua vez, prova que esta narrativa legitima as estruturas social e política, já que engendra um apelo afetivo nos cidadãos que se reconhecem no referencial singular de identidade própria propugnado pelo mito hegemônico e homogêneo, que a partir de Vargas foi propugnado pelo Estado. Portanto, pode-se conceber que o governo Vargas representou um projeto político de consolidação da identidade nacional brasileira.

A linguagem é a característica essencial, que, inclusive, permite a difusão de determinadas ideias e torna o corpo social mais homogêneo; por isso, a literatura é um vetor importante para a consolidação de uma identidade nacional. E o Estado sob o comando de Vargas soube equalizar os sentimentos das massas e consolidar uma identidade nacional hegemônica e homogênea. Nesse aspecto, o historiador americano Ludwig Lauerhass Jr., especialista em Brasil, ressalta que um dos objetivos do plano político de Getúlio Vargas era

trabalhar para o progresso da sociedade e isso significaria desenvolver a indústria nacional e gerar desenvolvimento econômico, elemento que Gellner diz constituir o sustentáculo da *sociedade industrial avançada*, ao lado do nacionalismo, que estaria em uma segunda posição em importância, mas não menos importante.

É interessante notar que, no caso brasileiro, esse processo é significativamente intenso, tanto que polarizou a sociedade. A sociedade dividiu-se em duas vertentes diametralmente opostas de pensamento, mas que estavam inseridas nesse momento de agitação intelectual: o comunismo e o integralismo²²². O comunismo contou com a influência cultural dos movimentos Pau Brasil e Antropofágico – Oswald de Andrade se filiaria ao PCB na década de 1930; enquanto o integralismo (o fascismo brasileiro) teve indubitável influência do movimento Verde-amarelo – Menotti del Picchia aderiu ao movimento Integralista liberado por Plínio Salgado. Com isso, os modernistas ajudaram a imaginar, a inventar e a fabricar o Brasil, à esquerda e à direita. Nesse contexto polarizado, a instalação do Estado Novo por Vargas, em 1937, surge como alternativa encontrada pelo governante para equalizar a polarização, já que a divisão dos movimentos supracitados poderia liquidar todo o projeto de formação de uma identidade nacional hegemônica e homogênea.

Nesse sentido, Lauerhass Jr., em sua tese, traça o perfil de Vargas como pragmático o que, de fato, coaduna com a forma como o governante exerceu o poder e modificou estrutura da sociedade brasileira e mais do que isso consolidou uma visão de mundo do que é a representação do Brasil.

Conquanto a própria versão pragmática nacionalista de Getúlio Vargas só se concretizasse inteiramente como um todo coerente depois de seu triunfo formalmente marcado pela instituição do Estado Novo, suas principais tendências ideológicas e políticas já eram discerníveis desde 1930. [...] Assim, em 1937, a maior parte dos elementos do nacionalismo de Getúlio - desenvolvimento econômico, justiça social, eficiência política, unidade nacional, patriotismo e orgulho da identidade nacional - tinham-se manifestado de uma maneira ou outra, em seu regime. Restava ao Estado Novo dar-lhes equilíbrio dentro dos limites de uma ideologia mais abrangente, ampliar as suas bases institucionais e promover sua propaganda e aceitação pelo povo. (LAUERHASS JUNIOR, 1986, p. 101).

O pragmatismo varguista é, portanto, um dos elementos que contribuem para a formação de uma imaginação coletiva nacional na sociedade brasileira. O primeiro governo de Getúlio Vargas (1930-1945) foi fundamental para o estabelecimento de uma identidade nacional brasileira que abarcasse todo o território nacional, dentro da noção de Benedict Anderson de que a nação é sempre limitada; por isso era necessário trazer a ideia de brasilidade a todos os

²²² LAUERHASS JUNIOR, 1986, p. 110.

cantos do país. Vargas teve de lidar com os *nacionalismos intrusos*, terminologia utilizada por Lauerhass Jr. para classificar o comunismo e o fascismo (na sua face integralista). Dessa forma, utilizou o aparelho estatal para excluí-los e, em seguida, consolidou o seu projeto nacional, por meio do mesmo aparelho estatal. Com isso, Getúlio Vargas legitimou o seu governo com o clamor das camadas populares e isso somente foi possível porque, no âmbito cultural, o mito fundador edênico este ativo na imaginação dos três movimentos modernistas mais importantes no Brasil. Ademais, é importante destacar que movimentos culturais posteriores, como o Tropicalismo, mantêm em atividade a função do motivo edênico de viabilizar a imaginação de uma identidade nacional brasileira pautada no paraíso terrestre.

3.4.2 A industrialização brasileira: o nacional desenvolvimentismo e a fabricação de uma representação do Brasil.

A formação da identidade nacional brasileira foi acompanhada das mudanças estruturais na economia do país. O século XIX é caracterizado pela estruturação da sociedade agroletrada no Brasil: a economia pautada no mercado internacional do café é estruturada e torna-se responsável pela maior parte do Produto Interno Bruto (PIB) na segunda metade do século XIX²²³. A economia cafeeira, dessa forma, influencia a política e a economia, assim como cultura que se desenvolveu no Brasil ao longo do século XIX e início do século XX. Com efeito, as primeiras décadas do século XX são caracterizadas pela hegemonia da economia do café e pelo protecionismo comercial²²⁴. Então, as três primeiras décadas do século XX são caracterizadas pela hegemonia da economia cafeeira e, inclusive, os movimentos modernistas que movimentaram a sociedade brasileira na década de 1920 foram, em grande medida, patrocinados pela elite cafeeira. Dessa forma, a não de forma pontual²²⁵, a industrialização brasileira só ocorre após a crise econômica de 1929, que teve reflexos profundos na estrutura

²²³ “Pela metade do século [XIX], entretanto, já se definira a predominância de um produto relativamente novo, cujas características de produção correspondiam exatamente às condições ecológicas do país. O café, se bem que tivesse sido introduzido no Brasil desde o começo do século XVIII e se cultivasse por toda parte para fins de consumo local, assume importância comercial no fim desse século, quando ocorre a alta dos preços causada pela desorganização do grande produtor que era a colônia francesa do Haiti. No primeiro decênio da independência o café já contribuía com dezoito por cento do valor das exportações do Brasil, colocando-se em terceiro lugar, depois do açúcar e do algodão. E nos decênios seguintes já passa para primeiro lugar, representando mais de quarenta por cento do valor das exportações”. (FURTADO, 2010, p. 168-169).

²²⁴ O economista brasileiro Celso Furtado relata que quando da primeira crise de superprodução do café no início do século XX, os empresários do setor instituíram uma política de valorização do produto, conhecida como Convênio de Taubaté, celebrado em 1906, que conseguia manter os preços elevados no mercado internacional até ao menos a crise de 1929. (FURTADO, 2010, p. 252-253).

²²⁵ O caso dos empreendimentos do Barão de Mauá no século XIX.

da economia nacional e promoveu mudanças não somente econômicas, mas políticas, sociais e culturais importantes que marcam a transição, no Brasil, da sociedade agrária para a industrial.

A crise econômica internacional de 1929 configura-se no Brasil como uma crise de superprodução do café. Conforme o economista brasileiro Celso Furtado, o ano de maior produção é 1933²²⁶, e as políticas anticíclicas adotadas pelo governo de Getúlio Vargas foram responsáveis pela mudança do centro dinâmico da economia e pelo incentivo à industrialização do Brasil²²⁷. Assim, o processo de industrialização do Brasil ocorre a partir da década de 1930 e sob a o regime autoritário de Getúlio Vargas, que iniciou no Brasil uma tradição política conhecida como o “nacional desenvolvimentismo”, caracterizada pelo forte incentivo estatal à industrialização do país e pela intervenção econômica do Estado. Para os fins analíticos da presente tese, esses dados resumidos são suficientes para compreender o contexto histórico e a importância que os quinze primeiros anos de Getúlio Vargas no poder, entre 1930 e 1945, teve para a reorganização da economia brasileira, o que tem seus efeitos na política, na sociedade e na cultura.

Ao longo dos anos quinze anos em que Vargas governou o Brasil autoritariamente, a sociedade industrial surgiu e a representação da identidade nacional brasileira se modificou profundamente. A Revolução de 1930, liderada pelo oligarca regional do Rio Grande do Sul, Getúlio Dorneles Vargas, assumiu a função de reorganizar o país e criar uma imagem do Brasil moderno. A partir da promoção estatal de uma identidade nacional, concomitante ao ofuscamento das identidades regionais. Neste contexto, a imagem do Brasil como um paraíso na Terra com natureza exuberante ganha espaço no imaginário de uma identidade nacional brasileira e a ufania é promovida como o sentimento de orgulho da nação brasileira.

O historiador Boris Fausto denomina de “Estado Getulista” o período entre 1930 e 1945. Vargas viabiliza a consolidação de uma identidade nacional brasileira homogênea, em contraposição às identidades regionais, que à época eram mais marcantes. Houve, talvez, pela primeira vez na história do Brasil, uma evidente tentativa de instaurar um marco fundacional que servisse de referência para a imaginação de uma identidade comum, isto é, para a construção de uma identidade propriamente brasileira. Não obstante, essa identidade nacional não foi formulada a partir de uma fundação política, por mais que a intenção de Vargas fosse transformar a Revolução de 1930 neste momento fundacional. A queda do Estado Novo, em 1945, ofuscou esse marco fundacional, embora tenha preservado a narrativa mítica, consideravelmente fundamentada no motivo edênico, que continua a mobilizar a identidade

²²⁶ FURTADO, 2010, p. 263.

²²⁷ FURTADO, 2010, p. 279.

nacional brasileira. No período posterior ao “Estado Getulista”, o legado de uma identidade nacional homogênea foi consolidado, principalmente via a educação pública.

No período democrático entre 1946 e 1964, o Brasil consolidou a sua identidade nacional em uma sociedade cada vez mais industrial e em que a universalização da educação básica, iniciada por Getúlio Vargas expande-se e auxilia na construção de uma representação hegemônica e homogênea da identidade nacional brasileira. Dos governos brasileiros que se seguiram aos quinze anos de Getúlio Vargas no poder, vale destacar a breve volta deste ao poder democraticamente e os celebrados anos de Juscelino Kubitschek (JK), os cinquenta anos em cinco. O governo democrático de Vargas na década de 1950 foi breve e com o fim trágico, mas como a marca de ter criado a estatal brasileira de exploração do petróleo, a Petrobras, em 1953, o que impulsionou a industrialização do país. Já o governo de JK é marcado principalmente pela transferência da capital federal do Rio de Janeiro para Brasília, o que movimentou consideravelmente a economia do final da década de 1950 e promoveu uma mudança estrutural que interiorizou o Brasil, inclusive porque um dos maiores incentivos de JK na presidência era no sentido de fortalecer a indústria automobilística.

Nesse sentido, a industrialização brasileira foi a responsável por grande parte das representações que se fabricaram do Brasil. O país do paraíso edênico alinha-se ao nacional desenvolvimentismo e fabrica uma representação do Brasil como a terra do progresso, do crescimento econômico, o que é sempre rememorado pelos governos de ocasião como motivo de orgulho nacional, à direita e à esquerda. No Brasil, os governos autoritários do Regime Militar (1964-1985) também se utilizaram do nacional desenvolvimentismo atado à representação do paraíso brasileiro como propaganda para os seus governos. Grandes obras como, por exemplo, a construção da Rodovia Transamazônica, a despeito dos graves prejuízos ambientais gerados, foi propagandeada como o nacional desenvolvimentismo do paraíso brasileiro que se modernizava, o que prova que o ideal paradisíaco nem sempre é atrelado à exuberância da natureza.

Por fim, cabe destacar que a industrialização brasileira promoveu uma transição demográfica que alterou estruturalmente a sociedade brasileira, as representações identitárias que o país tinha de si mesmo e a projeção de futuro do país. O motivo edênico, entretanto, não se perdeu com o advento da industrialização, na medida em que ele foi reinterpretado e em que o paraíso terrestre e a natureza exuberante continuam a exercer influência inegável na representação hegemônica e homogênea que se faz da nação brasileira.

4 A nação ressentida.

A relação entre o ressentimento e a formação da identidade nacional é a contribuição teórica da socióloga Liah Greenfeld de maior relevância para o debate acadêmico acerca da questão nacional. A teoria da socióloga, efetivamente, representa uma inovação, na medida em que abre a perspectiva para a psicologia subjacente à sociologia do fenômeno nacional. A abordagem interdisciplinar, fundamentada na influência da sociologia de Max Weber²²⁸, é característica do trabalho de Greenfeld, que inclusive fornece um modelo sociológico dos tipos de nacionalismo. Embora esse modelo seja objeto de crítica, por estabelecer uma tipologia ideal normativa bastante alinhada ao liberal-conservadorismo de Greenfeld, há contribuições significativas ao debate como a distinção entre o nacionalismo cívico e o nacionalismo étnico – duas formas distintas de se pertencer a uma nação correlatas a duas formas históricas de formação das nações –, assim como a importância do ressentimento na formação da identidade nacional.

Em continuidade aos pontos de destaque pelos teóricos estudados anteriormente, é importante destacar que o pensamento de Liah Greenfeld viabiliza a compreensão dos diferentes tipos de nacionalismo moderno por meio de um modelo que hierarquiza os tipos de nacionalismo. A hierarquia que ela apresenta é, nesta ordem, o nacionalismo cívico individualista-libertário, o nacionalismo cívico coletivista-autoritário e, por fim, o nacionalismo étnico, necessariamente coletivista-autoritário. A partir desse modelo, ela desenvolve uma teoria sobre as formações das nações modernas e destaca o potencial criativo do ressentimento na formação da identidade nacional moderna, na medida em que a psicologia do ressentimento viabiliza a criação de uma ordem simbólica nacional.

Importante salientar que toda a sua teoria está fundamentada na premissa de que a nação tem precedência como “elemento constitutivo da modernidade”²²⁹. Antes de adentrar nas

²²⁸ Liah Greenfeld filia-se à tradição sociológica weberiana: “[...] é o pensamento de Weber aquele que eu acho mais congenial. Adoto a definição de Weber da realidade social como essencialmente simbólica, da ação social como *significativamente* orientada, e partilho a sua convicção de que o estudo das orientações significativas, das motivações dos atores sociais constitui o “assunto central” da sociologia.” (GREENFELD, 1998, p. 27).

²²⁹ “O ponto central do livro é – em todo ele – um conjunto de ideias, ou antes, diversos subconjuntos de um conjunto de ideias no centro do qual se encontra a ideia de “nação”, que eu acredito que forma o elemento constitutivo da modernidade. Nesta crença, inverto a ordem de precedência, e portanto de causalidade, que é geralmente, embora por vezes tacitamente, assumida como existente entre a identidade nacional e as nações, o nacionalismo e a modernidade: nomeadamente, que a identidade nacional é simplesmente a identidade característica das nações, enquanto o nacionalismo é um produto ou reflexo dos componentes principais da modernização. Mais do que definir o nacionalismo pela sua modernidade, vejo a modernidade como definida pelo nacionalismo. A ideia weberiana do *social* fornece uma base racional para este ponto de vista.” (GREENFELD, 1998, p. 27).

discussões teóricas propriamente ditas, é preciso compreender de antemão que a socióloga entende a identidade nacional como uma percepção, ou melhor uma consciência, de uma realidade social que é intrinsecamente cultural e simbólica e que, embora tenha reflexos no coletivo, o seu fundamento está na esfera individual, na imagem particular que os atores sociais criam da estrutura social que lhes é objeto de pertencimento. Nesse sentido, a consciência da nação como uma realidade social cultural e simbólica é responsável por criar a modernidade na teoria de Greenfeld, conforme se pode verificar no seguinte argumento:

Historicamente, a emergência do nacionalismo precedeu o desenvolvimento de todos os componentes significativos da modernização. Em interação com outros fatores, ele ajudou a formar as suas forças econômicas e estampou a sua têmpera cultural. Quanto à organização política e cultural da modernidade, a sua influência formativa foi também controladora. Foi o nacionalismo que fez, politicamente, do nosso mundo, aquilo que ele é – isto não pode deixar de ser sublinhado. Dentro do complexo dos próprios fenômenos nacionais, a identidade nacional precedeu a formação das nações. Estas estruturas sociais, uma presença imponente na vida de cada indivíduo consciente (e das coletividades políticas, que são a marca peculiar da sociedade moderna), devem a sua existência à crença dos indivíduos nelas, e o seu caráter à natureza das suas ideias. Mas as ideias de nacionalismo, que forjaram as estruturas sociais e difundiram as tradições culturais, foram produzidas por constrangimentos estruturais e inspiradas por tradições que as precederam. O nacionalismo, antes de ser a causa de certos processos sociais, foi um efeito de outros. (GREENFELD, 1998, p. 30-31).

Destaca-se que o nacionalismo, aqui definido por Liah Greenfeld, é concebido como a nomenclatura para o próprio fenômeno nacional moderno²³⁰. Obviamente, o nacionalismo não é um fenômeno político e cultural totalmente novo, já que ele é constituído a partir de estruturas sociais e tradições culturais precedentes. As estruturas sociais e as tradições culturais são perenes na vida dos indivíduos de qualquer sociedade e devem a sua existência a um elemento que é muito bem sublinhado por Greenfeld – a crença. A crença que as pessoas têm nas estruturas sociais é a responsável não somente pelo reconhecimento da identidade própria, individual e coletiva, mas também pela manutenção da própria cultura – na modernidade, a cultura é correlata à identidade nacional. Nesse sentido, a definição de nacionalismo, para Greenfeld, é praticamente a definição de identidade nacional e representa a imagem que se constrói da ordem social:

O nacionalismo, entre outras coisas, conota-se com uma espécie de identidade, no sentido psicológico do termo, denotando a autodefinição. Neste sentido, qualquer

²³⁰ Essa definição de nacionalismo da socióloga Liah Greenfeld distingue-se da definição apresentada pelo cientista político Martin Adamec, na medida em que ele define o nacionalismo como a manifestação ideológica de defesa da identidade nacional, enquanto ela define o nacionalismo como grande fenômeno moderno que colocou a nação e a identidade nacional como a realidade social mais evidente na vida política e cultural do indivíduo moderno e não apenas como movimento político ideológico.

identidade é um conjunto de ideias, uma construção simbólica. É uma construção particularmente poderosa, porque define a posição de uma pessoa, homem ou mulher, no seu mundo social. Transporta dentro de si as expectativas da pessoa e de diferentes classes de outras que a rodeiam e, assim, orienta-lhes as ações. A identidade menos especializada, a que tem uma circunferência mais larga, que se crê definir a própria essência da pessoa e lhe guia as ações em muitas esferas da existência social é, evidentemente, a mais poderosa. A imagem da ordem social é refletida mais completamente nela, representa essa imagem num microcosmo. No curso da história, a essência do povo tem sido definida por diferentes identidades. Em numerosas sociedades, a identidade religiosa desempenhou essa função. Em muitas outras, uma identidade de estado ou de casta fez o mesmo. Tal identidade generalizada é, no mundo moderno, a identidade nacional. (GREENFELD, 1998, p. 30).

Assim, balizada por uma percepção de nacionalismo como identidade nacional, a proposta metodológica de Greenfeld é fundamentada em uma pesquisa empírica sobre o fenômeno nacional, que é consolidada em seu livro *Nacionalismo: cinco caminhos para a modernidade* (1992). Nesse livro, ela estuda cinco experiências de formação nacional moderna (Inglaterra, França, Rússia, Alemanha e Estados Unidos da América), a fim de apresentar a sua teoria dos tipos de nacionalismo com base em experiências históricas factuais, assim como apresentar a sua teoria acerca da importância do ressentimento como um estado psicológico que contribui na formação da identidade nacional. Na sequência, a teoria de Liah Greenfeld será aprofundada nos principais argumentos que interessam a esta tese, a fim de contribuir, por analogia, como fundamento teórico para se pensar o ressentimento na formação da identidade nacional brasileira.

4.1 Identidade nacional e cultura: antropologia e psicologia da modernidade.

Há uma psicologia fundada em uma antropologia no entendimento da identidade nacional na teoria de Liah Greenfeld. O pertencimento a um grupo é uma necessidade humana de sobrevivência da própria espécie, mas, no caso humano, contrariamente do que ocorre com as outras espécies de animais, o comportamento em grupo não é inato e regido pelos instintos. Há uma ausência de modelo comportamental e isso gera uma situação em que os próprios humanos criam uma ordem simbólica, a cultura, que se torna estruturalmente responsável por regular o comportamento humano dentro das sociedades. Esse é o raciocínio de Greenfeld quanto à antropologia humana, uma vez que aponta para a necessidade da cultura como reguladora das relações sociais, conforme se verifica na sequência:

O fato cardinal da existência humana é que aos humanos faltam “modelos para” comportamento em grupos. A integração social e a cooperação são necessárias à preservação da espécie humana (bem como à dos seus membros individuais), mas não há nenhum conhecimento inato de como isso deverá ser conseguido. A falta de conhecimento inato resulta na necessidade de modelos e de planos para uma imagem de ordem, ou de *ordem simbólica criada*, entre os seres humanos. Tal ordem simbólica – cultura – é o equivalente humano dos instintos animais, e é uma condição indispensável para a sobrevivência da espécie humana, bem como dos indivíduos. A imagem particular da ordem social fornecida por uma cultura forma o elemento constitutivo de qualquer sociedade dada. Dentro dos limites estabelecidos pelos parâmetros físicos e psicológicos da natureza humana, as ordens simbólicas são vastamente variáveis, o que explica a variabilidade de sociedades humanas. (GREENFELD, 1998, p. 28).

A nação, nesse sentido, pode ser definida como uma ordem simbólica criada na modernidade – a cultura que é característica da era moderna. Com efeito, desde que o ser humano existe não se pode negar a existência de diversas ordens simbólicas, de diversas culturas. Essas culturas configuram-se em comunidades socioculturais, que regulam o comportamento humano ao longo da história; por isso, há entre os estudiosos da questão nacional os que defendem o primordialismo e o perenialismo da nação. No entanto, na teoria de Liah Greenfeld, a nação é uma referência à ordem simbólica criada especificamente na modernidade, cuja característica correlata à cidadania, como veremos adiante, é distintiva das culturas precedentes; conseqüentemente, a nação é a cultura moderna e a realidade social que se configurou a partir da percepção da identidade nacional moderna.

Esclarece-se o argumento de Greenfeld com duas citações que elucidam a sua posição teórica, na medida em que define o que é identidade. Em primeiro lugar, identidade é percepção:

Uma característica essencial de qualquer identidade é que ela é necessariamente a visão que o ator em questão tem de si mesmo. Por isso, ela ou existe ou não; não pode estar latente e depois ser desperta, como qualquer espécie de doença. Não pode ser presumida com base em quaisquer características objetivas, por muito associadas que estejam com ela noutros casos. Identidade é percepção. Se uma identidade não significa nada para a população em questão, tal população não tem essa particular identidade. (GREENFELD, 1998, p. 22).

Em segundo lugar, a identidade é simbólica e cultural, assim como fundamentada no particularismo subjetivo dos atores sociais:

A realidade social é intrinsecamente cultural; é necessariamente uma realidade simbólica, criada pelos significados e percepções subjetivos dos atores sociais. Cada ordem social (que dizer, a *estrutura* geral de uma sociedade) representa uma materialização, ou objetificação, da sua imagem partilhada por aqueles que participam nela. Existe tanto nas mentes das pessoas como no mundo exterior, e se perder o seu controle sobre as mentes de uma maioria suficiente, ou de uma minoria com suficiente poder para impor a outros, não pode ser mantida e tem a tendência para desaparecer também do mundo exterior. (GREENFELD, 1998, p. 27-28).

A definição de identidade proposta por Liah Greenfeld é, portanto, fundamentada no indivíduo, ou seja, na percepção subjetiva que os atores sociais criam da realidade social em que vivem. Nesse sentido, a definição de identidade nacional proposta por Martin Adamec, associada à teoria de Greenfeld, permite conceber a identidade nacional como a percepção de uma identidade coletiva, que é fundamentada no subjetivismo individual, mas que implica uma consciência de pertencimento coletivo, na medida em que estrutura as relações sociais a partir de laços emocionais ou de solidariedade. O que significa dizer que a identidade nacional é formada por uma percepção psicológica que um indivíduo formula de si próprio como pertencente a um grupo humano concreto – a nação, que é, no caso específico da modernidade, a mais poderosa e generalizada imagem que o ser humano tem de si mesmo e do mundo social em que está inserido.

4.1.1 A definição de nação: as transformações semânticas e a tendência universalista da nação moderna.

Os argumentos de Liah Greenfeld são formulados dentro do quadro do grande debate sobre a modernidade da nação, que se desenvolve ao longo do século XX. A apresentação da socióloga dos conceitos básicos com os quais ela trabalha evidencia a disputa teórico-conceitual ativa no debate acadêmico. Efetivamente, dentro da discussão acadêmica não se disputa tudo, há consensos, há estudos que traçam a história da palavra nação, como por exemplo, o

paradigmático artigo “*Nation: the history of a word*” (1944), do cientista político Guido Zernatto, que traça a história da palavra nação desde sua origem latina até as sucessivas transformações de significado²³¹.

Liah Greenfeld, com base no estudo de Zernatto, verifica que há um “padrão em ziguezague de modificação semântica” que orienta a evolução conceitual do significado de nação. A partir disso, ela reconstitui o conceito de nação moderno, que, na perspectiva dela, adquire um significado bem peculiar e ancorado na identidade nacional inglesa. Evidencia-se, portanto, que os constrangimentos estruturais ou situacionais são responsáveis por atualizar o uso vocabular e, conseqüentemente, pelas sucessivas modificações semânticas:

As sucessivas modificações de significado combinam-se num padrão a que, por uma questão de formalismo, chamaremos “o padrão em ziguezague da modificação semântica”. Em cada fase deste desenvolvimento, o significado da palavra, que vem com uma certa bagagem semântica, evolui a partir da utilização numa situação particular. O conceito convencional é aplicado, dentro de novas circunstâncias a certos aspectos a que corresponde. [...] O processo de transformação semântica é constantemente redirecionado por constrangimentos estruturais (situacionais), que formam os novos conceitos (significados da palavra); ao mesmo tempo, os constrangimentos estruturais são conceptualizados [conceituados], interpretados ou definidos em termos de conceitos (a definição da situação muda à medida que o conceito evolui), que desse modo orientam a ação. (GREENFELD, 1998, p. 15).

A sistematização do conceito de nação, para Greenfeld, nesse sentido, é apresentada por intermédio de um quadro esquemático, em que ela apresenta desde o conceito original em seu uso latino, com referência a estrangeiros e com conotação negativa²³², até o significado contemporâneo de um povo único, com referência a países ou povos e com conotação positiva ou neutra²³³. Reproduz-se o esquema de transformação do conceito convencional de nação e as situações que engendraram a modificação e atualização conceitual:

²³¹ ZERNATTO, 1944, p. 351.

²³² “A origem da palavra deve encontrar-se no latino *natio* – qualquer coisa nascida. O conceito inicial era depreciativo, em Roma, o nome *natio* estava reservado a grupos de estrangeiros que vinham de uma determinada zona geográfica e cujo estatuto social – porque eram estrangeiros – se situava abaixo dos cidadãos romanos. Este conceito era, portanto, similar em significado ao grego *ta ethne*, também usado para designar estrangeiros e, especificamente, gentios, e com o hebreu *amamim*, que se referiam àqueles que não pertenciam ao povo monoteísta eleito. A palavra tinha também outros significados, mas eram menos comuns, e este – um grupo de estrangeiros unidos pelo lugar de origem – manteve-se durante muito tempo como a sua implicação primária.” (GREENFELD, 1998, p. 14).

²³³ A aplicação do termo nação para designar estudantes estrangeiros nas universidades medievais teria feito o uso depreciativo ser derogado: “É importante notar-se que os estudantes tinham apenas uma identidade nacional no seu estatuto de estudantes (quer dizer, na maioria dos casos, enquanto residiam no estrangeiro); esta identidade era-lhe imediatamente retirada quando os seus estudos se completavam e voltavam para casa. A aplicação, neste contexto, da palavra “nação” retirava-lhe, por um lado a sua conotação depreciativa e, por outro lado, concedia-lhe um significado adicional. [...] Em resultado disso, a palavra “nação” veio a significar mais do que uma comunidade de origem: referia-se agora à comunidade de opiniões e propósitos.” (GREENFELD, 1998, p. 14).

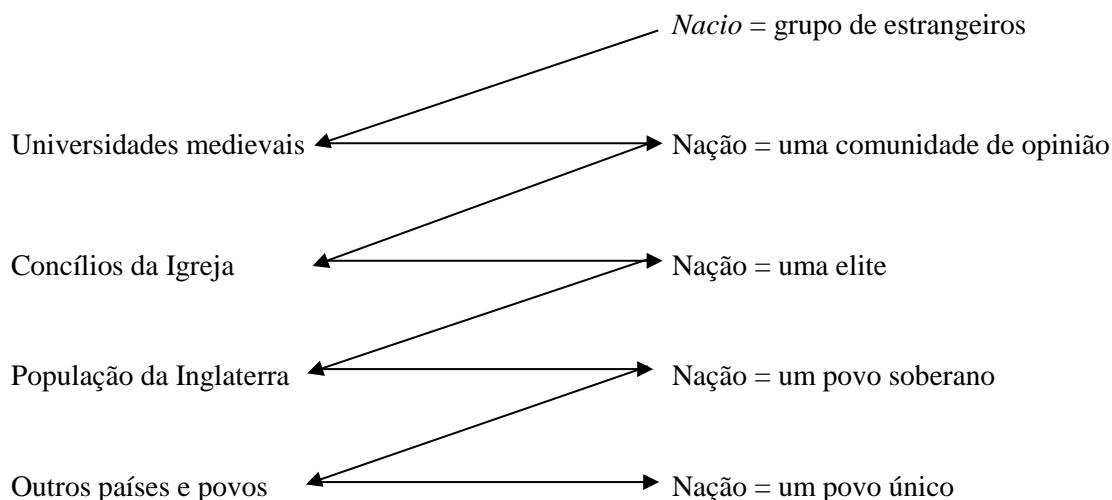


Figura: A transformação da ideia de nação. Fonte: GREENFELD, 1998, p. 19.

Greenfeld atribui à última transformação a responsabilidade pela a confusão conceitual que se estabeleceu nas teorias do nacionalismo contemporâneas, uma vez que a coexistência desses dois últimos conceitos convencionais, “povo soberano” e “povo único” inviabiliza uma definição categórica de nação. Segue a análise de Greenfeld:

A palavra “nação”, significando “povo *soberano*”, era agora aplicada a outras populações e noutros países, que, como a primeira nação, naturalmente tinham algumas qualidades políticas, territoriais e/ou étnicas para as distinguir, e associou-se a tal bagagem geopolítica e étnica. Em resultado dessa associação, “nação” mudou uma vez mais de significado, passando a significar “um povo soberano *único*”. [...] A última transformação pode ser considerada responsável pela confusão conceitual que reina nas teorias do nacionalismo. O novo conceito de nação eclipsou, na maioria dos casos, aquele que o precedia imediatamente, tal como este último eclipsara aqueles que o descendera, mas, significativamente, isso não aconteceu em todo o lado. Porque devido à persistência e, como veremos, em determinados lugares, ao desenvolvimento e extensão de condições estruturais responsáveis pela evolução da ideia original não particularista da nação, coexistem agora os dois conceitos. (GREENFELD, 1998, p. 18).

Destaca-se da análise de Liah Greenfeld que a atualização do conceito de nação ocorreu concomitante a um processo que envolve a evolução semântica para uma conotação mais universalista e que se distancia gradualmente da conotação particularista original. Fica evidente, entretanto, que nem todos os significados adquiridos ao longo da história foram eclipsados pelas atualizações semânticas. Nesse sentido, a definição atual de nação ainda é bastante influenciada pela ideia de ser uma comunidade de opiniões e propósitos, adquirida no contexto das universidades medievais, embora os significados relativos a um grupo de estrangeiros ou a uma elite sejam menos usuais. Ademais, Greenfeld destaca a coexistência dos significados mais

recentes, o de “povo soberano” e o de “povo único”, como responsável por algumas das disputas teóricas contemporâneas que envolvem a questão nacional.

Emerge no debate uma questão em disputa, mas que definitivamente não tem uma solução, na medida em que caracterizar a nação como particularista ou universalista reflete uma transição semântica incompleta de “povo soberano” para “povo único”, o que é objeto de contradição a depender da perspectiva que se analisa. O modelo de Greenfeld, dessa forma, apenas reflete uma tendência que se verifica na formulação conceitual moderna. Efetivamente, se se analisa pela perspectiva histórica, de evolução conceitual, a definição moderna de nação estaria mais tendente ao universalismo, ao ponto de Greenfeld afirmar que “uma nação co-extensiva com a Humanidade não é, de forma nenhuma, uma contradição de termos”²³⁴, o que contrapõe uma perspectiva teórica majoritária que entende o nacionalismo como necessariamente uma forma de particularismo²³⁵. Não obstante, se pela mesma perspectiva histórica for colocada em análise o caráter separatista e xenófobo verificado por Eric Hobsbawm em movimentos nacionalistas contemporâneos, não se pode descartar o caráter particularista que informa fortemente o conceito de nação.

Por conseguinte, uma vez que se tem como pressuposto que a identidade nacional é informada por uma percepção psicológica que o indivíduo tem do coletivo ao qual pertence, é possível inferir que o particularismo e o universalismo são duas dimensões da ideia de nação que se inter-relacionam na mesma medida em que um “indivíduo particular” se percebe como parte de um “coletivo universal”. Desse modo, a própria distinção de Liah Greenfeld entre nacionalismo cívico e nacionalismo étnico é informada por diferentes graus e combinações de particularismo e universalismo entre o individual e o coletivo.

4.1.2 O nacionalismo cívico e o nacionalismo étnico: o resgate do ideário democrático como critério para o conceito moderno de nação.

A compreensão da socióloga Liah Greenfeld acerca da questão nacional na modernidade é caracterizada por uma hierarquização dos tipos ideais de nacionalismo, que são sistematizados

²³⁴ GREENFELD, 1998, p. 17.

²³⁵ “Noutras palavras, *o nacionalismo não é necessariamente uma forma de particularismo*. É uma ideologia política (ou uma classe de ideologias políticas que derivam do mesmo princípio básico), e como tal não tem de estar identificada com qualquer comunidade particular. Uma nação co-extensiva com a Humanidade não é, de forma nenhuma, uma contradição de termos. Os Estados Unidos do Mundo, que talvez existam no futuro, com a soberania investida na população, e os vários segmentos desta última vistos como iguais, seriam uma nação no sentido estrito da palavra dentro do quadro do nacionalismo. Os Estados Unidos da América representam precisamente uma abordagem a esse estado de coisas.” (GREENFELD, 1998, p. 17).

em relação ao modelo inglês de construção da nação. Para entender a posição de Greenfeld, é importante destacar a semântica que o conceito de nação adquire a partir do século XVI na Inglaterra²³⁶. Comparativamente a outros teóricos do nacionalismo, como os já estudados nas seções anteriores, o registro de Greenfeld de que o embrião da nação moderna estaria na aquisição semântica em que o significado referente a uma elite passa a compreender toda a população da Inglaterra e com isso ganha a conotação de povo soberano demonstra que mesmo a história da nação na modernidade é objeto de controvérsia. Não há, portanto, uniformidade nos estudiosos da questão nacional sobre o marco histórico fundamental ou a ideia que inauguraria a nação moderna, na medida em que cada um desses estudiosos situa essa modernidade no processo histórico relevante para a defesa de suas respectivas teses.

A Inglaterra é concebida por Greenfeld como “o primogênito de Deus”²³⁷ e não deixa de ser irônico que o processo histórico que teria conferido à Inglaterra o lugar inaugural da nação moderna seja justamente a ruptura religiosa-política entre a monarquia inglesa e o poder papal, com Henrique VIII estabelecendo a soberania sobre sua Igreja e, com isso, afirmando a soberania do seu poder político²³⁸. O fim da submissão do monarca inglês ao poder político centralizado em Roma é responsável por desencadear um processo que possibilita à Inglaterra as condições estruturais e culturais, associadas obviamente às condições políticas e religiosas, que inaugurariam, ainda no século XVI²³⁹, o processo de definição do nacionalismo cívico individualista-libertário, que, para Greenfeld, será consolidado somente no século XVIII. Importante sublinhar que a quebra da unidade da religião cristã advinda desse processo histórico corrobora com a tese desenvolvida por Benedict Anderson de que a possibilidade de pensar a nação se deu com a transição da mentalidade medieval para a mentalidade moderna²⁴⁰.

No caso de Greenfeld, a defesa da origem da nação moderna a partir da Inglaterra é justificada alinhada à ascensão do ideário democrático na modernidade. Nesse sentido, a Reforma Protestante Anglicana representaria a primeira alteração substancial na estrutura de

²³⁶ “A ideia moderna original de nação surgiu na Inglaterra do século XVI, que foi a primeira nação do mundo (e a única durante cerca de duzentos anos, com a possível exceção da Holanda). O nacionalismo cívico individualista que se desenvolveu ali foi herdado pelas suas colônias na América, e mais tarde tornou-se característica dos Estados Unidos.” (GREENFELD, 1998, p. 23).

²³⁷ O título do primeiro capítulo do livro de Liah Greenfeld *Nacionalismo: cinco caminhos para a modernidade* (1992) é exatamente “O primogênito de Deus: Inglaterra”. (GREENFELD, 1998, p. 37).

²³⁸ Greenfeld situa o início do processo de construção da nação inglesa em 16 de maio de 1532, quando o clero inglês reconheceu formalmente Henrique VIII como chefe supremo da Igreja e, com isso, a soberania inglesa se afirmou a partir da ruptura com o poder papal, com sede em Roma. (GREENFELD, 1998, p. 37).

²³⁹ Em uma nota de rodapé ao primeiro capítulo, Greenfeld afirma que os poucos estudos do nacionalismo inglês, inclusive os de Hans Cohn, considerado um dos precursores do estudo da questão nacional no século XX, situam a emergência da consciência nacional inglesa no século XVII ou XVIII. (GREENFELD, 1998, p. 485).

²⁴⁰ Ver seção sobre Benedict Anderson.

poder político medieval e a ascensão do Estado absolutista, uma estrutura de poder político moderna de inspiração renascentista e iluminista, que dotava o monarca com a qualidade da razão e justificava o seu “despotismo esclarecido”. A transição da mentalidade medieval, baseada na fé, para a mentalidade moderna, baseada na razão, culminou no processo histórico inglês, na Revolução Gloriosa de 1688, que, pela primeira vez na modernidade, derrubou o poder monárquico absolutista e conferiu direitos civis aos indivíduos com a Declaração de Direitos de 1689, cuja inspiração, indubitavelmente, é a igualdade democrática como ideal normativo. Nesse processo, o poder político passa a ter sua legitimação no povo soberano. Por conseguinte, o primeiro país a realizar uma revolução liberal seria inaugurador da nação moderna como uma consciência psicologicamente informada por um ideário democrático em que o exercício da cidadania é pressuposto para a soberania popular. Assim, Liah Greenfeld expõe o seu argumento que subsidia a sua definição de nacionalismo cívico, cujo exemplo histórico é referenciado na Inglaterra e, posteriormente, nos Estados Unidos:

A colocação da soberania no seio do povo e o reconhecimento da igualdade fundamental entre os vários estratos, que constitui a essência da moderna ideia nacional, são ao mesmo tempo os dogmas básicos da democracia. A democracia nasceu como sentimento da nacionalidade. Os dois encontram-se inerentemente ligados, e nenhum deles pode ser completamente compreendido separadamente dessa ligação. O nacionalismo foi a forma em que a democracia apareceu no mundo, contida na ideia da nação como uma borboleta no seu casulo. (GREENFELD, 1998, p. 19).

A metáfora da borboleta no casulo utilizada por Greenfeld é elucidativa da ascensão do fenômeno nacional moderno atrelado à ideia de cidadania democrática, inclusive na linguagem comum contemporânea ter nacionalidade é sinônimo de ter cidadania de um país e ser parte de seu povo, o que implica, em sistemas políticos democráticos, a possibilidade de participação no poder político. Efetivamente, Greenfeld marca o início da modernidade a partir do resgate do antigo ideal democrático de igualdade entre os cidadãos, que historicamente remetia à experiência da *polis* grega; por isso, o Renascimento. A modernidade, então, é caracterizada pelo restabelecimento desse ideal democrático, que coloca a soberania no povo e, com isso, o sentido moderno de nação se faz presente. Consequentemente, nacionalidade, igualdade democrática e cidadania são ideias que se retroalimentam no contexto do processo histórico que se desenvolve a partir do fim do absolutismo inglês.

No modelo da socióloga, duas clivagens são apresentadas quanto à organização da soberania popular na nação moderna. O primeiro critério distintivo dos tipos de nacionalismo estabelece, a priori, uma distinção dupla como critério de participação na coletividade nacional: por um lado, há o nacionalismo cívico, que é atrelado ao exercício da cidadania, e, por outro

lado, há o nacionalismo étnico, que é atrelado à origem, ao nascimento e, inclusive, à genética. O segundo critério distintivo estabelece uma clivagem controversa e objeto de crítica, mas que divide o nacionalismo cívico em dois tipos de nacionalismo, o individualista-libertário e o coletivista-autoritário, enquanto o nacionalismo étnico seria neste modelo necessariamente coletivista-autoritário. Dessa forma, Greenfeld apresenta o seguinte quadro esquemático:

	Nacionalismo cívico	Nacionalismo étnico
Individualista-libertário	Tipo I	Ausente
Coletivista-autoritário	Tipo II	Tipo III

Figura: Tipos de nacionalismo. Fonte: GREENFELD, 1998, p. 21.

Nesse modelo, Liah Greenfeld apresenta a sua teoria sobre o fenômeno nacional moderno e estabelece o tipo de nacionalismo que se desenvolve na Inglaterra como o padrão ideal e almejado (Tipo I). A experiência histórica inglesa estabeleceria, na visão da socióloga, um tipo superior de nacionalismo, o nacionalismo cívico de caráter individualista e libertário. O nacionalismo cívico é caracterizado com tal por basear-se na cidadania, cuja característica distintiva é ser aberta e voluntarista, o que abre a possibilidade para a sua aquisição²⁴¹. Em contraposição, o nacionalismo étnico é classificado por Greenfeld como necessariamente coletivista e autoritário, já que é impossível a aquisição ou modificação por sua inerência a uma condição de origem coletiva²⁴². Para os fins analíticos aqui pretendidos, é importante ter bem definida a clivagem entre nacionalismo cívico e nacionalismo étnico, enquanto a discussão teórica quanto à clivagem individualista-libertário / coletivista-autoritário será útil para compreender a hierarquização dos tipos de nacionalismo no modelo sociológico apresentado por Liah Greenfeld²⁴³.

²⁴¹ “No primeiro caso [nacionalismo cívico], a nacionalidade é, pelo menos em princípio, aberta e voluntarista; pode, e algumas vezes tem, de ser adquirida.” (GREENFELD, 1998, p. 21).

²⁴² “No último caso [nacionalismo étnico], crê-se que [a nacionalidade] é inerente – não podemos nem adquiri-la se não a tivermos, nem modifica-la se a tivermos; não tem nada a ver com vontade individual, antes constitui uma característica genética.” (GREENFELD, 1998, p. 21).

²⁴³ A sistematização de Liah Greenfeld é obviamente objeto de crítica, embora represente uma corrente de opinião liberal conservadora com bastante influência no debate acadêmico e que recorrentemente condena qualquer estrutura social coletivista como necessariamente autoritária. O modelo de Greenfeld, embora interessante por definir a diferença entre o nacionalismo cívico e o nacionalismo étnico, é carregado de preconceito e, em minha opinião, falho quando reduz os tipos de nacionalismo a individualista-libertário e coletivista-autoritário.

4.1.3 A hierarquização dos tipos de nacionalismo e o ressentimento como formador da identidade nacional.

Os tipos de nacionalismo hierarquizados subsidiam a teoria do ressentimento como formadora da identidade nacional no modelo de Liah Greenfeld. A referência a um nacionalismo de tipo superior (cívico e individualista-libertário) é o paradigma desse modelo, que tem fonte na experiência inglesa. Da Inglaterra, parte o moderno conceito de nação e os outros países começam a definir as suas nações respectivas a partir de uma perspectiva comparativa em relação ao paradigma. O que significa dizer que a Inglaterra exporta um modelo de nação que ao ser assimilado por outros países, via importação, é sempre comparado ao modelo original.

No modelo de Liah Greenfeld, o paradigma da nação, conforme já afirmado, é a Inglaterra, com o seu nacionalismo cívico, individualista-libertário. A emergência da consciência nacional inglesa no século XVI é atribuída por Greenfeld à ascensão do humanismo, característico do Renascimento, que reativa a ideia de cidadania antiga, por intermédio do resgate da razão como característica definidora do ser humano, que, doravante, se percebe livre e igual ao seu semelhante a partir da análise racional. Efetivamente, isso representa uma modificação radical em relação à mentalidade medieval e valida o argumento de Greenfeld de que a origem da nação moderna pode ser referenciada no resgate do ideário democrático, conforme se constata no excerto a seguir:

A modificação radical de atitude que estava expressa na aplicação da palavra “nação” a um povo, e que de mais de uma forma significava o começo da era moderna, estava já em movimento na década de 1530. No decurso do século XVI, essa mudança tinha afetado um segmento substancial da população inglesa, e, por volta de 1600, a existência, em Inglaterra, de uma consciência e identidade nacionais e, em resultado disso, de uma nova entidade geopolítica, uma nação era um fato. A nação era apreendida como uma comunidade de indivíduos livres e iguais. Era esse o núcleo de uma noção humanista e baseava-se em diversas premissas. Entre essas, a principal premissa era a crença no homem como ser ativo, essencialmente racional. A Razão era a característica definidora da Humanidade. A sua posse, nomeadamente a capacidade para ponderar e escolher entre alternativas, dava a uma pessoa conhecimento da autonomia da consciência individual e do princípio da liberdade cívica. Além disso, uma vez que os seres humanos eram iguais nesse aspecto crucial, tinham, em princípio, igual direito de participar nas decisões coletivas. A realização da natureza humana implicava assim a participação política, a filiação ativa na sua comunidade política, ou seja, aquilo que hoje conhecemos por cidadania. Em resultado disso, o patriotismo – a virtude cívica da Renascença e o serviço zeloso da nossa própria comunidade política – começou a ser visto não só como uma virtude, mas também como um direito. (GREENFELD, 1998, p. 38-39).

O fundamento da nacionalidade de tipo ideal em Greenfeld é, portanto, atrelado à cidadania, porque se fundamenta na virtude cívica de o indivíduo poder participar livremente das decisões da comunidade política em condições de igualdade, já que ele é racional como qualquer ser humano. Nesse sentido, a definição paradigmática de nação para a socióloga é fundamentada em um modelo normativo ideal de cunho humanista racionalista, o que possibilita a hierarquização dos tipos de nacionalismo à medida que se afastam do modelo ideal.

A existência de um modelo de referência implica necessariamente na superioridade do modelo em relação a qualquer imitação que nele se espelha. A socióloga argumenta que a importação do modelo da nação por qualquer outra nação se insere em um contexto de combinação de influências estruturais e culturais com um fator psicológico determinado por um sentimento de reação, o que gera uma reinterpretação do modelo e uma assimilação reinterpretada deste à circunstância da imitação. Como há entre o modelo e a imitação uma relação hierarquizada, em que o modelo é sempre superior, a reação que se gera na imitação geralmente adquire a forma de ressentimento.

Para a análise do fenômeno nacional moderno, Greenfeld utiliza-se da teoria do ressentimento, já desenvolvida anteriormente em contextos diferentes pelos filósofos alemães Friedrich Nietzsche²⁴⁴ e Max Scheler²⁴⁵. A apropriação dessa teoria do ressentimento, que é entendido como um estado psicológico com o potencial criativo para formar a nação é o fundamento da tese defendida por Greenfeld, conforme se verifica na sequência de argumentos:

Os efeitos destas influências estruturais e culturais, frequentemente combinadas com a de um determinado fator psicológico, necessitavam ambos de uma reinterpretação das ideias importadas e determinavam a direção de tal reinterpretação. Qualquer sociedade que importava uma ideia estrangeira da nação focava-se inevitavelmente na fonte da importação – por definição, um objeto de imitação – e reagia a ela. Porque o modelo era superior ao imitador, na percepção desse último (o ser um modelo implicava isso), e o próprio contato, muito frequentemente, servia para salientar a inferioridade do último, assumindo a reação, geralmente a forma de *ressentiment*. Um termo criado por Nietzsche e mais tarde definido e desenvolvido por Max Scheler – ou as condições estruturais que são necessárias para o desenvolvimento –, *ressentiment* refere-se a um estado psicológico resultante de sentimentos suprimidos

²⁴⁴ “O conceito de ressentimento aparece primeiramente na obra de Friedrich Nietzsche [...], o ressentimento aparece como um persistente auto-envenenamento da alma, uma espécie de vingança imaginária que, não se podendo concretizar senão nos pensamentos do ressentido, neles cria raízes e passa a ser vivida até que possa – ou não – encontrar vazão. Sendo assim, da impossibilidade física da vingança de fato, surge o seu constante remoer e reviver. E decorre dessa mesma impossibilidade – mais precisamente *incapacidade* – o argumento de que o ressentimento seria tipicamente associado ao que Nietzsche chama de *moralidade escrava*.” (VALLE JUNIOR, 2015, p. 41).

²⁴⁵ “O autor [Scheler] concorda com Nietzsche no emprego da analogia do auto-envenenamento da alma, e também na longa extensão do ressentimento no tempo. Porém, há no ressentimento scheleriano também a repressão de determinadas emoções e impulsos perfeitamente normais, advindos da própria natureza humana, cujo reprimir implicaria uma tendência constante em enganar-se a si mesmo, corrompendo e invertendo as hierarquias *naturais* dos valores.” (VALLE JUNIOR, 2015, p. 42).

de inveja e ódio (inveja existencial) e à impossibilidade de satisfazer esses sentimentos. (GREENFELD, 1998, p. 25).

É importante salientar que a definição de ressentimento como um estado psicológico que advém de sentimentos reprimidos implica reconhecer o caráter eminentemente negativo que esse estado impõe. Formar uma nação com base no ressentimento, por conseguinte, implica construir uma identidade condicionada pela inveja existencial e pela desigualdade fundamental, as duas condições que estariam na base sociológica do ressentimento, conforme se verifica no argumento de Greenfeld:

A base sociológica do *ressentiment* – ou as condições estruturais que são necessárias ao desenvolvimento desse estado psicológico – tem dois gumes. A primeira condição (a base estrutural da própria inveja) é a comparabilidade fundamental entre o sujeito e o objeto da inveja ou, antes, a crença da parte do sujeito na igualdade fundamental existente entre ambos, que os torna, em princípio, intercambiáveis. A segunda condição é a desigualdade fundamental (apercebida como não fundamental) de tais dimensões que afastam a consecução da igualdade teoricamente existente. A presença dessas condições torna uma situação tendente ao *ressentiment*, independentemente dos temperamentos e caracterização psicológica dos indivíduos que compõem a população relevante. O efeito produzido pelo *ressentiment* é semelhante ao da “anomia” e ao que Furet, discutindo o argumento de Tocqueville relativamente à ênfase posta na igualdade, na França pré-revolucionária, chama de “o efeito de Tocqueville”. Em todos estes casos, o impulso criativo vem de uma inconsistência psicologicamente insuportável entre diversos aspectos da realidade. (GREENFELD, 1998, p. 25).

O ressentimento é, portanto, um sentimento reativo à realidade social que se impõe. Há o fenômeno nacional posto pela própria realidade factual e é percebido na Inglaterra como um resgate de ideais democráticos racionalistas, que ampliam os direitos e que conferem dignidade ao indivíduo. Isso qualifica a nação no modelo de Liah Greenfeld como um resgate à dignidade humana. Ademais, a potência advinda do reconhecimento da identidade nacional como cidadania cria o tipo superior de nacionalidade para Greenfeld, o nacionalismo cívico individualista-libertário, descrito no contexto inglês da seguinte forma:

O conceito da nação pressupunha um sentido de respeito em relação ao indivíduo, uma ênfase na dignidade do ser humano. Uma pessoa tinha direito à nacionalidade (ser membro de uma nação) por direito da sua própria humanidade. Essencialmente, a nação era uma comunidade de pessoas que realizavam a sua nacionalidade; a associação de uma tal comunidade com fronteiras geopolíticas particulares era secundária. O amor à nação – patriotismo nacional ou nacionalismo – significava, neste quadro, em primeiro lugar e antes de mais nada, um individualismo com princípios, um compromisso para com os seus próprios direitos humanos e os das outras pessoas. E assim, enquanto a exaltação da nação seria por todo o lado a exaltação do próprio eu, no caso inglês era a exaltação do próprio eu como ser humano – um indivíduo, livre e racional – e, portanto, a exaltação da dignidade humana, da Humanidade em geral. (GREENFELD, 1998, p. 39).

A última frase desta citação reflete uma diferença que se estabelece entre a afirmação do eu no contexto inglês e em outros lugares – uma diferença necessária para entender a teoria do ressentimento. Na Inglaterra, a afirmação do eu é correlata à afirmação do indivíduo livre e racional e tem fundamento no ideal universalista, na medida em que abarca potencialmente toda a humanidade. Contrariamente, a afirmação do eu em outros lugares é uma afirmação particularista do próprio eu, que não é definido pela razão, mas sim pela diferença que sempre se verifica em relação ao modelo ou pela particularidade cultural que se quer exaltar. Nesse sentido, a teoria de Liah Greenfeld defende que a formação das identidades nacionais modernas é sempre, à exceção da Inglaterra, resultado do ressentimento em relação ao paradigma.

Dessa forma, os outros tipos de nacionalismo seriam modelos que se distanciam do paradigma de que a nação é correlata à cidadania. Hierarquicamente inferior ao paradigma, estaria o tipo de nacionalismo cívico coletivista-autoritário, cuja referência histórica de Greenfeld é a formação nacional da França, que, por analogia, também se pode verificar no caso do Brasil. Em um patamar da escala ainda mais inferior, o modelo apresenta o tipo de nacionalismo étnico, que é considerado como necessariamente coletivista e autoritário, cuja referência estaria nos tipos que se desenvolveram na Alemanha e na Rússia. Finalmente, mais do que compreender as especificidades de cada tipo de nacionalismo, é importante a compreensão do ressentimento como um estado psicológico que cria uma percepção de identidade nacional – isso é o que interessa para os fins analíticos desta tese.

4.1.4 O potencial criativo do ressentimento na formação da identidade nacional: a criação de uma nova ordem simbólica.

No caso da nação, o ressentimento insere-se como o sentimento formador de uma identidade nacional. No modelo de Liah Greenfeld, a identidade nacional moderna é condicionada pela inveja existencial e pela desigualdade fundamental em relação ao modelo paradigmático. Ocorre, entretanto, que independentemente do tipo de nacionalidade, cívica ou étnica, há a garantia de um estatuto social de pertencimento. Obviamente, a definição da questão nacional na teoria de Greenfeld reflete o tipo ideal normativo por ela considerado hierarquicamente superior, o que, nas palavras da socióloga, se configura da seguinte forma: “A nacionalidade elevava cada membro da comunidade que a tinha tornado soberana. Garantia

o estatuto social. *A identidade nacional é, fundamentalmente, uma questão de dignidade. Dá às pessoas razões para se orgulharem.*”²⁴⁶.

O sentimento de orgulho pela nação cria possibilidades variadas com razões diversas pelas quais se orgulhar. Por vezes, orgulha-se do voluntarismo cívico, como na Inglaterra e nos Estados Unidos; outras vezes da genética étnica, como o nacionalismo que se desenvolveu na formação nacional da Alemanha e o pan-eslavismo da Rússia. Isso faz com que a hierarquia tradicional de superioridade do nacionalismo cívico individualista-libertário propugnada por Greenfeld seja questionada. A escala de valores que estruturam as sociedades pode ser bastante relativa, mas há um poder criativo e uma importância sociológica do ressentimento, e isso se verifica eventualmente por meio da “transavaliação de valores”, em português de Portugal, “transvalorização de valores”, em português do Brasil:

O poder criativo do *ressentiment* – e a sua importância sociológica – consiste em que pode eventualmente conduzir à “transavaliação de valores”, ou seja, à transformação da escala de valores de uma maneira que denigra os valores supremos originais, substituindo-os por noções que são sem importância, externas, ou efetivamente transportam para a escala original o sinal negativo. O termo “transavaliação de valores” pode ser um tanto enganador, porque o que geralmente acontece não é uma inversão direta da hierarquia original. Adotar valores diretamente antitéticos aos de outro é pedir emprestado ao sinal oposto. Uma sociedade com uma estrutura institucional bem desenvolvida e um legado rico de tradições culturais não é provável que importe totalmente de qualquer lado. No entanto, uma vez que o processo criativo resultante do *ressentiment* é por definição uma reação aos valores de outros e não condição própria independente dos outros, o novo sistema de valores que emerge é necessariamente influenciado por aquele a que constitui uma reação. Deve-se a isso que as filosofias do *ressentiment* sejam caracterizadas pela qualidade da “transparência”: é sempre possível ver, por detrás delas, os valores que recusam. *Ressentiment* sentido pelos grupos que importaram a ideia da nação e articularam a consciência nacional das suas sociedades respectivas resultou geralmente na seleção, de entre as suas próprias tradições indígenas, dos elementos hostis ao princípio nacional original e no seu deliberado cultivo. Em certos casos – nomeadamente na Rússia –, onde as fontes culturais indígenas estavam ausentes ou eram claramente insuficientes, o *ressentiment* era o único fator isolado mais importante para a determinação dos termos específicos em que a identidade nacional era definida. Sempre que existiu, deu origem a orgulho particularista e a xenofobia, fornecendo alimento emocional para o nascente sentimento da nação e sustentando-o sempre que vacilava. (GREENFELD, 1998, p. 25-26).

Assim, o ressentimento é resultado de uma reação ao contato com o outro, com a alteridade. Com o mundo moderno cada vez mais conectado, a alteridade está no cotidiano das pessoas e sempre possibilita o surgimento de novas ideias e novos valores, porque os encontros culturais realizam a fusão de ideias e valores aos novos constrangimentos estruturais e situacionais. No modelo de Greenfeld, o ressentimento tem o potencial criativo, embora seja

²⁴⁶ GREENFELD, 1998, p. 475.

sempre negativo, já que o ressentido nunca alcançará o modelo ideal do paradigma. Efetivamente, esse modelo concebe que o ressentimento é o principal fator de formação das identidades nacionais, mas dentro de uma tipologia ideal bastante estática, como se tudo o que fugisse do paradigma cívico, individualista e libertário formasse uma realidade social necessariamente ruim. Isso apenas reflete o preconceito de Greenfeld em relação a outras realidades sociais e a outras identidades nacionais.

A realidade social do mundo contemporâneo é plural e, de fato, a teoria proposta por Greenfeld é um tipo ideal que não reflete a realidade em si, nem mesmo a idealização do nacionalismo cívico inglês obedece fielmente a tipologia, mas o modelo é válido para categorizar as diferentes formatações do nacionalismo. De qualquer forma, a teoria do ressentimento é válida, na medida em que admite a formação da identidade a partir do sentimento de reação com o contato com a alteridade. Decorre disso que o ressentimento conduza à “transvaloração de valores”, ou seja, um rearranjo de valores adaptados aos constrangimentos estruturais ou situacionais de uma nação. Isso implicaria ou o resgate de valores culturais anteriores à nação moderna ou uma reação antitética ao paradigma nacional inglês ou ao francês ou ao alemão, ou a qualquer paradigma com que se esteja em contato e se queira estabelecer uma reação.

Para concluir, a contribuição de Liah Greenfeld mais significativa para o debate acerca da questão nacional é considerar que a psicologia humana de percepção da realidade social cultural e simbólica cria a nação. Dessa forma, o ressentimento pode configurar-se em orgulho nacional, na medida em que afirma a percepção de identidade e a pertença a uma ordem simbólica criada, a uma cultura, a uma identidade nacional, a uma nação. Efetivamente, a “transvaloração de valores”, como um processo psicológico que ocorre com o contato com a alteridade, tem o potencial criativo de formar com uma nova hierarquia de valores, uma nova identidade nacional, uma nova ordem simbólica, uma nova cultura. E o que se cria não necessariamente adquire valor negativo, como sugere a teoria de Greenfeld. O contato com a alteridade e a criação que se pode ter com o sentimento de reação ao contato intercultural pode produzir estruturas sociais e tradições culturais positivas e, na realidade, a novidade sempre pode surpreender.

4.2 Brasil: a cidadania com os direitos sociais e o ressentimento na transvaloração dos valores edênicos.

A identidade nacional brasileira, igualmente ao que ocorre na formação identitária de outras nações modernas, cria uma ideia de cidadania. No Brasil, conforme aponta o historiador e cientista político brasileiro José Murilo de Carvalho, a concessão desta cidadania não obedece ao modelo paradigmático, cuja referência moderna é justamente o modelo inglês – referenciado por Liah Greenfeld. Na Inglaterra, a concessão da cidadania é resultado de um processo em que primeiro se concede direitos civis, em seguida, políticos, e, por fim, sociais. No Brasil, ocorre justamente o inverso, tese esta defendida por Carvalho, em seu livro *Cidadania no Brasil: o longo caminho* (2001), que advoga que os direitos sociais surgiram com precedência em relação aos outros direitos no Brasil. Ademais, há de ressaltar que a concessão de direitos sociais é parte do projeto político do governo de Getúlio Vargas, concomitante às iniciativas estatais de modernização e industrialização do país.

Dessa forma, em primeiro lugar, faz-se necessário compreender a definição de cidadania para José Murilo de Carvalho, que afirma que a cidadania inclui várias dimensões, por vezes não coincidentes:

O exercício de certos direitos, como a liberdade de pensamento e o voto, não gera automaticamente o gozo de outros, como a segurança e o emprego. O exercício do voto não garante a existência de governos atentos aos problemas básicos da população. Dito de outra maneira: a liberdade e a participação não levam automaticamente, ou rapidamente, à resolução de problemas sociais. Isto quer dizer que a cidadania inclui várias dimensões e que algumas podem estar presentes sem as outras. Uma cidadania plena, que combine liberdade, participação e igualdade para todos, é um ideal desenvolvido no Ocidente e talvez inatingível. Mas ele tem servido de parâmetro para o julgamento da qualidade da cidadania em cada país e em cada momento histórico. Tornou-se costume desdobrar a cidadania em direitos civis, políticos e sociais. O cidadão pleno seria aquele que fosse titular dos três direitos. Cidadãos incompletos seriam os que possuem apenas alguns direitos. Os que não se beneficiassem de nenhum dos direitos seriam não cidadãos. (CARVALHO, 2015, p. 14-15).

O cientista político brasileiro, ainda, define cada um desses direitos paradigmáticos que compõem a cidadania, embora afirme a intangibilidade deles. De qualquer maneira, faz-se necessário compreender o significado desses três direitos, na medida em que se subdividem em várias dimensões. Quanto aos direitos civis, segue a definição:

Direitos civis são os direitos fundamentais à vida, à liberdade, à propriedade, à igualdade perante a lei. Eles se desdobram na garantia de ir e vir, de escolher o trabalho, de manifestar o pensamento, de organizar-se, de ter respeitada a

inviolabilidade do lar e da correspondência, de não ser preso a não ser pela autoridade competente e de acordo as leis, de não ser condenado sem processo legal regular. São direitos cuja garantia se baseia na existência de uma justiça independente, eficiente, barata e acessível a todos. São eles que garantem as relações civilizadas entre as pessoas e a própria existência da sociedade civil surgida com o desenvolvimento do capitalismo. Sua pedra de toque é a liberdade individual. (CARVALHO, 2015, p. 15).

Quanto aos direitos políticos:

É possível haver direitos civis sem direitos políticos. Estes se referem à participação do cidadão no governo da sociedade. Seu exercício é limitado a parcela da população e consiste na capacidade de fazer demonstrações políticas, de organizar partidos, de votar, de ser votado. Em geral, quando se fala de direitos políticos, é do direito do voto que se está falando. Se pode haver direitos civis sem direitos políticos, o contrário não é viável. Sem os direitos civis, sobretudo a liberdade de opinião e organização, os direitos políticos, sobretudo o voto, podem existir formalmente, mas ficam esvaziados de conteúdo e servem antes para justificar governos do que para representar cidadãos. Os direitos políticos têm como instituição principal os partidos e um parlamento livre e representativo. São eles que conferem legitimidade à organização política da sociedade. Sua essência é a ideia de autogoverno. (CARVALHO, 2015, p. 15-16).

Quanto aos direitos sociais, os precursores da cidadania no Brasil, segue a definição de Carvalho:

Finalmente, há os direitos sociais. Se os direitos civis garantem a vida em sociedade, se os direitos políticos garantem a participação no governo da sociedade, os direitos sociais garantem a participação na riqueza coletiva. Eles incluem o direito à educação, ao trabalho, ao salário justo, à saúde, à aposentadoria. A garantia de sua vigência depende da existência de uma eficiente máquina administrativa do Poder Executivo. Em tese eles podem existir sem os direitos civis e certamente sem os direitos políticos. Mas, na ausência de direitos civis e políticos, seu conteúdo e alcance tendem a ser arbitrários. Os direitos sociais permitem às sociedades politicamente organizadas reduzir os excessos de desigualdade produzidos pelo capitalismo e garantir um mínimo de bem-estar para todos. A ideia central em que se baseiam é a da justiça social. (CARVALHO, 2015, p. 16).

Ao se observar a perspectiva histórica, o Brasil somente garantiu os direitos civis e políticos muito recentemente, com a Constituição de 1988 – justamente denominada de “Constituição Cidadã” –, que também consolida os direitos sociais conquistados ao longo do século XX. Não é que não houvesse a concessão de direitos civis e políticos anteriormente, mas, se existiram, a Ditadura Militar os cassou e a reconquista deles somente ocorre após a redemocratização e a nova Constituição que consolida a transição democrática. Nesse sentido, o Brasil não se aproxima do paradigma ocidental, que José Murilo de Carvalho tem por referência, igualmente a Liah Greenfeld, no caso inglês:

Nos países em que a cidadania se desenvolveu com mais rapidez, inclusive na Inglaterra, por uma razão ou outra a educação popular foi introduzida. Foi ela que

permitiu às pessoas tomarem conhecimento de seus direitos e se organizarem para lutar por eles. A ausência de uma população educada tem sido sempre um dos principais obstáculos à construção da cidadania civil e política. O surgimento sequencial dos direitos sugere que a própria ideia de direitos, e, portanto, a própria cidadania, é um fenômeno histórico. O ponto de chegada, o ideal da cidadania plena, pode ser semelhante, pelo menos na tradição ocidental dentro da qual nos movemos. Mas os caminhos são distintos e nem sempre seguem linha reta. [...] A França, a Alemanha, os Estados Unidos, cada país seguiu seu próprio caminho. O Brasil não é exceção. Aqui não se aplica o modelo inglês. Ele nos serve apenas para comparar por contraste. (CARVALHO, 2015, p. 17).

Independentemente do caminho, a comparação por contraste gera algum tipo de ressentimento e isso altera a natureza da cidadania, ou seja, a natureza do pertencimento à identidade nacional. No Brasil, conforme Carvalho houve duas diferenças importantes:

A primeira refere-se à maior ênfase em um dos direitos, o social, em relação aos outros. A segunda refere-se à alteração na sequência em que os direitos foram adquiridos: entre nós o social precedeu os outros. Como havia lógica na sequência inglesa, uma alteração dessa lógica afeta a natureza da cidadania. Quando falamos de um cidadão inglês, ou norte-americano, e de um cidadão brasileiro, não estamos falando exatamente da mesma coisa. (CARVALHO, 2015, p. 17-18).

A cidadania no Brasil – isto é, o pertencimento à identidade nacional brasileira – foi fundada e formada a partir do projeto político estatal, que se consolida no governo Vargas, o qual conferiu direitos sociais, principalmente direitos trabalhistas, mas ofuscou os direitos civis e políticos, já que era um governo autoritário. Dessa forma, por se tratar de uma identidade imaginada em um quadro de autoritarismo político, a cidadania no Brasil é caracterizada primariamente pela concessão de direitos sociais em detrimento dos direitos civis e políticos. Isso forma um tipo de nacionalismo no Brasil que se pode conceber como cívico coletivista-autoritário e ressentido em relação ao paradigma ocidental da cidadania.

4.2.1 O ressentimento na formação do caráter cívico coletivista-autoritário da identidade nacional brasileira.

O fato de a identidade nacional brasileira ser fundamentada em uma identidade nacional de caráter cívico coletivista-autoritário é fato gerador de ressentimento. O caráter coletivista-autoritário é verificado na história do Brasil justamente no impulso do governo de Getúlio Vargas de gerar desenvolvimento econômico e social agregado à iniciativa autoritária de promover uma identidade nacional hegemônica e homogênea. Por um lado, o Brasil se consolidou como um Estado-nação com garantia aos direitos sociais, mas, por outro lado, formou uma cidadania precária no sentido de ter direitos civis e políticos. Isso corrobora para

que o Brasil não tenha o sentimento de pertencimento pautado em uma fundação política e sim em uma fundação mítica.

A narrativa nacional organizou-se em torno do cívico, porque foi impulsionada pela concessão de direitos e, no caso do governo Vargas, especificamente direitos sociais. No entanto, o mesmo governo Vargas lançou-se a uma tentativa de invenção étnica do Brasil – inclusive com o impulso de outro mito fundador, em paralelo ao motivo edênico, a ideia de “democracia racial”. Para isso, utilizou-se da intelectualidade, principalmente do sociólogo Gilberto Freyre, com o objetivo de dar fundamento às ideias de mestiçagem entre as três raças – branca, negra e indígena – como uma espécie de tranvaloração dos valores através do enquadramento positivo deste fator na identidade nacional brasileira. Comparativamente à perspectiva intelectual hegemônica anteriormente à Freyre, a mestiçagem era percebida como bastante negativa e inclusive como justificativa para o atraso do Brasil, tese esta defendida por Joseph Arthur de Gobineau, um filósofo francês influente no século XIX como defensor do racismo científico²⁴⁷, que visitou o Brasil e manteve por muitos anos trocas de correspondências com o Imperador Dom Pedro II²⁴⁸. No caso do Brasil, o ressentimento, portanto, teve um potencial criativo de transvalorar valores na formação de uma identidade nacional, uma vez que a tese de Gilberto Freyre (atualmente, duramente criticada) foi responsável por derrogar a tese racista de Gobineau, que percebia a mestiçagem como necessariamente negativa. Assim, se verifica um exemplo claro de que o ressentimento pode gerar uma criação passível de ser positiva e benéfica não somente na afirmação de uma nova identidade cultural, mas também na estruturação social de um novo sistema de ideias, já que se configurariam a partir de outra hierarquia de valores.

A narrativa de identidade nacional brasileira consolidada a partir do governo Vargas tem um apelo muito maior ao mítico, à ideia do Brasil como um paraíso de natureza exuberante, abençoado por Deus e de população que convive bem com a mestiçagem, do que um apelo ao político, de um país que concede direitos civis e políticos aos seus cidadãos e estimula a participação cidadã. De uma certa forma, tanto o mito do motivo edênico quanto o mito da democracia racial criaram uma “cortina de fumaça” para promover o pertencimento e, inclusive,

²⁴⁷ “Outro ilustre visitante ao Brasil imperial foi o conde Joseph Arthur de Gobineau, um defensor da “escola histórica” de racismo científico. Ele usava a história para sustentar que diferentes raças viviam em estágios de civilização distintos, e que as raças nórdicas estavam muito mais adiantadas que as outras. O conde de Gobineau foi o autor do famoso *Ensaio sobre a Desigualdade das Raças Humanas*, particularmente responsável pela disseminação do culto da raça ariana que seria a inspiração, um século depois, para os alemães nacional-socialistas. Exercendo o cargo de embaixador da França junto à corte brasileira de 1869 a 1871, Gobineau viu o Brasil como um perfeito estudo de caso, através do qual poderia provar sua teoria.” (NASCIMENTO; SOUSA, 2015, p. 136).

²⁴⁸ As correspondências entre Dom Pedro II e Gobineau foram organizadas em livro, em 1938, por Georges Raeders. (RAEDERS, 1938).

com a tentativa de inventar uma etnicidade inexistente, ao mesmo tempo que mantinha o poder político sob o jugo do poder político autoritário que dificultava a inserção do país em um cenário de democracia participativa.

Nessa lógica, a cidadania no Brasil, caso se analise pela perspectiva sociológica da socióloga Liah Greenfeld é uma cidadania formada a partir do ressentimento. Há uma transvaloração de valores que, na ausência de uma cidadania democrática – pautada na cidadania inglesa –, promove a invenção de uma cidadania coletivista, que inclusive tem pretensões de adquirir caráter étnico. Essa invenção nacionalista é repleta de conteúdos que ofuscam os direitos civis e políticos, conquanto eleve os direitos sociais à única condição de viabilidade da cidadania. À medida que se concedia direitos sociais, no Estado-nação governado por Vargas, maior era a propaganda nacionalista, fortemente influenciada pelo motivo edênico e pelo mito da democracia racial. Assim, a consolidação da identidade nacional brasileira é um projeto político que imagina, mitifica, fabrica e exalta via ressentimento a imagem de paraíso terrestre, com o objetivo justamente de ofuscar a ausência de direitos civis e políticos.

Conclui-se, assim, que o Brasil criou uma cidadania pautada no ressentimento, em relação ao paradigma ocidental de pertencimento a uma identidade nacional como cidadania plena. Com isso, inviabilizou o caráter cívico político, uma vez que forjou uma etnicidade inexistente e formou um nacionalismo cívico, porque voluntarista, e coletivista-autoritário, porque fabricado pelo poder autoritário do Estado-nação. Ademais, porque o motivo edênico é um etnosimbolismo de origem cristã, o arranjo imaginado, inventado e fabricado pelo Estado-nação produziu uma identidade nacional que conseguiu a aderência das massas. Pela primeira vez na história do Brasil, o fato de ser brasileiro é mais importante que a lealdade regional e evidência disso é a queima de bandeiras estaduais logo no início do Estado-novo de Getúlio Vargas com o objetivo de promover uma representação hegemônica e homogênea do Brasil como nação. De certo modo, o projeto político varguista deu tão certo que até os dias atuais é impossível ignorar o ofuscamento que o ideal edênico provoca nas massas populares, que, em geral, não se importam com os direitos civis e políticos, e, quanto aos direitos sociais, somente se importam com aqueles que lhes atendem as necessidades prementes e carregam consigo uma percepção psicológica do Brasil como paraíso na Terra.

4.2.2 O sentimento ressentido de ufanía no Brasil: o paraíso na Terra e as razões para o orgulho nacional.

A ufanía no Brasil é exaltada via ressentimento e isso se prova a partir da análise dos argumentos de um dos livros mais influentes no século XX sobre as razões para o orgulho de ser brasileiro, o livro de Affonso Celso, *Porque me ufano de meu país* (1900). Este é indubitavelmente um material propagandístico e panfletário em defesa do nacionalismo brasileiro, como uma teoria de legitimação do Estado-nação. O seu conteúdo está totalmente inserido na perspectiva do ressentimento, inclusive a própria linguagem revela essa perspectiva do ressentido, na medida em que a todo momento se faz referência à palavra “superioridade”, o que infere a constante comparação. O contexto de sua escrita e publicação foi ano do quarto centenário do “descobrimento”, período em que Brasil estava com a República recém implantada e Affonso Celso, detentor do título nobiliárquico de Visconde de Ouro Preto (portanto, um nobre monarquista), elenca as razões pelas quais os seus filhos deveriam se orgulhar do Brasil como nação. Há diversas razões que se destacam em seu argumento, mas é bastante evidente o motivo edênico como uma das principais razões de orgulho do Brasil. Ademais, é imprescindível destacar a importância que este material teve na educação brasileira ao longo do século XX.

O livro de Celso apresenta onze razões pelas quais haveria uma “superioridade do Brasil”, conforme a seguinte listagem: (i) a grandeza territorial; (ii) a beleza; (iii) a riqueza; (iv) a variedade e a amenidade do clima; (v) a ausência de calamidades; (vi) a excelência dos elementos que entraram na formação do tipo nacional; (vii) os nobres predicados do caráter nacional; (viii) o fato do Brasil nunca ter sofrido humilhações e nunca ter sido vencido em guerras; (ix) o procedimento cavalheiresco e digno para com os outros povos; (x) as glórias a se colher no Brasil; e, por fim, (xi) a história do Brasil. Desses onze motivos, percebe-se em todos eles – e, mais especificamente nos cinco primeiros – a forte influência do mito edênico na formação da identidade nacional. Isso significa dizer que as razões elencadas por Affonso Celso constituem semióforos da nação brasileira e evidenciam que o conteúdo do nacionalismo brasileiro é informado substancialmente pela visão paradisíaca típica do motivo edênico.

O paraíso brasileiro é marcado, primeiramente, pela grandeza territorial, que, comparativamente à maioria dos outros países, coloca o Brasil em posição de superioridade. Nesse aspecto, Affonso Celso aponta vantagens que indubitavelmente remetem à importância do motivo edênico:

A enorme extensão do Brasil forma um todo homogêneo, bem situado, servido por magníficos rios, facilmente acessível. Comunicam-se entre si, do modo mais natural, todos os elementos desse conjunto, quer pelo mar, quer pelo interior. Ocupa ele a parte central do continente. Acha-se mais perto da Europa e da África que qualquer outro ponto da América espanhola, o que o torna em extremo favorável ao comércio e à navegação. Oferece mais de mil léguas de costas, com uma infinidade de portos e enseadas, como que adrede abertos para acolherem os visitantes. Constitui tão gigantesco território um resumo da superfície do planeta, exceto as regiões polares. Descobre-se nele tudo quanto o mundo possui de melhor. Pode suprir por si só as necessidades físicas das inumeráveis multidões que o povoam. À flora brasileira, maravilhosamente rica, é dado se juntarem todas as flores e frutos do universo. Nenhuma é incompatível com a nossa natureza. Não há planta exótica que, convenientemente tratada, deixe de germinar no Brasil. (CELSE, 2001, p. 37-38).

A narrativa de Affonso Celso apresenta a grandeza territorial como uma razão de orgulho e identificação nacional. Essa grandeza, embora seja uma constatação quantitativa, é legitimada no discurso de Celso no âmbito do religioso, na medida em que a “Providência” é responsável pela “doação” desta grande extensão de terra à nação brasileira. Isso se evidencia no seguinte argumento:

Tiram os homens orgulho da grandeza territorial de sua pátria. O moderno inglês, como o antigo espanhol, enche-se de altaneira, ao repetir que o sol não se deita nos domínios de sua coroa. Sonham os povos ver a sua bandeira cobrir a maior superfície possível. Nenhum se resigna a sofrer diminuição no seu solo. Doado pela Providência, recebeu o Brasil aquilo que outros países, derramando rios de sangue, imensas dificuldades tiveram em alcançar. À exceção de relativamente insignificante zona no sul, não é fruto de conquista o seu vastíssimo território, nem se constituiu aos poucos, trabalhosamente. É hoje o que foi – geográfica, compacta, solidamente unido. Importa, sem dúvida, esse fato um relevante elemento de excelência e primazia. Somos uma grande nação. Ampla porção do mundo nos pertence. Formamos um conjunto solidário do qual nada perdemos, há quatrocentos anos, apesar de poderosos governos terem tentado, por vezes repetidas, arrancar-lhe pedaços. E a essa vastidão territorial se aliam a identidade de língua, de costumes, de religião, de interesses. Nenhum antagonismo separa os grupos componentes da população. Não nutrem eles aspirações antinômicas, nem conhecem tradições hostis. Nada justifica o receio de que apareçam motivos sérios de dissensão, de modo que o imenso todo se fragmente. Fornece isso incontestáveis motivos de superioridade. Somos filhos de um bondoso, sadio, robusto colosso. Refere a Bíblia que Saul foi proclamado rei, por ser mais alto que todo o seu povo do ombro para cima. O Brasil sobreleva em tamanho quase todos os países do globo. Quando lhe falecessem outros títulos à precedência (e esses títulos abundam) bastava-lhe a grandeza física. (CELSE, 2001, p. 39-40-41).

O excerto acima apresenta-se em caráter claramente ufanista, o que fica evidente pela ideia de superioridade e pela própria falsificação histórica da formação territorial do Brasil, além da ideia de identidade homogênea do brasileiro. No entanto, há de ressaltar que a linha argumentativa de defesa da grandeza territorial brasileira como razão de orgulho é fundamentada no etnosimbolismo religioso cristão, que se evidencia em duas passagens: na doação da “Providência” e na referência bíblica que expõe a razão de Saul ter sido proclamado rei. Dessa forma, essas duas passagens legitimam a grandeza territorial por meio do recurso à

analogia com o etnosimbolismo cristão. Em suma, o orgulho é fundamentado e legitimado por carregar um conteúdo religioso, que estimula o indivíduo a se identificar com a ideologia nacionalista porque a providência divina referenda o argumento. Esse recurso argumentativo é evidenciado em praticamente todas as razões elencadas por Celso.

No segundo motivo de superioridade do Brasil, Celso aponta a sua beleza, o que evidentemente expressa o ideal edênico. O Brasil é considerado o paraíso abençoado pela divina providência religiosa, que garantiu a exuberância da natureza como razão de orgulho nacional. Isso se verifica nas palavras de Affonso Celso na sequência:

Não há no mundo país mais belo do que o Brasil. Quantos o visitam atestam e proclamam essa incomparável beleza. Dentro do enorme perímetro brasileiro, encontra-se tudo o que de pitoresco e grandiosa oferece a terra. Ainda mais: encontra-se, em matéria de panorama, tudo o que ardente imaginação possa fantasiar. E os espetáculos são tão variados quanto magníficos. Observa João Francisco Lisboa, no *Jornal de Timon*, que os sentimentos experimentados pelos primeiros exploradores do Brasil, ao darem vistas das nossas costas, eram de intensa surpresa e admiração. A tal ponto os maravilha o aspecto pomposo da terra inculta e selvagem – continua o exímio literato maranhense – que a todos eles acudia espontâneo o pensamento de que, sem dúvida, nesta abençoada região estivera outrora situado o paraíso terreal. (CELSONO, 2001, p. 43).

A representação do paraíso terrestre é um lugar comum na formação da identidade nacional brasileira, na medida em que o Brasil é imaginado como um lugar edênico. Nesse sentido, os versos do poeta Gonçalves Dias, reproduzidos por Affonso Celso, e difundidos amplamente na cultura popular brasileira, são representativos desse ideário edênico que evoca a beleza como razão de superioridade e orgulho:

*Nosso céu tem mais estrelas,
Nossas várzeas têm mais flores,
Nossos bosques têm mais vida,
Nossa vida mais amores.*
(DIAS *apud* CELSONO, 2011, p. 47).

É praticamente impossível encontrar um brasileiro que nunca tenha escutado esses versos, inclusive porque o hino nacional os reproduz, em seus versos, em forma de paráfrase:

[...] Deitado eternamente em berço esplêndido
Ao som do mar e à luz do céu profundo,
Fulguras, ó Brasil, florão da América,
Iluminado ao Sol do Novo Mundo!
Do que a terra mais garrida
Teus risonhos, lindos campos têm mais flores,
“Nossos bosques têm mais vida”,
“Nossa vida”, no teu seio, “mais amores”.

Ó Pátria amada,
 Idolatrada,
 Salve! Salve! [...]
 [Trecho da Hino Nacional do Brasil, letra de Joaquim Osório Duque Estrada] –
 (BRASIL, 1922, Decreto nº 15.671, de 06 de setembro de 1922).

As referências ao motivo edênico ficam evidentes nesta letra, na medida em que o Brasil é anunciado como um paraíso na terra, com lindos campos que têm mais flores e bosques que têm mais vida. Essa imagem do paraíso terrestre, entretanto, não é algo intangível e, na imaginação medieval, estava associada a uma realidade ainda presente, a um “mito vivo”, a uma perspectiva escatológica dos cristãos. Esse aspecto se evidencia, por exemplo, nos relatos de viagem, que foram os primeiros escritos a descrever essa nova terra que viria, mais tarde, a se chamar Brasil. Tudo isso, é relatado pelo sociólogo Sérgio Buarque de Holanda, que ratifica a forte influência da mentalidade medieval na imagem do paraíso terrestre edênico que se associa à representação do Brasil como nação:

Sabe-se que para os teóricos da Idade Média não representava o Paraíso Terreal apenas um mundo intangível, incorpóreo, perdido no começo dos tempos, nem simplesmente alguma fantasia vagamente piedosa, e sim uma realidade ainda presente em sítio recôndito, mas porventura acessível. [...] Denunciam-no [o Paraíso Terreal] as primeiras narrativas de viagem, os primeiros tratados descritivos, onde a todo instante se reitera aquela mesma tópica das visões do Paraíso que inaugurada desde o IV século num poema latino atribuído, erradamente segundo muitos, a Lactâncio, e mais tarde desenvolvida por santo Isidoro de Sevilha, alcançara, sem sofrer mudança, notável longevidade.”. (BUARQUE, 2020, p. 12-13).

A influência medieval é o que, para Buarque, viabiliza o motivo edênico como conteúdo identitário no Brasil. Além disso, ele destaca que a beleza paradisíaca tem lugar na descrição do Brasil desde os relatos de viagem, algo que também não passa despercebido por Affonso Celso, que lembra:

Americo Vespucci, numa carta publicada em 1504, opina que, a haver aquele paraíso, não deveria ser longe das nossas plagas. Mais tarde, e por longo tempo, acreditou-se que no Brasil permanecia o fabuloso Eldorado. No documento mais venerado da nossa história colônia, segundo Porto Seguro, a epístola de Pero Vaz de Caminha a El-Rei D. Manoel, noticiando o descobrimento de Cabral, diz o insigne cronista que a praia é muito formosa, com arvoredo tanto, tamanho e tão basto, e de tantas plumagens que lhe não pode homem dar conta. Entre os escritores dos tempos coloniais, o padre jesuíta Simão de Vasconcellos, nas Notícias Curiosas, declara que capitães e cosmógrafos não viram coisa igual no universo todo, à perspectiva da nova terra “que é um espanto da natureza e faz vantagem aos campos elísios, hortos pênseis e ilha de Atlanta”. [...] (CELSONO, 2001, p. 44).

Affonso Celso ainda continua o seu catálogo de referências aos escritores que em suas viagens a estas terras, que até então eram desconhecidas aos olhos dos europeus, descreviam o

Brasil como o paraíso na Terra. Dentre as maravilhas do Brasil, Affonso Celso exalta a magnificência de quatro configurações geográficas que merecem destaque e simbolizam a beleza exuberante edênica, são elas: o Amazonas; a Cachoeira de Paulo Afonso (atualmente não existe mais, devido à construção da Usina Hidrelétrica de Itaipu); a floresta virgem, espalhada por diversas regiões geográficas do país; e a baía do Rio de Janeiro (atualmente mais conhecida como Baía de Guanabara). As belezas, entretanto, não se restringem a estes locais específicos, conforme o próprio Affonso Celso afirma em outra passagem do seu livro, transcrita na sequência:

Infintos campos, tapizados de macia e fresca relva, suavemente ondulados, constelados de flores selvagens, povoados de codornas e perdizes, aprazíveis em qualquer estação; os pampas do Sul, pátria do tufão, no dizer de Alencar, incomensuráveis savanas nuas, de face impassível, sem rugas nem sorrisos, atravessadas por armentos de poldros indômitos e pelo gaúcho, de originalidade, bravura e independência legendárias; amplas cavernas cheias de mistério; elevados picos, facilmente acessíveis, donde se descortinam perspectivas soberbas; centenas de angras recortadas com esmero artístico; jardins incomparáveis; flora opulenta; fauna inestimável, sobretudo em matéria de aves, notáveis pela delicadeza das formas, suntuosidade das plumagens, doçura do campo e primor da nidificação – aves que não emigram de bem que se acham onde nasceram: eis outras belezas do Brasil, digna cada qual de lhe assinalar posto de primazia no mundo. A beleza é privilégio divino, suprema força. As coisas verdadeiramente belas sempre vencem, angariam respeito e estima de todos. [...] O Brasil reúne em si as belezas esparsas em toda parte. E são belezas que não passam, apreciadas em qualquer época, superiores às do Panteon e Coliseu; sobranceiras às injúrias dos séculos e aos caprichos do gosto – eternas. Devem ter ufanias os filhos de uma terra assim dotada. O belo é a fonte essencial do amor. Amemos apaixonadamente o Brasil, pelas suas lindezas sem par. (CELSONO, 2001, p. 71-72).

O excerto destacado é significativo do que é o motivo edênico utilizado como instrumento de apelo e legitimação da ideologia nacionalista. Invoca-se a beleza, a natureza e o poder divino, a fim de criar um vínculo identitário de pertencimento. Invoca-se, o amor à nação com base na ideia de que o belo é a fonte do amor. A beleza paradisíaca, retratada por Affonso Celso, é, portanto, razão para a ufanias, razão para se orgulhar da identidade nacional brasileira.

A riqueza como razão de orgulho nacional encontra-se em consonância com a grandeza territorial e com a beleza paradisíaca, inclusive Affonso Celso aponta ser proporcional a elas. O Visconde de Ouro Preto, fazendo jus a seu título nobiliárquico do período monárquico, exalta a abundância das riquezas minerais do Brasil. Destaca a sua importância econômica, durante vasto período da história nacional, e profetiza: “Venham os aparelhos modernos, labore-se cientificamente o terreno, e magníficas remunerações se não de receber, como já vai sucedendo. O Brasil deve tornar-se o verdadeiro Eldorado que tanto nele buscaram os antigos

aventureiros”²⁴⁹. Dessa forma, Affonso Celso apresenta a riqueza material do Brasil como, em grande parte, advinda da riqueza mineral:

A riqueza do Brasil é proporcional à sua extensão e à sua beleza: extraordinária. Que é riqueza? Houve época em que se aquilatava a riqueza de um país pela quantidade de metais preciosos nele encontrados. À luz desse critério, torna-se incontestável a precedência de nossa Pátria. Abundam em várias regiões do seu território minas de ouro e jazidas diamantinas. Uma das grandes divisões políticas chama-se significativamente Minas Gerais, e há lugares denominados, com propriedade, Ouro Branco, Ouro Preto, Ouro Fino, Diamantina. A par do ouro e do diamante, acham-se no Brasil todas as preciosidades minerais. Dir-se-ia o seu solo um imenso escrínio de gemas. Com materiais exclusivamente brasileiros se construiriam maravilhosos palácios e se fabricariam as mais finas e custosas joias. (CELSO, 2001, p. 73-74).

A riqueza mineral, sem dúvidas, teve importante contribuição para a formação do Brasil, na medida em que a economia colonial do século XVIII foi fundamentalmente baseada na economia escravista mineira, responsável pela interiorização do Brasil e pelo povoamento de regiões como Minas Gerais, Goiás e Mato Grosso²⁵⁰. No entanto, Affonso Celso não restringe a riqueza material brasileira à abundância mineral, já que há outras fontes de riquezas, que inclusive viabilizam a afirmativa propagandística de que o Brasil tem condições de se tornar o celeiro do mundo, conforme se verifica no seguinte excerto:

Demonstram os economistas não constituírem os minerais preciosos a única nem a principal fonte da riqueza de um país. Entraram a sustentar que a lavoura e a indústria pastoril valem mais que o ouro e os diamantes, consistindo a verdadeira riqueza na abundância dos produtos indispensáveis à manutenção da vida. Ainda, sob esse novo aspecto, é imensa a riqueza do Brasil que pode produzir tudo quanto reclamarem as necessidades físicas do homem. Inúmeras as suas plantas aproveitáveis na alimentação, na indústria, no comércio, na medicina. Entre as palmeiras, denominam os índios algumas árvores de vida, de tão úteis, pois fornecem material para embarcações e vários utensílios, fibras para tecidos, frutos doces e nutritivos, licor refrigerante e agradável, enquanto largas folhas servem para cobrir, em lugar de telhas, as habitações feitas com pranchas das mesmas árvores. Possuem, de mais, uma espécie de cera, de que se fabricam velas para a iluminação. Nas enormes matas brasileiras, quantas resinas e bálsamos de preço, quantas deliciosas árvores frutíferas! As dos seringais, indígenas, e as do café, exóticas, mas perfeitamente aclimadas, são genuínos tesouros vegetais. [...] Prestam-se a qualquer cultura as terras do Brasil, de fertilidade proverbial. Verdadeira maravilha a uberdade da terra roxa que o calor e a umidade bastam a fecundar. [...] As sementes plantadas adquirem maior força produtiva que alhures. Ao lavrador é fácil tirar das suas terras tudo quanto precise, exceto sal, de que, aliás se encontram no Brasil grandes jazidas. Quase todas as culturas dão duas colheitas anuais. Um país assim está em condições de tornar-se o celeiro do mundo. (CELSO, 2001, p. 77-79).

²⁴⁹ CELSO, 2001, p. 74.

²⁵⁰ FURTADO, 2006, p. 117-134.

A ideia de que o Brasil é o celeiro do mundo é amplamente difundida na sociedade brasileira e faz parte de nossa identidade nacional. Essa riqueza natural que está relacionada à fertilidade das terras brasileiras é mais uma das provas que o motivo edênico informa a identidade cultural brasileira. Há uma tentativa constante dos políticos brasileiros – tanto à esquerda quanto à direita – de se legitimar a importância do agronegócio para a economia nacional justamente com o mesmo argumento supracitado de Affonso Celso. Por isso, não se pode negar que essa narrativa nacionalista do Brasil como celeiro do mundo tem fundamento no motivo edênico e contribui para a afirmação do orgulho ufanista.

A quarta razão de ufanía brasileira, fortemente influenciada pelo motivo edênico, está na sacração de seu clima como variado e ameno – características próprias de uma idealização do paraíso na Terra. Affonso Celso exalta esta característica brasileira e considera como motivo de superioridade, já que o Brasil, devido a sua grandeza territorial, possui três zonas climáticas: a tropical, a subtropical e a temperada. Os argumentos do nacionalista brasileiro coadunam com a ideia de que o Brasil se funda em um mito edênico, conforme se pode verificar na seguinte passagem:

Em consequência de sua enorme extensão, há no Brasil grande variedade de temperaturas, que, entretanto, em parte e estação algumas, atingem graus extremos. Raros os casos de insolação ou congelamento. O inverno não exige entre nós as precauções e despesas dos outros países. Sem embargo, o clima do Brasil é muito caluniado pelos que não conhecem ou têm interesse em o deprimir. Em três zonas costumam dividir o nosso país quanto às condições climatológicas: a tropical, a subtropical e a temperada. (CELSE, 2001, p. 85).

As condições climatológicas brasileiras são, de fato, mais interessantes do que em muitos outros países do mundo; no entanto, o discurso ufanista de Celso leva a crer que o país é um paraíso que não sofre com problemas climatológicos e, quando ele admite existir adversidades, como, no caso da febre amarela, atribui tal moléstia a uma importação estrangeira. Em se tratando de um texto do início do século XX, Celso ainda não vislumbrava as catástrofes naturais advindas das ações antrópicas que impulsionam as mudanças climáticas e criam problemas que atualmente consome a atenção e o cuidado por parte dos gestores públicos, tais como, o ciclones na região Sul e enchentes em grandes cidades, ficando apenas em dois exemplos. O máximo que ele admite como um problema climático é a existência de secas periódicas na região Nordeste, mas, mesmo neste caso, ele ameniza, ao afirmar que: “Essa calamidade, porém, não é insuperável. Podem ser evitados os efeitos das crises dela

oriundas, pelos esforços da administração e pelos recursos da ciência”²⁵¹. Dessa forma, o discurso de Affonso Celso constitui uma narrativa de um mito fundacional brasileiro completamente inserido na perspectiva edênica deste país como um paraíso terrestre.

O quinto argumento de Affonso Celso que têm relação intrínseca com o motivo edênica é a afirmativa de que, no Brasil, as calamidades são ausentes. Isso, verdadeiramente, é uma invenção, na medida em que projeta uma idealização das terras brasileiras como um paraíso idílico, onde nada de ruim acontece. A idealização é tamanha que o ufanista brasileiro afirma que no Brasil não existe calamidades nem de ordem material nem de ordem moral, o que obviamente é uma afirmação falsa, mas que contribui para a representação do Brasil como nação como um paraíso edênico. Analisemos a afirmativa de Affonso Celso:

Imenso como um continente não conhece o Brasil nenhum dos grandes flagelos que, em outras regiões, soem produzir milhares de vítimas. Privilegiado da Providência, não registra a sua história uma só dessas terríveis catástrofes, comuns a quase todos os povos, quer na ordem material, quem na moral. Não há ciclones, como nos Estados Unidos, inundações, como na Espanha, fomes e pestes prolongadas, como em tantos pontos da Europa e da Ásia. De terremotos não se aponta notícia, nem vestígio. Vulcões, nem apagados, nem traços de extintos. Nevoeiros persistentes não envolvem as nossas costas, onde raros naufrágios ocorrem. Na considerável extensão dessas costas, não são de recear nem rochedos ocultos, nem correntes traiçoeiras, nem sorvedouros, nem furacões. Os perigos estão reduzidos aos inevitáveis e inerentes à situação humana. [...] Em suma: oferecendo ao homem condições de vida sem igual, a natureza brasileira em nada lhe é hostil ou áspera. Pode o habitante confiar nela, com segurança. Não o trai, não o surpreende, não o amedronta, não o maltrata, não o aflige. Dá-lhe tudo quanto pode dar, mostrando-se-lhe sempre magnânima, meiga, amiga, maternal. (CELSO, 2001, p. 91-92).

A representação do Brasil descrita por Affonso Celso é obviamente exemplo de uma idealização ufanista. Constitui, assim, uma imaginação, uma invenção e uma fabricação de uma imagem do que é Brasil como nação. A ausência de calamidades é uma questão que pode ser consistentemente questionada, mas, conforme já se assinalou anteriormente, não importa se o mito nacional é falso ou verdadeiro, o que importa é que ele engendre um sentimento de pertencimento identitário. Nesse sentido, o sentimento identitário de ser brasileiro tem fundamento em um apelo à imaginação edênica, que, resumidamente, exalta a beleza, a natureza e a providência divina do Brasil como paraíso na Terra. Fica, portanto, provado que o nacionalismo brasileiro tem como conteúdo uma forte influência do motivo edênico por meio desses cinco primeiros exemplos de “superioridade” nacional catalogados por Affonso Celso.

O sexto elemento, ainda que se insira dentro da representação edênica, está mais próximo do mito fundador da “democracia racial”, uma vez que exalta a combinação racial

²⁵¹ CELSO, 2001, p. 87.

mestiça, como motivo de superioridade do Brasil como nação, o que se verifica no seguinte argumento de Affonso Celso:

É verdade geralmente aceita que, para formação do povo brasileiro, concorreram três elementos: o selvagem americano, o negro africano e o português. Do cruzamento das três raças resultou o mestiço, que constitui mais de metade de nossa população. Qualquer desses elementos, bem como o resultante deles, possui qualidades que devemos ensoberbecer. Nenhum deles fez mal à humanidade ou a deprecia. (CELSONO, 2001, p. 93).

Ofuscam-se, obviamente, as tensões sociais existentes, porque o objetivo de Celso é somente apontar as qualidades, conquanto os problemas não contribuem para a imagem do paraíso terrestre. Sabe-se, entretanto, que os problemas sociais de interação desses três grupos distintos que fazem parte da formação da identidade nacional brasileira persistem até os dias atuais e, infelizmente, aparentam estar distantes de serem completamente solucionados, embora existam avanços, principalmente legislativos, que visam à superação de problemas advindos da questão racial no Brasil. Ocorre que a perspectiva de exaltação da mestiçagem, embora seja positiva no sentido de promover a integração e tentar arrefecer os preconceitos raciais, ignora os sérios problemas sociais de marginalização de populações de origem negra e indígena. Ademais, essa ideia de “democracia racial”, que é atribuída a Gilberto Freyre, apesar de ele nunca ter utilizado esta terminologia, foi utilizada instrumentalmente pela propaganda estatal – tanto no governo de Getúlio Vargas quanto durante os governos do Regime Ditatorial Militar. Foi neste contexto, inclusive, que Freyre foi elevado à condição de ideólogo da identidade nacional brasileira, uma vez que se difundiu, ao longo do século XX, que os seus escritos carregavam “a interpretação” de formação da sociedade e da identidade nacional brasileira. Efetivamente, o que se prova é que essa interpretação é ressentida, na medida em que tenta transvalorar os valores concernentes à etnicidade que se forma no Brasil.

O sétimo motivo de ufanía apontado por Affonso Celso é referente aos “nobres predicados do caráter nacional”²⁵². Nesse aspecto, o ufanista brasileiro exalta as características psicológicas que informam a identidade. Com efeito, essa perspectiva forja uma perfeição de caráter edênica, a fim de corroborar com a tese de que o Brasil é realmente o paraíso terrestre. O argumento de Celso, conforme o destaque abaixo, parte da característica física, para, posteriormente, exaltar as características psicológicas que informam a identidade coletiva:

²⁵² CELSONO, 2001, p. 117.

O brasileiro fisicamente não é um degenerado. Notam-se muitos de estatura elevada, vigor e agilidade pouco vulgares. Quanto ao seu caráter, ainda os piores detratores não lhe podem negar:

1º) Sentimento de independência, levado até à indisciplina.

2º) Hospitalidade. No interior, raro se encontram hospedarias. Quem chega é acolhido, com afabilidade e lhaneza, na primeira casa a que bata. Os lares de certa ordem têm um quarto especial sempre pronto, chamado o quarto dos hóspedes. Estes demoram-se meses e anos, às vezes. O dono da casa não se incomoda. É para eles sinal de importância, como o receber cartas numerosas no correio.

3º) Afeição à ordem, à paz, ao melhoramento.

4º) Paciência e resignação.

5º) Doçura, longanimidade, desinteresse.

6º) Escrupulo no cumprimento das obrigações contraídas. Jugar-se-ia desairado, quem, no interior, alegasse prescrição de dívida.

7º) Espírito extremo de caridade. Elisée Reclus observa que nenhures se acha como no Brasil tão notável organização de estabelecimentos de solidariedade, mantidos por esmolas, sem intervenção do Governo. Produz resultado o menor apelo, em nome dos que sofrem.

8º) Acessibilidade que degenera, às vezes, em imitação do estrangeiro.

9º) Tolerância; ausência de preconceito de raça, cor, religião, posição, decaindo mesmo em promiscuidade. Só há exemplo de um jornalista estrangeiro expulso. Durante a guerra do Paraguai, um francês publicava no Rio de Janeiro um jornal simpático ao inimigo, caricaturando os nossos generais.

10º) Honradez no desempenho de funções públicas e particulares.

(CELSO, 2001, p. 117-118).

É evidente que Affonso Celso utiliza-se da falsificação ao elencar argumentos que não refletem a realidade social brasileira, como a “ausência de preconceitos de raça, cor, religião, posição”. Importa, entretanto, destacar que o objetivo de Celso é apresentar a imagem do Brasil como o paraíso terrestre, integrado por pessoas cordiais. Efetivamente, Affonso Celso apresenta como argumento a cordialidade – sem utilizar este termo – do caráter psicológico do brasileiro. Cordialidade que se forja na consolidação da identidade nacional brasileira como inerente aos brasileiros. A este aspecto, vale referendar a crítica estabelecida por Sérgio Buarque de Holanda quanto ao “homem cordial”:

E o mais grave é que a própria coincidência notada entre os ideais que ele apregoa e o comportamento social que se tentou definir como tradicionalmente peculiar ao nosso povo é, no fundo, mais aparente do que real. [...] Com a simples cordialidade não se criam os bons princípios. É necessário algum elemento normativo sólido, inato na alma do povo, ou mesmo implantado pela tirania, para que possa haver cristalização social. (BUARQUE, 2008, p. 185).

Nesse sentido, a tese da cordialidade foi instrumentalmente utilizada pelos governos autoritários que patrocinaram a identidade nacional brasileira, especialmente o governo Vargas, a fim de delinear uma concepção identitária positiva. Isso foi efetivo e insere-se no mesmo âmbito da razão edênica, na medida em que é argumento para a representação do Brasil como

paraíso terrestre, em que seus habitantes vivem em cordialidade. Com efeito, até os dias atuais a identidade nacional brasileira é percebida como pautada pela cordialidade.

A oitava razão de ufania para Affonso Celso é o fato de o Brasil nunca ter sofrido humilhações ou ter sido derrotado em guerras²⁵³. Isso ajuda a compor a imagem do Brasil como paraíso terrestre jamais derrotado e terra da paz. A paz para com os outros povos é, aliás, a nona razão de Celso, concebida por “seu procedimento cavalheiresco e digno para com os outros povos”²⁵⁴. E pelo fato do Brasil ser o paraíso da paz, o décimo motivo desponta como o país que é propício para se colher glórias²⁵⁵. Por fim, a décima-primeira razão de superioridade do Brasil é, na verdade, um argumento síntese, a sua própria história²⁵⁶. Nesse último aspecto, exaltam-se muitos acontecimentos históricos do Brasil, a fim de elevar essa história à condição de narrativa especial nacional, de mitificar a história nacional e torna-la sagrada para aqueles que se identificam como cidadãos brasileiros. Enfim, todos os argumentos de Affonso Celso configuram-se à luz do ressentimento e imaginam, inventam e fabricam uma nação que, de fato, não existe na realidade, embora as ideias que a constitui sejam presentes, ativas e mobilizadas continuamente pela cidadania mitificada que se forja e se reproduz geração após geração.

Por fim, fica entendido que a identidade nacional brasileira é complexa, articula uma visão de mundo muito particular dos pertencentes à nação brasileira e forja um nacionalismo ideológico que se adapta a diferentes ideologias políticas. A complexidade, entretanto, parece estar estabelecida em um fundamento: a ideia compartilhada pela imaginação coletiva nacional de que o Brasil é um paraíso na Terra. Dessa forma, o motivo edênico pauta e informa a identidade nacional que se imagina, se mitifica, se fabrica e se ressent no Brasil. O motor de todos esses processos é o ressentir, o encontro com outros valores que se faz identificar com os próprios valores. Isso representa, na realidade, uma transvaloração dos valores ocidentais e prova que, no Brasil, o mito fundador – de onde parte as ideias de pertencimento, de concessão de direitos e de cidadania – é baseado em uma fundação mítica da nação e não em uma fundação política. Isso cria uma cidadania em relação ao paradigma ocidental, mas o ressentimento não deve ser visto como necessariamente negativo, pois imaginar o Brasil como paraíso edênico pode criar uma consciência cidadã em que o ideal do progresso, a paz e a harmonia civilizatória sejam fundamentais para a legitimação da ordem social e política.

²⁵³ CELSO, 2001, p. 123.

²⁵⁴ CELSO, 2001, p. 147.

²⁵⁵ CELSO, 2001, p. 155.

²⁵⁶ CELSO, 2001, p. 159.

Considerações Finais.

O objetivo principal desta tese foi estudar a relação entre mito e identidade nacional, tendo como eixo condutor da análise o mito edênico na formação e no desenvolvimento da identidade nacional brasileira. Para levar a cabo tal estudo, recorreu-se a um conjunto de obras das mais importantes escolas de pensamento sobre mito e identidade nacional, bem como a literatura que aborda aspectos da história e da cultura brasileiras. No Brasil, a ideia de nação é imaginada e mitificada por cinco séculos ao menos, desde a chegada dos primeiros portugueses no país, enquanto a fabricação e o ressentimento emergem nos últimos duzentos anos, com a formação do Estado-nação e a aquisição de sua soberania política.

Como a pesquisa desta tese procurou demonstrar, auxiliada pelos trabalhos de Anthony Smith e Walker Connor sobre a presença de elementos pré-nacionais no ideário nacional moderno dos países, o mito edênico, surgido nas primeiras visões dos colonizadores e viajantes portugueses, manteve-se ao longo da história brasileira, em uma espécie de mitificação permanente do Brasil como paraíso terrestre. Esse ideário é derivado da mentalidade medieval por meio da qual a existência de um paraíso na Terra tangível motivou a imaginação e a mitificação do Brasil como o paraíso encontrado. Essa ideia esteve na origem do Brasil como nação, o que, inclusive, se verifica no primeiro documento que relata a existência do “Brasil”, então “Ilha de Vera Cruz”, a carta de Pero Vaz de Caminha, cujo conteúdo é permeado pela caracterização paradisíaca do território encontrado. Do advento da descoberta, iniciam-se os processos de imaginação e de mitificação do Brasil. Isso forja um ideário nacional que começa a delinear a nação conforme certas características particulares de etnicidade, o que viabiliza a formação de um etnonacionalismo, o qual, por sua vez, é constituído por diversos elementos etnosimbólicos. No Brasil, o mito edênico é um conteúdo constitutivo das primeiras tentativas de particularizar a nação em termos étnicos-culturais, no sentido apresentado por Walker Connor, o que configura uma imaginação nacional que concebe a cultura nacional como derivada de uma psicologia de lealdade à nação.

O território encontrado pelos portugueses, que viria a se tornar o Brasil, é fundamental para se imaginar a nação brasileira. De fato, a imaginação dessa nação inicia-se a partir da territorialidade ocupada pelo processo de colonização. Devido à influência da mentalidade medieval de um paraíso terrestre possível, as primeiras narrativas sobre o país foram constituídas sob a égide do mito edênico. Assim, tendo em vista que a ideia de nação brasileira advém primeiramente da imaginação do território, que, conforme Benedict Anderson demonstrou, é um dos elementos que na modernidade define a imaginação da nação, o Brasil

passa a ser uma comunidade política imaginada com o advento da colonização. Importante ressaltar que, de acordo com Anderson, a nação é uma categoria moderna, sempre imaginada a partir da existência de certos elementos trazidos pela era moderna, como a imprensa, a territorialidade, a cartografia, e os símbolos nacionais, os quais permitem o surgimento e a materialização da ideia nacional na realidade histórica.

Resulta então dessa pesquisa a constatação de que a imaginação da nação brasileira é informada pelo conteúdo edênico. O motivo edênico, embora não seja expresso de forma evidente, configura-se sub-repticiamente como conteúdo da identidade nacional brasileira em todos os processos de formação e de desenvolvimento dessa nação, conforme se apresentou nesta tese. É importante pontuar que o tema “motivo edênico”, nestes termos, é praticamente desconhecido pela maior parte das pessoas e, embora esse tema não engendre o reconhecimento identitário imediato, ele se estabelece nas representações imaginadas, mitificadas, fabricadas e, inclusive, ressentidas que são feitas da identidade nacional brasileira.

Historicamente, a política e a religião articulam o pertencimento coletivo nos organismos sociológicos. Na modernidade, a nação é a entidade objeto de pertencimento e de lealdade. Há diversos fatores que operacionalizam este pertencimento, mas o processo central é estabelecido por uma legitimação sacralizante do mito nacional, o que engendra a constante manutenção do conteúdo identitário edênico como um “mito vivo”, uma hierofania e um semióforo da identidade nacional. Isso significa que um sentimento de confiança, similar ao que ocorre na esfera da fé religiosa, se transfere para a esfera político-institucional na legitimação da nação como objeto de pertencimento coletivo. Essa articulação do motivo edênico com a política e a religião é justamente o que desloca esse mito fundacional para o inconsciente coletivo.

Nos estudos sobre identidade nacional, verifica-se que a nação moderna exige o estabelecimento de uma autoridade civicamente reconhecida pela comunidade. Na modernidade, as revoluções marcam a fundação nacional, já que a autoridade cívica da nação moderna é derivada da narrativa de identidade que se formula sobre a origem do organismo sociológico entendido como nação, o qual geralmente se funda a partir de um momento revolucionário. No caso do Brasil, não há momento histórico revolucionário definido que pode ser concebido como “a fundação do Brasil”, conforme ocorre com outras nações modernas.

O descobrimento desse território pelos portugueses é considerado pelo senso comum como uma fundação, conforme se prova com a comemoração dos 500 anos do Brasil no ano 2000, mas em 1500 não havia Brasil e o máximo que se pode afirmar é que a partir de 1500 inicia-se o processo de imaginação e de mitificação da nação. Isso não significa que o início da

imaginação seja irrelevante, pois é justamente a mentalidade dos europeus que chegaram em terras brasileiras que subsidia a imaginação originária do Brasil como o Éden na Terra.

Com efeito, há outros momentos históricos como a Independência em 1822 ou a Proclamação da República em 1889, que, também, pretendem ser “a fundação do Brasil”. Contudo, mesmo estes marcos históricos, ao contrário de fundarem a imaginação da nação, são referências para a fabricação do Brasil contemporâneo como Estado-nação e não fundam o Brasil como comunidade política imaginada. O Brasil, imaginado, mitificado e fabricado, não tem, portanto, o seu mito fundador em um momento histórico revolucionário único.

Nessa lógica, a fabricação do Brasil como nação é analisada com base em autores da chamada “escola modernista”, como Eric Hobsbawm e Ernest Gellner, que analisaram em detalhes estes elementos concretos “fabricados” pelo mundo moderno que resultaram na formação da nação e de sua representação político-administrativa, o Estado nacional. Dessa forma, os processos de imaginação e mitificação precedem os processos de fabricação e ressentimento, pois a fabricação é condicionada pelo advento estatal atribuído de autonomia política-institucional e o ressentimento é condicionado pela relação com outras nações.

A nação brasileira é desta forma imaginada, mitificada, fabricada e ressentida. Esses quatro processos que atravessam o fenômeno nacional evidenciam a complexidade da nação como comunidade histórica da modernidade. No Brasil, a formação da nação é informada por múltiplas narrativas, as quais, por vezes, sobrepõem-se umas às outras, o que torna complexa a identificação de uma representação hegemônica e homogênea da identidade nacional brasileira. Nesse sentido, é preciso enfatizar novamente que o mito edênico não esgota a formação da identidade nacional brasileira. Outros elementos, como a questão racial ou o sincretismo cultural e religioso, também são componentes, talvez até mais visíveis e marcantes, do que o mito edênico. Este, ainda assim, permanece na imaginação nacional, apesar das colossais mudanças pelas quais o Brasil passou nas últimas décadas e da concorrência com visões clássicas de desenvolvimento e progresso que não incluem visões idílicas sobre a natureza.

A recorrente narrativa sobre a exuberância da natureza, presente na literatura e na historiografia brasileiras, talvez seja uma das principais manifestações do motivo edênico na identidade nacional brasileira. Conforme comprova o estudo de Liah Greenfeld sobre o ressentimento que caracteriza a formação das nações modernas, no Brasil, esse processo é caracterizado da seguinte forma: subdesenvolvido, com baixa institucionalidade política, e sem voz ativa nos assuntos internacionais, o que conduz o mito edênico a inserir-se na formação identitária da nação como uma transvaloração de valores, como a ode à natureza de Affonso Celso tão bem atesta.

Dada essa situação, a questão que se coloca agora a título de reflexão final é: qual a atualidade do motivo edênico no Brasil contemporâneo? Antes de tudo, é preciso constatar que, historicamente, olhava-se a natureza brasileira e formava-se uma visão de paraíso, que era o próprio mito edênico. Ou seja, a relação das pessoas com a natureza era de caráter contemplativo. Atualmente, a questão da natureza vai adquirindo uma forma cada vez mais engajada, no sentido de que sua destruição suscita um senso de urgência de que algo deve ser feito a respeito. Trata-se não mais de somente contemplá-la, mas de preservá-la. Então, se o mito edênico é parte integrante da identidade nacional brasileira, a luta em prol do meio-ambiente faz parte da defesa da ideia do país como um paraíso na Terra, já que sem a presença de uma natureza exuberante o mito edênico perde força. Mais pesquisas, é claro, são necessárias para avaliar a relação entre mito edênico, a defesa do meio-ambiente e a identidade nacional brasileira, pois se for verdade que o olhar sobre a natureza vem mudando, com a contemplação sendo relegada cada vez mais ao turismo, então torna-se necessário analisar se os debates e as políticas públicas em prol da natureza reforçam o vínculo desta com a identidade do Brasil.

Efetivamente, a natureza exuberante é considerada uma das principais razões de orgulho nacional e, por essa razão, não é possível negar a influência que o conteúdo identitário edênico exerce na imaginação da nação brasileira. Ocorre, porém, que o mito edênico não se confunde com a natureza em si, já que existem diversas outras visões sobre ela, desde as que a veem como um empecilho ao desenvolvimento até as que apoiam a sua preservação. Mesmo assim, a importância identitária da natureza exuberante, como uma das percepções de nacionalidade brasileira mais difundidas, é informada pelo mito edênico e isso pode auxiliar o engajamento em torno da preservação do meio ambiente no Brasil. De fato, apesar da agenda ambiental estar cada vez mais difundida, ainda não se pode dizer que esta temática esteja diretamente relacionada à identidade nacional brasileira. Aliás, esse tema está em disputa política, mas a emergência de problemas concretos ocasionados pelas mudanças climáticas pode colocar em evidência a necessidade de enfrentá-lo.

O fato de no Brasil se localizar a maior floresta tropical do mundo, a Floresta Amazônica, e da agenda de preservação ambiental estar em evidência internacional, atesta, portanto, a atualidade do tema. Nesse sentido, abre-se, como uma possibilidade, a inserção do motivo edênico na legitimação de discursos ambientalistas. Com efeito, o motivo edênico é uma representação mitificada do Brasil como um paraíso terrestre. Esse mito, portanto, informa uma visão de mundo sobre o que nação brasileira é e sobre o que ela pode vir a ser.

À guisa de conclusão é preciso reafirmar que não existe prova mais cabal da estreita ligação entre mito edênico e identidade brasileira do que o hino nacional do país. O hino é um

dos principais elementos etnosimbólicos que formatam o nacionalismo brasileiro e o conteúdo de seus versos demonstra quão integrada à identidade nacional brasileira é a visão do paraíso fundamentada no motivo edênico. O hino evoca à pátria amada, em que o Brasil é um sonho intenso e um raio vívido de amor e de esperança, com céu formoso, risonho e límpido, onde o Cruzeiro resplandece. Mais diretamente relacionado ao motivo edênico é o trecho do hino que evoca o Brasil como gigante pela própria natureza, belo, forte, impávido colosso, com um futuro que projeta a grandeza de um país que é iluminado pelo sol do Novo Mundo e no qual os bosques têm mais vida e a vida tem mais amores. Assim, cabe destacar que a imaginação do Brasil como um paraíso no presente ou como uma nação prometida para se tornar um paraíso terrestre no futuro ainda é amplamente difundida no inconsciente coletivo da nação e, por isso, o motivo edênico configura um mito nacional que segue influenciando a imaginação do Brasil como nação.

Referências Bibliográficas.

ADAMEC, Martin. “Identidade nacional, nação e nacionalismo: conceitos em perspectiva”. In: NASCIMENTO, Paulo César. **A identidade nacional em questão**. Organizado por Paulo César Nascimento. – São Paulo: Annablume, 2015.

ANDERSON, Benedict. **Comunidades imaginadas: reflexões sobre a origem e a expansão do nacionalismo**. Tradução de Catarina Mira. – Lisboa: Edições 70, 2017.

ANDERSON, Benedict. “Introdução”. In: BALAKRISHNAN, Gopal. **Um mapa da questão nacional**. Organizado por Gopal Balakrishnan; introdução de Benedict Anderson; tradução de Vera Ribeiro. – Rio de Janeiro: Contraponto, 2008. pp. 7-22.

ARENDT, Hannah. **A dignidade da política: ensaios e conferências**. Organizador: Antonio Abranches. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993.

ARENDT, Hannah. **Entre o passado e o futuro**. Tradução de Mauro W. Barbosa. – São Paulo: Perspectiva, 2014. (Coleção Debates: 64).

AVRITZER, Leonardo. “Ação, fundação e autoridade em Hannah Arendt”. *Revista Lua Nova*. 2006, Volume 68. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/S0102-64452006000300006>>.

BALAKRISHNAN, Gopal. “A imaginação nacional”. In: BALAKRISHNAN, Gopal. **Um mapa da questão nacional**. Organizado por Gopal Balakrishnan; introdução de Benedict Anderson; tradução de Vera Ribeiro. – Rio de Janeiro: Contraponto, 2000. pp. 209-225.

BEN JOR, Jorge. *País Tropical*. Intérpretes: Gal Costa, Caetano Veloso e Gilberto Gil. In: G. COSTA. CBD-Philips, 1969. [LP estéreo - música].

BOBBIO, Norberto. **A teoria das formas de governo na história do pensamento político**. Tradução de Luiz Sérgio Henriques. – São Paulo: EDIPRO, 2017.

BOBBIO, Norberto. **As teorias das formas de governo na história do pensamento político**. Tradução de Luiz Sérgio Henriques. – São Paulo: Edipro, 2017.

BONAZZI, Tiziano. “Mito político” (verbete). Em: BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. **Dicionário de Política – volume 2**. Tradução de Carmen C. Varriale, Gaetano Lo Mônaco, João Ferreira, Luís Guerreiro Pinto Cacaís e Renzo Dini. – Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2009. pp. 754-762.

BOSI, Alfredo. **História Concisa da Literatura Brasileira**. – 2ª ed. 7ª reimpressão. – São Paulo: Editora Cultrix, 1977.

BRASIL. *Exposições virtuais*. “A exposição de 1922: Memória e Civilização”. **Sítio eletrônico do Arquivo Nacional (NA)**. Disponível em <<http://exposicoesvirtuais.an.gov.br/index.php/galerias/87-exposicoes/o-rio-do-morro-ao-mar/saiba-mais/225-a-exposicao-de-1922-memoria-e-civilizacao.html>>. Acesso em 05 de dezembro de 2023.

BRASIL. *Histórico*. **Sítio eletrônico do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB)**. Disponível em <<https://ihgb.org.br/ihgb/historico.html>>. Acesso em 30 de novembro de 2023.

CANDIDO, Antonio. **Iniciação à literatura brasileira**. – 7ª ed. – Rio de Janeiro: Ouro sobre Azul, 2015.

CARVALHO, José Murilo de. **A formação das almas: o imaginário da República no Brasil**. – São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

CARVALHO, José Murilo de. **Cidadania no Brasil: o longo caminho**. – 19ª ed. – Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.

CARVALHO, José Murilo de. “O motivo edênico no imaginário social brasileiro”. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. 1998, Volume 13, número 38. Disponível em <<https://doi.org/10.1590/S0102-69091998000300004>>.

CELSO, Affonso. **Porque me ufano de meu país**. 3ª ed. – Rio de Janeiro: Expressão e Cultura, 2001. (Coleção Páginas Amarelas).

CHAUÍ, Marilena. **Brasil: mito fundador e sociedade autoritária**. – São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2001.

CONNOR, Walker. **Ethnonationalism: the quest for understanding**. – Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1994.

DROZ, Geneviève. **Os mitos platônicos**. Tradução de Maria Auxiliadora Ribeiro Keneipp. – Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1997.

ELIADE, Mircea. **Mito e realidade**. Tradução de Pola Civelli. – São Paulo: Perspectiva, 2016. (Coleção Debates: 52).

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano: a essência das religiões**. Tradução de Rogério Fernandes. – 4ª ed. – São Paulo: WMF Martins Fontes, 2018. (Coleção biblioteca do pensamento moderno).

FARIAS, Eustáquio Gomes de (Dom). *Eu te amo, meu Brasil*. Intérpretes: Dom e Ravel. RCA, 1970. [compacto simples].

FAUSTO, Boris. **História do Brasil**. – São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2015. (Coleção Didática: 1).

FERRETI, Danilo José Zioni. “A Emergência de um discurso etno-historiográfico nos primórdios do IHGB: o caso do Brigadeiro Machado de Oliveira.” **Associação Nacional de História – ANPUH**. – XXIV SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA – 2007.

FRANÇA. “A Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão”, 1789. **Sítio eletrônico da Embaixada da França no Brasil**. Disponível em <<https://br.ambafrance.org/A-Declaracao-dos-Direitos-do-Homem-e-do-Cidadao>>.

FURTADO, Celso. **Formação econômica do Brasil**. – 34ª ed. 6ª reimp. – São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

FUSTEL DE COULANGES, Numa Denis. **A cidade antiga**. Tradução de Fernando de Aguiar. 5ª ed. – São Paulo: Martins Fontes, 2004. (Coleção Paidéia)

GELLNER, Ernest. “O advento do nacionalismo e sua interpretação: os mitos da nação e da classe”. In: BALAKRISHNAN, Gopal. **Um mapa da questão nacional**. Organizado por Gopal Balakrishnan; introdução de Benedict Anderson; tradução de Vera Ribeiro. – Rio de Janeiro: Contraponto, 2000. pp. 107-154.

GELLNER, Ernest. **Dos nacionalismos**. – Lisboa: Edições 70, 2019.

GELLNER, Ernest. **Nations and nationalism**. – Ithaca, New York: Cornell University Press, 1983.

GREENFELD, Liah. **Nacionalismo: cinco caminhos para a Modernidade**. Tradução de João Anapaz Álvares. – Mira-Sintra, Mem Martins: Publicações Europa-América, 1998.

GRIMAL, Pierre. **A mitologia grega**. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. 5ª ed. – São Paulo: Editora Brasiliense, 1982.

HAUGAARD, Mark. “What is authority?”. *Journal of Classical Sociology*. 2017, vol. 18, issue 2, pp. 104–132. Disponível em <<https://doi.org/10.1177/1468795X17723737>>.

HOBBSAWM, Eric J. **A era das revoluções, 1789-1848**. Tradução de Maria Tereza Teixeira e Marcos Penchel. – 47ª ed. – Rio de Janeiro: Paz e terra, 2022a.

HOBBSAWM, Eric J. **A era dos extremos: o breve século XX: 1914-1991**. Tradução de Marcos Santarrita; revisão técnica de Maria Célia Paoli. 2ª ed. 64ª reimp. – São Paulo: Companhia das Letras, 2021.

HOBBSAWM, Eric J. “Etnia e nacionalismo na Europa de hoje”. In: BALAKRISHNAN, Gopal. **Um mapa da questão nacional**. Organizado por Gopal Balakrishnan; introdução de Benedict Anderson; tradução de Vera Ribeiro. – Rio de Janeiro: Contraponto, 2000. pp. 271-281.

HOBBSAWM, Eric J. “Introdução: A invenção das tradições” e “A produção em massa de tradições: Europa, 1870 a 1914”. In: HOBBSAWM, Eric J.; RANGER, Terence. **A invenção das tradições**. Organizado por Eric J. Hobsbawm e Terence Ranger; tradução de Celina Cardim Cavalcante. – 15ª ed. – São Paulo: Paz e Terra, 2022b. pp. 7-24; 333-390.

HOBBSAWM, Eric J. **Nações e nacionalismo desde 1780: programa, mito e realidade**. – 11ª ed. Tradução de maria Célia Paoli e Anna Maria Quirino. – São Paulo; Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2022c.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Raízes do Brasil**. – 26ª ed. 30ª reimp. – São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Visão do Paraíso: os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil**. – São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

HOUAISS, Antônio; VILLAR, Mauro de Salles. **Dicionário Houaiss da língua portuguesa**. – Rio de Janeiro: Objetiva, 2009.

HROCH, Miroslav. “Do movimento nacional à nação plenamente formada: o processo de construção nacional na Europa”. In: BALAKRISHNAN, Gopal. **Um mapa da questão nacional**. Organizado por Gopal Balakrishnan; introdução de Benedict Anderson; tradução de Vera Ribeiro. – Rio de Janeiro: Contraponto, 2000. pp. 85-105.

JANCSÓ, Istvan; PIMENTA, João Paulo. “Peças de um mosaico (ou apontamentos para o estudo da emergência da identidade nacional brasileira)”. In: MOTA, Carlos Guilherme (org.). **Viagem incompleta. A Experiência brasileira. Formação: histórias.** – 3ª ed. – São Paulo: Editora Senac São Paulo, 2009. pp. 127-175.

LAUERHASS JÚNIOR, Ludwig. **Getúlio Vargas e o triunfo do nacionalismo brasileiro.** – Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1986.

LEÃO, Emmanuel Carneiro. “Mito e filosofia grega”. In: SCHÜLER, Donald; GOETTEMS, Míriam Barcellos. **Mito ontem e hoje.** Organizado por Donald Schüler e Míriam Barcellos Goettems. – Porto Alegre: Editora da Universidade / UFRGS, 1990. pp. 196-200.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia estrutural dois.** Tradução: Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Ubu Editora, 2017. (Coleção Argonautas).

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Mito e significado.** Tradução de António Marques Bessa. – Lisboa: Edições 70, 1987.

MAQUIAVEL, Nicolau. **O Príncipe.** Tradução de Maria Lucia Cumo. – 3ª ed. – Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1999.

MARTIN, David. **Religion and Power: No Logos without Mythos.** Surrey (England); Burlington (USA): Ashgate, 2014.

MATTELART, Armand; NEVEU, Érik. **Introdução aos estudos culturais.** Tradução de Marcos Marcionilo. – São Paulo: Parábola Editorial, 2004.

NASCENTES, Antenor. **Dicionário etimológico da língua portuguesa.** – Rio de Janeiro: Antenor Nascentes, 1955.

NASCIMENTO, Paul César; SOUSA, Leone Campos de. “Construindo uma identidade: a busca pela definição do brasileiro da Colônia até a República”. In: NASCIMENTO, Paulo César. **A identidade nacional em questão.** Organizado por Paulo César Nascimento. – São Paulo: Annablume, 2015.

NASCIMENTO, Paulo César. “Dilemas do Nacionalismo”. *Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais (BIB).* – São Paulo, v. 56, 2003, pp. 33-53.

NOVASKI, Augusto. “Mito e racionalidade filosófica”. In: SCHÜLER, Donald; GOETTEMES, Míriam Barcellos. **Mito ontem e hoje**. Organizado por Donald Schüler e Míriam Barcellos Goettems. – Porto Alegre: Editora da Universidade / UFRGS, 1990. pp. 201-205.

RAEDERS, Georges. **Dom Pedro II e o Conde de Gobineau (Correspondências Inéditas)**. São Paulo, Rio de Janeiro, Recife e Porto Alegre: Companhia Editora Nacional, 1938. Disponível em: <https://bdor.sibi.ufrj.br/bitstream/doc/191/1/109%20PDF%20-%20OCR%20-%20RED.pdf>.

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. **História da filosofia: patrística e escolástica, v.2**. Tradução de Ivo Storniolo. – São Paulo: Paulus, 2003.

RENAN, Ernest. “Que é uma nação”. Tradução de Samuel Titan Jr. Nota introdutória de Angela Alonso e Samuel Titan Jr. In: TITAN JUNIOR, Samuel. “Que é uma nação?”, de Ernest Renan” (tradução). **Plural**, [S. l.], v. 4, n. 1, p. 154-175, 1997. DOI: 10.11606/issn.2176-8099.pcs0.1997.75901. Disponível em <https://www.revistas.usp.br/plural/article/view/75901>. Acesso em 20 de abril de 2023.

RICŒUR, Paul. “Mito – a interpretação filosófica”. In: RICŒUR, Paul; DETIENNE, Marcel; VIDAL-NAQUET, Pierre; CHÂTELET, François; FESTUGIÈRE, André J. **Grécia e Mito**. Tradução de Leonor Rocha Vieira. Lisboa: Gradiva, 1988. pp. 9-40.

RIVIÈRE, Claude. **As liturgias políticas**. Tradução de Maria de Lourdes Menezes. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1988.

RUTHVEN, Kenneth Knowles. **O mito**. Tradução de Esther Eva Horivitz. – São Paulo: Editora Perspectiva, 2010. (Coleção Debates: 270).

SMITH, Anthony D. “O nacionalismo e os historiadores”. In: BALAKRISHNAN, Gopal. **Um mapa da questão nacional**. Organizado por Gopal Balakrishnan; introdução de Benedict Anderson; tradução de Vera Ribeiro. – Rio de Janeiro: Contraponto, 2008a. pp. 185-208.

SMITH, Anthony D. **Ethno-symbolism and nationalism: a cultural approach**. New York: Routledge, 2009.

SMITH, Anthony D. **Myths and Memories of the Nation**. – Oxford; New York: Oxford University Press, 1999.

SMITH, Anthony D. **National Identity**. – London (UK); New York (USA); Ringwood, Victoria (Australia); Toronto, Ontario (Canada); Auckland (New Zealand): Penguin Books, 1991.

SMITH, Anthony D. **The cultural foundations of nations: hierarchy, covenant, and republic**. – Maiden, MA (USA); Oxford (UK); Carlton, Victoria (Australia): Blackwell Publishing, 2008b.

SODRÉ, Muniz. **A verdade seduzida: por um conceito de cultura no Brasil**. – Rio de Janeiro: Codecri, 1983.

SOUZA, Ana Amália Torres; ROCHA, Zeferino Jesus Barbosa. “No princípio era o *mythos*: articulações entre Mito, Psicanálise e Linguagem”. *Estudos de Psicologia* (Natal) [online]. 2009, volume 14, n.º. 3, pp. 199-206. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/S1413-294X2009000300003>>. Acesso em 13 de janeiro de 2023.

STALIN, Joseph V. **O marxismo e o problema nacional**. – Tradução de Brasil Gerson. Rio de Janeiro: Editorial Vitória Ltda., 1946.

STEGAGNO-PICCHIO, Luciana. **História da Literatura Brasileira**. – 2ª ed. revista e ampliada. – Rio de Janeiro: Editora Nova Aguilar (Lacerda Editores), 2004).

STOPINNO, Mario. “Autoridade” (verbete). In: BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. **Dicionário de Política – volume 1**. Tradução de Carmen C. Varriale, Gaetano Lo Mônaco, João Ferreira, Luís Guerreiro Pinto Cacaís e Renzo Dini. – Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2009. pp. 88-94.

TOLEDO, César de Alencar Arnaut; RUCKSTADTER, Flávio Massami Martins; RUCKSTADTER, Vanessa Campos Mariano. **Padroado**. [Verbetes] – Campinas: Site da Faculdade de Educação da Universidade de Campinas (Unicamp). Disponível em: <https://histedbrantigo.fe.unicamp.br/navegando/glossario/verb_c_padroado2.htm>. Acesso em 26 de novembro de 2023.

TÖNNIES, Ferdinand. “Comunidade e sociedade como entidades típico-ideais”. Tradução de Carlos Rizzi. In: FERNANDES, Florestan (Organizador). **Comunidade e sociedade: leituras sobre problemas conceituais, metodológicos e de aplicação**. – São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1973. pp. 96-116.

TREVOR-ROPER, Hugh. “A invenção das tradições: a tradição das Terras Altas (Highlands) da Escócia”. In: HOBBSAWM, Eric J.; RANGER, Terence. **A invenção das tradições**. Organizado por Eric J. Hobsbawm e Terence Ranger; tradução de Celina Cardim Cavalcante. – 15ª ed. – São Paulo: Paz e Terra, 2022. pp. 25-58.

VALLE JUNIOR, Luiz Artur Costa do. “O ressentimento sob o prisma nacional”. In: NASCIMENTO, Paulo César. **A identidade nacional em questão**. Organizado por Paulo César Nascimento. – São Paulo: Annablume, 2015.

VERNANT, Jean-Pierre. **As origens do pensamento grego**. Tradução de Ísis Borges B. da Fonseca. – São Paulo: Difel – Difusão Editorial, 1984.

VERNANT, Jean-Pierre. **Mito e religião na Grécia antiga**. Tradução de Joana Angélica D’Avila Melo. – São Paulo: WMF Martins Fontes, 2018.

VERNANT, Jean-Pierre. **Mito e sociedade na Grécia antiga**. Tradução de Myriam Campello. – Rio de Janeiro: José Olympio Editora e Editora Universidade de Brasília, 1992.

ZERNATTO, Guido. “Nation: The History of a Word”. *The Review of Politics*. 1944 (jul.), vol. 6, n. 3 – Published by Cambridge University Press. pp. 351-366. Disponível em: <https://www.cambridge.org/core/journals/review-of-politics/article/abs/nation-the-history-of-a-word/942732044C6FFAA0CF5A1D0BFF225723>.