

BENEDICT ANDERSON

Comunidades imaginadas

*Reflexões sobre a origem e a
difusão do nacionalismo*

Tradução
Denise Bottman

SBD-FFLCH-USP



305002

DEDALUS - Acervo - FFLCH



20900037950


COMPANHIA DAS LETRAS

Introdução

Talvez, sem que tenha sido muito notada, esteja ocorrendo uma transformação fundamental na história do marxismo e dos movimentos marxistas. Os sinais mais visíveis são as guerras recentes entre o Vietnã, o Camboja e a China. Essas guerras são de importância histórica mundial por serem as primeiras a acontecer entre regimes com independência e credenciais revolucionárias inquestionáveis, e também porque nenhum dos beligerantes fez qualquer tentativa que não fosse extremamente superficial para justificar a carnificina nos termos de uma perspectiva teórica que se pudesse reconhecer como *marxista*. Se ainda era possível interpretar os conflitos de fronteira sino-soviéticos de 1969 e as intervenções militares soviéticas na Alemanha (1953), Hungria (1956), Checoslováquia (1968) e Afeganistão (1980) como — dependendo do gosto — “imperialismo socialista”, “defesa do socialismo” etc., ninguém, imagino eu, acredita seriamente que esses termos possam ter muito cabimento diante do que ocorreu na Indochina. Se a invasão e a ocupação vietnamita do Camboja, em dezembro de 1978 e janeiro de 1979, representaram a primeira *guerra convencio-*

nal em grande escala de um regime marxista revolucionário contra outro,¹ a investida da China no Vietnã, em fevereiro, logo confirmou o precedente. Apenas alguém muito crédulo se atreveria a apostar que, nesses últimos anos do século xx, alguma eclosão significativa de hostilidade entre Estados haverá de encontrar a União Soviética e a República Popular da China — sem falar dos estados socialistas menores — se apoiando ou lutando do mesmo lado. Quem pode ter certeza de que a Iugoslávia e a Albânia não irão se digladiar algum dia? Esses grupos heterogêneos que pedem a retirada dos acampamentos do Exército Vermelho da Europa Oriental deveriam lembrar o quanto a presença esmagadora dessas forças vem, desde 1945, impedindo o conflito armado entre os regimes marxistas da região.

Essas observações servem para ressaltar o fato de que, desde a Segunda Guerra Mundial, todas as revoluções vitoriosas se definiram em termos *nacionais* — a República Popular da China, a República Socialista do Vietnã e assim por diante — e, com isso, se firmaram solidamente num espaço territorial e social herdado

1. Escolhi essa formulação apenas para ressaltar a escala e o estilo do combate, e não para atribuir culpas. Para evitar possíveis mal-entendidos, cumpre dizer que a invasão de dezembro de 1978 resultou de confrontos armados entre partidários dos dois movimentos revolucionários, possivelmente desde 1971. Depois de abril de 1977, os ataques nas fronteiras, iniciados pelos cambojanos, mas rapidamente adotados pelos vietnamitas, aumentaram em tamanho e objetivo, culminando na grande incursão do Vietnã em dezembro de 1977. Mas nenhum desses ataques pretendia derrubar regimes inimigos ou ocupar grandes territórios, e o número de soldados envolvidos tampouco se comparava à quantidade de tropas utilizadas em dezembro de 1978. A controvérsia sobre as causas da guerra é apresentada de forma muito ponderada em: Stephen P. Heder, “The kampuchean-vietnamese conflict”, in David. W. P. Elliott (org.), *The third Indochina conflict*, pp. 21-67; Anthony Barnett, “Inter-communist conflicts and Vietnam”, *Bulletin of concerned Asian scholars*, 11:4 (outubro-dezembro 1979), pp. 29; e Laura Summers, “In matters of war and socialism Anthony Barnett would shame and honour Kampuchea too much”, *ibid.*, pp. 10-8.

do passado pré-revolucionário. Inversamente, se a União Soviética divide com o Reino Unido da Grã-Bretanha e Irlanda do Norte a rara distinção de não mencionar nacionalidades em seu nome, isso sugere que ela é não só a herdeira dos estados dinásticos pré-nacionais, mas também a precursora de uma ordem internacionalista no século XXI.²

Eric Hobsbawm tem plena razão ao afirmar que “os movimentos e estados marxistas têm mostrado a tendência de se tornarem nacionais não só na forma, mas também no conteúdo, ou seja, nacionalistas. Nada sugere que essa corrente não haverá de continuar”.³ E essa tendência não se restringe ao mundo socialista. As Nações Unidas admitem novos membros praticamente todos os anos. E muitas “nações antigas”, tidas como plenamente consolidadas, vêem-se desafiadas por “sub”-nacionalismos em seu próprio território — nacionalismos estes, claro, que sonham com algum futuro feliz, livres dessa condição de “sub”. A realidade é muito simples: não se enxerga, nem remotamente, o “fim da era do nacionalismo”, que por tanto tempo foi profetizado. Na verdade, a condição nacional [*nation-ness*] é o valor de maior legitimidade universal na vida política dos nossos tempos.

Mas, se os fatos são claros, a explicação deles continua sendo objeto de uma longa discussão. Nação, nacionalidade, nacionalismo — todos provaram ser de difícil definição, que dirá de análise. Em contraste com a enorme influência do nacionalismo sobre o mundo moderno, é notável a escassez de teorias plausíveis sobre ele. Hugh Seton-Watson, autor do que é longe o melhor e o mais

2. Quem tiver alguma dúvida sobre as pretensões do Reino Unido quanto a essa paridade com a União Soviética que se pergunte: qual a nacionalidade designada pelo seu nome? Grã-Brito-Irlandesa?

3. Eric Hobsbawm, “Some reflections on ‘The break-up of Britain’”, *New Left Review*, 105 (setembro-outubro 1977), p. 13.

abrangente texto em língua inglesa sobre nacionalismo, e herdeiro de uma vasta tradição liberal de historiografia e ciências sociais, observa com pesar: “Assim eu sou *levado* a concluir que não é possível elaborar nenhuma ‘definição científica’ de nação; mas o fenômeno existiu e continua a existir”.⁴ Tom Nairn, autor do inovador *The Break-up of Britain*, e herdeiro de uma tradição quase tão vasta de historiografia e ciências sociais marxistas, declara com a maior sinceridade: “A teoria do nacionalismo representa a grande falha histórica do marxismo”.⁵ Mas mesmo esse reconhecimento é um tanto enganador, pois pode-se entendê-lo como se estivesse referindo-se ao deplorável resultado de uma longa e deliberada busca de clareza teórica. Seria mais correto dizer que o nacionalismo demonstrou ser uma *anomalia* incômoda para a teoria marxista e, justamente por isso, preferiu-se evitá-lo, em vez de enfrentá-lo. De que outra maneira se explicaria por que Marx não esclareceu o pronome possessivo crucial na sua memorável formulação de 1848: “O proletariado de cada país deve, naturalmente, ajustar contas antes de mais nada com *a sua própria* burguesia?”⁶ De que outra maneira, também, se explicaria por que o conceito de “burguesia nacional” foi utilizado por mais de um século sem nenhuma tentativa séria de justificar teoricamente a pertinência do adjetivo? Por que *essa* segmentação da burguesia — uma classe mundial, na medida em que é definida pelas relações de produção — tem importância teórica?

Este livro pretende oferecer, a título de ensaio, algumas idéias

4. Ver o livro *Nations and states*, p. 5. Grifo meu.

5. Ver o artigo “The modern Janus”, *New left review*, 94 (novembro-dezembro 1975), p. 3. Este ensaio foi incluído sem alterações no livro *The break-up of Britain*, como capítulo 9 (pp. 329-63).

6. Karl Marx e Friedrich Engels, *The communist manifesto*, in *Selected works*, I, p. 45. Grifo meu. Em qualquer exegese teórica, a palavra “naturalmente” deveria acender uma luzinha vermelha de alerta para o leitor entusiasmado.

para uma interpretação mais satisfatória da “anomalia” do nacionalismo. A minha impressão é que tanto a teoria marxista quanto a liberal se estiolaram num derradeiro esforço ptolemaico de “salvar os fenômenos”. Creio haver uma necessidade urgente de se reorientar a perspectiva dentro de um espírito, por assim dizer, copernicano. O meu ponto de partida é que tanto a nacionalidade — ou, como talvez se prefira dizer, devido aos múltiplos significados desse termo, a condição nacional [*nation-ness*] — quanto o nacionalismo são produtos culturais específicos. Para bem entendê-los, temos de considerar, com cuidado, suas origens históricas, de que maneiras seus significados se transformaram ao longo do tempo, e por que dispõem, nos dias de hoje, de uma legitimidade emocional tão profunda. Tentarei mostrar que a criação desses produtos, no final do século XVIII,⁷ foi uma destilação espontânea do “cruzamento” complexo de diferentes forças históricas. No entanto, depois de criados, esses produtos se tornaram “modulares”, capazes de serem transplantados com diversos graus de autoconsciência para uma grande variedade de terrenos sociais, para se incorporarem e serem incorporados a uma variedade igualmente grande de constelações políticas e ideológicas. Tentarei mostrar também por que esses produtos culturais específicos despertaram apego tão profundo.

7. Como nota Aira Kemiläinen, os dois “pais fundadores” dos estudos acadêmicos sobre o nacionalismo, Hans Kohn e Carleton Hayes, defenderam essa datação de maneira muito convincente. A meu ver, suas conclusões não chegaram a ser objeto de sérios debates, a não ser por ideólogos nacionalistas em determinados países. Kemiläinen também observa que o uso do termo “nacionalismo” generalizou-se no final do século XIX. Não aparecia, por exemplo, em muitos dicionários oitocentistas correntes. Se Adam Smith invocou a riqueza das “nações”, foi para se referir apenas a “sociedades” ou “estados”. Aira Kemiläinen, *Nationalism*, pp. 10, 33 e 48-9.

CONCEITOS E DEFINIÇÕES

Antes de encaminhar as questões levantadas anteriormente, seria aconselhável avaliar rapidamente o conceito de “nação” e oferecer uma definição operacional. É freqüente a perplexidade, para não dizer irritação, dos teóricos do nacionalismo diante destes três paradoxos: (1) A modernidade objetiva das nações aos olhos do historiador *versus* sua antigüidade subjetiva aos olhos dos nacionalistas. (2) A universalidade formal da nacionalidade como conceito sociocultural — no mundo moderno, todos podem, devem e hão de “ter” uma nacionalidade, assim como “têm” este ou aquele sexo — *versus* a particularidade irremediável das suas manifestações concretas, de modo que a nacionalidade “grega” é, por definição, *sui generis*. (3) O poder “político” dos nacionalismos *versus* a sua pobreza e até sua incoerência filosófica. Em outras palavras, o nacionalismo, ao contrário da maioria dos outros “ismos”, nunca gerou grandes pensadores próprios: nenhum Hobbes, Tocqueville, Marx ou Weber. Esse “vazio” cria certa condescendência entre os intelectuais cosmopolitas e políglotas. Alguém pode logo concluir, como Gertrude Stein diante de Oakland, que não há “nenhum ali ali” [*no there there*]. É exemplar que até um estudioso tão simpático ao nacionalismo quanto Tom Nairn possa, mesmo assim, escrever que: “O ‘nacionalismo’ é a patologia da história do desenvolvimento moderno, tão inevitável quanto a ‘neurose’ no indivíduo, e que guarda muito da mesma ambigüidade de essência, da tendência interna de cair na loucura, enraizada nos dilemas do desamparo imposto à maior parte do mundo (o equivalente do infantilismo para as sociedades), sendo em larga medida incurável”.⁸

A dificuldade, em parte, consiste na tendência inconsciente que as pessoas têm de hipostasiar a existência do nacionalismo-com-N-maiúsculo (como se alguém pudesse ter uma Idade-com-

8. *The break-up of Britain*, p. 359.

I-maiúsculo) e, então, de classificá-“lo” como *uma* ideologia. (Nota-se que se todos têm uma certa idade, a Idade é apenas uma expressão analítica.) Penso que valeria a pena tratar tal conceito do mesmo modo que se trata o “parentesco” e a “religião”, em vez de colocá-lo ao lado do “liberalismo” ou do “fascismo”.

Assim, dentro de um espírito antropológico, proponho a seguinte definição de nação: uma comunidade política imaginada — e imaginada como sendo intrinsecamente limitada e, ao mesmo tempo, soberana.

Ela é *imaginada* porque mesmo os membros da mais minúscula das nações jamais conhecerão, encontrarão, ou sequer ouvirão falar da maioria de seus companheiros, embora todos tenham em mente a imagem viva da comunhão entre eles.⁹ Era a essa imagem que Renan se referia quando escreveu, com seu jeito levemente irônico: “Or l’essence d’une nation est que tous les individus aient beaucoup de choses en commun, et aussi que tous aient oublié bien des choses” [Ora, a essência de uma nação consiste em que todos os indivíduos tenham muitas coisas em comum, e também que todos tenham esquecido muitas coisas].¹⁰ Gellner diz algo parecido quando decreta, com certa ferocidade, que “O nacionalismo não é o despertar das nações para a autoconsciência: ele *inventa* nações onde elas não existem”.¹¹ Mas o inconveniente dessa

9. Cf. Seton-Watson, *Nations and states*, p. 5: “A única coisa que posso dizer é que uma nação existe quando pessoas em número significativo de uma comunidade se consideram formando uma nação, ou se comportam como se formassem uma”. Podemos traduzir “se consideram” por “se imaginam”.

10. Ernest Renan, “Qu’est-ce qu’une nation?”, in *Oeuvres complètes*, 1, p. 892. E acrescenta: “tout citoyen français doit avoir oublié la Saint-Barthélemy, les massacres du Midi au XIII^e siècle. Il n’y a pas en France dix familles qui puissent fournir la preuve d’une origine franque...” [todo cidadão francês deve ter esquecido a noite de São Bartolomeu, os massacres do Sul no século XIII. Não existem na França dez famílias que possam oferecer provas de uma origem franca...].

11. Ernest Gellner, *Thought and change*, p. 169. Grifo meu.

formulação é que Gellner está tão aflito para mostrar que o nacionalismo se mascara sob falsas aparências, que ele identifica “invenção” com “contrafação” e “falsidade”, e não com “imaginação” e “criação”. Assim, ele sugere, implicitamente, que existem comunidades “verdadeiras” que, num cotejo com as nações, se mostrariam melhores. Na verdade, qualquer comunidade maior que a aldeia primordial do contato face a face (e talvez mesmo ela) é imaginada. As comunidades se distinguem não por sua falsidade/autenticidade, mas pelo estilo em que são imaginadas. Os aldeões javaneses sempre souberam que estão ligados a pessoas que nunca viram, mas esses laços eram, antigamente, imaginados de maneira particularista — como redes de parentesco e clientela com passíveis de extensão indeterminada. Até tempos bem recentes, o idioma javanês não tinha nenhuma palavra que designasse a abstração “sociedade”. Hoje em dia, podemos pensar na aristocracia francesa do *ancien régime* como uma classe, mas certamente ela só foi imaginada desta maneira em época bastante adiantada.¹² Diante da pergunta: “Quem é o conde de X?”, a resposta normal não seria “um membro da aristocracia”, e sim “o senhor de X”, “o tio da baronesa de Y” ou “um cliente do duque de Z”.

Imagina-se a nação *limitada* porque mesmo a maior delas, que agregue, digamos, um bilhão de habitantes, possui fronteiras finitas, ainda que elásticas, para além das quais existem outras nações. Nenhuma delas imagina ter a mesma extensão da humanidade. Nem os nacionalistas mais messiânicos sonham com o dia em que todos os membros da espécie humana se unirão à sua

12. Hobsbawm, por exemplo, “fixa” a aristocracia como classe ao dizer que, em 1789, ela consistia em cerca de 400 mil pessoas numa população de 23 milhões. (Ver o seu livro *The Age of Revolution*, p. 78. [*A era das revoluções, Europa 1789-1848*, Paz e Terra, 1977].) Mas esse quadro estatístico da nobreza seria imaginável sob o *ancien régime*?

nação, como por exemplo na época em que os cristãos podiam sonhar com um planeta totalmente cristão.

Imagina-se a nação *soberana* porque o conceito nasceu na época em que o Iluminismo e a Revolução estavam destruindo a legitimidade do reino dinástico hierárquico de ordem divina. Amadurecendo numa fase da história humana em que mesmo os adeptos mais fervorosos de qualquer religião universal se defrontavam inevitavelmente com o *pluralismo* vivo dessas religiões e com o alomorfismo entre as pretensões ontológicas e a extensão territorial de cada credo, as nações sonham em ser livres — e, quando sob dominação divina, então diretamente sob Sua égide. A garantia e o emblema dessa liberdade é o Estado Soberano.

E, por último, ela é imaginada como uma *comunidade* porque, independentemente da desigualdade e da exploração efetivas que possam existir dentro dela, a nação sempre é concebida como uma profunda camaradagem horizontal. No fundo, foi essa fraternidade que tornou possível, nestes dois últimos séculos, tantos milhões de pessoas tenham-se não tanto a matar, mas sobretudo a morrer por essas criações imaginárias limitadas.

Essas mortes nos colocam bruscamente diante do problema central posto pelo nacionalismo: o que faz com que as poucas criações imaginativas da história recente (pouco mais de dois séculos) gerem sacrifícios tão descomunais? Creio que encontraremos os primeiros contornos de uma resposta nas raízes culturais do nacionalismo.

1. Raízes culturais

Não existem símbolos mais impressionantes da cultura moderna do nacionalismo do que os cenotáfios e túmulos dos *soldados desconhecidos*. O respeito a cerimônias públicas em que se reverenciam esses monumentos, justamente *porque* estão vazios ou *porque* ninguém sabe quem jaz dentro deles, não encontra nenhum paralelo verdadeiro no passado.¹ Para sentir a força dessa modernidade, basta imaginar a reação geral diante do sujeito intrometido que “descobre” o nome do *soldado desconhecido* ou que insiste em colocar alguns ossos de verdade dentro do cenotáfio. Estranho sacrilégio contemporâneo! E, no entanto, esses túmulos sem almas imortais nem restos mortais identificáveis dentro deles estão carregados de imagens *nacionais* espectrais.² (É

1. Os gregos antigos tinham cenotáfios, mas para indivíduos específicos, de identidade conhecida, e cujos corpos, por uma razão ou outra, não puderam receber um enterro normal. Devo esta informação à minha colega Judith Herrin, estudiosa de Bizâncio.

2. Considerem-se, por exemplo, essas notáveis expressões: a. “Os irmãos de armas nunca nos faltaram. Se o fizessem, um milhão de espectros em verde-oliva pardo,

por isso que tantas nações diferentes têm esses túmulos sem sentir nenhuma necessidade de especificar a nacionalidade de seus ocupantes ausentes. O que mais poderiam ser, *salvo* alemães, americanos, argentinos etc.?)

O significado cultural desses monumentos ficará ainda mais claro se tentarmos imaginar, por exemplo, um túmulo do “marxista desconhecido” ou um cenotáfio para os “liberais tombados em combate”. Não seria um absurdo? O marxismo e o liberalismo não se importam muito com a morte e a imortalidade. Se o imaginário nacionalista se importa tanto com elas, isso sugere sua grande afinidade com os imaginários religiosos. Como essa afinidade nada tem de fortuito, talvez valha a pena iniciar uma avaliação das raízes culturais do nacionalismo pela morte, o último elemento de uma série de fatalidades.

A maneira de um homem morrer geralmente parece arbitrária, mas sua mortalidade é inevitável. As vidas humanas estão cheias dessas combinações entre acaso e necessidade. Todos sabemos que nossa herança genética pessoal, nosso sexo, a época em que vivemos, nossas capacidades físicas, língua materna, e assim por diante, são fatores contingentes e inelutáveis. O grande mérito das concepções religiosas tradicionais (o qual, naturalmente, não deve ser confundido com o papel delas na legitimação de sis-

cáqui, marrom, azul e cinza, se levantariam de suas lápides brancas trovejando essas palavras mágicas: Dever, honra, pátria”; b. “O meu juízo [sobre o soldado americano] se formou no campo de batalha há muitos e muitos anos, e nunca se modificou. Eu o via então, como o vejo agora, como uma das figuras mais nobres do mundo; não só como uma das personalidades militares mais seletas, mas também como uma das mais imaculadas [sic]... Ele pertence à história por dar um dos maiores exemplos de patriotismo vitorioso [sic]. Ele pertence à posteridade como instrutor de gerações futuras nos princípios da liberdade e independência. Ele pertence ao presente, a nós, por suas virtudes e realizações.” Douglas MacArthur, “Duty, Honour, Country”, discurso para a Academia Militar Americana, *West Point*, 12 de maio de 1962, em seu “A soldier speaks”, pp. 354 e 357.

temas específicos de dominação e exploração) é a sua preocupação com o homem-no-universo, o homem enquanto espécie e contingência da vida. A extraordinária sobrevivência do budismo, do cristianismo ou do islamismo ao longo de milênios, e em dezenas de formações sociais diferentes, comprova uma capacidade de resposta imaginativa ao tremendo peso do sofrimento humano — a doença, a mutilação, a dor, a velhice, a morte. Por que nasci cego? Por que o meu melhor amigo ficou paralítico? Por que a minha irmã é retardada? As religiões tentam explicar. O grande ponto fraco de todos os estilos de pensamento evolucionários/progressivos, incluindo o marxismo, é que eles respondem a essas perguntas com um silêncio impaciente.³ Ao mesmo tempo, e de diversas maneiras, o pensamento religioso também dá respostas sobre as obscuras insinuações de imortalidade, geralmente transformando a fatalidade em continuidade (*karma*, pecado original etc.). Assim, a religião se interessa pelos vínculos entre os mortos e os ainda não-nascidos, pelo mistério da re-generação. Quem vive a concepção e o nascimento do *seu* próprio filho sem apreender difusamente uma mescla de ligação, acaso e necessidade em linguagem de “continuidade”? (Aqui, de novo, a desvantagem do pensamen-

3. Cf. Régis Debray, “Marxism and the national question”, *New Left Review*, 105 (setembro-outubro 1977), p. 29. Durante o meu trabalho de campo na Indonésia, na década de 60, fiquei chocado com a tranqüila negativa de muitos muçulmanos em aceitar as idéias de Darwin. No começo, interpretei essa negativa como obscurantismo. Depois vi que era uma tentativa louvável de manter a coerência: a doutrina da evolução era simplesmente incompatível com os ensinamentos do islã. O que fazer com um materialismo científico que aceita formalmente as descobertas da física sobre a matéria, mas que se empenha tão pouco em vincular tais descobertas à luta de classes, à revolução, ou ao que for? Será que o abismo entre os prótons e o proletariado não oculta uma desconhecida concepção metafísica do homem? Mas vejam-se os interessantes textos de Sebastiano Timpanaro, *On materialism e The freudian slip*, e a resposta ponderada de Raymond Williams a eles, em “Timpanaro’s materialist challenge”, *New Left Review*, 109 (maio-junho 1978), pp. 3-17.

to evolucionário/progressivo é sua aversão quase *heraclitiana* a qualquer idéia de continuidade.)

Faço essas observações talvez simplórias principalmente porque o século XVIII, na Europa Ocidental, marca não só o amanhecer da era do nacionalismo, mas também o anoitecer dos modos de pensamentos religiosos. O século do Iluminismo, do secularismo racionalista, trouxe consigo suas próprias trevas modernas. A fé religiosa declinou, mas o sofrimento que ela ajudava a apaziguar não desapareceu. A desintegração do paraíso: nada torna a fatalidade mais arbitrária. O absurdo da salvação: nada torna mais necessário um outro estilo de continuidade. Então foi preciso que houvesse uma transformação secular da fatalidade em continuidade, da contingência em significado. Como veremos, poucas coisas se mostraram (se mostram) mais adequadas a essa finalidade do que a idéia de nação. Admite-se normalmente que os estados nacionais são “novos” e “históricos”, ao passo que as nações a que eles dão expressão política sempre assomam de um passado imemorial,⁴ e,

4. O falecido presidente Sukarno sempre falou com toda a sinceridade sobre os 350 anos de colonialismo a que a sua “Indonésia” fora submetida, embora o próprio conceito de “Indonésia” seja uma invenção do século XX, e a maior parte do que hoje é o país tenha sido conquistada pelos holandeses apenas entre 1850 e 1910. O principal herói nacional da Indonésia contemporânea é o príncipe javanês Diponegoro, do começo do século XIX, embora as memórias do príncipe mostrem que ele pretendia “conquistar [não libertar!] Java”, e não expulsar “os holandeses”. Na verdade, é evidente que ele não concebia “os holandeses” como uma coletividade. Ver Harry J. Benda e John A. Larkin (orgs.), *The world of Southeast Asia*, p. 158; e Ann Kumar, “Diponegoro (1778?-1855)”, *Indonesia*, 13 (abril de 1972), p. 103. Grifo meu. Analogamente, Kemal Atatürk deu aos seus bancos estatais os nomes Banco Hitita (Eti Banka) e Banco Sumério. (Seton-Watson, *Nations and States*, p. 259.) Esses bancos são prósperos, e não há razão para duvidar que muitos turcos, e provavelmente o próprio Kemal, acreditassem seriamente, e ainda acreditem, que os hititas e os sumérios são seus antepassados turcos. Antes de dar muitas risadas, seria melhor lembrarmos de Artur e Boadicea, e refletir sobre o sucesso comercial das mitografias de Tolkien.

ainda mais importante, seguem rumo a um futuro ilimitado. É a magia do nacionalismo que converte o acaso em destino. Podemos dizer com Debray: “Sim, é puro acaso que eu tenha nascido francês; mas, afinal, a França é eterna”.

É claro que não estou afirmando que o surgimento do nacionalismo no final do século XVIII foi “produzido” pelo desgaste das convicções religiosas, nem que esse próprio desgaste não requer uma explicação complexa. Também não estou sugerindo que o nacionalismo tenha, de alguma forma, “substituído” historicamente a religião. O que estou propondo é o entendimento do nacionalismo alinhando-o não a ideologias políticas conscientemente adotadas, mas aos grandes sistemas culturais que o precederam, e a partir dos quais ele surgiu, inclusive para combatê-los.

Para nossas finalidades, os dois sistemas culturais pertinentes são a *comunidade religiosa* e o *reino dinástico*. Pois ambos, no seu apogeu, foram estruturas de referência incontestes, como ocorre atualmente com a nacionalidade. Portanto, é fundamental analisar o que conferiu uma plausibilidade auto-evidente a esses sistemas culturais, e ao mesmo tempo destacar alguns elementos-chave na decomposição deles.

A COMUNIDADE RELIGIOSA

Existem poucas coisas mais impressionantes do que a vasta extensão territorial do Ummah islâmico desde o Marrocos ao arquipélago Sulu, da cristandade desde o Paraguai ao Japão, e do mundo budista desde o Sri Lanka à península coreana. As grandes culturas sacras (e, para nossos objetivos, pode-se incluir também o “confucionismo”) incorporavam a idéia de imensas comunidades. Mas a cristandade, o Ummah islâmico e mesmo o Império do Centro — que hoje é considerado chinês, mas antes imaginava-se

como central — eram imaginados principalmente pelo uso de uma língua e uma escrita sagradas. Tomemos o exemplo do islã: se um maguindanuense encontrasse um berbere em Meca, um desconhecendo o idioma do outro, incapazes de se comunicar oralmente, mesmo assim entenderiam os seus caracteres, *porque* os textos sacros adotados por ambos existiam apenas em árabe clássico. Nesse sentido, o árabe escrito funcionava como os ideogramas chineses, criando uma comunidade a partir dos signos, e não dos sons. (Assim, hoje em dia a linguagem matemática dá prosseguimento a uma velha tradição. Os romenos não fazem idéia de como se diz “+” em tailandês, e vice-versa, mas ambos compreendem o símbolo.) Todas as grandes comunidades clássicas se consideravam cosmicamente centrais, através de uma língua sagrada ligada a uma ordem supraterrena de poder. Assim, o alcance do latim, do páli, do árabe ou do chinês escritos era, teoricamente, ilimitado. (Na verdade, quanto mais morta é a língua escrita — quanto mais distante da fala —, melhor: em princípio, todos têm acesso a um mundo puro de signos.)

Mas essas comunidades clássicas ligadas por línguas sagradas tinham um caráter diferente das comunidades imaginadas das nações modernas. Uma diferença fundamental era a confiança das comunidades mais antigas no sacramentalismo único de suas línguas, e daí derivam as idéias que tinham sobre a admissão de novos membros. Os mandarins chineses viam com bons olhos os bárbaros que aprendiam a duras penas a pintar os ideogramas do Império do Centro. Esses bárbaros já estavam a meio caminho da plena aceitação.⁵ Meio-civilizado era muitíssimo melhor do que bárbaro. Essa atitude certamente não foi exclusiva dos chineses, nem se restringiu à Antigüidade. Veja, por exemplo, a seguinte

5. Daí a tranquilidade com que os mongóis e manchus sinizados foram aceitos como *Filhos do Céu*.

“política para os bárbaros”, formulada pelo liberal colombiano Pedro Fermín de Vargas, do começo do século XIX:

Para ampliar a nossa agricultura, seria preciso hispanizar os nossos índios. A preguiça, a falta de inteligência e a indiferença deles aos trabalhos normais levam a pensar que eles derivam de uma raça degenerada, que se deteriora conforme se afasta da sua origem [...] seria muito desejável que os índios se extinguissem através da miscigenação com os brancos, isentando-os de impostos e outros encargos e concedendo-lhes a propriedade privada da terra.⁶

É notável que esse liberal ainda proponha “extinguir” seus índios em parte “isentando-os de impostos” e “concedendo-lhes a propriedade privada da terra”, em vez de exterminá-los com armas de fogo e micróbios, como logo depois começaram a fazer seus herdeiros no Brasil, Argentina e Estados Unidos. Nota-se também, ao lado desta crueldade com ares condescendentes, o otimismo cósmico: ao fim e ao cabo, o índio pode ser redimido — pela impregnação do sêmen branco “civilizado” e pelo acesso à propriedade privada, *como todos os outros*. (Como é diferente a atitude de Fermín em comparação ao imperialista europeu posterior, com a sua preferência pelos malaio, gurcas e haússas “autênticos”, em vez de “mestiços”, “nativos semi-analfabetos”, “wogs”^{*} e assim por diante!)

Mas, se o meio de se imaginar as grandes comunidades globais do passado eram as línguas mudas sagradas, essas aparições adquiriam realidade a partir de uma idéia bastante estranha à mentalidade ocidental contemporânea: a não-arbitrariedade do signo. Os ideogramas do chinês, do latim ou do árabe eram emana-

6. John Lynch, *The Spanish-American revolutions, 1808-26*, p. 260. Grifo meu.

^{*} Wog: termo depreciativo que, na época do imperialismo britânico, designava o nativo da Índia, da África do Norte e do Oriente Médio.

nações da realidade, e não representações inventadas ao acaso. Conhecemos a longa discussão sobre a língua (latim ou vernáculo) mais adequada para a missa. Na tradição islâmica, até bem pouco tempo, o Corão era literalmente intraduzível (e, portanto, intraduzido) porque o único acesso à verdade de Alá era por meio dos signos verdadeiros e insubstituíveis do árabe escrito. Aqui não existe a idéia de um mundo tão desvinculado da língua que todas as línguas vêm a ser signos equidistantes (e, portanto, intercambiáveis) dele. Com efeito, a realidade ontológica só pode ser apreendida por meio de um único sistema privilegiado de re- apresentação: a língua-verdade do latim eclesiástico, do árabe corânico ou do chinês do sistema de exames.⁷ E, como línguas-verdade, estavam imbuídas de um impulso largamente estranho ao nacionalismo, a saber, o impulso à conversão. Por conversão, quero dizer não tanto a aceitação de determinados princípios religiosos, e sim uma absorção alquímica. O bárbaro se torna “Império do Centro”, o montanhês do Rif, muçulmano, e o ilongo, cristão. Toda a natureza ontológica do homem é maleável ao sagrado. (Compare o prestígio dessas antigas línguas mundiais, colocadas acima de todos os vernáculos, com o esperanto ou o volapuk, que jazem ignorados entre essas duas esferas.) Foi, afinal, essa possibilidade de conversão através da língua sagrada que permitiu que um “inglês” se tornasse papa⁸ e um “manchúrio” se tornasse *Filho do Céu*.

Mas, se as línguas sagradas permitiam que se imaginassem comunidades tais como a cristandade, não é possível explicar o verdadeiro alcance e a efetiva plausibilidade dessas comunidades

7. Ao que parece, o grego eclesiástico não atingiu o estatuto de uma língua-verdade. São várias as razões desse “fracasso”, mas com certeza um fator fundamental foi que o grego continuou a ser uma língua demótica *viva* (ao contrário do latim) em grande parte do Império do Oriente. Devo essa sugestão a Judith Herrin.

8. Nicholas Brakespear ocupou o pontificado de 1154-59 com o nome de Adriano IV.

apenas pelo texto sagrado: os seus leitores, afinal, não passavam de minúsculos recifes letrados em vastos oceanos iletrados.⁹ Para uma explicação mais completa, temos de examinar a relação entre os letrados e suas sociedades. Seria equivocado considerá-los uma espécie de tecnocracia teológica. As línguas a que eles davam suporte, por mais abstrusas que fossem, não possuíam o caráter abstruso autoconstruído do jargão dos advogados ou dos economistas, à margem da idéia de realidade alimentada pela sociedade. Pelo contrário, os letrados eram grandes iniciados, camadas estratégicas de uma hierarquia cosmológica cujo ápice era divino.¹⁰ As concepções fundamentais sobre os “grupos sociais” eram mais centrípetas e hierárquicas do que horizontais e fronteiriças. O poder assombroso do papado, no seu auge, só pode ser entendido em termos de um clero transeuropeu com conhecimento do latim escrito, e *também* de uma concepção de mundo partilhada praticamente por todos, e segundo a qual a camada intelectual bilíngüe, ao mediar o vernáculo e o latim, também fazia a mediação entre a terra e o céu. (O pavor da excomunhão reflete essa cosmologia.)

Apesar de toda a magnitude e poderio das grandes comunidades imaginadas religiosamente, sua *coesão inconsciente* foi diminuindo num ritmo constante após o final da Idade Média. Entre as razões desse declínio, destaco apenas as duas relacionadas diretamente à sacralização única dessas comunidades.

Em primeiro lugar, o declínio resultou das explorações do

9. Marc Bloch nos lembra que “a maioria dos senhores e muitos grandes barões [na época medieval] eram administradores incapazes de examinar pessoalmente um relatório ou uma prestação de contas”, *Feudal society*, I, p. 81.

10. Isso não significa que os iletrados não lessem. Mas o que eles liam não eram palavras, e sim o mundo visível. “Aos olhos de todos os que eram capazes de reflexão, o mundo material era pouco mais do que uma espécie de máscara, por trás da qual ocorriam todas as coisas realmente importantes; era como se fosse também uma língua que expressasse por sinais uma realidade mais profunda”, *ibid.*, p. 83.

mundo não-europeu, as quais “ampliaram violentamente o horizonte cultural-geográfico e, simultaneamente, os conceitos acerca das possíveis formas de vida humana”,¹¹ o que ocorreu sobretudo, mas não exclusivamente, na Europa. Esse processo já fica claro no maior livro de viagem europeu. Veja a surpresa com que o bom cristão veneziano Marco Pólo descreve Cublai Cã, no final do século XIII:¹²

O grã-cã, tendo obtido essa extraordinária vitória, retornou com grande pompa e triunfo para a capital, a cidade de Kanbalu. Isso aconteceu no mês de novembro, e ele continuou a morar lá durante os meses de fevereiro e março, mês este de *nossa* festa de Páscoa. Sabendo que esta era uma das *nossas* principais solenidades, ele mandou que todos os cristãos fossem até ele e levassem o Livro *deles*, que contém os quatro Evangelhos. Depois de fazer com que o incensassem várias vezes, com toda a cerimônia, ele o beijou devotamente e ordenou que todos os seus nobres ali presentes fizessem o mesmo. Este era o seu costume em todas as principais festividades cristãs, como a Páscoa e o Natal; e ele observava o mesmo nas festas dos sarracenos, dos judeus e dos idólatras. Indagado sobre o motivo dessa conduta, ele disse: “Existem quatro grandes profetas que são reverenciados e adorados pelas diferentes classes da humanidade. Os cristãos consideram Jesus Cristo como a divindade deles; os sarracenos, Maomé; os judeus, Moisés; e os idólatras, Sogomombar-kan, o ídolo mais importante deles. Eu devo honrar e mostrar respeito por todos os quatro, e invocar em meu auxílio *aquele que, dentre eles, é na verdade supremo no*

11. Erich Auerbach, *Mimesis*, p. 282 [Trad. cit. *Mimesis*, São Paulo, Perspectiva, 5ª ed., 2004, p. 286].

12. Marco Polo, *As viagens de Marco Pólo* [Brasiliense, 1954], pp. 158-9. Grifo meu. Nota-se, porém, que beijam, mas não lêem o Evangelho.

céu”. Mas, pela maneira com que sua majestade agiu em relação a eles, é evidente que ele considerava a fé dos cristãos a mais verdadeira e a melhor...

O que essa passagem tem de notável não é tanto o tranqüilo relativismo religioso do grande dinasta mongol (afinal, ainda é um relativismo *religioso*), e sim a atitude e a linguagem de Marco Pólo. Jamais lhe ocorre tratar Cublai como hipócrita ou idólatra, apesar de estar escrevendo para cristãos europeus como ele. (Em parte, sem dúvida porque “quanto ao número de súditos, extensão do território e quantidade de riquezas, ele ultrapassa qualquer soberano que existiu até hoje no mundo”).¹³ E no uso inconsciente do “*nossa*” (que se torna “*deles*”), e na qualificação da fé cristã como “a mais verdadeira”, em vez de “a verdadeira”, podemos detectar os primórdios de uma territorialização dos credos, um prenúncio da linguagem de muitos nacionalistas (a “*nossa*” nação é “a melhor” — num *campo comparativo* e competitivo).

Que diferença reveladora temos no início da carta do viajante persa “Rica”, em Paris, para o seu amigo “Tbben”, em “1712”!¹⁴

O papa é o chefe dos cristãos. É um velho ídolo que se incensa por hábito. Antigamente ele era temível aos próprios príncipes: pois ele os depunha com a mesma facilidade com que os nossos magníficos sultões depõem os reis de Imeretia e da Geórgia. Mas não o temem mais. Ele se diz sucessor de um dos primeiros cristãos, que se chama *são Pedro*, e certamente é uma rica sucessão: pois ele tem tesouros imensos e um grande território sob o seu domínio.

13. *The Travels of Marco Polo*, p. 152 [As viagens de Marco Pólo, Brasiliense, 1954].

14. Henri de Montesquieu, *Persian Letters*, p. 81. As *Lettres persanes* foram publicadas pela primeira vez em 1721. \

As invenções deliberadas e sofisticadas do católico setecentista espelham o realismo ingênuo do seu predecessor do século XIII, mas agora a “relativização” e a “territorialização” são profundamente conscientes, e com intenções políticas. Será descabido enxergar um desdobramento paradoxal dessa tradição dinâmica na identificação feita pelo aiatolá Ruhollah Khomeini do Grande Satã, não com uma heresia, tampouco com um personagem demoníaco (o apagado Carter dificilmente se encaixaria nesse papel), e sim com uma *nação*?

Em segundo lugar, houve um rebaixamento gradual da própria língua sagrada. Escrevendo sobre a Europa Ocidental medieval, Bloch observou que “o latim era não só a língua em que se ensinava, como também a *única língua ensinada*”.¹⁵ (A palavra “única” mostra muito claramente o caráter sacro do latim — nenhuma outra língua era considerada digna de ser ensinada.) Mas, no século XVI, tudo isso estava mudando rapidamente. Não precisamos nos deter aqui nas razões dessa mudança: a importância fundamental do capitalismo tipográfico [*print-capitalism*] será tratada mais adiante. Basta lembrarmos a escala e a velocidade em que ele se desenvolveu. Febvre e Martin calculam que 77% dos livros impressos antes de 1500 ainda eram em latim (o que significa, porém, que 23% deles já eram em vernáculo).¹⁶ Se, entre as 88 edições impressas em Paris em 1501, apenas oito não eram em latim, após 1575, a maioria era sempre em francês.¹⁷ Apesar de uma retomada temporária durante a Contra-Reforma, a hegemonia do latim estava condenada. E não estamos falando apenas numa popularidade geral. Um pouco mais tarde, e numa rapidez igual-

15. Bloch, *Feudal society*, I, p. 77. Grifo meu.

16. Lucien Febvre e Henri-Jean Martin, *The Coming of the Book*, pp. 248-9 [O aparecimento do livro, Unesp — Hucitec, 1992].

17. *Ibid.*, p. 321.

mente estonteante, o latim deixou de ser a língua da alta intelectualidade pan-européia. No século XVII, Hobbes (1588-1678) era uma figura de renome continental por ter escrito na língua-verdade. Shakespeare (1564-1616), por outro lado, escrevendo em vernáculo, era praticamente desconhecido do outro lado do Canal.¹⁸ E se o inglês não tivesse se tornado, duzentos anos depois, a principal língua do imperialismo mundial, será que ele não teria mantido em larga medida sua obscuridade insular original? Entrementes, no continente, e quase contemporaneamente a eles, Descartes (1596-1650) e Pascal (1623-62) redigiam a maior parte da sua correspondência em latim, ao passo que praticamente toda a obra de Voltaire (1694-1778) foi escrita em vernáculo.¹⁹ “Depois de 1640, com a quantidade cada vez menor de edições em latim, e cada vez maior nas línguas vernáculas, a atividade editorial estava deixando de ser um empreendimento internacional [sic].”²⁰ Em suma, o declínio do latim ilustrava um processo mais amplo, em que as comunidades sagradas amalgamadas por antigas línguas sacras vinham gradualmente se fragmentando, pluralizando e territorializando.

O REINO DINÁSTICO

Hoje em dia, talvez seja difícil sentirmos empatia com um mundo onde o reino dinástico aparecia como o único sistema “polí-

18. *Ibid.*, p. 330.

19. *Ibid.*, pp. 331-2.

20. *Ibid.*, pp. 232-3. O original francês é mais modesto e historicamente mais exato: “Tandis que l’on édite de moins en moins d’ouvrages en latin, et une proportion toujours plus grande de textes en langue nationale, le commerce du livre se morcelle en Europe” [Enquanto editam-se cada vez menos obras em latim, e uma proporção sempre maior de textos em língua nacional, o comércio do livro se divide na Europa]. *L’Apparition du Livre*, p. 356.

tico” imaginável para a maioria das pessoas. Pois, sob alguns aspectos fundamentais, a monarquia “séria” contraria todas as concepções modernas da vida política. A realeza organiza tudo em torno de um centro elevado. Sua legitimidade deriva da divindade, e não da população, que, afinal, é composta de súditos, não de cidadãos. Na concepção moderna, a soberania do Estado opera de forma integral, terminante e homogênea sobre cada centímetro quadrado de um território legalmente demarcado. Mas, no imaginário mais antigo, onde os Estados eram definidos por centros, as fronteiras eram porosas e indistintas, e as soberanias se esvaeciam imperceptivelmente uma dentro da outra.²¹ Daí, em certo paradoxo, a facilidade com que os reinos e impérios pré-modernos conseguiram manter seu domínio sobre populações imensamente heterogêneas, e muitas vezes nem vizinhas, por longos períodos de tempo.²²

Cabe também lembrar que esses antigos Estados monárquicos se expandiam não só pela guerra, mas também por uma política sexual — muito diferente da praticada nos nossos dias. Seguindo o princípio geral da verticalidade, os casamentos dinás-

21. Veja-se o deslocamento no nome dos governantes, em correspondência com essa transformação. As crianças em idade escolar lembram os monarcas pelo primeiro nome (qual era mesmo o sobrenome de Guilherme, o Conquistador?), os presidentes pelo sobrenome (qual era mesmo o nome de batismo de Ebert?). Num mundo de cidadãos, todos teoricamente elegíveis para o cargo de presidente, os nomes “de batismo”, por serem limitados, não são adequados como designação específica. Mas nas monarquias, onde o governo está nas mãos de um único sobrenome, são obrigatoriamente os nomes “de batismo”, com números ou alcunhas, que fornecem as distinções necessárias.

22. Note-se de passagem que Nairn certamente tem razão ao classificar a *Lei da União* entre Inglaterra e Escócia, de 1707, como uma “barganha patrícia”, no sentido de que os arquitetos da união eram políticos aristocratas. (Ver sua brilhante discussão em *The Break-up of Britain*, p. 136 ss.). Mesmo assim, é difícil imaginar como as aristocracias de duas repúblicas chegaram a um acordo nessa barganha. O elemento mediador crucial que possibilitou o acordo foi, seguramente, o conceito de um *Reino Unido*.

ticos reuniam populações diferentes sob novos vértices. Sob este aspecto, é paradigmática a Casa dos Habsburgo. Como dizia o refrão, *Bella gerant alii, tu felix Austria nube!* Eis a titulação, um tanto resumida, dos últimos dinastas.²³

Imperador da Áustria; rei da Hungria, da Boêmia, da Dalmácia, Croácia, Eslovênia, Galícia, Lodomeria e Ilíria; rei de Jerusalém etc.; arquiduque da Áustria [sic]; grão-duque da Toscana e Cracóvia; duque de Lotaríngia, Salzburgo, Estíria, Caríntia, Carniola e Bucovina; grão-duque da Transilvânia, marquês da Morávia; duque da Alta e Baixa Silésia, de Modena, Parma, Piacenza e Guastella, de Auschwitz e Sator, de Teschen, Friuli, Ragusa e Zara; conde príncipe de Habsburgo e Tirol, de Kyburg, Görz e Gradisca; duque de Trento e Brizen; marquês da Alta e Baixa Lausitz e Ístria; conde de Hohenembs, Feldkirch, Bregenz, Sonnenberg etc.; senhor de Trieste, Cattaro e acima da marca Windisch; grão Voivoda da Voivodina, Sérvia etc.

Tal era, como bem observa Jászi, “não sem um certo aspecto cômico [...] a enumeração das incontáveis núpcias, barganhas e capturas dos Habsburgo”.

Em reinos onde a poliginia tinha sanção religiosa, era essencial para a sua integração que existissem sistemas complexos de concubinatos sobrepostos. Com efeito, era freqüente que as linhagens reais procurassem ganhar prestígio, para além de qualquer aura de divindade a partir da, digamos, miscigenação.²⁴ Pois essas misturas eram símbolos de uma posição de ordem superior. É típi-

23. Oscar Jászi, *The dissolution of the Habsburg monarchy*, p. 34.

24. Mais especificamente na Ásia pré-moderna, embora o mesmo princípio tenha atuado também na Europa cristã monogâmica. Em 1910, um certo Otto Forst lançou o seu *Ahnentafel Seiner Kaiserlichen und Königlichen Hoheit des durchlauchtigsten Herrn Erzherzogs Franz Ferdinand*, arrolando 2.047 antepassados do

co que não tenha existido nenhuma dinastia “inglesa” dominando Londres desde o século XI (se tanto) — e que “nacionalidade” havemos de atribuir aos Bourbon?²⁵

Mas, durante o século XVII — por razões que não nos deterão por ora —, a legitimidade automática da monarquia sagrada começou a declinar lentamente na Europa Ocidental. Em 1649, Carlos Stuart foi decapitado na primeira revolução do mundo moderno, e nos anos 1650 um dos mais importantes Estados europeus foi governado por um protetor plebeu, em lugar de um rei. Todavia, mesmo na época de Pope e de Addison, Anne Stuart ainda curava os doentes pelo toque das mãos, taumaturgia que também era realizada pelos Bourbon, Luís XV e XVI, na França iluminista, até o final do *ancien régime*.²⁶ Mas, após 1789, foi preciso defender o princípio da legitimidade de modo consciente e vigoroso, e, com isso, a “monarquia” acabou se tornando um modelo semipadronizado. Tennô e *filho do céu* se tornaram “imperadores”. No longínquo Sião, Rama V (Chulalongkorn) mandava seus filhos e sobrinhos para as cortes de São Petersburgo, Londres e Berlim, a fim de aprender as complexidades do modelo mundial. Em 1887, ele instituiu o princípio obrigatório da sucessão pela primogenitura legal, alinhando assim o Sião “às

arquiduque, assassinado pouco tempo depois. Eram, de ambos os sexos, 1.486 alemães, 124 franceses, 196 italianos, 89 espanhóis, 52 poloneses, 47 dinamarqueses, 20 ingleses, além de quatro outras nacionalidades. Esse “curioso documento” é citado *in ibid.*, p. 136, nº 1. Aqui não resisto a citar a admirável reação de Francisco José à notícia do assassinato do seu excêntrico herdeiro legítimo: “Desta maneira, um poder superior restaurou a ordem que eu, infelizmente, não fui capaz de manter” (*ibid.*, p. 125).

25. Gellner destaca o caráter estrangeiro típico das dinastias, mas interpreta o fenômeno de maneira muito estreita: os aristocratas locais preferem um monarca estrangeiro porque este não tomaria partido nas rivalidades internas. *Thought and change*, p. 136.

26. Marc Bloch, *Les Rois Thaumatourges*, pp. 390 e 398-9 [Os reis taumaturgos: o caráter sobrenatural do poder régio, França e Inglaterra, Companhia das Letras, 2005].

monarquias ‘civilizadas’ da Europa”.²⁷ O novo sistema, em 1910, conduziu ao trono um homossexual excêntrico que certamente teria sido preterido numa época anterior. No entanto, a aprovação intermonárquica de sua entronização como Rama VI foi selada pelo comparecimento à sua cerimônia de coroação dos príncipesinhos da Grã-Bretanha, Rússia, Grécia, Suécia, Dinamarca — e Japão!²⁸

Em 1914, os Estados dinásticos ainda eram maioria no sistema político mundial, mas, como veremos detalhadamente mais adiante, muitas dinastias vinham se esforçando para conseguir uma chancela “nacional”; enquanto o velho princípio da legitimidade minguava silenciosamente. Se os exércitos de Frederico, o Grande (r. 1740-86), eram maciçamente compostos por “estrangeiros”, os de seu sobrinho-neto Frederico Guilherme III (r. 1797-1840) já eram, em virtude das reformas espetaculares de Scharnhorst, Gneisenau e Clausewitz, exclusivamente “nacional-prussianos”.²⁹

PERCEPÇÕES TEMPORAIS

Mas seria estreiteza pensar que as comunidades imaginadas das nações teriam simplesmente surgido a partir das comunidades

27. Noel A. Battye, “The military, government and society in Siam, 1868-1910”, tese de doutorado, Universidade de Cornell, 1974, p. 270.

28. Stephen Greene, “Thai government and administration in the Reign of Rama VI (1910-25)”, tese de doutorado, Universidade de Londres, 1971, p. 92.

29. Em 1806, na lista de oficiais do Exército prussiano, de um total de 7 a 8 mil homens, mais de mil eram estrangeiros. “Os prussianos de classe média eram superados pelo número de estrangeiros no seu próprio exército; isso deu cor ao provérbio de que a Prússia não era um país que tinha um exército, e sim um exército que tinha um país”. Em 1798, os reformadores prussianos haviam reivindicado uma “redução pela metade do número de estrangeiros, que ainda somavam cerca de 50% dos soldados rasos...”, Alfred Vagts, *A history of militarism*, pp. 64 e 85.

religiosas e dos reinos dinásticos, substituindo-as. Por sob o declínio das comunidades, línguas e linhagens sagradas estava ocorrendo uma transformação fundamental nos modos de apreender o mundo, a qual, mais do que qualquer outra coisa, possibilitou “pensar” a nação.

Para termos uma idéia dessa mudança, seria útil recorrermos às representações visuais das comunidades sagradas, como relevos e vitrais de igrejas medievais, ou pinturas dos primeiros mestres italianos e flamengos. Um traço característico dessas representações é algo enganosamente parecido com uma “roupagem moderna”. Os pastores que seguiram a estrela até a manjedoura onde Cristo nasceu apresentam os traços dos camponeses da Burgúndia. A Virgem Maria é pintada como a filha de um mercador toscano. Em muitos quadros, o patrono comitente, em traje completo de nobre ou de burguês, está ali ajoelhado, em adoração, junto com os pastores. O que hoje parece incongruente certamente parecia muito natural aos olhos dos devotos medievais. Estamos diante de um mundo onde a representação da realidade imaginada era maciçamente visual e auditiva. A cristandade assumia a sua forma universal mediante uma miríade de especificidades e particularidades: este relevo, aquele vitral, este sermão, aquela parábola, esta peça de moral, aquela relíquia. Se o clero transeuropeu letrado em latim era um elemento essencial na estruturação do imaginário cristão, igualmente vital era a transmissão dessas concepções para as massas iletradas, por meio de criações visuais e auditivas, sempre pessoais e particulares. O humilde pároco local, cujos antepassados e cujas fraquezas eram do conhecimento de todos os que assistiam à missa, era apesar de tudo o intermediário direto entre os paroquianos e o divino. Essa justaposição do cósmico – universal e mundano – particular significava que, por maior que fosse a cristandade (e assim era considerada), ela se manifestava *de formas variadas* para as comunidades suábias ou andaluzas específicas,

como réplicas delas mesmas. Seria inconcebível representar a Virgem Maria com traços “semíticos” ou roupas “do século I” dentro do espírito de restauração da museologia moderna, pois a mentalidade cristã medieval não concebia a história como uma cadeia interminável de causas e efeitos, nem imaginava separações radicais entre passado e presente.³⁰ Como observa Bloch, as pessoas pensavam que o final dos tempos estava próximo e que a segunda vinda de Cristo poderia ocorrer a qualquer momento: são Paulo havia dito que “o dia do Senhor vem como um ladrão na noite”. Assim, para o bispo Otto de Freising, o grande cronista do século XII, era natural referir-se constantemente a “nós que fomos colocados no fim dos tempos”. Bloch conclui que, quando os homens medievais “se entregavam à meditação, nada estava mais longe de seus pensamentos do que a perspectiva de um longo futuro para uma humanidade jovem e vigorosa”.³¹

Auerbach apresenta um desenho inesquecível dessa forma de consciência.³²

Quando, por exemplo, um acontecimento como o do sacrifício de Isaac é interpretado como uma prefiguração do sacrifício de Cristo, de maneira que no primeiro, por assim dizer, anuncia-se e promete-se o segundo, e o segundo “cumpre” o primeiro [...] cria-se uma relação entre dois acontecimentos que não estão unidos nem temporal, nem causalmente — uma relação impossível de ser estabelecida de forma racional e numa dimensão horizontal [...] Só é possível estabe-

30. Para nós, a idéia de “roupagem moderna”, metáfora para estabelecer uma equivalência entre passado e presente, é um reconhecimento indireto da inelutável separação entre eles.

31. Bloch, *Feudal society*, I, pp. 84 -6.

32. Auerbach, *Mimesis*, p. 64 [cit. ed. bras., p. 63]. Grifo meu. Compare a descrição agostiniana do Antigo Testamento como “a sombra do futuro [isto é, que ele projeta para trás]”. Cit. in Bloch, *Feudal Society*, I, p. 90.

lecer esta relação quando se unem os dois acontecimentos, verticalmente, com a providência divina, que é a única que pode planejar a história desta maneira, e a única que pode fornecer a chave para a sua compreensão. [...] o aqui e agora não é mais elo de uma corrente terrena, mas é, simultaneamente, algo que sempre foi e algo que se consumará no futuro. E, a bem dizer, aos olhos de Deus é algo eterno, de todos os tempos, já consumado no fragmentário acontecer terreno.

Ele frisa com razão que tal idéia de *simultaneidade* é totalmente alheia a nós. Ela concebe o tempo como algo próximo ao que Benjamin denomina “tempo messiânico”, uma simultaneidade de passado e futuro, em um presente instantâneo.³³ Nessa visão das coisas, a palavra “entrementes” não pode ter nenhum significado real.

A nossa concepção de simultaneidade levou muito tempo para ser preparada, e não há dúvida de que o seu surgimento está ligado, de maneiras que ainda precisam ser estudadas mais a fundo, ao desenvolvimento das ciências seculares. Mas é uma concepção de importância tão fundamental que, se não for levada na devida conta, teremos dificuldade em investigar a obscura gênese do nacionalismo. O que ocupou o lugar da concepção medieval da simultaneidade-ao-longo-do-tempo é, recorrendo novamente a Benjamin, uma idéia de “tempo vazio e homogêneo”, em que a simultaneidade é, por assim dizer, transversal, cruzando o tempo, marcada não pela prefiguração e pela realização, mas sim pela coincidência temporal, e medida pelo relógio e pelo calendário.³⁴

33. Walter Benjamin, *Illuminations*, p. 265 [Trad. da epígrafe extraída da edição brasileira, *Magia e técnica, arte e política*, trad. Sérgio Paulo Rouanet, 7ª. ed., São Paulo, Brasiliense, 1994, p. 225].

34. *Ibid.*, p. 263. Essa nova idéia está tão profundamente arraigada que poderíamos dizer que todas as principais concepções modernas se baseiam numa noção de “entrementes”.

Entenderemos melhor por que essa transformação foi tão importante para a gênese da comunidade imaginada da nação se considerarmos a estrutura básica de duas formas de criação imaginária que floresceram pela primeira vez na Europa durante o século XVIII: o romance e o jornal.³⁵ Pois essas formas proporcionaram meios técnicos para “re-presentar” o tipo de comunidade imaginada correspondente à nação.

Consideremos em primeiro lugar a estrutura do romance ao velho estilo, típica não só das obras-primas de Balzac, mas também de qualquer literatura barata da época. É claramente um mecanismo para apresentar a simultaneidade em um “tempo vazio e homogêneo”, ou uma dissertação complexa sobre a palavra “entrementes”. Tomemos, para fins ilustrativos, um trecho de um enredo simples, em que um homem (A) tem uma esposa (B) e uma amante (C), que por sua vez tem um amante (D). Podemos imaginar uma espécie de esquema temporal para esse trecho, da seguinte maneira:

Tempo:	I	II	III
Acontecimentos:	A discute com B	A telefona para C	D se embebeda num bar
	C e D fazem amor	B vai às compras	A janta em casa com B
		D joga bilhar	C tem um pesadelo

35. Embora a *Princesse de Clèves* seja de 1678, a época de Richardson, Defoe e Fielding é o início do século XVIII. As origens do jornal moderno estão nas gazetas holandesas do final do século XVII, mas o jornal só se tornou uma categoria geral de matéria impressa após 1700. Febvre e Martin, *The Coming of the Book*, p. 197.

Note que A e D nunca se encontram durante essa seqüência, e na verdade podem até ignorar a existência um do outro se C tiver feito o seu jogo direito.³⁶ Então, o que realmente liga A a D? Duas concepções complementares: em primeiro lugar, pertencem a “sociedades” (Wessex, Lübeck, Los Angeles). Essas sociedades são entidades sociológicas de uma realidade tão sólida e estável que é possível até descrever os seus membros (A e D) se cruzando na rua sem nunca se conhecerem, e mesmo assim mantendo ligações entre si.³⁷ Em segundo lugar, A e D estão presentes no espírito dos leitores oniscientes. Apenas eles, à maneira de Deus, vêem A ligando para C, B fazendo compras e D jogando bilhar, todos *ao mesmo tempo*. Todas essas ações são executadas ao mesmo tempo no relógio e no calendário, mas por agentes que não precisam se conhecer, e esta é a novidade desse mundo imaginado que o autor invoca no espírito de seus leitores.³⁸

A idéia de um organismo sociológico atravessando cronologicamente um tempo vazio e homogêneo é uma analogia exata da idéia de nação, que também é concebida como uma comunidade sólida percorrendo constantemente a história, seja em sentido ascendente ou descendente.³⁹ Um americano nunca vai conhecer, e nem sequer saber o nome, da imensa maioria de seus 240 milhões

36. Na verdade, a força do enredo pode *depende*r de que A, B, C e D, nos tempos I, II e III, não saibam o que os outros estão fazendo.

37. Essa polifonia separa decididamente o romance moderno até mesmo de um precursor tão brilhante como o *Satyricon* de Petrónio. Sua narrativa segue numa linha única. Se Encópio lamenta a infidelidade do seu jovem amante, Gito não aparece na cama com Ascilto ao mesmo tempo.

38. Nesse contexto, é de grande proveito comparar qualquer romance histórico com documentos ou narrativas do período abordado.

39. Nada mostra melhor a imersão do romance no tempo vazio e homogêneo do que a ausência daquelas genealogias no começo do livro, que muitas vezes remontam à origem do homem, e que são tão características das antigas lendas e crônicas e dos livros sagrados.

de compatriotas. Ele não tem idéia do que estão fazendo a cada momento. Mas tem plena confiança na atividade constante, anônima e simultânea deles.

Essa perspectiva talvez fique menos abstrata se consultarmos rapidamente quatro obras de ficção de diversas épocas e culturas, três delas indissociavelmente ligadas a movimentos nacionalistas. Em 1887, José Rizal, o “pai do nacionalismo filipino”, escreveu o romance *Noli me tangere*, hoje considerado a maior obra da literatura filipina moderna. Foi também praticamente o primeiro romance escrito por um “índio”.⁴⁰ Eis como ele começa, de maneira maravilhosa:⁴¹

Por volta do final de outubro, Don Santiago de los Santos, popularmente conhecido como capitão Tiago, estava dando uma festa de jantar. Embora, ao contrário do seu costume normal, ele só a tivesse anunciado naquela tarde, ela já era o assunto de todas as conversas em Binondo, em outros bairros da cidade e até em Intramuros [a cidade interna murada]. Naqueles dias, capitão Tiago tinha a fama de ser um anfitrião generoso. Sabia-se que a sua casa, como o seu país, não fechava as portas a nada, exceto ao comércio e a qualquer idéia nova ou ousada.

Assim, a novidade percorreu como um choque elétrico a comunidade de parasitas, aproveitadores e penetras que Deus, em sua

40. Rizal escreveu esse romance na língua colonial (espanhol), que era a língua franca das elites etnicamente diferentes, eurasiáticas e nativas. Ao lado do romance, surgiu também pela primeira vez uma imprensa “nacionalista”, não só em espanhol, mas em línguas “étnicas” como o tagalog e o ilocano. Ver Leopold Y. Yabes, “The modern literature of the Philippines”, pp. 287-302, in Pierre-Bernard Lafont e Denys Lombard (orgs.), *Littératures contemporaines de l’Asie du Sud-Est*.

41. José Rizal, *Noli me tangere*, Manila, Instituto Nacional de Historia, 1978, p. 1. Tradução minha [para o inglês]. Na época da primeira edição de *Comunidades imaginadas*, eu não dominava o espanhol, e fui involuntariamente levado a confiar na tradução, instrutivamente deturpada, de Leon Maria Guerrero.

infinita bondade, criou e com tanta ternura multiplica em Manila. Uns foram procurar graxa para as botas, outros foram atrás de botões de colarinho e gravatas. Mas todos estavam ocupados no problema de como cumprimentar o anfitrião com a familiaridade necessária para dar a impressão de uma longa amizade, ou, se necessário, se desculpar por não terem chegado mais cedo.

O jantar estava sendo oferecido numa casa na rua Anloague. Como não lembramos o número dela, vamos descrevê-la de uma maneira que ainda possa ser reconhecida — isto é, se os terremotos ainda não a destruíram. Não cremos que o seu proprietário tenha mandado derrubá-la, visto que tal obra geralmente é deixada a Deus ou à Natureza, que, aliás, mantém muitos contratos com o nosso Governo.

Certamente não precisamos fazer longos comentários. Basta notar que, desde o começo, a imagem (totalmente nova na literatura filipina) de um banquete discutido por centenas de pessoas anônimas, que não se conhecem entre si, nos mais variados lugares de Manila, num determinado mês de uma determinada década, evoca imediatamente a comunidade imaginada. E na expressão “numa casa na rua Anloague”, que “vamos descrevê-la de uma maneira que ainda possa ser reconhecida”, quem irá reconhecê-la somos nós-leitores-filipinos. A insensível passagem dessa casa do tempo “interno” do romance para o tempo “externo” da vida cotidiana do leitor [Manila] fornece uma confirmação hipnótica da solidez de uma única comunidade, abrangendo personagens, autor e leitores, e avançando no tempo do calendário.⁴² Nota-se também o tom. Embora Rizal não faça a menor idéia da identidade individual de seus leitores, ele lhes escreve com uma intimida-

42. Note, por exemplo, a passagem sutil de Rizal, na mesma frase, do passado “criou” (*crió*) para o presente relativo-a-todos-nós “multiplica” (*multiplifica*).

de irônica, como se suas relações recíprocas não fossem minimamente problemáticas.⁴³

Nada ofereceu uma noção mais foucaultiana de bruscas descontinuidades da consciência do que a comparação entre *Noli* e a mais celebrada obra literária anterior de um “índio”, a saber, *Pinagdaanang Buhay ni Florante at ni Laura sa Cahariang Albania* [A história de Florante e Laura no Reino da Albânia], de Francisco Balagtas (Baltazar), cuja primeira edição data de 1861, embora possa ter sido escrita em 1838.⁴⁴ Balagtas ainda vivia quando Rizal nasceu, mas o mundo da sua obra-prima, em todos os aspectos fundamentais, é estranho ao de *Noli*. Passa-se num lugar — uma Albânia medieval fabulosa — remotamente distante no tempo e no espaço da Binondo dos anos 1880. Os heróis — Florante, um nobre albanês cristão e seu grande amigo Aladin, um aristocrata persa muçulmano (“mouro”) — só fazem lembrar as Filipinas devido ao vínculo cristão-mouro. Enquanto Rizal espalha deliberadamente algumas palavras em tagalog na sua prosa em espanhol para obter um efeito “realista”, satírico ou nacionalista, Balagtas mistura inconscientemente algumas expressões em espanhol nas suas quadras em tagalog, apenas para acentuar a grandiosidade e a sonoridade da elocução. *Noli* era para ser lida, *Florante at Laura* era para ser declamada. O mais impressionante de tudo é o tratamento que Balagtas deu ao tempo. Como observa Lumbera, “o desenvolvimento do enredo não segue uma ordem cronológica. A história

43. O reverso da obscuridade anônima dos leitores era/é a celebridade instantânea do autor. Como veremos, essa obscuridade/celebridade tem tudo a ver com a difusão do capitalismo editorial. Já em 1593, alguns dominicanos cheios de iniciativa tinham publicado a *Doctrina Christiana* em Manila. Mas o prelo ficou sob rígido controle eclesiástico durante os séculos seguintes. A liberalização só começou nos anos 1860. Ver Bienvenido L. Lumbera, *Tagalog poetry 1570-1898. Tradition and influences in its development*, pp. 35, 93.

44. *Ibid.*, p. 115.

começa *in media res*, de modo que a trama completa nos surge por meio de uma série de falas que servem de *flashbacks*.⁴⁵ Quase a metade das 399 quadras é dedicada à infância, aos anos de estudante em Atenas e às proezas militares de Florante, que o herói relata em suas conversas com Aladin.⁴⁶ O “*flashback* falado” era a única alternativa de Balagtas à narrativa linear. Se ficamos sabendo dos passados “simultâneos” de Florante e de Aladin, é porque eles estão ligados pela conversa que estabelecem, e não pela estrutura da epopéia. Como essa técnica está distante da do romance! “Naquela mesma primavera, enquanto Florante ainda estudava em Atenas, Aladin foi expulso da corte do seu soberano...” Com efeito, Balagtas nunca tenta “situar” seus protagonistas numa “sociedade” ou discuti-los com o seu público. E, afora a fluência melíflua dos polissílabos tagalogs, nem há muito de “filipino” em seu texto.⁴⁷

Em 1816, setenta anos antes da criação de *Noli*, José Joaquín

45. *Ibid.*, p. 120.

46. A técnica é semelhante à de Homero, tão bem discutida por Auerbach, *Mimesis*, cap. 1 (“A cicatriz de Odisseu”).

47. *Paalam Albaniang pinamamayanan
ng casama, t, lupit, bangis caliluhan,
acong tanguan mo, i, cusa mang pinatay
sa iyo, i, malaqui ang panghihinayang.*

[Adeus, Albânia, reino agora
Do mal, da crueldade, da brutalidade e da fraude!
Eu, teu defensor, que agora matas,
Mesmo assim lamento o destino que recaiu sobre ti.]

Há quem interprete esta famosa estrofe como uma declaração velada do patriotismo filipino, mas Lumbera mostra claramente que tal interpretação seria anacrônica. *Tagalog Poetry*, p. 125. A tradução [para o inglês] é de Lumbera. Alterei levemente o seu texto tagalog, seguindo uma edição do poema de 1973, baseada na edição de 1861.

Fernandez de Lizardi escreveu um romance chamado *El Periquillo Sarniento* [O Periquito Sarnento], que foi evidentemente a primeira obra latino-americana no gênero. Nas palavras de um crítico, esse texto é “uma condenação feroz do governo espanhol no México: a ignorância, a superstição e a corrupção são tidas como suas características mais marcantes”.⁴⁸ Esse resumo do conteúdo mostra a forma essencial desse romance “nacionalista”.⁴⁹

Desde o começo, [o herói, o Periquito Sarnento] é exposto a más influências — criadas ignorantes inculcam superstições, a mãe aceita os seus caprichos, os professores não têm vocação ou capacidade para discipliná-lo. Embora o pai seja um homem inteligente que quer que o filho aprenda uma profissão útil, em vez de engrossar as fileiras dos advogados e parasitas, é a mãe extremosa de Periquito que prevalece, manda o filho para a universidade e assim garante que ele irá apenas aprender absurdos supersticiosos... Periquito continua incorrigivelmente ignorante, apesar de encontrar muita gente boa e sensata. Ele não quer trabalhar nem levar nada a sério, e se torna sucessivamente padre, jogador, ladrão, aprendiz de boticário, médico, escriturário numa cidadezinha do interior... Esses episódios permitem ao autor descrever hospitais, prisões, lugarejos distantes, mosteiros, enquanto insiste em um único ponto principal — que o governo e o sistema educacional espanhóis estimulam o parasitismo e a preguiça... As aventuras de Periquito o levam várias vezes a estar entre índios e negros [...]

Aqui vemos de novo a “imaginação nacional” atuando no movimento de um herói solitário, percorrendo uma paisagem sociológica de uma fixidez que amalgama o mundo interno do

48. Jean Franco, *An introduction to Spanish-American literature*, p. 34.

49. *Ibid.*, pp. 35-6. Grifo meu.

romance ao mundo externo. Esse *tour d'horison* picaresco — hospitais, prisões, lugarejos distantes, mosteiros, índios, negros — não é, porém, um *tour du monde*. O horizonte é claramente delimitado: o México colonial. O que mais nos garante essa solidez sociológica é a sucessão de plurais. Pois eles invocam um espaço social cheio de prisões *parecidas*, nenhuma delas de importância única e exclusiva, mas todas representativas (na sua existência separada e simultânea) do caráter opressivo *desta* colônia em particular.⁵⁰ (Comparem-se as prisões na Bíblia. Nunca são imaginadas como *típicas* desta ou daquela sociedade. Cada uma, como a em que Salomé se sentiu enfeitada por João Batista, é magicamente única.)

E por fim, para afastar a possibilidade de que estejamos estudando estruturas de alguma forma “européias”, visto que tanto Rizal quanto Lizardi escreveram em espanhol, aqui está o começo de *Semarang Hitam* [Semarang Negro], uma novela de Mas Marco Kartodikromo, jovem indonésio comunista-nacionalista de triste destino,⁵¹ publicada em fascículos em 1924:⁵²

Eram 7 horas, noite de sábado; os jovens em Semarang nunca ficavam em casa nos sábados à noite. Mas, nesta noite, ninguém estava

50. Esse movimento de um herói solitário percorrendo uma paisagem social dura e inflexível é típico de muitos dos primeiros romances (anti)coloniais.

51. Após uma curta e meteórica carreira como jornalista radical, Marco foi enviado pelas autoridades coloniais holandesas ao Boven Digul, um dos primeiros campos de concentração do mundo, enterrado nos pântanos do interior da Nova Guiné ocidental. Lá ele morreu em 1932, depois de seis anos de confinamento. Henri Chamberg-Loir, “Mas Marco Kartodikromo (c. 1890-1932), ou L’Education Politique”, p. 208, in *Littératures contemporaines de l’Asie du Sud-Est*. Encontramos uma exposição completa e brilhante da trajetória de Marco no recente livro de Takashi Shiraishi, *An age in motion: popular radicalism in Java, 1912-26*, capítulos 2-5 e 8.

52. Tradução de Paul Tickell em seu *Three early Indonesian short stories by Mas Marco Kartodikromo (c. 1890-1932)*, p. 7. Grifo meu.

na rua. Como a forte chuvarada do dia todo tinha deixado as ruas molhadas e muito escorregadias, todos haviam ficado em casa.

Para os que trabalhavam nas lojas e escritórios, a manhã do sábado era um período de expectativa — expectativa do lazer e da alegria de passear pela cidade à noite, mas nesta noite ficariam desapontados — graças à letargia provocada pelo mau tempo e pelas ruas pegajosas nos kampungs. As ruas principais, geralmente apinhadas de trânsito de todos os tipos, as calçadas, geralmente fervilhando de gente, estavam todas vazias. De vez em quando ouvia-se o estalo do chicote de um cocheiro apressando um cavalo — ou o clip-clop dos cascos dos cavalos puxando os coches.

Semarang estava deserta. A luz das filas de lâmpões a gás caía diretamente sobre o asfalto brilhante da rua. Vez por outra, a luz clara dos lâmpões esmaecia com o sopro do vento vindo do leste...

Um rapaz estava sentado numa longa espreguiçadeira de rotim, lendo um jornal. Ele estava completamente absorto. Sua raiva alternava-se com alguns sorrisos, dando mostras claras de seu profundo interesse na história. Ele virava as páginas do jornal, pensando que talvez pudesse encontrar algo que o fizesse parar de se sentir tão infeliz. De repente, se deparou com um artigo intitulado:

PROSPERIDADE

Um andarilho mendigo passou mal
e morreu abandonado no acostamento da rua.

O rapaz ficou comovido com essa notícia curta. Podia imaginar o sofrimento da pobre alma enquanto morria no acostamento... Num momento, ele sentiu subir uma raiva explosiva dentro de si. Em outro momento, sentiu pena. Mas, em outro, sua raiva dirigiu-se contra o sistema social que gerava tamanha pobreza, enquanto enriquecia um pequeno grupo de pessoas.

Aqui, como em *El Periquillo Sarniento*, estamos num mundo de plurais: lojas, escritórios, carruagens, kampungs e lampiões a gás. Como em *Noli*, nós-leitores-indonésios somos imediatamente mergulhados no tempo do calendário e numa paisagem familiar; é bem possível que alguns de nós tenham percorrido essas ruas “pegajosas” de Semarang. Aqui, também, um herói solitário é colocado em uma sócio-paisagem descrita em cuidadosos detalhes gerais. Mas há também uma novidade: um herói cujo nome nunca é mencionado, mas é freqüentemente citado como “o nosso rapaz”. E justamente a ingenuidade literária e o caráter canhestro do texto confirmam a “sinceridade” inconsciente desse pronome possessivo. Nem Marco nem seus leitores têm dúvida alguma a respeito da referência. Se na ficção sofisticadamente jocosa da Europa dos séculos XVIII e XIX a figura “o nosso herói” apenas ressalta uma brincadeira do autor com um leitor (qualquer), o “nosso rapaz” de Marco, inclusive pela sua novidade, *significa* um rapaz que pertence ao coletivo de leitores de *indonésio*, e assim, implicitamente, uma “comunidade imaginada” indonésia em embrião. Note-se que Marco não sente nenhuma necessidade de especificar essa comunidade pelo nome: ela já está ali. (Mesmo que os censores coloniais holandeses multilíngües pudessem fazer parte do público leitor, eles estão excluídos desse “nosso”, como vemos pelo fato de que a raiva do rapaz se dirige contra “o”, e não “o nosso” sistema social.)

Finalmente, a comunidade imaginada é confirmada pela dupla leitura: nós lemos que o rapaz está lendo. Na verdade ele não encontra o cadáver do mendigo no acostamento de uma rua pegajosa de Semarang — ele o imagina a partir de uma notícia no jornal.⁵³ E tampouco ele se importa minimamente com a identidade

53. Em 1924, um grande amigo e aliado político de Marco publicou um romance chamado *Rasa Merdeka* [Sentindo-se Livre/ O Sentimento de Liberdade]. O herói do romance, segundo Chambert-Loir (que, aliás, atribui erroneamente a obra a

do mendigo morto: ele pensa no corpo representativo, não na vida pessoal.

E vem muito a calhar que apareça um jornal na obra de ficção *Semarang Hitam*, pois se agora observarmos o jornal como produto cultural, ficaremos impressionados com seu caráter profundamente ficcional. Qual é a principal convenção literária do jornal? Se olharmos uma primeira página qualquer do *New York Times*, por exemplo, teremos matérias sobre dissidentes soviéticos, a fome em Mali, um assassinato medonho, um golpe no Iraque, a descoberta de um fóssil raro no Zimbábue e um discurso de Mitterrand. Por que esses fatos estão justapostos dessa maneira? O que liga uns aos outros? Não um mero capricho. Mas é óbvio que a maioria deles ocorre de modo independente, sem que os agentes se conheçam ou saibam o que os outros estão fazendo. A arbitrariedade na inclusão e justaposição deles (uma edição posterior irá substituir Mitterrand por uma vitória no beisebol) mostra que o vínculo entre eles é imaginado.

Esse vínculo imaginário provém de duas fontes indiretamente relacionadas. A primeira é a simples coincidência cronológica. A data no alto do jornal, o seu emblema mais importante, fornece a principal conexão — o avanço constante do tempo vazio e homogêneo.⁵⁴ Dentro desse tempo, “o mundo” caminha inexoravelmente em frente. O sinal disso: se, depois de dois dias de reportagem sobre a fome, Mali desaparece das páginas do *New York Times* por meses a fio, os leitores não vão imaginar nem por um momento que Mali tenha sumido ou que a fome tenha liquidado todos os

Marco), “não tem idéia do sentido da palavra ‘socialismo’: mesmo assim, ele sente um profundo mal-estar diante da organização social que o cerca, e sente a necessidade de ampliar os seus horizontes através de dois métodos: *viajar e ler*”. (“Mas Marco”, p. 208. Grifo meu.) O Periquito Sarniento se mudou para Java e para o século XX.

54. Ler um jornal é como ler um romance cujo autor tenha desistido de qualquer intenção de escrever um enredo coerente.

seus habitantes. O formato romanesco do jornal lhes garante que, em algum lugar lá fora, o “personagem” Mali continua a existir em silêncio, esperando pela próxima aparição no enredo.

A segunda fonte do vínculo imaginário consiste na relação entre o jornal, como uma forma de livro, e o mercado. Calcula-se que, nos quarenta e poucos anos entre a publicação da Bíblia de Gutenberg e o final do século xv, tenham sido impressos na Europa mais de 20 milhões de volumes.⁵⁵ Entre 1500 e 1600, a quantidade impressa atingiu algo entre 150 e 200 milhões de exemplares.⁵⁶ “Desde o começo [...] as gráficas se pareciam mais com oficinas modernas do que com as salas de trabalho monásticas da Idade Média. Em 1455, Fust e Schoeffer já tocavam uma firma voltada para a produção padronizada, e vinte anos depois havia grandes gráficas funcionando por todas as partes em toda [sic] a Europa.”⁵⁷ Num sentido bem específico, o livro foi a primeira mercadoria industrial com produção em série ao estilo moderno.⁵⁸ Esse sentido ficará mais claro se compararmos o livro com outros produtos industriais daqueles tempos, como tecidos, tijolos ou açúcar. Pois

55. Febvre e Martin, *The Coming of the Book*, p. 186. Isso correspondia a nada menos que 35 mil edições publicadas em nada menos que 236 cidades. Já em 1480, as tipografias se espalhavam por mais de 110 cidades, sendo cinquenta na atual Itália, trinta na Alemanha, nove na França, oito na Holanda e na Espanha, cinco na Bélgica e na Suíça, quatro na Inglaterra, duas na Boêmia e uma na Polônia. “A partir dessa data, pode-se dizer, quanto à Europa, que o livro impresso se tornou de uso universal” (p. 182).

56. *Ibid.*, p. 262. Os autores comentam que, no século xvi, os livros estavam à disposição imediata de qualquer um que soubesse ler.

57. A grande editora de Plantin, na Antuérpia, no começo do século xvi, controlava 24 gráficas com mais de cem trabalhadores cada uma. *Ibid.*, p. 125.

58. Este é um ponto solidamente defendido por Marshall McLuhan, no meio de suas divagações em *Gutenberg galaxy* (p. 125). Podemos acrescentar que, se o mercado editorial acabou diminuindo com a pressão de mercados de outros bens de consumo, mesmo assim seu papel estratégico na disseminação de idéias garantiu sua importância fundamental no desenvolvimento da Europa moderna.

essas mercadorias são medidas em quantidades matemáticas (peças, cargas ou libras). Uma libra de açúcar é apenas uma quantidade, um volume prático, não um objeto em si. Já o livro — e aqui ele prefigura os bens duráveis de nossa época — é um objeto distinto, contido em si mesmo, reproduzido fielmente em larga escala.⁵⁹ Uma libra de açúcar escorre e se junta à libra seguinte; cada livro tem a sua auto-suficiência de anacoreta. (Não é de se admirar que as bibliotecas, coleções pessoais de mercadorias produzidas em série, já fossem um fenômeno corrente no século xvi, em centros urbanos como Paris.)⁶⁰

Desse ponto de vista, o jornal é apenas uma “forma extrema” do livro, um livro vendido em escala colossal, mas de popularidade efêmera. Será que podemos dizer: *best-sellers* por um dia?⁶¹ Mas a obsolescência do jornal no dia seguinte à sua edição — é curioso que uma das primeiras mercadorias de produção em série já prenunciasse a obsolescência intrínseca dos bens duráveis modernos — cria, e justamente por essa mesma razão, uma extraordinária cerimônia de massa: o consumo (a “criação de imagens”) quase

59. Aqui, o princípio é mais importante do que a escala. Até o século xix, as edições ainda eram relativamente pequenas. Mesmo a Bíblia de Lutero, *best-seller* extraordinário, teve uma edição inicial de apenas 4 mil exemplares. A primeira edição da *Encyclopédie* de Diderot, que foi excepcional para os padrões da época, não ultrapassou 4.250 exemplares. A tiragem média no século xviii era inferior a 2 mil exemplares. Febvre e Martin, *The Coming of the Book*, pp. 218-20. Ao mesmo tempo, o livro sempre se distinguiu dos outros bens de consumo duráveis pelo seu mercado intrinsecamente limitado. Qualquer pessoa com dinheiro pode comprar carros tchecos, mas apenas quem lê tcheco comprará livros escritos neste idioma. Veremos mais adiante a importância dessa distinção.

60. Além disso, já no final do século xv, o editor veneziano Aldus foi pioneiro na “edição de bolso” portátil.

61. Como mostra o caso de *Semarang Hitam*, os dois tipos de *best-sellers* estavam mais próximos do que hoje. Dickens também publicou capítulos de seus romances populares em jornais populares.

totalmente simultâneo do jornal-como-ficção. Sabemos que as edições matutinas e vespertinas vão ser maciçamente consumidas entre esta e aquela hora, apenas neste, e não naquele dia. (Compare-se com o açúcar, que é usado num fluxo contínuo e sem controle de horário; ele pode empedrar, mas não perde a validade.) O significado dessa cerimônia de massa — Hegel observou que os jornais são, para o homem moderno, um substituto das orações matinais — é paradoxal. Ela é realizada no silêncio da privacidade, nos escaninhos do cérebro.⁶² E no entanto cada participante dessa cerimônia tem clara consciência de que ela está sendo repetida simultaneamente por milhares (ou milhões) de pessoas cuja existência lhe é indubitável, mas cuja identidade lhe é totalmente desconhecida. Além disso, essa cerimônia é incessantemente repetida a intervalos diários, ou duas vezes por dia, ao longo de todo o calendário. Podemos conceber uma figura mais clara da comunidade imaginada secular, historicamente regulada pelo relógio?⁶³ Ao mesmo tempo, o leitor do jornal, ao ver réplicas idênticas sendo consumidas no metrô, no barbeiro ou no bairro em que mora, reassegura-se continuamente das raízes visíveis do mundo imaginado na vida cotidiana. Como em *Noli me tangere*, a ficção se infil-

62. "Os materiais impressos incentivavam uma adesão silenciosa a causas cujos defensores não se encontravam em nenhum local determinado, e que se dirigiam à distância a um público invisível." Elizabeth L. Eisenstein, "Some conjectures about the impact of printing on western society and thought", *Journal of Modern History*, 40: 1 (março 1968), p. 42.

63. Escrevendo sobre a relação entre a anarquia concreta da sociedade de classe média e uma ordem política do estado abstrata, Nairn observa que "o mecanismo representativo converteu a desigualdade real de classes no igualitarismo abstrato dos cidadãos, os egoísmos individuais numa vontade coletiva impessoal, aquilo que de outro modo seria um caos numa nova legitimidade do Estado". *The break-up of Britain*, p. 24. Sem dúvida. Mas o mecanismo representativo (as eleições?) é como um feriado santo. A meu ver, a gestação da vontade impessoal se dá nas regularidades diárias da vida criando imagens

tra contínua e silenciosa na realidade, criando aquela admirável confiança da comunidade no anonimato que constitui a marca registrada das nações modernas.

Antes de discutir as origens específicas do nacionalismo, talvez seja bom recapitular as principais proposições expostas até agora. Basicamente, sustentei que a própria possibilidade de imaginar a nação só surgiu historicamente quando, e onde, três concepções culturais fundamentais, todas muito antigas, perderam o domínio axiomático sobre a mentalidade dos homens. A primeira delas é a idéia de que uma determinada língua escrita oferecia um acesso privilegiado à verdade ontológica, justamente por ser uma parte indissociável dessa verdade. Foi essa idéia que gerou as grandes irmandades transcontinentais da cristandade, do Ummah islâmico e de outros. A segunda é a crença de que a sociedade se organizava naturalmente em torno e abaixo de centros elevados — monarcas à parte dos outros seres humanos, que governavam por uma espécie de graça cosmológica (divina). Os deveres de lealdade eram necessariamente hierárquicos e centrípetos porque o governante, tal como a escrita sagrada, constituía um elo de acesso ao ser e era intrínseco a ele. A terceira é uma concepção da temporalidade em que a cosmologia e a história se confundem, e as origens do mundo e dos homens são essencialmente as mesmas. Juntas, essas idéias enraizavam profundamente a vida humana na própria natureza das coisas, conferindo um certo sentido às fatalidades diárias da existência (sobretudo a morte, a perda e a servidão) e oferecendo a redenção de maneiras variadas.

O declínio lento e irregular dessas convicções mutuamente entrelaçadas, primeiro na Europa Ocidental e depois em outros lugares, sob o impacto da transformação econômica, das "descobertas" (sociais e científicas) e do desenvolvimento de meios de comunicação cada vez mais velozes, levou a uma brusca clivagem

entre cosmologia e história. Desse modo, não admira que se iniciasse a busca, por assim dizer, de uma nova maneira de unir significativamente a fraternidade, o poder e o tempo. O elemento que talvez mais catalisou e fez frutificar essa busca foi o capitalismo editorial, que permitiu que as pessoas, em números sempre maiores, viessem a pensar sobre si mesmas e a se relacionar com as demais de maneiras radicalmente novas.

2. As origens da consciência nacional

Se o desenvolvimento da imprensa como mercadoria é a chave para a criação de idéias inteiramente novas sobre a simultaneidade, ainda estamos simplesmente no ponto em que se tornam possíveis as comunidades de tipo “horizontal-secular, transtemporais”. Por que a nação se tornou tão popular dentro desse tipo de comunidade? Evidentemente, os fatores são múltiplos e complexos, mas podemos sustentar com fundadas razões que o principal deles foi o capitalismo.

Como foi notado, em 1500 já haviam sido impressos pelo menos 20 milhões de livros,¹ assinalando o começo da “era da reprodução mecânica” de Benjamin. Se o conhecimento pelos manuscritos era um saber restrito e arcano, o conhecimento pela letra impressa vivia da reprodutibilidade e da disseminação.² Se, como crêem Febvre e Martin, em 1600 já haviam sido editados

1. A população das partes da Europa onde já havia imprensa girava em torno de 100 milhões de pessoas. Febvre e Martin, *The Coming of the Book*, pp. 248-9.

2. Exemplar é o caso das *Viagens* de Marco Pólo que eram quase desconhecidas até a primeira edição, em 1559. Polo, *Travels*, p. xiii.