

Manuel Castells

O PODER DA IDENTIDADE
Volume II

Tradução: Klauss Brandini Gerhardt



PAZ E TERRA

© Manuel Castells
© 1996, The Johns Hopkins University Press
Traduzido do original: *The power of identity*

CIP-Brasil. Catalogação-Na-Fonte

(Sindicato Nacional dos Editores de Livros, RJ, Brasil)
São Paulo: Paz e Terra, 1999.

Inclui bibliografia e índice remissivo

c344p

Castells, Manuel, 1942 —
O poder da identidade / Manuel Castells ; tradução Klauss Brandini Gerhardt.
— São Paulo : Paz e Terra, 1999
. — (A era da informação : economia, sociedade e cultura ; v.2)

Tradução de: *The power of identity*
Inclui apêndices e bibliografia
ISBN 85-219-0336-7

1. Governo representativo e representação. 2. Autoritarismo. 3. Democracia.
I. Stepan, Alfred. II.

99-0624

CDD 321.8
CDU 321.7

EDITORA PAZ E TERRA S.A.
Rua do Triunfo, 177
01212-010 — São Paulo-SP
Tel.: (011) 223-6522
Fax: (011) 223-6290

1999
Impresso no Brasil / *Printed in Brasil*

Prefácio

por Ruth Correa Leite Cardoso

Vejo este livro como uma grande aventura, e seu autor como um grande desbravador. Levando uma bagagem pesada, com muita sociologia, bastante antropologia e uma visão política clara, Manuel Castells partiu para visitar o mundo. Tal como os viajantes antigos, observou detalhes, interessou-se pelas diferenças e pelas peculiaridades, procurando um fio de meada que pudesse explicar o mundo pós-moderno ou pós-industrial ou qualquer outro nome que se queira dar para as novidades do mundo globalizado. O desafio era compreender a diversidade de manifestações que se repetiam em muitos países sem ser iguais e que nem se sabe se poderiam ser classificadas como da mesma espécie.

O desafio era grande mas agora sabemos, lendo seus livros, que encontrou as pistas que procurava e com elas decifrou o mistério. Sua grande contribuição foi oferecer uma explicação abrangente, instigante, que renova a teoria da mudança social e apresenta uma visão totalizante que engloba as transformações tecnológicas, a cultura e a sociedade.

Para atingir esse objetivo inovou também no campo da metodologia: o estudo de caso, a observação participante e a preocupação com a comparação estavam sempre presentes (como na melhor tradição antropológica), mas sem esquecer que o objetivo era, e é, chegar a uma visão compressiva em que o geral não seja um empobrecimento do específico. A diversidade é desafiante, mas alguns (entre os quais Castells) ainda acreditam que é preciso refletir sobre os contextos novos em que se desenrola a vida social para compreender os mecanismos de mudanças e, partindo dessas situações, buscar um novo quadro teórico para explicá-los.

No volume I desta série, Castells mostrou o efeito das imensas transformações tecnológicas, especialmente na área da comunicação, trazidas pelas últimas décadas. Ainda mantendo seu gosto pelo materialismo, ele parte dessa nova base material para descrever o impacto da informatização sobre as culturas de todo o globo, e apresenta o conceito de *sociedade em rede* que resume as características do mundo contemporâneo globalizado. Sua definição está na introdução do presente volume, onde lemos:

Sumário

Figuras	9
Tabelas	11
Quadros	13
Agradecimentos	15
Introdução: Nosso mundo, nossa vida	17
1. Paraísos comunais: identidade e significado na sociedade em rede	21
A construção da identidade	22
Os paraísos do Senhor: fundamentalismo religioso e identidade cultural	29
<i>Umma</i> versus <i>Jahiliya</i> : o fundamentalismo islâmico	30
Deus me salve! O fundamentalismo cristão norte-americano	37
Nações e nacionalismos na era da globalização: comunidades imaginadas ou imagens comunais?	44
As nações contra o Estado: a dissolução da União Soviética e da Comunidade de Estados Impossíveis (<i>Sojuz Nevozmoznykh Gosudarstv</i>)	49
Nações sem Estado: a <i>Catalunya</i>	60
As nações da era da informação	69
A desagregação étnica: raça, classe e identidade na sociedade em rede	71
Identidades territoriais: a comunidade local	78
Conclusão: as comunas culturais da era da informação	84
2. A outra face da Terra: movimentos sociais contra a nova ordem global	93

Globalização, informacionalização e movimentos sociais	93
Os zapatistas do México: o primeiro movimento de guerrilha	
informacional	97
Quem são os zapatistas?	98
A estrutura de valores dos zapatistas: identidade, adversários e objetivos ...	101
A estratégia de comunicação dos zapatistas: a Internet e a mídia	103
A relação contraditória entre movimento social e	
instituição política	106
Às armas contra a nova ordem mundial: a Milícia Norte-Americana e o	
Movimento Patriótico dos anos 90	108
As milícias e os patriotas: uma rede de informações de múltiplos	
temas	112
As bandeiras dos patriotas	118
Quem são os patriotas?	121
As milícias, os patriotas e a sociedade norte-americana dos anos 90	122
Os Lamas do Apocalipse: a Verdade Suprema do Japão	123
Asahara e o surgimento da Verdade Suprema	124
Metodologia e crenças da Verdade Suprema	127
A Verdade Suprema e a sociedade japonesa	128
O significado das insurreições contra a nova ordem global	131
Conclusão: o desafio à globalização	136
3. O “verdejar” do ser: o movimento ambientalista	141
A dissonância criativa do ambientalismo: uma tipologia	143
O significado do “verdejar”: questões sociais e o desafio	
dos ecologistas	153
O ambientalismo em ação: fazendo cabeças, domando o capital, cortejando o	
Estado, dançando conforme a mídia	161
Justiça ambiental: a nova fronteira dos ecologistas	165
4. O fim do patriarcalismo: movimentos sociais, família e sexualidade	
na era da informação	169
A crise da família patriarcal	173

As mulheres no mercado de trabalho	191
O poder da congregação feminina: o Movimento Feminista	210
Feminismo americano: uma continuidade descontínua	212
O feminismo é global?	220
Feminismo: uma polifonia instigante	229
O poder do amor: movimentos de libertação lésbico e gay	238
Feminismo, lésbico e libertação sexual em Taipé	241
Espaços de liberdade: a comunidade gay de São Francisco	248
Resumo: identidade sexual e a família patriarcal	256
Família, sexualidade e personalidade na crise do patriarcalismo	257
A família que encolheu drasticamente	257
A reprodução da figura materna em relação à não-reprodução do	
patriarcalismo	264
Identidade corporal: a (re)construção da sexualidade	271
Personalidades flexíveis em um mundo pós-patriarcal	275
Será o fim do patriarcalismo?	277
5. Um Estado destituído de poder?	287
A globalização e o Estado	288
O núcleo transnacional das economias nacionais	288
Avaliação estatística da nova crise fiscal do Estado na economia	
global	290
A globalização e o Estado do bem-estar social	296
Redes globais de comunicação, audiências locais, incertezas sobre	
regulamentações	298
Um mundo sem lei?	303
O Estado-Nação na era do multilateralismo	306
O governo global e o super Estado-Nação	311
Identidades, governos locais e a desconstrução do Estado-Nação	315
A identificação do Estado	319
As crises contemporâneas dos Estados-Nação: o Estado mexicano do PRI e o	
governo federal dos EUA nos anos 90	322

NAFTA, Chiapas, Tijuana e os estertores do Estado do PRI	322
O povo contra o Estado: a perda gradativa da legitimidade do governo federal dos EUA	334
Estrutura e processo na crise do Estado	345
Estado, Violência e Vigilância: do "Grande Irmão" às "Irmãzinhas"	348
A crise do Estado-Nação e a teoria do Estado	352
Conclusão: o Rei do Universo, Sun Tzu e a crise da democracia	356
6. A política informacional e a crise da democracia	365
Introdução: a política da sociedade	365
A mídia como espaço para a política na era da informação	369
A mídia e a política: a conexão dos cidadãos	369
A política <i>showbiz</i> e o marketing político: o modelo norte-americano	374
Estará a política européia passando por um processo de "americanização"? ..	381
O populismo eletrônico da Bolívia: <i>compadre</i> Palenque e a chegada do <i>Jach'a Uru</i>	386
A política informacional em ação: a política do escândalo	391
A crise da democracia	401
Conclusão: a reconstrução da democracia?	409
Conclusão: A transformação social na sociedade em rede	417
Apêndice Metodológico	428
Resumo do Índice dos Volumes I e III	461
Bibliografia	463
Índice remissivo	491

Figuras

2.1	Distribuição geográfica dos grupos patriotas nos EUA por número de grupos e campos de treinamento paramilitar nos estados norte-americanos, 1996.	114
4.1	Curvas de sobrevivência dos casamentos na Itália, Alemanha Ocidental e Suécia: mães nascidas entre 1934-38 e entre 1949-53 ...	176
4.2	Evolução do número de primeiros casamentos em países da União Européia a partir de 1960	178
4.3	Índices brutos de casamentos em países selecionados	179
4.4	Proporção (%) de mulheres (15 a 34 anos) cujo primeiro filho nasce antes do primeiro casamento, por raça e etnia, nos Estados Unidos, 1960-89	182
4.5	Síntese da taxa de fertilidade em países europeus a partir de 1960	188
4.6	Índice total de fertilidade e número de nascimentos nos Estados Unidos, 1920-90	189
4.7	Aumento dos índices de emprego no setor de serviços e da participação feminina, 1980-90	194
4.8a	Percentual de mulheres na força de trabalho por tipo de função ..	197
4.8b	Famílias nos Estados Unidos em que as esposas participam da força de trabalho, 1960-90	198
4.9	Mulheres com empregos de meio expediente, por tipo de família, em países membros da Comunidade Européia, 1991	209
4.10	Inter-relação dos diferentes aspectos da sexualidade voltada para pessoas do mesmo sexo	242

Manuel Castells

O PODER DA IDENTIDADE
Volume II

Tradução: Klauss Brandini Gerhardt



PAZ E TERRA

6

Matéria:	Experimentos Sociais		
Professor:	Lda		
Ano:	67-202	Data:	6/2

significado desse conceito, apresento desde já minha definição de movimentos sociais: são ações coletivas com um determinado propósito cujo resultado, tanto em caso de sucesso como de fracasso, transforma os valores e instituições da sociedade. Considerando que não há percepção de história alheia à história que percebemos, *do ponto de vista analítico*, não existem movimentos sociais “bons” ou “maus”, progressistas ou retrógrados. São eles reflexos do que somos, caminhos de nossa transformação, uma vez que a transformação pode levar a uma gama variada de paraísos, de infernos ou de infernos paradisíacos. Não se trata de observação meramente incidental, visto que os processos de transformação social em nosso mundo não raro tomam forma de fanatismo e violência que não costumamos associar à mudança social positiva. Não obstante a tudo isso, este é nosso mundo, isto somos nós, em nossa contraditória pluralidade, e é isto que temos de compreender, se for absolutamente necessário enfrentá-lo e superá-lo. Quanto ao significado de *isto* e de *nós*, convido-os a desvendá-lo pela leitura do que segue.

Notas

1. Poema declamado no dia da posse do presidente dos Estados Unidos, 22 de janeiro de 1993.

1

Paraísos comunais: identidade e significado na sociedade em rede

*A capital está próxima à Montanha Zhong;
Resplandescem os palácios e os portais;
Florestas e jardins luxuriantes exalam delicioso perfume;
Cássias e orquídeas completam-se em sua beleza.
O palácio proibido é magnífico;
Edifícios e pavilhões da altura de cem andares.
Salões e entradas, maravilhosos e brilhantes;
Gongos e sinos ressoam melodiosamente.
As torres alcançam os céus;
Nos altares, animais são ofertados em sacrifício.
Limpos e purificados,
jejuamos e nos banhamos.
Somos respeitosos e devotos na adoração,
Glorificados e serenos na prece.
Em nossas fervorosas súplicas,
cada um busca alegria e felicidade.
Os povos incivilizados e fronteiriços rendem-nos tributos,
E os bárbaros estão subjugados.
Não importa a vastidão do território,
Todos estarão submetidos ao nosso domínio.*

Hong Xiuquan

Foram essas as palavras do “Conto Imperial de Mil Palavras”, de autoria de Hong Xiuquan, mentor e profeta da Rebelião Taiping, após estabelecer seu reino celestial em Nanjing em 1853.¹ O objetivo da revolta de Taiping Tao (Caminho da Grande Paz) era criar um reino comunal, fundamentalista neo-cristão na China. Por mais de uma década, o reino foi organizado segundo a revelação da Bíblia que Hong Xiuquan, como ele próprio afirmava, recebera de seu irmão mais velho, Jesus Cristo, após haver sido convertido ao cristianismo por missionários evangélicos. Entre 1845 e 1864, as preces, os ensinamentos e os exércitos de Hong abalaram toda a China, e o mundo, pois

interferiam no crescente controle que vinha sendo exercido sobre o Império da Meio pelos estrangeiros. O Reino Taiping pereceu da mesma maneira que subsistiu, em meio a sangue e fogo, ceifando a vida de 20 milhões de chineses. O reino alimentou a esperança de criar um paraíso terrestre combatendo os demônios que se haviam apossado da China, de modo que “todo o povo pudesse viver em felicidade eterna até que, finalmente, seriam levados ao céu para saudar o Pai”.² Era uma época de crise para a máquina burocrática do Estado e as tradições morais, da globalização do comércio, do lucrativo tráfico de drogas, do rápido processo de industrialização que se alastrava pelo mundo, das missões religiosas, do empobrecimento dos camponeses, das convulsões nas estruturas familiares e de comunidades, de malfeitores locais e exércitos internacionais, da difusão da imprensa e do analfabetismo em massa, uma época de incerteza e desesperança, de crise de identidade, enfim, outros tempos. Ou será que não?

A construção da identidade

Entende-se por identidade a fonte de significado e experiência de um povo. Nas palavras de Calhoun:

Não temos conhecimento de um povo que não tenha nomes, idiomas ou culturas em que alguma forma de distinção entre o eu e o outro, nós e eles, não seja estabelecida... O autoconhecimento — invariavelmente uma construção, não importa o quanto possa parecer uma descoberta — nunca está totalmente dissociado da necessidade de ser conhecido, de modos específicos, pelos outros.³

No que diz respeito a atores sociais, entendo por identidade o processo de construção de significado com base em um atributo cultural, ou ainda um conjunto de atributos culturais inter-relacionados, o(s) qual(ais) prevalece(m) sobre outras fontes de significado. Para um determinado indivíduo ou ainda um ator coletivo, pode haver identidades múltiplas. No entanto, essa pluralidade é fonte de tensão e contradição tanto na auto-representação quanto na ação social. Isso porque é necessário estabelecer a distinção entre a identidade e o que tradicionalmente os sociólogos têm chamado de papéis, e conjuntos de papéis. Papéis (por exemplo, ser trabalhador, mãe, vizinho, militante socialista, sindicalista, jogador de basquete, frequentador de uma determinada igreja

e fumante, ao mesmo tempo) são definidos por normas estruturadas pelas instituições e organizações da sociedade. A importância relativa desses papéis no ato de influenciar o comportamento das pessoas depende de negociações e acordos entre os indivíduos e essas instituições e organizações. Identidades, por sua vez, constituem fontes de significado para os próprios atores, por eles originadas, e construídas por meio de um processo de individuação.⁴ Embora, conforme argumentarei adiante, as identidades também possam ser formadas a partir de instituições dominantes, somente assumem tal condição quando e se os atores sociais as internalizam, construindo seu significado com base nessa internalização. Na verdade, algumas autodefinições podem também coincidir com papéis sociais, por exemplo, no momento em que ser pai é a mais importante autodefinição do ponto de vista do ator. Contudo, identidades são fontes mais importantes de significado do que papéis, por causa do processo de autoconstrução e individuação que envolvem. Em termos mais genéricos, pode-se dizer que identidades organizam significados, enquanto papéis organizam funções. Defino *significado* como a identificação simbólica, por parte de um ator social, da finalidade da ação praticada por tal ator. Proponho também a idéia de que, para a maioria dos atores sociais *na sociedade em rede*, por motivos que esclarecerei mais adiante, o significado organiza-se em torno de uma identidade primária (uma identidade que estrutura as demais) auto-sustentável ao longo do tempo e do espaço. Embora tal abordagem se aproxime da formulação de identidade proposta por Erikson, estarei concentrado basicamente na identidade coletiva, e não individual. O individualismo (distinto da identidade individual), contudo, pode também ser considerado uma forma de “identidade coletiva”, conforme observado na “cultura do narcisismo” de Lasch.⁵

Não é difícil concordar com o fato de que, do ponto de vista sociológico, toda e qualquer identidade é construída. A principal questão, na verdade, diz respeito a como, a partir de quê, por quem, e para quê isso acontece. A construção de identidades vale-se da matéria-prima fornecida pela história, geografia, biologia, instituições produtivas e reprodutivas, pela memória coletiva e por fantasias pessoais, pelos aparatos de poder e revelações de cunho religioso. Porém, todos esses materiais são processados pelos indivíduos, grupos sociais e sociedades, que reorganizam seu significado em função de tendências sociais e projetos culturais enraizados em sua estrutura social, bem como em sua visão de tempo/espaço. Avento aqui a hipótese de que, em linhas gerais, quem constrói a identidade coletiva, e para quê essa identidade é construída, são em grande medida os determinantes do conteúdo simbólico dessa identidade, bem como de seu significado para aqueles que com ela se identificam ou

dela se exclua. Uma vez que a construção social da identidade sempre ocorre em um contexto marcado por relações de poder, proponho uma distinção entre três formas e origens de construção de identidades:

- *Identidade legitimadora*: introduzida pelas instituições dominantes da sociedade no intuito de expandir e racionalizar sua dominação em relação aos atores sociais, tema este que está no cerne da teoria de autoridade e dominação de Sennett,⁶ e se aplica a diversas teorias do nacionalismo.⁷
- *Identidade de resistência*: criada por atores que se encontram em posições/ condições desvalorizadas e/ou estigmatizadas pela lógica da dominação, construindo, assim, trincheiras de resistência e sobrevivência com base em princípios diferentes dos que permeiam as instituições da sociedade, ou mesmo opostos a estes últimos, conforme propõe Calhoun ao explicar o surgimento da política de identidade.⁸
- *Identidade de projeto*: quando os atores sociais, utilizando-se de qualquer tipo de material cultural ao seu alcance, constroem uma nova identidade capaz de redefinir sua posição na sociedade e, ao fazê-lo, de buscar a transformação de toda a estrutura social. Esse é o caso, por exemplo, do feminismo que abandona as trincheiras de resistência da identidade e dos direitos da mulher para fazer frente ao patriarcalismo, à família patriarcal e, assim, a toda a estrutura de produção, reprodução, sexualidade e personalidade sobre a qual as sociedades historicamente se estabeleceram.

Obviamente, identidades que começam como resistência podem acabar resultando em projetos, ou mesmo tornarem-se dominantes nas instituições da sociedade, transformando-se assim em identidades legitimadoras para racionalizar sua dominação. De fato, a dinâmica de identidades ao longo desta sequência evidencia que, do ponto de vista da teoria social, nenhuma identidade pode constituir uma essência, e nenhuma delas encerra, *per se*, valor progressista ou retrógrado se estiver fora de seu contexto histórico. Uma questão diversa e extremamente importante, diz respeito aos benefícios gerados por parte de cada identidade para as pessoas que a incorporam.

Na minha visão, cada tipo de processo de construção de identidade leva a um resultado distinto no que tange à constituição da sociedade. A *identidade legitimadora dá origem a uma sociedade civil*, ou seja, um conjunto de organizações e instituições, bem como uma série de atores sociais estruturados e organizados, que, embora às vezes de modo conflitante, reproduzem a identidade que racionaliza as fontes de dominação estrutural. Tal afirmação pode parecer surpreendente para alguns leitores, pois o termo sociedade civil geral-

mente carrega consigo uma conotação positiva de mudança social democrática. Entretanto, esta é na verdade a concepção original de sociedade civil, conforme formulada por Gramsci, o mentor intelectual desse conceito ambíguo. Na concepção de Gramsci, a sociedade civil é constituída de uma série de “aparatos”, tais como: a(s) Igreja(s), sindicatos, partidos, cooperativas, entidades cívicas etc. que, se por um lado prolongam a dinâmica do Estado, por outro estão profundamente arraigados entre as pessoas.⁹ É precisamente esse duplo caráter da sociedade civil que a torna um terreno privilegiado de transformações políticas, possibilitando o arrebato do Estado sem lançar mão de um ataque direto e violento. A conquista do Estado pelas forças da mudança (digamos as forças do socialismo, no universo ideológico de Gramsci) presentes na sociedade civil é possibilitada justamente pela continuidade da relação entre as instituições da sociedade civil e os aparatos de poder do Estado, organizados em torno de uma identidade semelhante (cidadania, democracia, politização da transformação social, confinamento do poder ao Estado e às suas ramificações, e outras similares). Onde Gramsci e Tocqueville vêem democracia e civilidade, Foucault ou Sennett e, antes deles, Horkheimer ou Marcuse, vêem dominação internalizada e legitimação de uma identidade imposta, padronizadora e não-diferenciada.

O segundo tipo de construção de identidade, a *identidade destinada à resistência*, leva à formação de *comunas*, ou *comunidades*, segundo Etzioni.¹⁰ É provável que seja esse o tipo mais importante de construção de identidade em nossa sociedade. Ele dá origem a formas de resistência coletiva diante de uma opressão que, do contrário, não seria suportável, em geral com base em identidades que, aparentemente, foram definidas com clareza pela história, geografia ou biologia, facilitando assim a “essencialização” dos limites da resistência. Por exemplo, o nacionalismo fundado na etnia, conforme sugere Scheff, geralmente “surge, por um lado, a partir de um sentimento de alienação e, por outro, de um ressentimento contrário à exclusão injusta, de natureza política, econômica ou social”.¹¹ O fundamentalismo religioso, as comunidades territoriais, a auto-afirmação nacionalista ou mesmo o orgulho de denegrir-se a si próprio, invertendo os termos do discurso opressivo (como na cultura das “bichas loucas” de algumas das tendências do movimento gay), são todas manifestações do que denomino *exclusão dos que excluem pelos excluídos*, ou seja, a construção de uma identidade defensiva nos termos das instituições/ideologias dominantes, revertendo o julgamento de valores e, ao mesmo tempo, reforçando os limites da resistência. Nesse caso, surge uma questão quanto à comunicabilidade recíproca entre essas identidades excluídas/excludentes.

A resposta a essa questão, que somente pode ser empírica e histórica, determina se as sociedades permanecem como tais ou fragmentam-se em uma constelação de tribos, por vezes renomeadas eufemisticamente de comunidades.

O terceiro processo de construção de identidade, a *identidade de projeto*, produz *sujeitos*, conforme definido por Alain Touraine:

Chamo de sujeito o desejo de ser um indivíduo, de criar uma história pessoal, de atribuir significado a todo o conjunto de experiências da vida individual... A transformação de indivíduos em sujeitos resulta da combinação necessária de duas afirmações: a dos indivíduos contra as comunidades, e a dos indivíduos contra o mercado.¹²

Sujeitos não são indivíduos, mesmo considerando que são constituídos a partir de indivíduos. São o ator social coletivo pelo qual indivíduos atingem o significado holístico em sua experiência.¹³ Neste caso, a construção da identidade consiste em um projeto de uma vida diferente, talvez com base em uma identidade oprimida, porém expandindo-se no sentido da transformação da sociedade como prolongamento desse projeto de identidade, como no exemplo mencionado anteriormente de sociedade pós-patriarcal, resultando na liberação das mulheres, dos homens e das crianças por meio da realização da identidade das mulheres. Ou, ainda, de uma perspectiva bastante distinta, a reconciliação de todos os seres humanos como fiéis, irmãos e irmãs, de acordo com as leis de Deus, seja Alá ou Jesus, como consequência da conversão das sociedades infiéis, materialistas e contrárias aos valores da família, antes incapazes de satisfazer as necessidades humanas e os desígnios de Deus.

Como, e por quem, diferentes tipos de identidades são construídas, e com quais resultados, são questões que não podem ser abordadas em linhas gerais, abstratas: estão estritamente relacionadas a um contexto social. A política de identidade, escreve Zaretsky, “deve ser situada historicamente”.¹⁴

Assim, nossa discussão estará inserida em um contexto específico, qual seja, o surgimento da sociedade em rede. A dinâmica da identidade nesse contexto pode ser bem compreendida se comparada à caracterização de identidade elaborada por Giddens durante a “modernidade tardia”, um período histórico que, creio eu, reflete uma era que chega ao seu fim — com que absolutamente não pretendo sugerir que estejamos de algum modo chegando ao “fim da história”, conforme postulado em algumas extravagâncias pós-modernas. Em uma poderosa teorização cujas principais linhas encerram idéias com as quais concordo, Giddens afirma que “a auto-identidade não é um traço distintivo apre-

sentado pelo indivíduo. Trata-se do próprio ser conforme apreendido reflexivamente pela pessoa em relação à sua biografia”. De fato, “o que define um ser humano é saber... tanto o que se está fazendo como por que se está fazendo algo... No contexto da ordem pós-tradicional, o próprio ser torna-se um projeto reflexivo”.¹⁵

De que forma a “modernidade tardia” causa impacto nesse projeto reflexivo? Nas palavras de Giddens,

uma das características distintivas da modernidade é uma interconexão crescente entre os dois extremos da “extensionalidade” e da “intencionalidade”: de um lado influências globalizantes e, do outro, disposições pessoais... Quanto mais a tradição perde terreno, e quanto mais reconstitui-se a vida cotidiana em termos da interação dialética entre o local e o global, mais os indivíduos vêm-se forçados a negociar opções por estilos de vida em meio a uma série de possibilidades... O planejamento da vida organizada reflexivamente... torna-se característica fundamental da estruturação da auto-identidade”.¹⁶

Embora concorde com a caracterização teórica de Giddens quanto à construção da identidade no período da “modernidade tardia”, sustento, com base em análises apresentadas no volume I da presente obra, que o surgimento da sociedade em rede traz à tona os processos de construção de identidade durante aquele período, induzindo assim novas formas de transformação social. Isso ocorre porque a sociedade em rede está fundamentada na disjunção sistêmica entre o local e o global para a maioria dos indivíduos e grupos sociais. E também, acrescentaria, na separação, em diferentes estruturas de tempo/espço, entre poder e experiência (volume I, capítulos 6 e 7). Portanto, exceto para a elite que ocupa o espaço atemporal de fluxos de redes globais e seus locais subsidiários, o planejamento reflexivo da vida torna-se impossível. Além disso, a construção de intimidade com base na confiança exige uma redefinição da identidade totalmente autônoma em relação à lógica de formação de rede das instituições e organizações dominantes.

Sob essas novas condições, as sociedades civis encolhem-se e são desarticuladas, pois não há mais continuidade entre a lógica da criação de poder na rede global e a lógica de associação e representação em sociedades e culturas específicas. Desse modo, a busca pelo significado ocorre no âmbito da reconstrução de identidades defensivas em torno de princípios comuns. A maior parte das ações sociais organiza-se no redor da oposição entre fluxos não identificados e identidades segregadas. Quanto ao surgimento de identidades de projeto, tal fato ainda ocorre, ou pode ocorrer, dependendo das sociedades em

questão. Apresento a hipótese de que a constituição de sujeitos, no cerne do processo de transformação social, toma um rumo diverso do conhecido durante a modernidade dos primeiros tempos e em seu período mais tardio, ou seja, *sujeitos, se e quando construídos, não são mais formados com base em sociedades civis que estão em processo de desintegração, mas sim como um prolongamento da resistência comunal*. Enquanto na modernidade a identidade de projeto fora constituída a partir da sociedade civil (como, por exemplo, no socialismo, com base no movimento trabalhista), na sociedade em rede, a identidade de projeto, se é que se pode desenvolver, origina-se a partir da resistência comunal. É esse o significado real da nova primazia da política de identidade na sociedade em rede. A análise dos processos, condições e resultados da transformação da resistência comunal em sujeitos transformacionais é o terreno ideal para o desenvolvimento de uma teoria de transformação social na era da informação.

Tendo chegado a uma formulação conjectural de minhas hipóteses, seria contrário aos princípios metodológicos desta obra deixá-la embrenhar-se ainda mais pelo caminho da teorização abstrata, que logo cairia no campo das referências bibliográficas. Procurarei sugerir as implicações exatas de minha análise atendo-me ao exame de uma série de processos fundamentais para a construção da identidade coletiva, selecionados por sua relevância no processo de transformação social na sociedade em rede. Iniciarei este trabalho com o *fundamentalismo religioso*, tanto em sua versão islâmica quanto cristã, o que não significa que outras religiões (por exemplo, hinduísmo, budismo, judaísmo) sejam menos importantes ou tenham menor inclinação ao fundamentalismo. Em seguida, prosseguirei a minha análise com o *nacionalismo*, considerando, após apresentar uma visão geral sobre o assunto, dois processos bastante distintos, porém bastante significativos: o papel do nacionalismo na desintegração da União Soviética e nas repúblicas pós-soviéticas; e a formação e ressurgimento do nacionalismo catalão. Posteriormente, voltarei a atenção à *identidade étnica*, discutindo a identidade afro-americana contemporânea. Por fim, encerrarei o estudo com breves considerações acerca da *identidade territorial*, com base em minhas observações de movimentos de cunho urbano e comunidades locais em todo o mundo. Concluindo, buscarei apresentar uma breve síntese das principais linhas de questionamento resultantes do exame de diversos processos contemporâneos de (re)construção de identidade com base na resistência comunal.

Os paraísos do Senhor: fundamentalismo religioso e identidade cultural

É um atributo da sociedade, e ousaria dizer, da natureza humana, se é que tal entidade existe, encontrar consolo e refúgio na religião. O medo da morte, a dor da vida, precisam de Deus e da fé n'Ele, sejam quais forem suas manifestações, para que as pessoas sigam vivendo. De fato, fora de nós Deus tornar-se-ia um desabrigado.

Já o fundamentalismo religioso é algo mais. E eu insisto em afirmar que esse "algo mais" representa uma das mais importantes fontes de construção de identidade na sociedade em rede por motivos que serão esclarecidos, assim espero, nas páginas a seguir. Quanto a seu conteúdo real, experiências, opiniões, história e teorias são tão diversas que desafiam qualquer tentativa de síntese. Felizmente, a *American Academy of Arts and Sciences* realizou, no final da década de 1980, um grande projeto comparativo com o objetivo de analisar formas de fundamentalismo em diversos contextos sociais e institucionais.¹⁷ Desse modo, sabemos que "os fundamentalistas são invariavelmente reativos, reacionários"¹⁸ e que:

os fundamentalistas são seletivos. Podem muito bem julgar estarem abraçando todo o passado em sua forma mais pura, porém suas energias estarão concentradas na aplicação das características mais adequadas à afirmação de sua identidade; à preservação da unidade de seu movimento, à construção de linhas defensivas para suas fronteiras e à manutenção dos outros a distância... Os fundamentalistas lutam amparados por Deus — no caso de uma religião teísta — ou pelos sinais de alguma forma de transcendência.¹⁹

Para ser mais exato, creio que seja adequado, para fins de coerência com a coletânea de ensaios reunidos no Projeto "Fundamentalismo em Observação", definir *fundamentalismo*, em minha concepção, como *a construção da identidade coletiva segundo a identificação do comportamento individual e das instituições da sociedade com as normas oriundas da lei de Deus, interpretadas por uma autoridade definida que atua como intermediária entre Deus e a humanidade*. Portanto, como sustenta Marty, "É impossível aos fundamentalistas discutirem ou resolverem o que quer que seja com pessoas que não compartilhem de seu comprometimento com uma autoridade, seja ela uma irrepreensível Bíblia, um infalível papa, os códigos da *Sharia* do islamismo ou as implicações da *halacha* para o judaísmo."²⁰

Obviamente, o fundamentalismo religioso esteve presente ao longo de toda a história da humanidade. Contudo, parece estar surpreendentemente forte e influente como fonte de identidade neste final de milênio. Por quê? Minhas análises do fundamentalismo islâmico, bem como do fundamentalismo cristão nesta seção do livro, terão por objetivo propor algumas indicações destinadas ao entendimento de uma das tendências mais marcantes na formação de nosso período histórico.²¹

Umma versus Jahiliya: o fundamentalismo islâmico

A única forma de acesso à modernidade passa pelo nosso próprio caminho, aquele que nos tem sido traçado por nossa religião, nossa história e nossa civilização.

Rached Gannouchi²²

A década de 70, época do nascimento da revolução tecnológica no Vale do Silício e ponto de partida da reestruturação capitalista global, adquiriu um significado diferente para o mundo muçulmano: marcou o início do XIV século da Hégira, período de renascimento, purificação e fortalecimento do Islã, tal como ocorre no início de cada século. De fato, nas duas décadas seguintes uma verdadeira revolução cultural/religiosa se alastrou pelos países muçulmanos, ora vitoriosa, como no Irã, ora subjugada, como no Egito, ora desencadeando guerra civil, como na Argélia, ora formalmente reconhecida nas instituições do Estado, como no Sudão ou em Bangladesh, e na maioria das vezes instaurando uma incômoda coexistência com um Estado-Nação formalmente islâmico, totalmente integrado no capitalismo global, como na Arábia Saudita, Indonésia ou Marrocos. Sobretudo, lutava-se pela identidade cultural e pelo destino político de quase um bilhão de pessoas nas mesquitas e nos distritos das cidades muçulmanas, superpovoadas pela urbanização acelerada e desintegradas pelo fracasso da modernização. O fundamentalismo islâmico, como identidade reconstruída e como projeto político, está no cerne de um processo decisivo, ao qual está condicionado, em grande parte, o futuro do mundo.²³

Contudo, o que é fundamentalismo islâmico? Islã, em árabe, significa submissão, e um muçulmano é alguém que se submeteu à vontade de Alá. Assim, de acordo com a definição de fundamentalismo apresentada anteriormente, tem-se a impressão de que todo o Islã é fundamentalista: as sociedades e suas instituições estatais devem ser organizadas em torno de princípios reli-

giosos incontestáveis. Entretanto, vários estudiosos²⁴ de renome sustentam a idéia de que, embora a primazia dos princípios religiosos conforme preceituado pelo Corão seja comum a todo o Islã, as sociedades e instituições islâmicas são também fundamentadas em interpretações múltiplas. Na maioria das sociedades islâmicas tradicionais, a preeminência dos princípios religiosos sobre a autoridade política foi puramente formal. Na verdade, a *sharia* (lei divina, constituída pelo Corão e os *Hadiths*) está relacionada, no árabe clássico, ao verbo *shara'a*, isto é, caminhar em direção a uma fonte. Para a maioria dos muçulmanos, a *sharia* não representa uma ordem rígida e inflexível, mas, antes, uma referência para se caminhar em direção a Deus, com as devidas adaptações exigidas pelo contexto histórico e social.²⁵ Ao contrário de tal abertura permitida pelo Islã, o fundamentalismo islâmico implica a fusão de *sharia* e *fiqh*, ou a interpretação e aplicação dos princípios por juristas e autoridades sob o predomínio absoluto da *sharia*. Obviamente, o verdadeiro significado depende do processo de interpretação, e de quem interpreta. Assim, existe uma ampla gama de variáveis entre o fundamentalismo conservador, como aquele representado pela Casa de Saud, e o fundamentalismo radical, conforme abordado nos escritos de al-Mawdudi ou Sayyid Qutb nas décadas de 50 e 60.²⁶ Há também diferenças consideráveis entre a tradição *Shiixiita*, que inspira Khomeini, e a tradição *Sunnisunita*, que constitui a crença de cerca de 85% dos muçulmanos, inclusive de movimentos revolucionários como a *Front Islamique de Salvation* (FIS) da Argélia ou a *Takfir wal-Hijrah* do Egito. Contudo, na visão de escritores que sintetizam o pensamento islâmico deste século, tais como Hassan al Banna e Sayyid Qutb do Egito, Ali al-Nadawi da Índia ou Sayyid Abul al-Mawdudi do Paquistão, a história do Islã é reconstruída para demonstrar a eterna submissão do Estado à religião.²⁷ Para um muçulmano, o vínculo fundamental não é *watan* (terra natal), mas sim *umma*, ou comunidade de fiéis, em que todos são iguais em sua submissão perante Alá. Tal confraternização universal transcende as instituições do Estado-Nação, encarado como fonte de cisão entre os fiéis.²⁸ Para que a *umma* permaneça viva e possa crescer até que englobe toda a humanidade, tem de cumprir uma missão divina: engajar-se, sempre com o espírito renovado, na luta contra a *Jahiliya* (o estado de ignorância em relação a Deus ou a falta de obediência aos ensinamentos de Deus), em que as sociedades mergulharam novamente. Para que a humanidade possa se regenerar, a islamização deve ser levada primeiramente às sociedades muçulmanas que se secularizaram e desviaram da estrita obediência à lei de Deus, e depois seguir para o mundo inteiro. Esse processo deve ser iniciado com o renascimento espiritual baseado no *al-sirat-al-mustaqim*

(caminho correto), traçado de acordo com a comunidade organizada pelo profeta Maomé em Medina. Todavia, para superar as forças dos ímpios, pode ser necessário lançar mão da *jihad* (luta em nome do Islã) contra os infiéis, o que por sua vez pode significar, em casos extremos, recorrer à guerra santa. Na tradição *Shia*, o martírio, revivendo o sacrifício de Imam Ali no ano de 681, está na essência do estado de pureza religiosa. Porém, o Islã como um todo compartilha da glorificação dos sacrifícios exigidos pelo chamado de Deus (*al-da'wah*). Como afirma Hassan al Banna, fundador e líder da Irmandade Muçulmana, assassinado em 1949: "O Corão é nossa constituição, o Profeta é nosso Guia; a morte em nome da glória de Alá é nossa maior ambição".²⁹ O principal objetivo de todas as ações humanas deve ser o estabelecimento da lei de Deus para toda a humanidade, colocando assim um ponto final na atual oposição entre *Dar al-Islam* (o mundo muçulmano) e *Dar al-Harb* (o mundo não-muçulmano).

Nessa estrutura cultural/religiosa/política, a identidade islâmica é construída com base em uma dupla desconstrução, realizada pelos atores sociais e pelas instituições da sociedade.

Os atores sociais devem se desconstruir como sujeitos, sejam eles indivíduos, membros de um grupo étnico ou cidadãos de uma nação. Além disso, as mulheres devem se submeter aos seus homens guardiães, pois elas são incentivadas a se realizar no seio da estrutura familiar: "Os homens são os protetores e os mantenedores das mulheres, pois Deus deu a ele mais (força) que à mulher, e porque eles as sustentam com seus próprios meios".³⁰ Como aponta Bassam Tibi, "o princípio da subjetividade de Habermas é uma heresia para os fundamentalistas islâmicos".³¹ Somente por meio da *umma* poderá o indivíduo ser plenamente ele próprio, como uma parte da comunidade dos fiéis, um mecanismo básico de equalização que oferece apoio mútuo, solidariedade e significados compartilhados. Por outro lado, cabe ao Estado-Nação negar sua própria identidade: *al-dawla islamiyya* (o Estado islâmico), com base na *Sharia*, prevalece sobre o Estado-Nação (*al-dawla qawmiyya*). Tal proposição é válida particularmente no Oriente Médio, região em que, segundo Tibi, "o Estado-Nação é um elemento estranho e praticamente imposto [...] A cultura política do nacionalismo secular não só é novidade no Oriente Médio, como também mantém-se meramente na superfície das sociedades envolvidas".³²

Contudo, é mister dizer que o fundamentalismo islâmico não constitui um movimento tradicionalista. Em prol dos esforços exegéticos para incutir a identidade islâmica na história e nos textos sagrados, e em defesa da causa da resistência social e da insurreição política, os islâmicos procederam à recons-

trução de uma identidade cultural que de fato é hipermoderna.³³ Nas palavras de Al-Azmeh: "A politização do sagrado, a sacralização da política e a transformação das instituições islâmicas pseudojurídicas em 'formas de devoção social' refletem meios de realização da política do ego autêntico, de uma política de identidade, e portanto o meio para a própria formação, ou melhor, a invenção, dessa identidade".³⁴

Mas se o islamismo (embora calcado nos escritos dos reformistas e "restauradores" islâmicos do século XIX, como al-Afghani) é essencialmente uma identidade contemporânea, por que justamente agora está tão vivo? Por que resolveu explodir nas últimas duas décadas, após haver sido repetidas vezes subjugado pelo nacionalismo do período pós-colonial, conforme pode ser observado, por exemplo, na repressão à Irmandade Muçulmana no Egito e na Síria (com a execução de Qtub em 1966), no surgimento de Sukarno na Indonésia ou da Frente de Libertação Nacional da Argélia?³⁵

Tibi acredita que "o surgimento do fundamentalismo islâmico no Oriente Médio mantém estreita relação com a exposição dessa região do mundo islâmico (cuja percepção de si mesmo é de uma entidade coletiva) aos processos de globalização, ao nacionalismo e ao Estado-Nação como princípios globalizados de organização".³⁶

Na verdade, a explosão dos movimentos islâmicos parece estar relacionada tanto à ruptura das sociedades tradicionais (inclusive o enfraquecimento do poder do clero tradicional) quanto ao fracasso do Estado-Nação, criado pelos movimentos nacionalistas com o objetivo de concluir o processo de modernização, desenvolver a economia e/ou distribuir os benefícios do crescimento econômico entre a maioria da população. Desse modo, a identidade islâmica é (re)construída pelos fundamentalistas por oposição ao capitalismo, ao socialismo e ao nacionalismo, árabe ou de qualquer outra origem, que, em sua visão, são todas ideologias fracassadas provenientes da ordem pós-colonial.

Um caso notável desse processo é obviamente o Irã.³⁷ A Revolução Branca do Xá, iniciada em 1963, foi uma das mais ambiciosas tentativas de modernizar a economia e a sociedade do país, contando com o apoio dos Estados Unidos e tendo como projeto declarado ingressar no novo capitalismo global em formação. Assim, foram minadas as estruturas básicas da sociedade tradicional, desde a agricultura até o calendário. De fato, um dos mais graves conflitos entre o Xá e os ulemás dizia respeito ao controle do tempo, quando, em 24 de abril de 1976, o Xá mudou o calendário islâmico para o calendário pré-islâmico da dinastia de Aquemênides. Quando Khomeini aterrisou em Teerã em 1º de fevereiro de 1979 para liderar a revolução, retornou como o represen-

tante do imã Nacoste, o Senhor do Tempo (*wali al-zaman*), no intuito de reafirmar a preeminência dos princípios religiosos. A revolução islâmica opunha-se, simultaneamente, à instituição da monarquia (Khomeini: “o Islã é fundamentalmente contrário à noção de monarquia”);³⁸ ao Estado-Nação (artigo 10 da nova Constituição iraniana: “Todos os muçulmanos constituem uma única nação”); e à modernização como expressão da ocidentalização (o artigo 43 da Constituição iraniana estabelece a “proibição de extravagâncias e desperdícios em todas as questões relacionadas à economia, inclusive consumo, investimento, produção, distribuição e serviços”). O poder dos ulemás, principais alvos das reformas institucionais promovidas pelo Xá, foi consagrado como o agente intermediário entre a *sharia* e a sociedade. A radicalização do regime islâmico, após o ataque do Iraque em 1980 e a guerra atroz que ocorreu em seguida, levou à purificação da sociedade e à designação de juízes religiosos com a função de reprimir atos ímpios, como o “adultério, a homossexualidade, as apostas em jogos de azar, a hipocrisia, a compaixão pelos ateus e a traição”.³⁹ A isso se seguiram milhares de prisões, mutilações e execuções pelos mais diversos motivos. A onda de terror, particularmente dirigida a críticos de esquerda e guerrilhas marxistas, fecharam o círculo da lógica fundamentalista no Irã.

Quais são as bases sociais do fundamentalismo? No Irã, onde outras forças revolucionárias participaram das longas e obstinadas mobilizações para a derrubada da ditadura sangrenta de Pahlevi, os líderes foram os clérigos, e as mesquitas foram o abrigo dos grupos revolucionários que organizaram a insurreição popular. Quanto aos atores sociais, a maior força do movimento concentrava-se em Teerã e outras grandes cidades, principalmente entre estudantes, intelectuais, comerciantes de bazares e artesãos. Quando o movimento foi às ruas, teve suas fileiras engrossadas pelas massas dos trabalhadores rurais recém-chegados, que passaram a habitar vilas improvisadas nos inchados subúrbios de Teerã na década de 70, após a modernização da agricultura tê-los expulsado do campo.

Os islâmicos da Argélia e da Tunísia parecem ter um perfil social semelhante, de acordo com alguns dados esparsos: o apoio à FIS partiu de um grupo heterogêneo de intelectuais, professores universitários e funcionários públicos de baixo escalão, aos quais se juntaram pequenos comerciantes e artesãos. Não obstante, tais movimentos ocorridos nos anos 80 também tiveram suas raízes sociais no êxodo rural. Uma pesquisa realizada na Tunísia apontou que 48% dos pais dos militantes eram analfabetos ao migrarem de áreas rurais empobrecidas para as cidades, na década de 70. Os militantes

eram jovens: na Tunísia, a média de idade de 72 militantes condenados em amplo julgamento em 1987 era de 32 anos.⁴⁰ No Egito, o islamismo predominava entre estudantes universitários (a maioria das uniões estudantis tem sido liderada por fundamentalistas islâmicos desde meados da década de 80) e recebe o apoio de funcionários do governo, principalmente professores, tendo crescente influência na polícia e no exército.⁴¹

As raízes sociais do fundamentalismo radical parecem resultar da combinação entre a modernização bem-sucedida, conduzida pelo Estado nos anos 50 e 60, e o fracasso da modernização econômica na maioria dos países muçulmanos durante os anos 70 e 80, uma vez que suas economias não conseguiram se adaptar às novas condições impostas pela concorrência global e a revolução tecnológica no período. Assim, uma população jovem, urbana e com elevado nível de instrução, como resultado da primeira onda de modernização, teve suas expectativas frustradas, pois a economia não pôde se sustentar e novas formas de dependência cultural foram instituídas. O descontentamento estendeu-se também às massas empobrecidas expulsas das áreas rurais para as cidades por causa da disparidade do processo de modernização da agricultura. Essa mistura social tornou-se explosiva por causa da crise do Estado-Nação, cujos funcionários, inclusive militares, amargaram sucessivas quedas no padrão de vida, perdendo assim a confiança no projeto nacionalista. A crise de legitimidade do Estado-Nação foi resultado de sua corrupção generalizada, ineficiência, dependência de potências estrangeiras e, no Oriente Médio, de repetidas humilhações no âmbito militar diante de Israel, seguidas de um processo de acomodação com o inimigo sionista. A construção da identidade islâmica contemporânea realiza-se como uma reação contra a modernização inatingível (capitalista ou socialista), os efeitos negativos da globalização e o colapso do projeto nacionalista pós-colonial. Esse é o motivo pelo qual o desenvolvimento diferencial do fundamentalismo no mundo muçulmano parece estar relacionado a variações na capacidade do Estado-Nação de integrar em seu projeto tanto as massas urbanas, por meio de condições econômicas favoráveis, quanto os clérigos muçulmanos, pela ratificação oficial do poder religioso sob a égide do Estado, como ocorrera no califado de Umayyad ou no Império Otomano.⁴² Assim, embora a Arábia Saudita seja formalmente uma monarquia islâmica, os ulemás constam da folha de pagamento da Casa de Saud, que foi bem-sucedida em desempenhar, ao mesmo tempo, os papéis de guardião dos sítios sagrados e também do petróleo do Ocidente. A Indonésia e a Malásia parecem ter sido capazes de incorporar as pressões islâmicas aos seus autoritários Estados-Nação, o que assegurou um crescimento econômico

acelerado, e abriu perspectivas promissoras a seus sujeitos, embora tensões sociais estejam se agravando em algumas cidades da Indonésia. Por outro lado, os projetos nacionalistas do Egito, Argélia e Tunísia, alguns dos países muçulmanos mais ocidentalizados, entraram em colapso na década de 80, culminando em tensões sociais que foram principalmente catalisadas pelos islâmicos em suas versões moderada (Irmandade Muçulmana), radical (*Jama'ah al-Islamiyya*) ou democrata-radical (a FIS da Argélia).⁴³ É provável que, nos anos 90, o desafio imposto pelo Hamas ao Estado protopalestino constituído sob a liderança de Yasser Arafat, contando com a colaboração de Israel, seja um dos mais profundos cismas entre o nacionalismo árabe (cuja epítome é o movimento palestino) e o fundamentalismo islâmico radical.

Casos em que vitórias eleitorais dos islâmicos, como ocorreu na Argélia em dezembro de 1991, foram anuladas por repressão militar, acabaram resultando em violência generalizada e guerra civil.⁴⁴ Até mesmo no mais ocidentalizado dos países muçulmanos, a Turquia, a herança secular e nacionalista de Kemal Atatürk foi contestada historicamente nas eleições de 1995, quando os islâmicos se tornaram a principal força política do país, legitimada pelo voto de intelectuais radicalizados e eleitores menos favorecidos das áreas urbanas, e formaram o governo em 1996.

O islamismo político, bem como a identidade fundamentalista islâmica, parecem estar se expandindo nos anos 90 em uma série de contextos sociais e institucionais distintos, sempre relacionados à dinâmica de exclusão e/ou à crise do Estado-Nação. Assim, segregação social, discriminação e desemprego entre a juventude francesa originária da região do Magreb, entre os turcos nascidos na Alemanha e entre os paquistaneses na Grã-Bretanha, ou mesmo entre os afro-americanos, leva ao surgimento de uma nova identidade islâmica entre a juventude marginalizada, em um processo avassalador de transferência do islamismo radical diretamente para as áreas socialmente excluídas de sociedades capitalistas avançadas.⁴⁵ Por outro lado, o colapso do Estado soviético propiciou o surgimento de movimentos islâmicos no Cáucaso e na Ásia Central, e até mesmo a formação de um Partido da Restauração Islâmica na Rússia, um claro indício de que os temores de avanço das revoluções islâmicas ocorridas no Afeganistão e no Irã sobre as ex-Repúblicas Soviéticas podem se tornar realidade.⁴⁶

Em meio a uma grande variedade de processos políticos, dependendo da dinâmica de cada Estado-Nação, bem como da forma de articulação global de cada economia, um projeto fundamentalista islâmico surgiu em todas as sociedades islâmicas, e também entre as minorias muçulmanas em sociedades não-

muçulmanas. Uma nova identidade está sendo construída, não por um retorno à tradição, mas pela manipulação de materiais tradicionais para a formação de um novo mundo divino e comunal, em que massas excluídas e intelectuais marginalizados possam reconstruir significados em uma alternativa global à ordem mundial excludente.⁴⁷ Nas palavras de Khosrokhavar:

Quando o projeto de formação de indivíduos que participem ativamente da modernidade revela-se absurdo na experiência real da vida cotidiana, a violência torna-se a única forma de auto-affirmação do novo sujeito (...) Assim, a neocomunidade torna-se uma necrocomunidade. A exclusão da modernidade adquire um significado religioso: deste modo, a auto-imolação passa ser a forma de luta contra a exclusão.⁴⁸

Pela negação da exclusão, ainda que pelo extremismo do auto-sacrifício, surge uma nova identidade islâmica no processo histórico de construção da *umma*, o paraíso comunal para os verdadeiros fiéis.

Deus me salve! O fundamentalismo cristão norte-americano

Chegamos à era das trevas eletrônicas, em que as novas hordas pagãs, com todo o poder da tecnologia nas mãos, estão prestes a obliterar os últimos bastiões da humanidade civilizada. A visão da morte paira diante de nós. À medida que deixamos para trás as águas do homem cristão ocidental, ergue-se diante de nossos olhos um oceano de desespero turbulento e sombrio que se estende ao infinito... a não ser que lutemos!

Francis Schaeffer, *Time for Anger*⁴⁹

O fundamentalismo cristão é uma constante na história dos Estados Unidos, desde as idéias dos federalistas pós-revolucionários, como Timothy Dwight e Jedidiah Morse, à escatologia pré-milenária de Pat Robertson, passando pelos evangelizadores de 1900, como Dwight L. Moody, e os reconstrucionistas dos anos 70, inspirados por Rousas J. Rushdoony.⁵⁰ Uma sociedade que busca, de modo desenfreado, a transformação social e a mobilidade individual inclina-se ao questionamento, de tempos em tempos, dos benefícios trazidos pela modernidade e pela secularização, ansiando pela segurança proporcionada pelos valores tradicionais e instituições fundadas na verdade eterna de Deus. De fato, o termo “fundamentalismo”, amplamente utilizado em todo o mundo, teve origem nos Estados Unidos, como referência a uma coleção de dez volu-

mes intitulada *The Fundamentals*, publicada entre 1910 e 1915 como empreendimento privado de dois irmãos comerciantes, cuja intenção era compilar textos sagrados editados por teólogos evangélicos conservadores da virada do século. Embora a influência fundamentalista tenha passado por mudanças em diferentes períodos históricos, jamais desapareceu por completo. Nas décadas de 80 e 90, certamente “explodiu”. Não obstante o fato de que a desintegração da *Moral Majority* de Falwell em 1989 tenha levado alguns observadores a anunciar o declínio do fundamentalismo (paralelamente ao desaparecimento do Satã comunista, cuja oposição constituía importante fonte de legitimidade e uma boa forma de angariar fundos em prol da causa fundamentalista), logo ficou clara a idéia de que se tratava muito mais de uma tensão organizacional e um estratagema político do que propriamente de uma crise de identidade fundamentalista.⁵¹ Nos anos 90, na esteira da vitória de Clinton nas eleições presidenciais de 1992, o fundamentalismo apareceu no primeiro plano do cenário político, dessa vez sob a forma da Coalizão Cristã liderada por Pat Robertson e Ralph Reed, contando com 1,5 milhão de filiados e demonstrando considerável influência política junto ao eleitorado republicano. Além disso, as idéias e a visão de mundo dos fundamentalistas parecem encontrar grande ressonância nos Estados Unidos do *fin de siècle*. Por exemplo, segundo pesquisa do instituto Gallup realizada em 1979 no país, um em cada três adultos declarou ter passado por uma experiência de conversão religiosa; quase a metade deles acreditava na Bíblia como um livro infalível; e mais de 80% declaravam que Jesus Cristo tinha origem divina.⁵² Sem dúvida, os Estados Unidos sempre foram, e ainda são, uma sociedade muito religiosa, muito mais, por exemplo, que a Europa Ocidental ou o Japão. Porém, esse sentimento religioso parece estar assumindo um tom cada vez mais evangelizador, fluindo em direção a uma poderosa corrente fundamentalista. Segundo Simpson:

(...) o fundamentalismo, em seu sentido primeiro, consiste em um conjunto de crenças e experiências cristãs que incluem (1) a fé na absoluta inspiração divina da Bíblia, bem como em sua infalibilidade; (2) a salvação individual mediante a aceitação de Cristo como o Salvador (tendo ressuscitado) por conta de sua redenção dos pecados dos homens em sua morte e ressurreição; (3) a expectativa do retorno de Cristo do Paraíso à Terra antes do fim do milênio; (4) o apoio às doutrinas cristãs dos protestantes ortodoxos, como o nascimento virginal e a santíssima trindade.⁵³

Contudo, por ser uma tendência tão ampla e diversificada, o fundamentalismo cristão impõe um desafio à tentativa de propor uma definição capaz de

incorporar as divergências entre os evangélicos pentecostais e carismáticos, seguidores das doutrinas pré-milenárias ou pós-milenárias, os pietistas e os ativistas. Felizmente, podemos nos fundamentar em uma excelente, erudita e bem documentada síntese das doutrinas e ensinamentos do fundamentalismo norte-americano elaborada por Michael Lienesch, a partir da qual, e com o auxílio de outras fontes que, em linhas gerais, dão sustentação a seus registros e argumentos, tentarei reconstruir as principais características da identidade fundamentalista cristã.⁵⁴

Conforme sustenta Lienesch, “na essência do pensamento cristão conservador, modelando a noção do ser defendida pela doutrina, reside o conceito da conversão, o ato de fé e perdão pelo qual os pecadores são tirados do pecado para ganhar a vida eterna”.⁵⁵ Por meio desse “renascer” pessoal, toda a personalidade passa por um processo de reconstrução, tornando-se “o ponto de partida para a construção de uma noção não só de autonomia e identidade, mas de ordem social e objetivo político”.⁵⁶ O elo de ligação entre personalidade e sociedade passa pela reconstrução da família, a instituição central da sociedade que costumava ser o refúgio diante de um mundo caótico e hostil, e que atualmente está desmoronando em nossa sociedade. Essa “fortaleza de vida cristã” tem de ser reconstruída pela reafirmação do patriarcalismo, que consiste na santidade do matrimônio (excluindo-se o divórcio e o adultério) e, sobretudo, a autoridade do homem sobre a mulher (no sentido literal conforme apresentado na Bíblia: Gênesis 1; Efésios 5, 22-23) e a estrita obediência dos filhos, reforçada, se necessário, pela agressão física. Na realidade, os filhos nascem no pecado: “é altamente benéfico ao pai ou à mãe perceber em seus filhos uma tendência natural para o mal”.⁵⁷ Dessa forma, é essencial à família educar filhos tementes a Deus e obedientes à autoridade dos pais, como também contar com total apoio da educação cristã ministrada na escola. Como consequência óbvia dessa visão, as escolas públicas tornaram-se o campo de batalha entre o bem e o mal, entre a família cristã e as instituições representantes da secularização.

Uma profusão de recompensas terrenas aguarda o cristão que se compromete a obedecer a esses princípios e preferir os desígnios de Deus ao seu próprio planejamento de vida, repleto de imperfeições. Para começar, uma excelente vida sexual no casamento. Os famosos e bem-sucedidos autores Tim e Beverly La Haye classificam seu manual sexual como “inteiramente bíblico e altamente prático”,⁵⁸ demonstrando, com a ajuda de ilustrações, todos os prazeres da sexualidade que, uma vez santificados e voltados à procriação, estão de pleno acordo com os princípios do cristianismo. Sob essas condições,

os homens podem tornar-se homens novamente: em vez das “cristianetes” atuais, os homens devem se portar e agir como tais, segundo uma outra tradição cristã: “Jesus não era efeminado”.⁵⁹ Na verdade, a canalização da sexualidade agressiva masculina em um casamento bem-sucedido é essencial para a sociedade, tanto para o controle da violência quanto pelo fato de ser a fonte da “ética protestante do trabalho”, e, conseqüentemente, da produtividade econômica. Nessa visão, a sublimação sexual constitui o fundamento da civilização. Quanto às mulheres, são biologicamente definidas para assumir a condição de mães e ser também o complemento emocional do homem, basicamente racional (segundo Phyllis Schlafly). A submissão da mulher irá ajudá-la a conquistar um sentimento de auto-estima. É pelo sacrifício que as mulheres assumem sua identidade como pessoas independentes dos homens. Assim, de acordo com Beverly La Haye: “Não tenha medo de ceder, ceder e ceder”.⁶⁰ O resultado será a salvação da família, “esta pequena comunidade, o alicerce sobre o qual se sustenta toda a sociedade.”⁶¹

Tendo a salvação garantida, conquanto sejam rigorosamente observados os ensinamentos da Bíblia, e com uma família patriarcal estável como base sólida para a vida, os negócios também irão bem, desde que o governo não interfira na economia, deixe abandonados à própria sorte os pobres indignos de melhores condições e mantenha os impostos dentro de limites razoáveis (cerca de 10% da renda). Os fundamentalistas cristãos não parecem se importar com a contradição inerente ao fato de serem teocratas morais e libertários econômicos.⁶² Deus ajudará o bom cristão nos negócios: afinal de contas, ele tem de prover o sustento de sua família. Prova viva disso é justamente o líder da Coalizão Cristã, Pat Robertson, famoso evangelista da televisão. Após sua conversão, imbuído de sua recém-conquistada autoconfiança, Robertson partiu para os negócios: “Deus me mandou até aqui para comprar sua estação de tv”, afirmou, fazendo uma oferta com base no “valor informado por Deus”: Disse-me o Senhor: “não ultrapasse dois milhões e meio”.⁶³ Enfim, a transação acabou se revelando um excelente negócio, pelo qual Pat Robertson semanalmente agradece a Deus em seu programa “700 Club”.

Todavia, o modo de vida cristão não pode ser realizado no plano individual, porque as instituições da sociedade, principalmente o governo, a mídia e a rede pública de ensino são controlados por humanistas de várias origens, associados, segundo várias vertentes fundamentalistas, aos comunistas, banqueiros, hereges e judeus. Os inimigos mais insidiosos e ameaçadores são as feministas e os homossexuais, pois são eles que abalam a instituição familiar, fonte primeira da estabilidade social, da vida cristã e da realização pessoal. (Phyllis Schlafly

refere-se à “doença chamada de movimento feminista”).⁶⁴ A luta contra o aborto simboliza todos os esforços voltados à preservação da família, da vida e do cristianismo, estabelecendo o elo de ligação com outras crenças cristãs. É por essa razão que o movimento antiaborto é a expressão máxima de militância e influência do fundamentalismo cristão nos Estados Unidos.

A luta deve ser intensificada, bem como firmados os acordos necessários com a política institucional, porque o tempo urge. O “fim dos tempos” aproxima-se, o que faz que nos arrependamos e purifiquemos nossa sociedade, para que estejamos prontos para o retorno de Jesus Cristo, que dará início a uma nova era, um novo milênio de paz e prosperidade sem precedentes. Porém, esse é um período de transição perigoso, porque teremos de sobreviver à terrível Batalha de Armagedon, que terá origem no Oriente Médio e deverá se alastrar por todo o mundo. Israel, e a Nova Israel (os Estados Unidos), finalmente sairão vitoriosos ante seus inimigos, contudo a um preço altíssimo, e contando somente com a capacidade de regeneração de nossa sociedade. Daí a transformação da sociedade (por uma política cristã inflexível para o povo) e a regeneração do ser (por uma vida devota e familiar) constituiriam elementos necessários e complementares.

Quem são os fundamentalistas norte-americanos contemporâneos? Clyde Wilcox apresenta alguns dados interessantes sobre as características demográficas dos evangélicos em relação ao restante da população em 1988.⁶⁵ Considerando as características dos evangélicos doutrinários, parece que possuem um nível de escolaridade mais baixo, são mais pobres, têm maior influência entre as donas de casa, em geral residem no sul do país, são bem mais religiosos, e 100% deles consideram a Bíblia um livro infalível (comparados a 27%, índice obtido em relação ao total da população). Segundo outras fontes,⁶⁶ a recente expansão do fundamentalismo cristão é bastante acentuada nos arredores da Região Sul, do Sul e Sudeste da Califórnia, entre a classe média baixa e profissionais do setor de serviços recém-estabelecidos nas novas áreas metropolitanas em franca expansão. Isso permite a Lienesch aventar a hipótese de que eles representam “a primeira geração modernizada de pessoas tradicionais recém-emigradas a manter valores rurais em uma sociedade urbana secular”.⁶⁷ Contudo, quando se trata de fomentar o fundamentalismo cristão, tem-se a impressão de que valores, crenças e posições políticas são mais importantes que características demográficas, profissionais ou habitacionais. Após revisar um *corpus* representativo de evidências sobre essa questão, Wilcox conclui que “os dados demonstram que os melhores pontos de apoio à ‘Direita Cristã’ são as identidades religiosas, doutrinas, comportamentos, filiações e convic-

ções políticas”.⁶⁸ O fundamentalismo não parece ser uma racionalização dos interesses de classe, tampouco um posicionamento com base no território. Em vez disso, ele atua nos processos políticos em defesa dos valores morais e cristãos.⁶⁹ Trata-se de um movimento reativo, voltado à construção da identidade social e pessoal, como na maior parte dos casos de fundamentalismo encontrados na História, com base em imagens do passado projetadas em um futuro utópico, visando à superação do insustentável tempo presente.

Reação a quê? O que é insustentável? As causas mais imediatas do fundamentalismo cristão parecem ser duas: a ameaça da globalização e a crise do patriarcalismo.

Nas palavras de Misztal e Shupe, “a dinâmica da globalização promoveu a dinâmica do fundamentalismo de forma dialética”.⁷⁰ Lechner aprofunda-se um pouco mais nas razões para a existência de tal dialética:

No processo de globalização, as sociedades se institucionalizaram enquanto fatos globais. Enquanto organizações, funcionam em termos seculares; em suas relações, obedecem a regras seculares; praticamente nenhuma tradição religiosa atribui um caráter transcendental às sociedades tal como em sua forma atual... Pelos padrões da maioria das tradições religiosas, o societalismo institucionalizado equivale à idolatria. Mas isso significa que também a vida em sociedade tornou-se um desafio à religião tradicional... Precisamente porque a ordem global representa uma ordem normativa institucionalizada, é plausível que ali surja algum tipo de busca de um fundamento “maior”, de alguma realidade transcendental além desse mundo, pela qual este poderia ser definido com mais clareza.⁷¹

Além disso, embora a ameaça comunista tenha-se prestado a justificar a identificação entre os interesses do governo norte-americano, o cristianismo e os Estados Unidos como a nação escolhida, o colapso da União Soviética e o surgimento de uma nova ordem global geram uma incerteza ameaçadora quanto ao controle sobre o destino do país. Um dos temas recorrentes do fundamentalismo cristão nos Estados Unidos durante os anos 90 é a oposição ao controle do país exercido por um “governo mundial”, com autoridade sobre o governo federal dos EUA (que, na visão do movimento, é conivente com esse processo), sancionado pelas Nações Unidas, pelo Fundo Monetário Internacional e pela Organização Mundial de Comércio, entre outros organismos internacionais. Em alguns escritos escatológicos, esse novo “governo mundial” é comparado ao Anticristo, e seus símbolos, que incluem o microprocessador, representam a Marca da Besta que anuncia o “fim dos tempos”. A construção

da identidade fundamentalista parece ser uma tentativa de reafirmação do controle sobre a vida e sobre o país, uma reação direta ao processo desenfreado de globalização que se faz cada vez mais presente na economia e na mídia.

Entretanto, provavelmente a causa mais importante do fundamentalismo cristão dos anos 80 e 90 é a reação contra o desafio ao patriarcalismo, fruto das revoltas da década de 60, e expresso pelos movimentos feminista, das lésbicas e dos gays.⁷² Além disso, a batalha não é somente ideológica. Na verdade, a família patriarcal norte-americana está em crise, o que é comprovado por todas as estatísticas sobre divórcio, separação, violência na família, filhos nascidos fora do casamento, casamentos tardios, redução nos índices de maternidade, estilos de vida solitários, casais de gays e lésbicas e a rejeição generalizada da autoridade patriarcal (ver capítulo 4). Há uma reação óbvia da parte dos homens em defesa de seus privilégios, convenientemente fundamentada na legitimidade divina, uma vez que seu papel cada vez menos significativo como único provedor da família abalou as bases materiais e ideológicas do patriarcalismo. Porém, existe ainda algo mais, compartilhado por homens, mulheres e crianças. Um temor profundamente arraigado pelo desconhecido, em especial assustador quando isso diz respeito ao cotidiano da vida pessoal. Incapazes de viver sob a égide do patriarcalismo secular, mas apavorados com a solidão e a incerteza presentes em uma sociedade tremendamente competitiva e individualista, em que a família, como mito e realidade, representava o único abrigo seguro, muitos homens, mulheres e crianças rogam a Deus que os traga de volta ao estado de inocência em que podiam viver satisfeitos com o patriarcalismo benevolente, de acordo com as leis de Deus. Ao rezarem juntas, essas pessoas se tornam capazes de conviver outra vez. Justamente por essa razão, o fundamentalismo cristão norte-americano está profundamente marcado pelas características culturais do país, seu individualismo amparado na família, seu pragmatismo e seu relacionamento personalizado com Deus, como também com os desígnios de Deus, como uma forma de solucionar os problemas pessoais em uma vida cada vez mais imprevisível e incontrolável. Como se o fundamentalista, rogando a Deus, fosse receber da misericórdia divina a restauração do *American Way of Life*, em troca do compromisso do pecador com o arrependimento e o testemunho cristão.

Nações e nacionalismos na era da globalização: comunidades imaginadas ou imagens comuns?

Somente quando todos nós — todos nós — recobramos nossa memória, teremos condições, nós e eles, de deixar de ser nacionalistas.

Rubert de Ventos, *Nacionalismos*⁷³

A era da globalização é também a era do ressurgimento do nacionalismo, manifestado tanto pelo desafio que impõe a Estados-Nação estabelecidos como pela ampla (re)construção da identidade com base na nacionalidade, invariavelmente definida por oposição ao estrangeiro. Essa tendência histórica tem surpreendido alguns observadores, após a morte do nacionalismo ter sido anunciada por uma causa tripla: a globalização da economia e a internacionalização das instituições políticas; o universalismo de uma cultura compartilhada, difundida pela mídia eletrônica, educação, alfabetização, urbanização e modernização; e os ataques desfechados por acadêmicos contra o conceito de nações, consideradas “comunidades imaginadas”⁷⁴ numa versão menos agressiva da teoria antinacionalista, ou “criações históricas arbitrárias”, como na contundente formulação de Gellner,⁷⁵ advindas de movimentos nacionalistas controlados pelas elites em seu projeto de estabelecimento do Estado-Nação moderno. Na verdade, para Gellner, “nacionalismos não passam de tribalismos, ou quaisquer outros tipos de comunidades orientadas a esse fim, que por sorte, esforço ou circunstância, foram bem-sucedidas em transformar-se em uma força eficaz sob as condições da realidade moderna”.⁷⁶ Segundo Gellner, e também Hobsbawm,⁷⁷ o sucesso consiste na construção de um Estado-Nação moderno e soberano. Assim, sob essa perspectiva, os movimentos nacionalistas, como racionalizadores dos interesses de uma determinada elite, criam uma identidade nacional que, se bem-sucedida, é acolhida pelo Estado-Nação, sendo posteriormente disseminada entre seus sujeitos por meio da propaganda política, a tal ponto que os “nacionais” estarão prontos para morrer por sua nação. Hobsbawm aceita sem hesitação a evidência histórica do nacionalismo como um movimento que parte das bases para o topo (a partir de atributos lingüísticos, territoriais, étnicos, religiosos e político-históricos compartilhados), porém rotula-o de “protonacionalismo”, porquanto somente a partir da formação de um Estado-Nação é que as nações e o nacionalismo passam a existir, seja como expressão desse Estado-Nação, seja como forma de contestação desse Estado em função de um futuro Estado. A explosão dos movimentos nacionalistas neste final de milênio, fato intimamente relacionado ao

enfraquecimento dos Estados-Nação atuais, não se enquadra muito bem nesse modelo teórico que compara nações e nacionalismo ao surgimento e consolidação do Estado-Nação moderno pós-Revolução Francesa, que serviu de molde para boa parte dos Estados em todo o mundo. Não importa. Para Hobsbawm, esse aparente ressurgimento é na verdade o produto histórico de problemas nacionais não solucionados, gerados pela redefinição territorial da Europa entre 1918 e 1921.⁷⁸ Não obstante, conforme aponta David Hooson em sua introdução à pesquisa global editada por ele próprio, a *Geography and National Identity*:

a segunda metade do século xx entrará para os anais da história como uma nova era de proliferação de movimentos nacionalistas turbulentos, de natureza mais duradoura, sem apresentar contudo a característica das terríveis tiranias, ora banidas, que também marcaram nosso século... Os anseios de expressar a própria identidade e de tê-la reconhecida de forma concreta pelos outros são cada vez mais contagiantes, e têm de ser admitidos como força elementar, mesmo no mundo restrito e aparentemente homogeneizador da alta tecnologia do final do século xx.⁷⁹

Além disso, a exemplo do que afirmam Eley e Suny, na introdução à sua obra mais elucidativa, *Becoming National*:

Será que a ênfase na subjetividade e na consciência descarta qualquer fundamento “objetivo” para a existência da nacionalidade? É claro que essa visão radicalmente subjetiva seria absurda. A maioria dos movimentos nacionalistas bem-sucedidos pressupõe algum tipo de elemento comum em termos de território, idioma ou cultura, que forneçam a matéria-prima para o projeto intelectual de nacionalidade. Todavia, tais elementos comuns não devem ser “naturalizados”, como se sempre houvessem existido em uma forma essencial ou tivessem simplesmente pronunciado uma história ainda por se fazer... Via de regra, uma cultura não é o que as pessoas compartilham, mas sim algo pelo qual resolvem lutar.⁸⁰

Em minha opinião, a incongruência entre algumas teorias sociais e a experiência prática contemporânea resulta do fato de que o nacionalismo, bem como as nações, têm vida própria, independentemente da condição de Estado, embora estejam inseridos em ideários culturais e projetos políticos. Por mais atraente que a noção de “comunidades imaginadas” possa parecer, ela é óbvia ou empiricamente inadequada. Óbvia para um cientista social, quando se afirma que todos os sentimentos de posse, toda a adoração de ícones são fatores culturalmente construídos. As nações não constituíram

exceção a isso. A oposição entre comunidades “reais” e “imaginadas” são de pouca utilidade analítica além dos louváveis esforços de desmistificação das ideologias de nacionalismo essencialista *à la* Michelet. Porém, se o sentido da afirmação é o de que, conforme explicitado na teoria de Gellner, as nações constituem artefatos puramente ideológicos, construídos por meio de manipulações arbitrárias de mitos históricos por parte de intelectuais trabalhando em prol dos interesses das elites socioeconômicas, então os registros históricos parecem refutar tal excesso de desconstrucionismo.⁸¹ Sem dúvida, etnia, religião, idioma, território, *per se*, não são suficientes para erigir nações e induzir o nacionalismo. A experiência compartilhada sim: tanto os Estados Unidos quanto o Japão são países com forte identidade nacional, e muitos de seus “cidadãos” realmente sentem, e expressam, um profundo sentimento patriótico. No entanto, o Japão é uma das nações mais homogêneas do mundo do ponto de vista étnico, enquanto os Estados Unidos são exatamente o contrário. Em ambos os casos, o que existe é uma história e um projeto compartilhados, e as narrativas históricas dos dois países são criadas com base em uma experiência diversificada nos aspectos social, étnico, territorial e de gênero, porém comum aos povos de cada um desses países sob perspectivas diversas. Outras nações e movimentos nacionalistas não atingiram a condição de Estado-Nação moderno (por exemplo, Escócia, Catalunha, Quebec, Curdistão, Palestina), e ainda assim demonstram, sendo que alguns o vêm fazendo por vários séculos, uma forte identidade cultural/territorial que se manifesta como uma forma de caráter nacional.

Assim, ao se discutir o nacionalismo contemporâneo no que tange às teorias sociais do nacionalismo, devem ser enfatizados quatro pontos fundamentais para análise. Primeiro, o nacionalismo contemporâneo pode ou não estar voltado à construção de um Estado-Nação soberano e, portanto, as nações são, tanto do ponto de vista histórico quanto analítico, entidades independentes do Estado.⁸² Segundo, as nações, bem como os Estados-Nação, não estão historicamente limitados ao Estado-Nação moderno tal como constituído na Europa nos 200 anos após a Revolução Francesa. A experiência política atual parece rejeitar a idéia de que o nacionalismo esteja exclusivamente vinculado ao período de formação do Estado-Nação moderno, tendo seu ápice no século XIX, e reproduzido no processo de descolonização de meados do século XX pela importação do modelo de Estado-Nação ocidental para o Terceiro Mundo.⁸³ Tal afirmação, atualmente em voga, não passa de uma manifestação de eurocentrismo, conforme argumenta Chatterjee.⁸⁴ Nos termos de Panarin:

O grande mal-entendido do século foi a falta de discernimento entre a auto-determinação do povo e a autodeterminação da nação. A transferência puramente mecânica de certos princípios da Europa Ocidental para o terreno de culturas não-europeias normalmente acaba gerando monstros. Um deles foi o conceito de soberania nacional transplantado para o solo não-europeu [...]. O sincretismo do conceito de nação no léxico político da Europa impede os europeus de estabelecerem distinções importantes relativas à “soberania do povo”, “soberania nacional” e “direitos de uma determinada etnia”.⁸⁵

Na verdade, a análise de Panarin é corroborada pelo aparecimento de movimentos nacionalistas em diversas regiões do mundo no final do século XX, de acordo com uma enorme variedade de tendências culturais e projetos políticos.

Terceiro, o nacionalismo não é necessariamente um fenômeno das elites, não raro refletindo até mesmo uma reação contra as elites mundiais. De fato, a exemplo do que ocorre em todos os movimentos sociais, as lideranças tendem a ter um nível cultural mais elevado e serem mais versadas (ou dotadas de bons conhecimentos de informática, em nossa época) que as massas populares que se mobilizam em torno de objetivos nacionalistas. Contudo, isso não diminui o apelo e o significado do nacionalismo à manipulação das massas pelas elites, de acordo com os próprios interesses dessas elites. Conforme escreve Smith, em tom de lamento:

Com uma história e destino comuns, memórias podem ser mantidas vivas e a glória das ações preservada. Porque somente na sequência de gerações daqueles que compartilham os laços históricos e quase familiares é que os indivíduos podem alimentar a esperança de conquista de uma noção de imortalidade, ainda que inseridos em eras de horizontes puramente terrenos. Nesse sentido, a formação das nações e o surgimento de nacionalismos étnicos se assemelham mais à institucionalização de uma “religião alternativa” do que propriamente a uma ideologia política, sendo portanto bem mais duradouros e poderosos do que nos permitimos admitir.⁸⁶

Quarto, em virtude do fato de o nacionalismo contemporâneo ser mais reativo do que ativo, tende a ser mais cultural do que político, e, portanto, mais dirigido à defesa de uma cultura já institucionalizada do que à construção ou defesa de um Estado. Quando novas instituições políticas são criadas, ou recriadas, constituem trincheiras defensivas de identidade, e não plataformas de lançamento de soberania política. Por essa razão, creio que um ponto de partida teórico mais adequado à compreensão do nacionalismo contemporâneo é a análise de nacionalismo cultural de Kosaku Yoshino no Japão:

O nacionalismo cultural procura regenerar a comunidade nacional por meio da criação, preservação ou fortalecimento da identidade cultural de um povo, quando se sente sua falta ou uma ameaça a essa identidade. Tal nacionalismo vê a nação como fruto de sua história e cultura únicas, bem como uma solidariedade coletiva dotada de atributos singulares. Em suma, o nacionalismo cultural preocupa-se com os elementos distintivos da comunidade cultural como essência de uma nação.⁸⁷

Assim, constrói-se o nacionalismo a partir de ações e reações sociais, tanto por parte das elites quanto das massas, conforme sustenta Hobsbawm, contrariando a idéia de Gellner de que a “alta cultura” é a fonte de origem exclusiva do nacionalismo. Contudo, ao contrário das visões de Hobsbawm ou Anderson, o nacionalismo como fonte de identidade não pode ficar restrito a um determinado período histórico e aos processos e conquistas do Estado-Nação moderno. Restringir a idéia de nações e nacionalismos unicamente ao processo de construção do Estado-Nação inviabiliza qualquer justificativa para a ascensão do nacionalismo pós-moderno concomitante ao declínio do Estado moderno.

Rubert de Ventos, em uma versão revista e atualizada da perspectiva clássica de Deutsch,⁸⁸ propôs uma teoria mais complexa que vê o surgimento da identidade nacional mediante a interação histórica entre quatro conjuntos de fatores: *fatores primários*, tais como etnia, território, idioma, religião e similares; *fatores gerativos*, como o desenvolvimento dos meios de comunicação e tecnologia, a formação de cidades, o surgimento de exércitos modernos e monarquias centralizadas; *fatores induzidos*, como a codificação da língua em gramáticas oficiais, o crescimento da máquina burocrática e o estabelecimento de um sistema nacional de educação; e *fatores reativos*, quais sejam, a defesa das identidades oprimidas e interesses subjugados por um grupo social dominante ou pelo aparato institucional, resultando na busca de identidades alternativas na memória coletiva do povo.⁸⁹ Quais elementos desempenham determinados papéis na formação de um dado nacionalismo, e em uma determinada nação, são variáveis que dependem dos respectivos contextos históricos, da matéria-prima disponível à memória coletiva e da interação entre estratégias de poder conflitantes. Assim, o nacionalismo é, na verdade, cultural e politicamente construído, mas o que realmente importa, tanto do ponto de vista prático quanto teórico é, como, a partir de quê, por quem e para quê uma identidade é construída.

Nesse *fin de siècle*, a explosão dos movimentos nacionalistas, alguns deles responsáveis pela desconstrução de Estados multinacionais, outros pela constru-

ção de entidades plurinacionais, não está relacionada à formação de Estados clássicos, modernos, soberanos. Ao contrário, o nacionalismo aparenta ser uma grande força subjacente à constituição de quase-Estados, isto é, entidades políticas de soberania compartilhada, por meio de um modelo aprimorado de federalismo (como é o caso da (re)constituição canadense em processo ou da “nação de nacionalidades”, proclamada na Constituição da Espanha de 1978 e amplamente difundida na prática durante a década de 90) ou de multilateralismo internacional (como na União Européia ou na renegociação da Comunidade de Estados Independentes das ex-repúblicas soviéticas). Os Estados-Nação centralizados que resistem a essa tendência de movimentos nacionalistas em busca de uma condição de quase-Estado como nova realidade histórica (por exemplo, Indonésia, Nigéria, Sri Lanka e até mesmo a Índia) podem muito bem cair vítimas do erro fatal de ter a nação assinalada pelo Estado, como um Estado forte como o do Paquistão entendeu após a separação de Bangladesh.

A fim de explorar a complexidade da (re)construção da identidade nacional em nosso novo contexto histórico, farei uma breve análise de dois casos que representam os dois pólos da dialética que proponho como característica desse período: a desconstrução de um Estado centralizado e multinacional como a extinta União Soviética e a formação subsequente do que considero quase-Estados-Nação; e o quase-Estado nacional que vem surgindo na Catalunha por meio do duplo movimento de federalismo na Espanha e confederalismo na União Européia. Após exemplificar minha análise com esses dois estudos de caso, fornecerei algumas indicações quanto aos novos caminhos históricos do nacionalismo como fonte renovada de identidade coletiva.

As nações contra o Estado: a dissolução da União Soviética e da Comunidade de Estados Impossíveis (Sojuz Nevozmoznykh Gosudarstv)

O povo russo das cidades e aldeias, bestas estúpidas, em estado de semi-selvageria, quase assustadores, morrerão para dar lugar a uma nova raça humana.

Máximo Górkí, “Do campesinato russo”⁹⁰

A revolta dos Estados membro contra o Estado soviético foi um dos mais importantes fatores, embora não o único, para o surpreendente colapso da União Soviética, conforme argumenta Helene Carrere d'Encausse e Ronald Grigor Suny,⁹¹ entre outros estudiosos. Mais adiante (no volume III), farei uma análise

se da complexa relação entre os elementos econômicos, tecnológicos, políticos e de identidade nacional que, *juntos*, elucidam um dos mais extraordinários desdobramentos da História, uma vez que as Revoluções Russas marcaram a abertura e o fechamento do espectro político do século XX. Entretanto, ao se discutir a formação da identidade nacional e seus novos contornos durante os anos 90, é fundamental fazer um comentário sobre a experiência soviética, bem como sobre suas consequências, pois esse é um terreno privilegiado para a observação da interação entre as nações e o Estado, duas entidades que, em minha opinião, são histórica e analiticamente distintas. A revolta nacionalista contra a União Soviética foi particularmente significativa, pois a URSS foi um dos poucos Estados modernos explicitamente constituídos como um Estado plurinacional, com nacionalidades definidas tanto no plano individual (todo cidadão soviético apresentava uma determinada nacionalidade constante de seu passaporte), quanto no plano da administração territorial da União Soviética. O Estado soviético era organizado com base em um complexo sistema de 15 repúblicas federais, às quais se acrescentavam repúblicas autônomas dentro das repúblicas federais, territórios (*krai*) e distritos nativos autônomos (*okrag*), sendo que cada república compreendia diversas províncias (*oblasti*). Cada uma das repúblicas federais, bem como as repúblicas autônomas inseridas nas repúblicas federais, estava fundada em um princípio territorial de nacionalidade. Tal construção institucional não era uma simples ficção. É óbvio que manifestações nacionalistas autônomas contrárias à vontade do partido comunista soviético eram impiedosamente reprimidas, sobretudo durante a era stalinista, e milhões de ucranianos, estonianos, letões, lituanos, alemães do Volga, tártaros da Criméia, chechenos, mesquetianos, inguchétios, balkars, karachais e kalmiks foram deportados para a Sibéria e Ásia Central para evitar uma possível cooperação com os invasores alemães ou outros potenciais inimigos, ou simplesmente para deixar o terreno livre para projetos estratégicos elaborados pelo Estado. O mesmo aconteceu com milhões de russos, por uma série de razões, muitas vezes escolhidos aleatoriamente. Não obstante, a realidade das administrações fundamentadas na nacionalidade foi além de nomeações simbólicas de elites nacionais para ocuparem posições-chave na administração das repúblicas.⁹² As políticas de nativização (*korenizatsiya*) contaram com o apoio de Lenin e Stalin até a década de 30, sendo retomadas nos anos 60. Eles estimularam a preservação dos costumes e idiomas nativos, implementaram programas de “ação afirmativa”, favorecendo o recrutamento e a promoção de nacionalidades não-russas nos aparatos do Estado e do partido nas repúblicas, bem como nas instituições educacionais, e fomentaram o desenvolvimento de

elites culturais nacionais, naturalmente sob a condição de subserviência ao poder soviético. Nas palavras de Suny:

Perdida está na poderosa retórica nacionalista toda e qualquer noção do grau em que os longos e difíceis anos de governo do partido comunista deram continuidade à “formação de nações” do período pré-revolucionário... Isso fez com que a solidariedade étnica e a consciência nacional das repúblicas não-russas aumentassem, embora se tenha frustrado uma articulação total de uma agenda nacional ao se exigir obediência a uma ordem política imposta.⁹³

As razões para essa aparente abertura à autodeterminação nacional (prevista na Constituição Soviética pelo direito concedido às repúblicas de se separarem da União) estão profundamente arraigadas na história e na estratégia do Estado soviético.⁹⁴ O federalismo plurinacional soviético derivou de um acordo obtido por meio de intensos debates político-ideológicos durante o período revolucionário. Originalmente, a posição bolchevique, identificando-se com o pensamento marxista ortodoxo, refutou a importância da nacionalidade como critério significativo para a construção do novo Estado: o internacionalismo proletário tencionava superar as diferenças nacionais “artificiais” ou “secundárias” entre as classes trabalhadoras, manipuladas por interesses imperialistas mediante confrontos sangrentos entre as diversas etnias, conforme demonstrado na 1ª Guerra Mundial. Contudo, em janeiro de 1918, a premência de estabelecer alianças militares durante a guerra civil, bem como a necessidade de oferecer resistência à invasão estrangeira, convenceram Lenin da necessidade de buscar apoio entre as forças nacionalistas externas à Rússia, principalmente na Ucrânia, após ter observado o alto grau de consciência nacional ali existente. O III Congresso dos Soviotes Russos adotou a “Declaração dos Direitos dos Povos Trabalhadores e Explorados”, transformando o que restara do Império Russo na “fraternal união das Repúblicas Soviéticas da Rússia, que se reuniriam no plano interno de forma totalmente livre. A essa “federalização interna” da Rússia, os bolcheviques acrescentaram, em abril, o convite à “federalização externa” de outras nações, convocando explicitamente os povos da Polônia, Ucrânia, Criméia, Transcaucásia, Turquestão, Quirguiz “e outros”.⁹⁵ O principal debate girou em torno do princípio sob o qual a identidade nacional seria reconhecida no novo Estado federal. Os federalistas, e outras tendências socialistas, aspiravam ao reconhecimento de culturas nacionais em todos os níveis estruturais do Estado, sem fazer distinção territorial entre elas, uma vez que o objetivo da revolução era precisamente a transcendência dos laços ancestrais de etnia e território em função de um novo universalismo socialista

com base em classes. Lenin e Stalin opuseram-se a essa idéia lançando mão do princípio da territorialidade como fundamento do conceito de nação. Isso resultou numa estrutura nacional de múltiplas camadas do Estado soviético: a identidade nacional foi reconhecida nas instituições do governo. Contudo, aplicando-se o princípio do centralismo democrático, tal diversidade de sujeitos territoriais estaria sob o controle dos aparatos dominantes do partido comunista soviético e do Estado soviético. Dessa forma, a União Soviética foi construída em torno de uma dupla identidade: de um lado, as identidades étnico-culturais (incluindo a russa); do outro, a identidade soviética como alicerce da nova sociedade: *sovetskii narod* (o povo soviético) seria a nova identidade cultural a ser conquistada no horizonte histórico da construção comunista.

Houve também razões estratégicas para essa conversão de internacionalistas proletários em nacionalistas territoriais. A. M. Salmin propôs um modelo interessante para a interpretação da estratégia leninista-stalinista subjacente ao federalismo soviético.⁹⁶ A União Soviética foi um sistema institucional centralizado, porém flexível, cuja estrutura deveria permanecer aberta e adaptável à aceitação de novos países como membros da União, porquanto a causa do comunismo avançaria para todo o mundo. Cinco círculos concêntricos foram traçados tanto como áreas de segurança quanto ondas de expansão do Estado soviético, como vanguarda da revolução. O primeiro deles foi a Rússia e suas repúblicas-satélite, organizadas na RSFSR. Paradoxalmente a Rússia, e a Federação Russa, foi a única república desprovida de um partido comunista autônomo e de um presidente do Soviete Supremo para a República, tendo as instituições republicanas menos desenvolvidas: foi domínio exclusivo do partido comunista soviético. Para tornar esse bastião mais seguro, a Rússia não tinha fronteiras territoriais com o mundo capitalista potencialmente hostil. Assim, as repúblicas soviéticas organizaram-se em torno da Rússia, nas fronteiras externas da União Soviética, para que pudessem proteger, simultaneamente, o poder soviético e sua independência nacional. Em razão disso, algumas áreas estabelecidas em bases étnicas, como o Azerbaijão, tornaram-se repúblicas soviéticas por fazerem fronteira com o mundo exterior, enquanto outras, igualmente distintas em termos de composição étnica, como a Chechênia, foram mantidas na Federação Russa por estarem geograficamente mais próximas do centro. O terceiro anel da geopolítica soviética foi formado pelas democracias populares sob o poderio militar soviético: esse foi originalmente o caso da Khoresma, Bukhara, Mongólia e Tannu-Tura, que acabou se tornando o precedente para a incorporação da Europa Oriental após a 2ª Guerra Mundial. O quarto círculo seria formado por países socialistas distantes, como, por

exemplo, anos mais tarde, Cuba, Coreia do Norte ou Vietnã. A China jamais foi considerada parte dessa categoria por causa da profunda desconfiança em relação ao futuro poderio chinês. Finalmente, os governos aliados progressistas e os movimentos revolucionários em todo o mundo constituíram o quinto círculo, cujo potencial dependeria da manutenção de um equilíbrio entre seu internacionalismo (isto é, sua postura pró-soviética) e sua representatividade nacional. Foi justamente essa tensão permanente entre o universalismo com base em classes da utopia comunista e os interesses geopolíticos fundamentados em interesses étnicos/nacionais de potenciais aliados que determinou a esquizofrenia da política soviética com relação à questão nacional.

Tais contradições ao longo da turbulenta história da União Soviética resultaram em uma incoerente colcha de retalhos formada por povos, nacionalidades e instituições estatais.⁹⁷ As mais de cem nacionalidades e grupos étnicos da União Soviética estavam espalhados por toda essa imensa área geográfica, de acordo com estratégias geopolíticas, punições e recompensas coletivas e caprichos individuais. Assim, a região de Nagorno-Karabaj, habitada por armênios, foi anexada por Stalin ao Azerbaijão para contentar a Turquia, submetendo os ancestrais inimigos daquele país sob controle azerbaijano (povo de origem turca); os alemães da região do Volga foram parar no Cazaquistão, em cujo território setentrional são agora a força econômica motriz, auxiliados por subsídios do governo alemão para mantê-los fora da Alemanha; colônias cossacas proliferaram na Sibéria e no extremo oriente; os ossetianos foram divididos entre a Rússia (norte) e a Geórgia (sul), enquanto os inguchétios foram distribuídos entre a Chechênia, o norte da Ossétia e a Geórgia; a Criméia, tomada dos tártaros pela Rússia em 1783, e de onde estes foram deportados por Stalin durante a 2ª Guerra Mundial, foi transferida por Kruchev (ele próprio ucraniano) para a Ucrânia em 1954, comemorando os 300 anos de amizade entre a Rússia e a Ucrânia, supostamente após uma noite de bebedeira. Além disso, russos foram enviados para todo o território da União Soviética, na maioria das vezes como mão-de-obra qualificada ou pioneiros voluntários, ora como líderes, ora como exilados. Dessa forma, quando a União Soviética se desintegrou, o princípio da nacionalidade territorial concentrou nas repúblicas recém-independentes dezenas de milhões de pessoas que, do dia para a noite, se tornaram "cidadãos nacionais estrangeiros". O problema parece ser ainda mais grave para os 25 milhões de russos que vivem fora das novas fronteiras russas.

Um dos maiores paradoxos do federalismo russo é que, de todas as nacionalidades, a russa é provavelmente a mais discriminada. Comparada a qualquer outra república, a Federação Russa dispunha de muito menos autonomia

política perante o Estado central soviético. Segundo análises de economistas regionais, de modo geral, houve uma transferência de riquezas, recursos e qualificações da Rússia para as demais repúblicas (a Sibéria, a região etnicamente mais russa de toda a Federação, constitui a principal fonte de exportações, e conseqüentemente de moeda forte para a União Soviética).⁹⁸ Quanto à identidade nacional, foi a história, religião e identidade tradicional russas que se tornaram o principal alvo da repressão cultural soviética, conforme documentado nos anos 80 por escritores e intelectuais russos, como, por exemplo, Likhachev, Belov, Astafiev, Rasputin, Solukhin ou Zalygin.⁹⁹ Afinal, a nova identidade soviética teve de ser construída sobre as ruínas da identidade histórica russa, salvo algumas exceções táticas durante a 2ª Guerra Mundial, quando Stalin precisou mobilizar todos os recursos disponíveis contra os alemães, inclusive a memória de Alexander Nevsky. Portanto, embora tenha realmente havido uma política de “russificação” da cultura em toda a União Soviética (procedimento contraditório em relação à tendência paralela de *korenizatsiya*), e os russos tenham mantido controle do partido, do exército e da KGB (apesar de Stalin ter nascido na Geórgia e Kruchev ser natural da Ucrânia), a identidade russa como identidade nacional foi reprimida em grau bem mais acentuado que o das demais nacionalidades, sendo que algumas delas foram até mesmo simbolicamente recuperadas em prol do federalismo plurinacional.

Tal constituição paradoxal do Estado soviético manifestou-se na revolta contra a União Soviética, que se valeu da “brecha” aberta pela *glasnost* de Gorbachev. As repúblicas bálticas, anexadas à força em 1940, contrariando assim as disposições do direito internacional, foram as primeiras a reivindicar seus direitos à autodeterminação. Logo foram seguidas por um forte movimento nacionalista russo que, com efeito, representou a mais poderosa força mobilizadora contra o Estado soviético. Esse movimento resultou da fusão entre a luta pela democracia e a recuperação da entidade nacional russa sob a liderança de Yeltsin em 1989-91, preparando o terreno para a derrocada do comunismo soviético e a dissolução da União Soviética.¹⁰⁰ Na verdade, a primeira eleição democrática para chefe de Estado da história da Rússia, com a vitória de Yeltsin em 12 de junho de 1991, marcou o início de uma nova Rússia e, com ela, o fim da União Soviética. Foi sob a tradicional bandeira russa que se liderou a resistência ao golpe comunista de agosto de 1991. E foi a estratégia de Yeltsin de dismantelar o Estado soviético, concentrando poder e recursos nas instituições republicanas, que permitiu, em dezembro de 1991, a celebração de acordos com outras repúblicas, em princípio com a Ucrânia e a Bielo-Rússia, pondo um fim à União Soviética e transformando as extintas

repúblicas soviéticas em Estados soberanos, confederados de forma bastante tênue na Comunidade de Estados Independentes (*Sojuz Nezavisimyykh Gosudarstv*). O ataque ao Estado soviético não foi promovido apenas por movimentos nacionalistas: estava diretamente relacionado às exigências dos democratas e aos interesses das elites políticas de várias repúblicas, procurando pelo seu quinhão em meio às ruínas de um império decadente. Contudo, esse ataque assumiu um caráter nacionalista, contando com o apoio popular em nome da nação. Interessante observar que o nacionalismo foi muito menos ativo nas repúblicas etnicamente mais distintas (por exemplo, na Ásia Central) do que nos estados bálticos e na Rússia.¹⁰¹

Os primeiros anos de existência desse novo conglomerado de estados independentes revelaram tanto a fragilidade de sua estrutura como a durabilidade de nacionalidades historicamente arraigadas, que pouco se importavam com as fronteiras herdadas quando da desintegração da União Soviética.¹⁰² O problema mais intratável da Rússia passou a ser a guerra da Chechênia. As repúblicas do Báltico discriminaram suas populações russas, o que desencadeou novos conflitos étnicos. A Ucrânia assistiu à revolta pacífica da maioria russa na Criméia contra o governo ucraniano, e continuou a experimentar a tensão entre o forte sentimento nacionalista na porção ocidental da Ucrânia e sentimentos de pan-eslavismo na porção oriental do país. A Moldávia ficou dividida entre sua identidade romena histórica e o caráter russo de sua população oriental, que chegou a tentar criar a República de Dniester. Na Geórgia, um conflito sangrento eclodiu entre as múltiplas nacionalidades ali existentes (georgianos, abkhazes, armênios, ossetianos, adjares, russos). O Azerbaidjão continuou a lutar de forma intermitente contra a Armênia pelo controle da região de Nagorno-Karabaj, e incitou os pogromes contra os armênios em Baku. E as repúblicas muçulmanas da Ásia Central ficaram cindidas entre seus laços históricos com a Rússia e a perspectiva de serem arrebataadas pelo redemoinho fundamentalista islâmico vindo do Irã e do Afeganistão. Como conseqüência, a Tadjiquistão amargou uma guerra civil de proporções devastadoras e outras repúblicas islamizaram suas instituições e sistema educacional para se integrar ao radicalismo islâmico antes que fosse tarde demais. Tais registros históricos parecem demonstrar que o reconhecimento artificialista e distanciado da questão nacional por parte do marxismo-leninismo não só fracassou em resolver conflitos históricos como acabou tornando-os ainda mais virulentos.¹⁰³ Ao refletirmos a respeito desse extraordinário episódio e seus respectivos desdobramentos na década de 90, várias questões de grande importância teórica merecem comentários.

Em primeiro lugar, um dos mais poderosos Estados da história da humanidade não conseguiu, mesmo depois de 74 anos, criar uma identidade nacional. Apesar das afirmações de Carrere d'Encausse¹⁰⁴ em contrário, o *sovetskii narod* não foi um mito. Até certo ponto, a idéia tomava forma real nas mentes e nas vidas de gerações nascidas na União Soviética, na realidade representada por pessoas que constituíam famílias com indivíduos pertencentes a outras nacionalidades, vivendo e trabalhando em todo o território soviético. A resistência contra a máquina de guerra nazista uniu o povo em torno da bandeira soviética. Finda a era do terror stalinista no final dos anos 50, e com a melhoria das condições de vida nos anos 60, o povo alimentou um certo orgulho de fazer parte de uma superpotência. Além disso, apesar do cinismo generalizado e das numerosas ressalvas, a ideologia de igualdade e solidariedade humanas deitara raízes na cidadania soviética de modo que, por toda parte, uma nova identidade soviética começou a surgir. Entretanto, essa identidade era tão frágil e tão dependente da falta de informações acerca da situação real do país e do mundo que não resistiu aos choques da estagnação econômica e ao entendimento da verdadeira realidade. Na década de 80, os russos que ousavam se autoproclamar "cidadãos soviéticos", eram ridicularizados por seus compatriotas como *Sovoks*. Embora o *sovetskii narod* não tenha sido um projeto fracassado de construção de identidade, desintegrou-se antes mesmo de se estabelecer em caráter definitivo nas mentes e nas vidas do povo da União Soviética. Assim, a experiência soviética desmente a teoria segundo a qual o Estado é capaz de construir identidade nacional por si próprio. Um dos mais poderosos Estados, utilizando o mais abrangente aparato ideológico da História por mais de sete décadas, fracassou na tentativa de uma nova combinação de matéria-prima histórica e mitos projetados visando à construção de uma nova identidade. Comunidades podem ser imaginadas, mas isso não significa necessariamente que serão acolhidas pelo povo.

Em segundo lugar, o reconhecimento formal das identidades nacionais na administração territorial do Estado soviético, bem como as políticas de "nativização", não lograram sucesso em termos de integração de nacionalidades no sistema soviético, com uma única exceção: as repúblicas muçulmanas da Ásia Central, precisamente as mais distintas da cultura eslava dominante. Em seu dia-a-dia, essas repúblicas desenvolveram tal relação de dependência do poder central que somente nos últimos dias de desintegração da União Soviética é que suas respectivas elites ousaram assumir a liderança de movimentos favoráveis à independência. No restante da União Soviética, as identidades nacionais não conseguiram se ver representadas nas instituições artificialmen-

te construídas do federalismo soviético. Um exemplo disso é a Geórgia, um verdadeiro mosaico étnico construído com base em um reino histórico. Os georgianos representam 70% da população de 5,5 milhões de habitantes da nação. De modo geral, essa parcela da população é devota da Igreja Ortodoxa da Geórgia. Contudo, tem de coexistir com os ossetianos, fundamentalmente russos ortodoxos, cuja população se distribui entre a República Autônoma da Ossétia do Norte (na Rússia) e a *Oblast* Autônoma da Ossétia do Sul (na Geórgia). Na porção noroeste da Geórgia, os abkhazes, um povo muçulmano sunita de origem turca, somam apenas 80 mil pessoas, mas constituíam 17% da República Socialista Soviética Autônoma criada dentro da Geórgia como contraponto do nacionalismo georgiano. A experiência foi bem-sucedida: nos anos 90, os abkhazes, apoiados pela Rússia, lutaram para obter a quase-independência em seu território, embora representassem a minoria da população. A segunda república autônoma da Geórgia, Adjar, também é muçulmana sunita, porém formada de georgianos étnicos, dando portanto apoio à Geórgia, mas ao mesmo tempo buscando sua própria autonomia. Os inguchétios muçulmanos estão atualmente em conflito com os ossetianos nas áreas fronteiriças entre Geórgia, Ossétia e Chechênia-Inguchétia. Além disso, os turcos mekhketianos, deportados por Stalin, estão retornando à Geórgia, tendo a Turquia demonstrado sua disposição em protegê-los, incitando assim a desconfiança na população armênia da Geórgia. O resultado prático dessa história territorialmente confusa foi que, em 1990-91, quando Gamsakhurdia liderou um movimento nacionalista georgiano radical, proclamou a independência sem levar em conta os interesses das minorias nacionais da Geórgia e, desrespeitando as liberdades civis, desencadeou uma guerra civil (na qual acabou morrendo), tanto entre suas forças e os democratas georgianos quanto entre as forças georgianas, os abkhazes e os ossetianos. A intervenção da Rússia, bem como a atuação pacificadora de Chevernadze, eleito presidente em 1991 como último recurso para salvar o país, trouxe um período de paz instável para a região. Contudo, não demorou muito para que a vizinha Chechênia explodisse em uma guerra de guerrilha atroz, prolongada e debilitante. Portanto, o fracasso da integração das identidades nacionais na União Soviética não resultou do reconhecimento dessas identidades, mas sim do fato de que sua institucionalização artificial, observando princípios de uma lógica burocrática e geopolítica, não atentou para a real identidade histórica e cultural/religiosa de cada comunidade nacional, nem de sua especificidade geográfica. É isso que autoriza Suny a falar da "vingança do passado"¹⁰⁵ ou David Hooson a escrever:

A questão da identidade é, sem dúvida, a que emergiu de forma mais recorrente após o longo período de congelamento [na extinta União Soviética]. Contudo, não parece suficiente tratar tal questão como puramente étnica ou cultural. O que está em jogo aqui é uma nova busca pelos domínios reais de culturas, economias e ambientes que tenham algum significado (ou total significado, em alguns casos) aos povos que os habitam. O processo de cristalização desses domínios, além das fronteiras imaginárias das “Repúblicas” dos dias de hoje, promete ser um caminho longo e doloroso, porém inevitável e definitivamente certo.¹⁰⁶

Em terceiro lugar, o vazio ideológico criado pelo fracasso do marxismo-leninismo em sua tentativa de doutrinar as massas foi substituído, na década de 80, quando o povo teve condições de se expressar pela única fonte de identidade mantida na memória coletiva: a *identidade nacional*. Por essa razão, a maioria das mobilizações anti-soviéticas, inclusive movimentos democráticos, foi conduzida sob a respectiva bandeira nacional. É verdade, conforme se tem argumentado, e como eu próprio argumentei, que as elites políticas na Rússia e nas repúblicas federais utilizaram o nacionalismo como a última arma contra a ideologia comunista decadente para abalar o Estado soviético e arrebatar o poder nas instituições de cada uma das repúblicas.¹⁰⁷ Entretanto, as elites lançaram mão dessa estratégia por ser eficaz, porque a ideologia nacionalista abstrata encontrava maior aceitação por parte do povo do que apelos abstratos em nome da democracia ou das virtudes da economia de mercado, muitas vezes igualado à especulação, na experiência pessoal da população. Portanto, o ressurgimento do nacionalismo não pode ser explicado pela manipulação política: em vez disso, sua utilização por parte das elites é prova da resiliência e vitalidade da identidade nacional como princípio mobilizador. No momento em que, após 74 anos de repetição intensa da ideologia socialista oficial, o povo descobriu que o rei estava nu, a reconstrução das identidades somente seria viável se fundamentada nas instituições básicas de sua memória coletiva: a família, a comunidade, o passado rural, às vezes a religião e, sobretudo, a nação. Contudo, entenda-se nação não como o equivalente de Estado ou oficialismo, mas sim como auto-identificação pessoal nesse universo agora confuso: sou ucraniano, sou russo, sou armênio, frases que se tornam o grito de guerra, o alicerce perene a partir do qual a vida em coletividade deve ser reconstruída. Diante disso, a experiência soviética é um testemunho da capacidade de as nações perdurarem em relação ao Estado, e de se manterem apesar da existência deste.

Talvez o maior de todos os paradoxos seja o fato de que, ao final desse *parcours* histórico, tenham emergido novos Estados-Nação para fazer valer suas identidades suprimidas; *é pouco provável que possam realmente funcionar como Estados inteiramente soberanos*. Isso se deve sobretudo ao entrelaçamento presente em um mosaico de nacionalidades e identidades históricas nas atuais fronteiras dos estados independentes.¹⁰⁸ A questão mais óbvia refere-se aos 25 milhões de russos que vivem atualmente sob uma bandeira diferente. Em contrapartida, a Federação Russa (embora povoada atualmente por 82% de pessoas de origem étnica russa) também é constituída de 60 grupos étnicos/nacionais distintos, alguns deles literalmente “sentados sobre” grandes riquezas em recursos naturais e minerais, como é o caso de Sakha-Yakutia ou do Tartastão. Quanto às demais repúblicas, além do exemplo da Geórgia, os cazaques são minoria no Cazaquistão; o Tadjiquistão tem apenas 62% de tadjiques e 24% de uzbeques; os quirguizes representam apenas 52% da população de Quirguistão; o Uzbequistão conta com 72% de uzbeques, e grande diversidade de nacionalidades; 14% dos habitantes da Moldávia são ucranianos, e 13%, russos. Os ucranianos correspondem a apenas 73% da população da Ucrânia. Os letões constituem 52% da Letônia, enquanto os estonianos, 62% da Estônia. Assim, qualquer tipo de definição mais restrita de interesses nacionais em torno da nacionalidade institucionalmente dominante levaria a conflitos insolúveis em todo o continente eurasiático, conforme admitiu Chevarnadze, ao justificar seu desejo de cooperar com a Rússia, após ter demonstrado hostilidade num primeiro momento. A interpenetração das economias, bem como a infra-estrutura compartilhada, desde a rede elétrica até os serviços de água e esgoto, tornam a desarticulação dos territórios da extinta União Soviética muito dispendiosa, fazendo da cooperação um instrumento decisivo para o desenvolvimento. Ainda mais em um processo de integração multilateral na economia global que requer vínculos inter-regionais para funcionar de maneira eficiente. Naturalmente, os temores profundamente arraigados de uma nova forma de imperialismo russo serão projetados em grande medida na futura evolução desses novos Estados. É por essa razão que não haverá a reconstrução da União Soviética, independentemente de quem estiver no poder na Rússia. Contudo, o total reconhecimento da identidade nacional não pode ser expresso na total independência dos novos Estados, *precisamente por causa das identidades que ultrapassam as fronteiras dos Estados*. Diante disso proponho, como o futuro mais provável e, na verdade, mais promissor, a noção da Comunidade de Estados Inseparáveis (*Sojuz Nerazdelimyykh Gosudarstsv*); isto é, de uma rede de instituições suficientemente dinâmicas e flexíveis para articular a

autonomia da identidade nacional e uma instrumentalização política compartilhada no contexto da economia global. Caso contrário, a afirmação de um poder exercido exclusivamente pelo Estado sobre um mapa fragmentado de identidades históricas será mera caricatura do nacionalismo europeu do século XIX: isso acabará resultando em uma Comunidade de Estados Impossíveis (*Sojuz Nevozmoznykh Gosudarstv*).

Nações sem Estado: a Catalunya

O Estado deve ser fundamentalmente diferenciado da Nação, porque o Estado consiste em uma organização política, um poder independente no plano externo, e supremo no interno, provido de recursos humanos e financeiros para sustentar sua independência e autoridade. Não podemos identificar o primeiro com a segunda, como se costumava fazer; até entre os próprios patriotas catalães, que falavam ou escreviam sobre uma nação catalã no sentido de um Estado catalão independente... A Catalunha continuou a ser a Catalunha, mesmo após ter perdido seu governo autônomo. Portanto, hoje temos uma idéia clara e bem definida de nacionalidade, o conceito de uma unidade social primária e fundamental destinada a ocupar uma posição na sociedade mundial, na Humanidade, equivalente à ocupada pelo homem na sociedade civil.

Enric Prat de la Riba, *La nacionalitat catalana*¹⁰⁹

Se a análise da União Soviética demonstra a possibilidade de existência de Estados que, embora poderosos, fracassam em produzir nações, a experiência da Catalunha (ou *Catalunya*, no idioma catalão) permite-nos refletir acerca das condições sob as quais as nações existem, e (re)constróem-se ao longo da História, sem dispor de um Estado-Nação, e sem lutar pelo estabelecimento desse Estado.¹¹⁰ De fato, conforme afirmado pelo atual presidente e líder nacional da *Catalunya* no último quarto do século XX, Jordi Pujol: “A *Catalunya* é uma nação sem Estado. Pertencemos ao Estado espanhol, mas não alimentamos pretensões separatistas. Essa idéia deve ser exposta de forma bem clara... O caso da *Catalunya* é peculiar: temos nossa própria língua e cultura, somos uma nação sem Estado”.¹¹¹ No intuito de esclarecer essa afirmação e proceder a um exame mais elaborado de suas implicações mais amplas e analíticas, faz-se necessário apresentar um breve histórico. Uma vez que nem todo leitor está familiarizado com a história catalã, discorrerei de forma sucinta sobre os elementos históricos pelos quais se pode

falar a respeito da continuidade da *Catalunya* como realidade nacional, distintiva e vivenciada concretamente, da qual a persistência da língua e seu emprego contemporâneo amplamente difundido, a despeito de todas as dificuldades, é prova incontestável.¹¹²

O aniversário oficial da *Catalunya* como nação data de aproximadamente 988, quando o conde Borrell rompeu os laços com os remanescentes do Império Carolíngio, que, por volta do ano 800, tomara sob sua proteção as terras e os habitantes dessa fronteira meridional do império para poder rechaçar a ameaça dos invasores árabes, fazendo-os recuar até a Ocitânia. Ao final do século IX, o conde Guiffrè el Pelòs, que se sagrara vitorioso nas lutas contra a dominação árabe, recebeu do rei francês os condados de Barcelona, Urgell, Cerdanya-Conflent e Girona. Seus herdeiros autoproclamaram-se condes, sem que necessitassem de nomeação pelos reis franceses, o que assegurou a hegemonia do Casal de Barcelona sobre as áreas fronteiriças que viriam a ser chamadas de *Catalunya* no século XII. Assim, enquanto a maior parte da Espanha cristã estava engajada na “Reconquista” diante dos árabes durante oito séculos, processo que resultou na criação dos reinos de Leão e Castela, a *Catalunya*, após um período de dominação árabe nos séculos VIII e IX, desenvolveu-se a partir de suas origens carolíngias para se tornar, entre o início do século XIII e meados do século XV, um império mediterrâneo. O império estendeu-se por Mallorca (1229), Valência (1238), Sicília (1282), parte da Grécia, com Atenas (1303), Sardenha (1323) e Nápoles (1442), incluindo também territórios franceses além-Pirineus, principalmente Roussillon e Cerdagne. Embora a *Catalunya* dispusesse de um interior rural de dimensões significativas, era um império basicamente comercial, governado pela aliança entre a nobreza e as elites mercantis urbanas, em um modelo semelhante ao adotado pelas repúblicas mercantis do norte da Itália. Preocupados com o poderio militar de Castela, os precavidos catalães concordaram com a união proposta pelo pequeno, porém bem localizado, reino de Aragão em 1137. Foi somente no final do século XV, após uma união voluntária com o reino proto-imperial de Castela, mediante o casamento de Fernando, rei da *Catalunya*, Valência e Aragão, com Isabel, rainha de Castela, em cumprimento ao Compromisso de Caspe (1412), que a *Catalunya* deixou de ser uma entidade política soberana. A aliança das duas nações tinha como premissas o respeito à língua, aos costumes e às instituições, bem como a divisão da riqueza. Todavia, o poder e a riqueza da Coroa espanhola e de sua nobreza proprietária de terras, juntamente com a influência da Igreja fundamentalista erigida em torno da Contra-Reforma, provocaram uma reviravolta no curso da história, subjugando os

povos não-castelhanos na Europa e na Península Ibérica, bem como na América. A *Catalunya*, a exemplo do restante da Europa, foi excluída do comércio com as colônias da América, uma das maiores fontes de riqueza do reino da Espanha. A nação reagiu desenvolvendo sua própria indústria de bens de consumo e o comércio no plano regional, o que desencadeou um processo de industrialização incipiente e acúmulo de capital a partir da segunda metade do século XVI. Nesse ínterim, Castela, após ter esmagado as cidades castelhanas livres (*Comunidades*) em 1520-23, onde emergiam uma classe de artesãos e uma protoburguesia, passou a desenvolver uma economia senhorial para custear um Estado bélico-teocrático com as riquezas de suas colônias na América e mediante a cobrança de pesados impostos do povo. O choque entre culturas e instituições acentuou-se no século XVII quando Filipe IV, necessitando de maiores receitas tributárias, reforçou ainda mais o centralismo, levando à insurreição de Portugal e da *Catalunya* (onde ocorreu a Revolta dos Ceifeiros) em 1640. Portugal, apoiado pela Inglaterra, recuperou sua independência. A *Catalunya* foi derrotada, e a maioria de suas liberdades, suprimidas. Mais uma vez, entre 1705 e 1714, a *Catalunya* lutou por sua autonomia, apoiando a causa austríaca contra Filipe V da dinastia Bourbon, durante a Guerra da Sucessão Espanhola. É um traço peculiar do caráter catalão o fato de que sua derrota, e a invasão de Barcelona pelos exércitos de Filipe V em 11 de setembro de 1714, seja hoje celebrada como a data nacional da *Catalunya*. A *Catalunya* perdeu todas as suas instituições políticas de governo autônomo, estabelecido desde a Idade Média: o governo municipal com base em conselhos democráticos, o parlamento, o governo catalão soberano (*Generalitat*). As novas instituições, estabelecidas pelo *Decreto de nueva planta*, baixado por Filipe V, concentrou a autoridade nas mãos do chefe militar, ou capitão geral da *Catalunya*. Seguiu-se, então, um longo período de absoluta repressão cultural e institucional por parte do poder central que, conforme documentado pelos historiadores, visavam deliberadamente à eliminação gradativa do idioma catalão, primeiramente banido dos órgãos administrativos, em seguida das transações comerciais, e, finalmente, das escolas, ficando restrito aos domínios da família e da igreja.¹¹³ Novamente, os catalães reagiram, afastando-se completamente das questões pertinentes ao Estado e voltando ao trabalho, segundo os registros, em apenas dois dias após a ocupação de Barcelona, em um ato concertado. Assim, a *Catalunya* industrializou-se no final do século XVIII, permanecendo por mais de um século a única área verdadeiramente industrial da Espanha.

O poder econômico da burguesia catalã, bem como o nível educacional e cultural relativamente elevado da sociedade em geral, contrastaram, ao longo de todo o século XIX, com sua total e completa marginalidade política. Dessa forma, quando as políticas comerciais de Madri começaram a ameaçar a ainda incipiente indústria catalã, que necessitava de práticas protecionistas, um forte movimento nacionalista catalão surgiu no final do século XIX, inspirado por ideólogos muito bem articulados, como o nacionalista pragmático Enric Prat de la Riba ou os federalistas Valenti Almirall e Francesc Pi i Margall, louvados pelos poetas nacionais, como Joan Maragall, comentados por historiadores, como Rovira i Virgili, e apoiados pelo trabalho de filólogos, como Pompeu Fabra, responsável pela codificação do idioma catalão moderno no século XX. Entretanto, a classe política madrilenha jamais aceitou realmente a aliança com os nacionalistas catalães, nem mesmo com a Lliga Regionalista, partido de tendências claramente conservadoras, e talvez o primeiro partido político moderno da Espanha, fundado em 1901 para fazer frente à manipulação das eleições pelos chefes locais (*caciques*) em prol do governo central. Por outro lado, o crescimento de um poderoso movimento operário, de natureza fundamentalmente anarco-sindicalista na *Calalunya* nas primeiras três décadas do século XX, levou os nacionalistas catalães, em geral dominados por sua ala conservadora até a década de 20, a confiar na proteção oferecida por Madri contra as exigências dos trabalhadores e as ameaças de revolução social.¹¹⁴ Contudo, quando em 1931 a República foi proclamada na Espanha, os republicanos esquerdistas (*Esquerra republicana de Catalunya*) lograram estabelecer um vínculo entre a classe operária catalã, a pequena burguesia e os ideais nacionalistas, o que fez com que se tornassem a força predominante do nacionalismo catalão. Sob a liderança de Lluís Companys, um advogado trabalhista eleito presidente do *Generalitat* restaurado, a *Esquerra* estabeleceu uma aliança em toda a Espanha com os republicanos, os socialistas, os comunistas e os sindicatos (anarquistas e socialistas). Em 1932, diante da pressão popular expressa em um referendo, o governo espanhol aprovou um Estatuto de Autonomia que restituiu à *Catalunya* suas liberdades, o governo independente e a autonomia lingüístico-cultural. Na realidade, o atendimento das exigências nacionalistas da *Catalunya* e do País Basco por parte da República Espanhola foi uma das mais importantes causas da insurreição militar que culminou na Guerra Civil Espanhola de 1936-9. Conseqüentemente, após a Guerra Civil, a repressão sistemática das instituições, língua, cultura, identidade e líderes políticos catalães (começando pela execução de Companys, em 1940, após este ter sido entregue a Francisco Franco pela Gestapo) tornou-se um dos aspectos mais marcantes da

ditadura de Franco. Esse período também foi caracterizado pela eliminação deliberada de professores falantes de catalão das escolas, no intuito de impossibilitar o ensino do idioma. Como movimento de reação a essas medidas repressivas, o nacionalismo tornou-se um grito de guerra para as forças contrárias a Franco na *Catalunya*, a exemplo do que ocorreu no País Basco, a ponto de todas as forças políticas democráticas, de democratas-cristãos e liberais a socialistas e comunistas, passarem a ser nacionalistas catalães. Isso acabou resultando no fato de que todos os partidos políticos da *Catalunya*, tanto durante a resistência antifranquista como a partir da instituição da democracia na Espanha em 1977, eram e são catalães, não-espanhóis, embora sejam, na maioria dos casos, aliados a partidos defensores de ideologia semelhante na Espanha, ao mesmo tempo mantendo sua autonomia partidária (por exemplo, o Partido Socialista Catalão está relacionado ao PSOE espanhol; o Partido Socialista Unificado da *Catalunya* está associado aos comunistas, e assim por diante). Em 1978, o Artigo 2 da nova Constituição Espanhola declara a Espanha como uma “nação de nacionalidades” e, em 1979, o Estatuto de Autonomia da *Catalunya* estabeleceu a base institucional para a autonomia da nação catalã, inserida na estrutura da Espanha, inclusive a declaração da existência de dois idiomas oficiais, sendo o catalão adotado como “a língua própria da *Cataluña*”. Nas eleições regionais da *Catalunya*, a coalizão nacionalista catalã (*Convergencia i Unio*), encabeçada pelo atual líder da *Catalunya*, um médico cosmopolita de excelente formação e origens modestas, Jordi Pujol, obteve a maioria por cinco vezes consecutivas, permanecendo no poder ainda em 1996. O *Generalitat* (governo catalão) saiu fortalecido, tornando-se uma instituição dinâmica, lutando em todas as frentes pela conquista de políticas autônomas, inclusive no plano internacional. Nos anos 90, Jordi Pujol preside a Associação das Regiões Europeias. A cidade de Barcelona mobilizou-se por conta própria, liderada por outra figura carismática, o prefeito catalão socialista Pasqual Maragall, professor de economia urbana e neto do poeta nacional da *Catalunya*. Barcelona projetou-se para o mundo, utilizando habilmente os Jogos Olímpicos de 1992 para despontar no cenário internacional como importante centro metropolitano, aliando identidade histórica a modernidade informacional. Na década de 90, o Partido Nacionalista Catalão passou a exercer importante papel no cenário político espanhol. O insucesso, tanto do Partido Socialista (em 1993) quanto do conservador Partido Popular (em 1996) em conquistar a maioria das cadeiras nas eleições gerais da Espanha fez de Jordi parceiro indispensável das coalizões parlamentares necessárias para se governar. Num primeiro momento ele garantiu apoio aos socialistas, e em seguida, aos conservadores

por um certo preço. À *Catalunya* foi assegurado o direito de administrar 30% da arrecadação do imposto de renda, bem como de definir as diretrizes educacionais (com o ensino ministrado em catalão em todos os níveis), saúde, meio ambiente, comunicações, turismo, cultura, serviços assistenciais e a maior parte das funções policiais. De forma lenta e gradual, porém com firmeza, a *Catalunya*, juntamente com o País Basco, vêm forçando a Espanha a tornar-se, ainda que a contragosto, um Estado federal altamente descentralizado, porquanto as demais regiões têm reivindicado o mesmo grau de autonomia e recursos concedido aos bascos e catalães. Contudo, à exceção de um pequeno movimento democrático e de caráter pacifista favorável à independência, apoiado principalmente por jovens intelectuais, os catalães em geral, bem como a coalizão nacionalista catalã, rejeitam a idéia de separatismo, e justificam sua postura afirmando que necessitam das instituições simplesmente para existirem como nação, não para se tornarem um Estado-Nação soberano.¹¹⁵

O que é então a nação catalã, capaz de sobreviver a séculos de negação e, não obstante, resistir à formação de um Estado contra uma outra nação, a Espanha, que também passou a fazer parte da identidade histórica da *Catalunya*? Para Prat de la Riba, provavelmente o mais lúcido dos ideólogos do nacionalismo catalão conservador durante seus estágios de formação, “a *Catalunya* é a grande seqüência de gerações, unidas pela língua e tradição catalãs, que se sucederam no território em que vivemos”.¹¹⁶ Jordi Pujol também insiste na língua como o principal fundamento da identidade catalã, tal como a maioria dos observadores: “A identidade da *Catalunya* é, em grande medida, lingüística e cultural. A *Catalunya* jamais reivindicou especificidade étnica e religiosa, tampouco insistiu em questões territoriais, ou assuntos de ordem estritamente política. Nossa identidade é certamente constituída de muitos componentes, mas a língua e a cultura representam a principal base dessa identidade”.¹¹⁷ De fato, a *Catalunya* foi, por mais de 2 mil anos, uma terra que serviu de elo de ligação entre diversos povos europeus e mediterrâneos, e foi palco das migrações desses povos, forjando suas instituições soberanas com base na interação com várias culturas, das quais a catalã tornou-se claramente distinta das demais a partir do início do século XII, quando o nome *Catalunya* aparece pela primeira vez.¹¹⁸ Segundo o principal historiador francês da *Catalunya*, Pierre Vilar, o que distinguiu os catalães como povo, desde dos tempos mais remotos (já nos séculos XIII e XIV), foi a língua, claramente diversa do espanhol ou francês, e dotada de uma literatura já desenvolvida no século XIII, exemplificada na obra de Raimon Llull (1235-1315), que se utilizou do *Catalanesco*, idioma derivado do latim paralelamente ao provençal e ao espanhol. A

língua como identidade adquiriu importância ainda maior na segunda metade do século XX, quando uma taxa de natalidade tradicionalmente baixa dos catalães nos tempos modernos, aliada ao processo diferenciado de industrialização da *Catalunya*, resultou na migração maciça da população empobrecida do sul da Espanha, suplantando os falantes de catalão, ainda engajados na luta contra a proibição do emprego de sua língua, diante de sucessivas ondas de trabalhadores falantes de espanhol que se estabeleceram com suas famílias na *Catalunya*, principalmente nos subúrbios de Barcelona. Dessa forma, em 1983, após a *Catalunya* ter recuperado sua autonomia, assegurada pela Constituição Espanhola de 1978, o Parlamento catalão aprovou por unanimidade a “Lei de Normalização Lingüística”, que previa o ensino em catalão em todas as escolas e universidades públicas, bem como a presença do idioma catalão nos órgãos administrativos, locais, vias e estradas públicas e também na rede pública de televisão.¹¹⁹ O objetivo declarado de tal política era concretizar, ao longo do tempo, uma completa integração da população de origem não-catalã na cultura catalã, de modo a não fomentar a criação de guetos culturais que causariam uma ruptura na sociedade, provavelmente entre as classes sociais. Assim, dentro dessa estratégia, o Estado é utilizado para reforçar/produzir a nação, sem contudo exigir sua soberania do Estado espanhol.

Por que a língua é tão importante para a definição da identidade catalã? Uma das respostas é histórica: ao longo de centenas de anos, a língua tem representado o elemento identificador do “ser catalão”, juntamente com as instituições políticas democráticas de governo autônomo, sempre que estas não foram suprimidas. Embora os nacionalistas catalães definam como catalão qualquer pessoa que viva e trabalhe na *Catalunya*, acrescentam também a esta afirmação a frase, “e que estejam dispostos a ser catalão”. O indicativo de “estar disposto a sê-lo” é justamente falar a língua, ou pelo menos tentar (na verdade, “tentar” é ainda melhor, por ser um claro sinal da predisposição a ser catalão). Outra resposta plausível é de cunho político: essa é a melhor forma de expandir e aumentar a população catalã sem ter de recorrer a critérios de soberania territorial que necessariamente iriam de encontro à territorialidade do Estado espanhol. Todavia, uma terceira resposta, mais fundamental, talvez esteja relacionada a o quê a língua representa como sistema de códigos, cristalizando ao longo da História uma configuração cultural que abre espaço para um sistema compartilhado de símbolos, sem que haja a adoração de ícones diferentes dos que surgem na comunicação do dia-a-dia. É bem provável que nações desprovidas de Estados organizem-se em torno de comunidades lingüísticas — uma idéia que desenvolverei mais adiante — embora, obviamente,

te, uma língua comum não seja suficiente para fazer uma nação. As nações latino-americanas certamente farão objeção a esse tipo de enfoque, como também o fariam o Reino Unido e os Estados Unidos. Mas, por enquanto, vamos nos deter à *Catalunya*.

Espero que, após esse breve histórico, se possa admitir que a identidade catalã não é uma invenção. Durante pelo menos mil anos, uma determinada comunidade humana, organizada fundamentalmente em torno da língua, mas também dotada de significativa continuidade territorial e uma tradição de governo autônomo e democracia política autóctones, identificou-se como nação, diante de diferentes contextos, lutando contra adversários distintos, fazendo parte de Estados diversos, contando com seu próprio Estado, integrando imigrantes, suportando humilhações (comemorando-as, na verdade, todo ano) e, ainda assim, continuou existindo como *Catalunya*. Alguns analistas têm envidado esforços no sentido de identificar o catalanismo com as aspirações históricas de uma burguesia industrial frustrada, sufocada por uma monarquia espanhola pré-capitalista e burocrática.¹²⁰ Certamente que este constitui importante elemento no movimento pró-Catalunha do final do século XIX, bem como na formação da Lliga.¹²¹ Contudo, a análise com base nas classes não é capaz de justificar a continuidade do discurso explícito sobre a identidade catalã ao longo da História, a despeito de todos os esforços do centralismo espanhol para erradicá-lo. Prat de la Riba negou que a *Catalunya* pudesse ser reduzida a interesses de classe, e tinha razão em sua recusa, embora sua Lliga tenha sido basicamente um partido burguês.¹²² Muitas vezes o catalanismo tem sido associado ao romantismo do século XIX, mas também ao movimento modernista da virada do século, voltado à Europa e à torrente internacional de idéias, distanciando-se do tradicional regeneracionismo espanhol em busca de uma nova fonte de valores transcendentais após a perda, em 1898, do pouco que restava do império. Na condição de uma comunidade cultural organizada em torno da língua e de uma história compartilhada, a *Catalunya* não representa uma entidade imaginada, mas sim um produto histórico constantemente renovado, ainda que os movimentos nacionalistas construam/reconstruam seus ícones de auto-identificação com base em códigos específicos a cada contexto histórico e relacionado aos seus próprios projetos políticos.

Uma caracterização notável do nacionalismo catalão diz respeito à sua relação com o Estado-Nação.¹²³ Ao declarar a *Catalunya* simultaneamente européia, mediterrânea e hispânica, os nacionalistas catalães, embora rejeitem a idéia de separar-se da Espanha, buscam uma nova forma de Estado.

Esse seria um Estado de geometria variável, capaz de conciliar o respeito pelo Estado espanhol herdado historicamente, a autonomia crescente das instituições catalãs na administração das questões públicas e a integração tanto da Espanha como da *Catalunya* numa entidade maior, a Europa, que se traduz não somente na União Européia, mas em diversas redes de governos regionais e municipais, bem como em associações cívicas, que multiplicam relações horizontais por toda a Europa sob a proteção tênue dos Estados-Nação modernos. Não se trata apenas de uma tática astuta dos anos 90. Tem suas origens na postura pró-Europa cultivada há séculos pelas elites catalãs, contrária ao esplêndido isolacionismo cultural praticado pelas elites castelhanas na maioria dos períodos históricos. Essa tendência também se manifesta declaradamente no pensamento de alguns dos mais universais escritores ou filósofos catalães, como Josep Ferrater Mora, que em 1960 afirmaria: “Talvez a catalanização da Catalunha seja a última oportunidade de tornar os catalães ‘bons espanhóis’ e os espanhóis ‘bons europeus’”.¹²⁴ Deve-se isso ao fato de que somente uma Espanha capaz de aceitar sua identidade plural — sendo a *Catalunya* uma das mais distintivas — poderia estar totalmente aberta a uma Europa tolerante e democrática. E para que isso possa se tornar realidade, primeiramente é necessário que os catalães se sintam à vontade inseridos na soberania territorial do Estado espanhol, tendo a liberdade de pensar e se expressar em catalão, estabelecendo, dessa forma, sua própria comuna dentro de uma rede mais ampla. Tal distinção entre identidade cultural e poder do Estado, entre a incontestável soberania dos aparatos e a relação em rede de instituições que compartilham poder, representa uma inovação histórica em relação à maioria dos processos de construção de Estados-Nação, solidamente fundados em um solo historicamente movediço. Tal inovação parece estabelecer uma relação melhor que a mantida entre as noções tradicionais de soberania e uma sociedade fundamentada na flexibilidade e na adaptabilidade a uma economia global, na formação de redes estabelecidas pela mídia, na variação e interpenetração de culturas. Por não buscarem um novo Estado, mas lutarem pela preservação de sua nação, é bastante provável que os catalães tenham-se identificado completamente com suas origens como um povo de tradições comerciais sem fronteiras, identidade lingüístico-cultural e instituições governamentais flexíveis, características essas que parecem caracterizar a era da informação.

As nações da era da informação

Nossa trajetória pelos dois extremos opostos da Europa nos dá uma certa noção do novo significado de nações e nacionalismo, como fonte de sentido na era da informação. Para fins de maior clareza, definirei nações, em consonância com as análises e argumentos apresentados anteriormente, como *comunidades culturais construídas nas mentes e memória coletiva das pessoas por meio de uma história e de projetos políticos compartilhados*. O quanto essa história deve ser compartilhada para que uma determinada coletividade se transforme em nação varia conforme contextos e períodos, assim como variam os ingredientes que induzem à formação dessas comunidades. Assim, a nacionalidade catalã foi depurada ao longo de dez séculos de história compartilhada, enquanto os Estados Unidos da América forjaram uma identidade cultural muito forte, a despeito, e por causa, de suas múltiplas etnias, em apenas dois séculos. O essencial é a distinção histórica entre nações e Estados, que surgiram, embora não para todas as nações, na Idade Moderna. Portanto, partindo da perspectiva privilegiada deste final do milênio, temos conhecimento da existência de nações sem Estados (por exemplo, Catalunha, País Basco, Escócia, Quebec), Estados sem nações (Cingapura, Taiwan, África do Sul), Estados plurinacionais (antiga União Soviética, Bélgica, Espanha, Reino Unido), Estados uninacionais (Japão), Estados que compartilham uma nação (Coreia do Norte e Coreia do Sul), e nações que compartilham um Estado (suecos na Suécia e na Finlândia, irlandeses na Irlanda e no Reino Unido, talvez sérvios, croatas e muçulmanos bósnios em uma futura Bósnia-Herzegovina). O que fica claro é que cidadania não corresponde a nacionalidade, pelo menos não a nacionalidade exclusiva, pois os catalães sentem-se, antes de mais nada, catalães. No entanto, ao mesmo tempo, declaram-se, em sua maioria, também espanhóis, e até mesmo europeus. Desta forma, equiparar nações e Estados ao binômio Estado-Nação, a menos que isso seja realizado em um determinado contexto histórico, torna-se uma contradição diante do exame dos registros de longo prazo estruturados em perspectiva global. Parece que a reação racionalista (marxista ou quaisquer outras) ao idealismo alemão (Herder, Fichte) e à hagiografia nacionalista francesa (Michelet, Renan) obscureceu a compreensão da “questão nacional”, causando espanto e admiração quando confrontada ao poder e à influência do nacionalismo no final deste século.

Dois fenômenos, conforme ilustrados nesta seção, parecem caracterizar o período histórico atual: primeiro, a desintegração de Estados plurinacionais que tentam preservar sua total soberania ou negar a pluralidade de seus ele-

mentos constitutivos nacionais. Nessa categoria encontram-se a extinta União Soviética, a antiga Iugoslávia, a antiga Etiópia, Tchecoslováquia e talvez no futuro, o Sri Lanka, Índia, Indonésia, Nigéria e outros países. O resultado de tal desintegração é a formação de quase-Estados-Nação. Eles podem ser chamados de Estado-Nação porque apresentam os componentes de soberania com base em uma identidade nacional constituída historicamente (por exemplo, a Ucrânia), mas recebem o qualificativo “quase” em razão do conjunto inextricável de relações com sua matriz histórica, que os força a compartilhar da soberania com o Estado anterior ou com uma configuração mais ampla (por exemplo, a CEI e as repúblicas do Leste europeu associadas à União Européia). Segundo, observamos o desenvolvimento de nações que ficam no limiar da condição de Estado, porém forçam o Estado a que estão integradas a se adaptar, e a ceder parte de sua soberania, como é o caso da *Catalunya*, do País Basco, de Flandres, Valônia, Escócia, Quebec e, provavelmente, do Curdistão, Kashmir, Punjab ou Timor Leste. Chamo tais entidades de *quase Estados nacionais*, por não constituírem Estados completamente formados, mas conquistarem uma parcela de autonomia política com base em sua identidade nacional.

Os atributos que reforçam a identidade nacional nesse período histórico variam, porém, em todos os casos, pressupõem uma história compartilhada ao longo do tempo. *Lançaria a hipótese de que a língua, principalmente uma língua plenamente desenvolvida, constitui um atributo fundamental de auto-reconhecimento, bem como de estabelecimento de uma fronteira nacional invisível em moldes menos arbitrários que os da territorialidade, e menos exclusivos que os da etnia.* Isso se deve ao fato de que, sob uma perspectiva histórica, a língua estabelece o elo de ligação entre a esfera pública e a privada, e entre o passado e o presente, independentemente do efetivo reconhecimento de uma comunidade cultural pelas instituições do Estado. Não obstante o fato de Fichte ter-se valido desse argumento para criar o pangermanismo, o registro histórico não deve ser descartado. Há também uma forte razão para o surgimento do nacionalismo em nossas sociedades com base na língua. Se, na maioria das vezes, o nacionalismo representa uma reação contra ameaças a uma determinada identidade autônoma, em um mundo submetido à ideologia da modernização e ao poder da mídia global, a língua, como expressão direta da cultura, torna-se a trincheira da resistência cultural, o último bastião do autocontrole, o reduto do significado identificável. Nesse sentido, as nações não parecem “comunidades imaginadas” construídas a serviço dos aparatos de poder. Em vez disso, são produzidas pelos esforços de uma história com-

partilhada, e discutidas nas imagens das línguas comunais cuja primeira palavra é *nós*, a segunda é *nos* e, infelizmente, a terceira é *eles*.

A desagregação étnica: raça, classe e identidade na sociedade em rede

Vejo 100 negros. . . Vejo você aprisionado. Vejo você enjaulado. Vejo você domado. Vejo você sofrendo. Vejo você enfrentando. Vejo você brilhando. Vejo você querendo. Vejo você precisando. Vejo você desrespeitado. Vejo você Sangue. Vejo você Aleijado. Vejo você Irmão. Vejo você sóbrio. Vejo você amado. Vejo você paz. Vejo você em casa. Vejo você ouvir. Vejo você amar. Vejo você nas coisas. Vejo você com fé. Vejo você consciente. Vejo você desafiado. Vejo você mudar. Vejo você. Vejo você. Vejo você. . . Definitivamente quero ser você.

Peter J. Harris, “Hino de Louvor aos Irmãos Anônimos”¹²⁵

Você também quer? De verdade? Ao longo da história da humanidade, a etnia sempre foi uma fonte fundamental de significado e reconhecimento. Trata-se de uma das estruturas mais primárias de distinção e reconhecimento social, como também de discriminação, em muitas sociedades contemporâneas, dos Estados Unidos à África subsaariana. Ela foi, e é, a base para o surgimento de revoltas na luta por justiça social, como no caso dos índios mexicanos em Chiapas em 1994, ou do princípio irracional de purificação étnica, como o praticado pelos sérvios na Bósnia em 1994. Além disso, consiste, em grande medida, na base cultural que induz a formação de redes e a realização de transações lastreadas na confiança no novo mundo dos negócios, desde as redes comerciais chinesas (volume I, capítulo 3) até as “tribos” étnicas que determinam o sucesso na nova economia global. De fato, segundo Cornel West: “Nessa era de globalização, com suas fantásticas inovações científicas e tecnológicas em informática, comunicações e tecnologia aplicada, o enfoque nos efeitos remanescentes do racismo parece antiquado e desatualizado... Contudo, a raça — na linguagem cifrada da reforma previdenciária, política de imigração, penas criminais, ação afirmativa e privatização suburbana — permanece como um dos principais significantes no debate político”.¹²⁶ Entretanto, se a raça e a etnia são questões fulcrais — para a dinâmica da sociedade norte-americana, e também de outras sociedades — suas formas de manifestação parecem ser profundamente alteradas pelas atuais tendências societais.¹²⁷ Sustento a idéia de que, embora a questão racial seja importante, e provavelmente mais do que

nunca uma fonte de opressão e discriminação,¹²⁸ a etnia vem sendo especificada como fonte de significado e identidade, a ser integrada não com outras etnias, mas de acordo com princípios mais abrangentes de autodefinição cultural, como religião, nação ou gênero. A fim de apresentar os argumentos em defesa dessa hipótese, farei uma breve explanação da evolução da identidade afro-americana nos Estados Unidos.

As condições da realidade contemporânea dos afro-americanos têm sido transformadas nas últimas três décadas por um fenômeno fundamental: sua profunda divisão em termos de classes sociais, conforme demonstrado no trabalho pioneiro de Williams Julius Wilson,¹²⁹ cujas implicações fragmentaram definitivamente o modo pelo qual os Estados Unidos vêem os afro-americanos e, sobretudo, a imagem que os afro-americanos têm de si mesmos. Tomando por base o grande volume de pesquisas da década passada, a tese de Wilson, bem como seu desenvolvimento, aponta para uma impressionante polarização entre os afro-americanos. De um lado, estimulada pelo movimento em defesa dos direitos civis dos anos 60, uma classe média afro-americana numerosa, bem-educada e com uma vida relativamente confortável surgiu, graças principalmente a programas de ação afirmativa, fazendo incursões significativas na estrutura de poder político, ocupando postos importantes nas prefeituras e até mesmo o comando do Estado-Maior e, em certa medida, ingressando no mundo empresarial. Atualmente, cerca de um terço dos afro-americanos faz parte da classe média norte-americana, embora os homens, diferentemente das mulheres, ganhem ainda bem menos que profissionais brancos exercendo a mesma função. De outro lado, cerca de um terço de afro-americanos, inclusive 45% de crianças afro-americanas que vivem em condições de pobreza ou miséria, estão em situação bem pior nos anos 90 do que nos anos 60. Wilson, juntamente com outros pesquisadores, como Blakely e Goldsmith, ou ainda Gans, atribui a formação dessa “subclasse” ao efeito combinado de uma economia da informação com grandes desigualdades, segregação espacial e política governamental mal conduzida. O crescimento de uma economia da informação dá ênfase à educação e reduz a disponibilidade de empregos estáveis que exijam habilidade manual, colocando os negros em desvantagem quando do ingresso no mercado de trabalho. Os negros de classe média saem dos centros das cidades, deixando para trás, encurraladas, as massas representadas pelos pobres moradores das áreas urbanas. Para fechar o círculo, a nova elite política negra consegue obter o apoio desses eleitores de baixa renda conquanto possa oferecer-lhes programas sociais, o que é uma função do grau de preocupação, tanto moral como político, que a população negra urbana de

baixa renda representa para a maioria branca. Portanto, a nova liderança política negra está baseada em sua capacidade de atuar como intermediária entre o mundo empresarial, o estabelecimento político e os pobres confinados a guetos, cujos atos são imprevisíveis. Numa faixa intermediária situada entre esses dois grupos, o último terço dos afro-americanos luta para não cair no inferno da pobreza, dependendo desmedidamente de empregos dos setores público e de serviços, e dos programas de treinamento vocacional e educacional para aprendizado de algumas habilidades que garantam a sobrevivência em uma economia desindustrializada.¹³⁰ O castigo para os que não são bem-sucedidos nessa estrutura é cada vez mais atroz. Em 1992, dos negros homens, moradores do centro das cidades e com um nível educacional insatisfatório, pouco menos de um terço tinha empregos de período integral. E mesmo entre os empregados, 15% estavam abaixo dos níveis que caracterizam a pobreza. Em 1995, a média de renda dos 20% de negros mais pobres foi exatamente zero. Um terço dos negros de baixa renda vivem em condições de moradia abaixo dos padrões aceitáveis, o que quer dizer, entre outros critérios, “em que se evidencia a existência de ratos”. A relação entre o índice de criminalidade urbana e o de criminalidade nas áreas suburbanas das cidades norte-americanas, em que o poder aquisitivo é maior, aumentou de 1,2 para 1,6 entre 1973 e 1992. E, evidentemente, os moradores do centro das cidades são os que mais sofrem as consequências dessa criminalidade. Além disso, a população negra do sexo masculino está mais sujeita à prisão, ou vive sob controle do sistema penal (aguardando julgamento em liberdade condicional). Embora os negros representem cerca de 12% da população norte-americana, na década de 90, respondem por mais de 50% do total de detentos.¹³¹ A taxa global de encarceramento de negros norte-americanos em 1990 foi de 1.860 por 100 mil, isto é, 6,4 vezes maior que a dos brancos. E ao contrário do que possa parecer, os afro-americanos têm melhor nível educacional, mas em 1993, 23 mil negros do sexo masculino receberam diploma de faculdade, enquanto 2,3 milhões foram presos.¹³² Se acrescentarmos a esse número todos os indivíduos sob vigilância do sistema penal nos Estados Unidos em 1996, chegamos a 5,4 milhões de pessoas. Em 1991, os negros representavam 53% do total de detentos.¹³³ As taxas de encarceramento e vigilância são bem mais elevadas entre os negros de baixa renda, e assustadoras entre jovens negros do sexo masculino. Em cidades como Washington DC, para os grupos da faixa etária entre 18 e 30 anos, a maioria dos negros do sexo masculino está presa ou em liberdade condicional. As mulheres e as famílias têm de se adaptar a essa realidade. É necessário que o argumento preconceituoso da ausência do homem na família afro-americana

de baixa renda leve em consideração o fato de que muitos desses homens passam uma parte considerável de suas vidas na cadeia, de modo que as mulheres precisam estar preparadas para criar os filhos por conta própria, ou assumir inteira responsabilidade pela decisão de ter filhos.

Todos esses são fatos já bem conhecidos, cujas raízes sociais no novo contexto econômico e tecnológico procurarei abordar no volume III. Nesse ponto da análise, entretanto, atendo-me às consequências dessa profunda divisão na transformação da identidade afro-americana.

Para compreender essa transformação, que vem ocorrendo desde a década de 60, devemos retornar às origens históricas dessa identidade: conforme argumenta Cornel West, os negros nos Estados Unidos são precisamente africanos e americanos. Sua identidade foi constituída a partir de um povo seqüestrado e escravizado, sob controle da sociedade mais livre da época. Assim, para que pudesse conciliar a evidente contradição entre os ideais de liberdade e a economia escravocrata, os Estados Unidos tiveram de negar a condição humana dos negros, pois em uma sociedade fundada nos princípios de que “todos os homens são iguais”, a liberdade somente poderia ser negada aos não-humanos. Nas palavras de Cornel West: “Esse ataque impiedoso à condição humana dos negros gerou os princípios fundamentais da cultura negra — o da *invisibilidade* e da *anonimidade*”.¹³⁴ Portanto, a cultura negra, de acordo com a análise de Cornel, teve de aprender a conviver com essa negação sem que se permitisse cair na auto-aniquilação. Conseguiu. Das canções às artes, das igrejas da comunidade às irmandades, a sociedade negra emergiu, imbuída de uma profunda noção de significado coletivo, que não se perdeu durante o êxodo rural maciço para os guetos do norte, traduzida em uma extraordinária criatividade nas artes, na música e na literatura, e em um movimento político poderoso e multifacetado, cujos sonhos e potenciais foram personificados em Martin Luther King Jr. nos anos 60.

Todavia, a divisão fundamental introduzida entre os negros pelo sucesso parcial do movimento em defesa dos direitos civis tem transformado esse cenário cultural. Como exatamente? À primeira vista, poderíamos imaginar que a classe média negra, apoiada em sua relativa fluência econômica e influência política, pudesse ser assimilada à sociedade como um todo, constituindo uma nova identidade, como afro-americanos, e conquistando uma posição semelhante à dos ítalo-americanos ou dos sino-americanos. Afinal, os sino-americanos, após terem sido muito discriminados durante a maior parte da história da Califórnia, lograram alcançar um respeitável *status* social nos últimos anos. Nessa perspectiva, os afro-americanos poderiam tornar-se outro segmento dis-

tintivo na “colcha de retalhos” étnica da sociedade norte-americana. Por outro lado, ao mesmo tempo, os elementos pertencentes à “subclasse” tornar-se-iam mais pobres que os negros.

Essa tese de dupla evolução cultural, porém, parece cair por terra diante de alguns dados disponíveis. Um minucioso estudo de Jennifer Hochschild sobre a transformação cultural dos negros e dos brancos na relação de ambos com o “Sonho Americano” de oportunidades iguais e capacidade de ascensão social revela exatamente o contrário.¹³⁵ Os negros de classe média são precisamente os que se sentem mais frustrados com a desilusão com o Sonho Americano, sentindo-se completamente discriminados pela permanência do racismo, enquanto a maioria dos brancos acredita que os negros estão sendo favorecidos demais pelas políticas de ação afirmativa, reclamando de discriminação invertida. Por outro lado, embora totalmente conscientes do racismo, os negros de baixa renda parecem acreditar mais no Sonho Americano do que os negros de classe média e, sob qualquer hipótese, são mais fatalistas e/ou individualistas em relação a seu destino (“sempre foi assim”). Contudo, uma perspectiva temporal na evolução das pesquisas de opinião parece indicar que também os negros de baixa renda estão perdendo o pouco que tinham de confiança no sistema. O principal fato claramente destacado pelo trabalho de Hochschild ao analisar um grande volume de informações de caráter empírico é que, de modo geral, os afro-americanos afluentes não se sentem bem-vindos na sociedade como um todo. Realmente, não são bem aceitos. Não só a hostilidade racial entre os brancos continua sendo uma constante, como as conquistas dos negros do sexo masculino de classe média ainda os colocam em uma posição bem inferior à dos brancos em termos de educação, profissão e nível de renda, conforme demonstrado por Martin Carnoy.¹³⁶

Portanto, raça é um fator muito importante.¹³⁷ Ao mesmo tempo, a divisão de classes entre os negros tem criado condições de vida fundamentalmente tão distintas que se tem gerado uma hostilidade cada vez maior entre os negros de baixa renda contra os irmãos que os abandonaram.¹³⁸ A maioria dos negros de classe média se esforça para se afastar não só da realidade do gueto mas também do estigma lançado sobre eles por causa da cor de sua pele a partir do projeto decadente do gueto. Eles conseguem esse afastamento principalmente ao isolarem os filhos das comunidades negras de baixa renda (mudando-se para os subúrbios, isto é, áreas mais abastadas, integrando-os a colégios particulares onde predominam brancos), ao mesmo tempo reinventando uma identidade afro-americana que revive os temas do passado, africano ou norte-americano, e se cala diante do peso do presente.

Paralelamente, os guetos do final do milênio vêm desenvolvendo uma nova cultura, composta de aflições, raiva e reação individual contra a exclusão coletiva, em que a negritude importa menos que as situações de exclusão que geram novas formas de vínculo, por exemplo, gangues territoriais, nascidas nas ruas e consolidadas pelo entra-e-sai das prisões.¹³⁹ O rap, e não o jazz, é o produto dessa nova cultura, que também expressa uma identidade, também está fundada na história negra e na longa tradição norte-americana de racismo e opressão social, no entanto incorpora novos elementos: a polícia e o sistema penal como instituições centrais, a economia do crime como o chão de fábrica, as escolas como área de conflito, as igrejas como redutos de conciliação, famílias madrecêntricas, ambientes depauperados, organização social baseada em gangues, uso de violência como meio de vida. São esses os novos temas da nova arte e literatura negra nascidos da nova experiência do gueto.¹⁴⁰ Mas de forma alguma se trata da mesma identidade formada pela classe média afro-americana por meio da cuidadosa reconstrução da condição humana da raça.

Mesmo aceitando-se sua cisão cultural, ambos os conjuntos de identidades enfrentam o que parecem ser dificuldades insuperáveis em sua constituição. Isso acontece, no caso dos afro-americanos afluentes, em decorrência da seguinte contradição:¹⁴¹ ao sentirem a rejeição por parte do racismo institucional, só lhes resta como alternativa de integração à sociedade norte-americana como um todo assumir a condição de líderes de sua própria raça, tais como os “Dez Eleitos” de que fala Du Bois, o principal intelectual negro da virada do século, como os salvadores absolutamente necessários da “raça negra”, bem como de todas as raças.¹⁴² Entretanto, a divisão social, econômica e cultural entre os “Dez Eleitos” e uma crescente e significativa parcela da América negra é tamanha que, ao desempenhar tal papel, eles teriam de negar a si mesmos, e a seus filhos, para tornarem-se parte de uma coalizão multirracial, visando uma transformação social progressiva e compreendendo várias classes. Em seu esplêndido livro acerca dessa questão, Henry Louis Gates Jr. e Cornel West parecem acreditar que, se por um lado, não há outra alternativa, por outro, eles têm sérias dúvidas quanto à viabilidade dessa alternativa. Gates: “A verdadeira crise da liderança negra é que a própria idéia de liderança negra está em crise”.¹⁴³ West:

Uma vez que uma aliança multirracial entre membros da classe média progressista, liberais da elite empresarial e a força subversiva das bases constitui o único meio pelo qual alguma forma de “prestação de contas” democrática e radical será capaz de redistribuir recursos e riquezas e reestruturar a econo-

mia e o governo para que todos possam se beneficiar, os esforços secundários e isolados dos Dez Eleitos no século XXI, ainda que significativos, serão lamentavelmente inadequados e altamente frustrantes.¹⁴⁴

Sem dúvida. O próprio Du Bois trocou os Estados Unidos por Gana em 1961 porque, nas palavras dele, “Simplesmente não agüento mais o tipo de tratamento reservado a nós nesse país... Mantenha a cabeça erguida, lute, mas reconheça que os negros norte-americanos simplesmente não podem vencer”.¹⁴⁵

Será que o fracasso na conquista da integração completa levou ao ressurgimento do movimento separatista negro nos Estados Unidos? Seria esta a nova base para a identidade, diretamente relacionada aos movimentos radicais dos anos 60, conforme observado no caso dos *Panteras Negras*? Parecia que sim, ao menos entre os jovens militantes, se nos detivéssemos ao culto renovado a Malcolm X, a influência crescente da nação islâmica de Farrakhan ou, ainda, o impacto extraordinário da Marcha de Um Milhão de Homens em Washington DC, organizada em torno da redenção, da moral e do orgulho do homem negro. Entretanto, essas novas manifestações de identidade político-cultural revelam uma cisão ainda mais profunda entre os afro-americanos, que na verdade são culturalmente organizados com base em princípios de auto-identificação, não de cunho étnico, mas religioso (Islã, igrejas das comunidades negras), além de serem profundamente marcados pelo gênero (orgulho e responsabilidade masculinos, subordinação das mulheres). O impacto da Marcha de Um Milhão de Homens e seus previsíveis desdobramentos no futuro atravessam as diferentes classes sociais, contudo diminuem a força da identidade afro-americana com base no gênero e tornam praticamente indistintos os limites entre a auto-identificação racial, religiosa e de classe. Em outras palavras, esse impacto não está fundado na identidade, mas sim no reflexo de uma identidade que está desaparecendo. Como é possível admitir que, em uma sociedade que a todo minuto lembra os negros de sua condição de negros (e portanto de ser humano diferente e estigmatizado, oriundo, numa longa jornada, de uma condição não-humana), os próprios negros estejam passando por experiências de vida tão distintas, a ponto de não serem capazes de compartilhar, portando-se, ao invés disso, de forma cada vez mais violenta contra outros negros? É justamente esse anseio pela comunidade perdida que está surgindo na América negra dos anos 90 — talvez porque o golpe mais profundo infligido nos afro-americanos na década passada tenha sido a perda gradual da identidade coletiva, resultando em uma “deriva” individual ao mesmo tempo marcada por um estigma coletivo.

Não se trata de um processo necessário. Os movimentos sociopolíticos como a “Coalizão do Arco-Íris” de Jessie Jackson, entre outros, continuam envidando esforços enormes para reunir igrejas negras, minorias, comunidades, sindicatos e mulheres negras sob uma única bandeira na luta política por justiça social e igualdade racial. Contudo, trata-se de um processo de construção de identidade política que somente seria capaz de criar uma identidade cultural coletiva, necessariamente nova tanto para brancos como para negros, mantidas as diferenças históricas e culturais, se fosse totalmente bem-sucedidos a longo prazo. Cornel West, embora reconhecendo a existência de uma “esperança não de todo desesperada, porém cheia de desesperança”, clama por uma “democracia radical” que transcenda as divisões raciais e o nacionalismo negro.¹⁴⁶ No entanto, nas trincheiras dos guetos e nas diretorias das empresas, a identidade histórica afro-americana está se fragmentando e se individualizando, sem estar contudo integrada a uma sociedade aberta e multirracial.

Diante do exposto, proponho a hipótese de que a etnia não fornece as bases para os paraísos comunais da sociedade em rede por estar fundamentada nos vínculos primários que perdem o sentido, quando extraídos de seu contexto histórico, como base para a reconstrução do significado em um mundo de fluxos e redes, de novas combinações de imagens e novas atribuições de sentidos. As matérias-primas étnicas estão integradas nas comunas culturais que são mais fortes e possuem uma definição mais ampla que a etnia, tais como a religião e o nacionalismo, na qualidade de expressões de autonomia cultural em um mundo de símbolos. Ou, ainda, a etnia passa a tornar-se a base para a construção de trincheiras defensivas, territorializadas em comunidades locais, ou mesmo sob a forma de gangues, na luta por seu próprio espaço. Em meio a comunas culturais e unidades territoriais de autodefesa, as raízes étnicas são distorcidas, divididas, reprocessadas, misturadas, estigmatizadas ou recompensadas de maneiras distintas, de acordo com uma nova lógica de informatização/globalização de culturas e economias que produzem compostos simbólicos a partir de identidades não claramente discerníveis. Raça é um fator muito importante, mas dificilmente se pode dizer que seja ainda capaz de construir significados.

Identidades territoriais: a comunidade local

Um dos mais antigos debates da sociologia urbana diz respeito ao desaparecimento da comunidade, primeiro em razão da urbanização, e depois por

causa da suburbanização. Pesquisas fatuais realizadas há algum tempo, mais notadamente por Claude Fischer e Barry Wellman,¹⁴⁷ parecem ter refutado a noção simplista de uma covariação sistemática entre espaço e cultura. As pessoas se socializam e interagem em seu ambiente local, seja ele a vila, a cidade, o subúrbio, formando redes sociais entre seus vizinhos. Por outro lado, identidades locais entram em intersecção com outras fontes de significado e reconhecimento social, seguindo um padrão altamente diversificado que dá margem a interpretações alternativas. Assim, onde Etzioni, nos últimos anos, vê o resurgimento da comunidade basicamente estabelecida no âmbito local, Putnam observa o desmoronamento da visão toquevilliana que apostava em uma sociedade civil extremamente ativa nos Estados Unidos, decorrente da queda significativa nos anos 80 da participação e atividades realizadas em associações de trabalho voluntário.¹⁴⁸ Relatórios provenientes de outras regiões do mundo revelam estimativas igualmente conflitantes. Contudo, não creio que seja impreciso afirmar que ambientes locais, *per se*, não induzam um padrão específico de comportamento ou, ainda, justamente por isso, uma identidade distintiva. O provável argumento dos autores comunitaristas, coerente com minha própria observação intercultural, é que as pessoas resistem ao processo de individualização e atomização, tendendo a agrupar-se em organizações comunitárias que, ao longo do tempo, geram um sentimento de pertença e, em última análise, em muitos casos, uma identidade cultural, comunal. Apresento a hipótese de que, para que isso aconteça, faz-se necessário um processo de mobilização social, isto é, as pessoas precisam participar de movimentos urbanos (não exatamente revolucionários), pelos quais são revelados e defendidos interesses em comum, e a vida é, de algum modo, compartilhada, e um novo significado pode ser produzido.

Tenho certo conhecimento sobre esse assunto, dedicando uma década de minha vida ao estudo dos movimentos sociais urbanos no mundo todo.¹⁴⁹ Em um resumo de meus levantamentos e da literatura pertinente a essa questão, sugeri que os movimentos urbanos (processos de mobilização social com finalidade preestabelecida, organizados em um determinado território e visando objetivos urbanos) estariam voltados a três conjuntos de metas principais: necessidades urbanas de condições de vida e consumo coletivo; afirmação da identidade cultural local; e conquista da autonomia política local e participação na qualidade de cidadãos. Esses três conjuntos foram combinados em diferentes proporções pelos diversos movimentos sociais e os resultados obtidos foram, naturalmente, distintos. Contudo, em muitos casos, independentemente das conquistas mais evidentes do movimento, sua própria existência já pro-

duziu algum significado, não apenas para os atores sociais, mas para toda a comunidade. E isso vale não só para o período de duração do movimento (normalmente curto), mas para a memória coletiva da comunidade. Com efeito, argumentei, e ainda sustento essa opinião, que tal produção de significado é um elemento essencial das cidades, ao longo da História, pois o ambiente construído, bem como seu significado, são engendrados por um processo de conflito entre os interesses e valores de atores sociais antagônicos.

Acrescentei ainda a seguinte conclusão, referente ao momento histórico de minhas observações na ocasião (final dos anos 70, início dos 80), projetando contudo minha visão para o futuro: os movimentos urbanos estavam se tornando as principais fontes de resistência à lógica unilateral do capitalismo, estatismo e informacionalismo. Isso ocorreu principalmente porque diante do fracasso dos movimentos e políticas pró-ativas (por exemplo, o movimento trabalhista, os partidos políticos) na luta contra a exploração econômica, a dominação cultural e a repressão política, não restou outra alternativa ao povo senão render-se ou reagir com base na fonte mais imediata de auto-reconhecimento e organização autônoma: seu próprio território. Assim, surgiu o paradoxo de forças políticas com bases cada vez mais locais em um mundo estruturado por processos cada vez mais globais. Houve a produção de significado e identidade: minha vizinhança, minha comunidade, minha cidade, minha escola, minha árvore, meu rio, minha praia, minha capela, minha paz, meu ambiente. Contudo, essa foi uma identidade defensiva, uma identidade de entrincheiramento no que se entende como conhecido contra a imprevisibilidade do desconhecido e do incontrolável. Subitamente indefesas diante de um turbilhão global, as pessoas agarraram-se a si mesmas: qualquer coisa que possuísem, e o que quer que fossem, transformou-se em sua identidade. Em 1983, afirmei:

Os movimentos urbanos certamente abordam as verdadeiras questões de nosso tempo, embora não o façam na escala nem nos termos adequados a essa empresa. Entretanto, não há outra saída, pois tais movimentos representam a última reação à dominação e à exploração renovada nas quais nosso mundo se encontra submerso. São mais que um último baluarte simbólico e um grito desesperado: são sintomas de nossas próprias contradições, sendo portanto potencialmente capazes de superá-las... Eles produzem novos significados históricos — a ponto de fingir que constroem, sob a proteção das “muralhas” da comunidade local, uma nova sociedade que eles próprios reconhecem ser inatingível. E conseguem fazê-lo alimentando os embriões dos futuros movimentos sociais no universo das utopias locais que constroem para que nunca se rendam à barbárie.¹⁵⁰

E o que aconteceu desde aquela época até hoje? Evidentemente que a resposta, do ponto de vista empírico, é extraordinariamente variada, sobretudo se observarmos culturas distintas e diversas regiões do mundo.¹⁵¹ Contudo, para fins de análise, arriscaria reunir as principais trajetórias dos movimentos urbanos das décadas de 80 e 90 em quatro grandes grupos.

Primeiro, em muitos casos, os movimentos urbanos e seus discursos, atores sociais e organizações, que se têm integrado na estrutura e na prática do governo local, direta ou indiretamente, por um sistema diversificado de participação dos cidadãos e de desenvolvimento da comunidade. Embora liquide os movimentos urbanos como fontes de alternativa de transformação social, essa tendência vem reforçando consideravelmente o governo local, oferecendo a possibilidade da existência do Estado local como exemplo significativo de reconstrução do controle político e do significado social. Voltarei a discutir essa tendência no capítulo 5, ao analisar a transformação global do Estado.

Segundo, as comunidades locais e suas respectivas organizações, que têm alimentado as bases de um movimento ambiental influente e amplamente difundido, principalmente nas áreas ocupadas pela classe média, bem como nos subúrbios, na *ex urbia* e em regiões interioranas urbanizadas (ver capítulo 3). De modo geral, contudo, esses movimentos apresentam uma natureza defensiva e reativa, preocupando-se exclusivamente com a conservação de seu próprio espaço e ambiente imediato, como, por exemplo, observa-se nos Estados Unidos na atitude do “não no meu quintal”, que rejeita, indiscriminadamente, o lixo tóxico, as usinas nucleares, os projetos de construção de casas populares, as prisões e as áreas destinadas a residências móveis. Procurarei estabelecer uma distinção importante no capítulo 3, em que estarei analisando o movimento ambiental, entre a busca pelo controle do espaço (reação defensiva) e a busca pelo controle do tempo, ou seja, pela preservação da natureza e do planeta para as futuras gerações, numa perspectiva de longo prazo, que adota o tempo cosmológico e rejeita o enfoque imediatista do desenvolvimento instrumentalista. As identidades que surgem a partir de ambas as perspectivas são bastante diferentes, pois espaços defensivos levam ao individualismo coletivo, e o controle do tempo, ofensivo, abre a possibilidade de reconciliação entre cultura e natureza, apresentando uma nova filosofia de vida holística.

Terceiro, um grande número de comunidades de baixa renda em todo o mundo, que se engajou em um projeto de sobrevivência coletiva, como é o caso das cozinhas comunitárias que surgiram em Santiago do Chile ou Lima na década de 80. Seja em colônias de posseiros na América Latina e de imi-

grantes nas cidades do interior dos Estados Unidos, seja nas áreas habitadas pelas classes operárias nas cidades asiáticas, as comunidades construíram seus próprios “estados de bem-estar social” (na ausência de políticas governamentais responsáveis para fazê-lo) à base de redes de solidariedade e reciprocidade, não raro em torno das igrejas; sustentadas por organizações não-governamentais (ONGs) financiadas por recursos internacionais; e, às vezes, com o auxílio de intelectuais de esquerda. Essas comunidades locais organizadas têm desempenhado um papel fundamental na sobrevivência diária de uma parcela significativa da população urbana mundial, que se encontra no limiar da fome e da doença. Essa tendência pode ser exemplificada pela experiência das entidades comunitárias organizadas pela Igreja Católica em São Paulo na década de 80,¹⁵² ou pelas ONGs financiadas por recursos internacionais em Bogotá nos anos 90.¹⁵³ Na maioria desses casos, surge efetivamente uma identidade comunal, embora esta seja comumente incorporada à uma crença religiosa, a tal ponto que arriscaria dizer que esse tipo de comunismo é, essencialmente, um comunismo religioso, relacionado à consciência de ser o explorado e/ou o excluído. Assim, as pessoas que se organizam em torno de comunidades locais de baixa renda têm a oportunidade de se sentirem revitalizadas e reconhecidas como seres humanos, mediante a salvação conquistada por meio da religião.

Quarto, há ainda o lado mais sombrio desse processo no que diz respeito à evolução de movimentos urbanos, principalmente em áreas urbanas segregadas, uma tendência que prevê há algum tempo:

Se os apelos dos movimentos urbanos não são atendidos, se os novos caminhos políticos permanecem fechados, se os novos movimentos sociais de maior representatividade (feminismo, nova classe operária, autogerenciamento, comunicação alternativa) não se desenvolvem totalmente, então tais movimentos — utopias reativas que tentaram iluminar o caminho a que não tinham acesso — retornarão, mas, dessa vez, como sombras urbanas, ávidas por destruir as muralhas cerradas de sua cidade cativa.¹⁵⁴

Felizmente, o fracasso não foi completo, e a manifestação diversificada das comunidades locais organizadas efetivamente proporcionaram rumos alternativos para a reforma, sobrevivência e auto-identificação, a despeito da ausência de movimentos sociais de maior porte capazes de articular transformações na nova sociedade emergente nas últimas duas décadas. Não obstante, políticas austeras de ajuste econômico na década de 80, uma crise generalizada de legitimidade política, e o impacto do poder de exclusão exercido pelo espa-

ço dos fluxos sobre o espaço de lugares (ver volume I), tiveram sua parcela de contribuição na vida e organização social das comunidades locais de baixa renda. Nas cidades norte-americanas, as gangues surgiram como uma das principais formas de associação, trabalho e identidade para centenas de milhares de jovens. De fato, conforme demonstrado por Sanchez Jankowski em seu estudo pioneiro e bastante abrangente,¹⁵⁵ as gangues desempenham um papel estrutural em diversas áreas, o que explica os sentimentos ambíguos dos moradores locais em relação a elas, por um lado temerosos mas, por outro, capazes de se relacionarem com a sociedade das gangues de forma mais bem-sucedida que com as instituições oficiais, que normalmente se fazem presentes apenas em suas manifestações de repressão. Sob hipótese alguma as gangues, ou seu equivalente funcional, estão restritas à realidade norte-americana. As *pandillas* existentes na maioria das cidades latino-americanas constituem um elemento fundamental de sociabilidade entre as populações de baixa renda, sendo que o mesmo acontece em Jacarta, Bangcoc, Manilla, Mantes-la-Jolie (Paris) ou Meseta de Orcasitas (Madri). As gangues são velhas conhecidas de diversas sociedades, principalmente nos Estados Unidos (conforme narrado em *Street Corner Society*, de William White). Entretanto, há algo de novo nas gangues dos anos 90, caracterizando a construção da identidade como o espelho distorcido da cultura informacional. É o que Magaly Sanchez e Yves Pedrazzini, com base em seus estudos sobre os “malandros” de Caracas, denominam *cultura da urgência*.¹⁵⁶ Trata-se de uma cultura em que a perspectiva do fim da própria existência é uma constante, embora não seja uma cultura de negação, mas de celebração da vida. Assim, tudo tem de ser experimentado, sentido, vivenciado, conquistado, antes que seja tarde demais, pois não existe amanhã. Será que isso é tão diferente da cultura do narcisismo consumista à moda de Lasch? Será que os malandros de Caracas, ou de qualquer outra parte do mundo, foram mais rápidos do que nós na compreensão dos verdadeiros elementos constitutivos da nova sociedade? Será que a identidade da nova gangue é a cultura do hiperindividualismo comunal? Individualismo porque, na cultura da recompensa imediata, somente o indivíduo pode ser o padrão de medida. Comunalismo porque, para que esse hiperindividualismo se torne uma identidade — quer dizer, para que seja socializado como um valor, não só como uma forma de consumir-se a si próprio absolutamente sem sentido — necessita de um ambiente de valorização e apoio mútuo: uma comuna, como nos tempos de White. Contudo, ao contrário da comuna de White, está pronta para explodir a qualquer momento, é uma comuna do fim dos tempos, do tempo intemporal, que caracteriza a sociedade em rede. E ela efetivamente existe e explode,

territorialmente. As culturas da urgência locais são o contraponto da intemporalidade global.

Enfim, as comunidades locais, construídas por meio da ação coletiva e preservadas pela memória coletiva, constituem fontes específicas de identidades. Essas identidades, no entanto, consistem em reações defensivas contra as condições impostas pela desordem global e pelas transformações, incontroláveis e em ritmo acelerado. Elas constroem abrigos, mas não paraísos.

Conclusão: as comunas culturais da era da informação

A transformação de nossa cultura e de nossa sociedade teria de ocorrer em diversos níveis. Caso ocorresse só nas mentes dos indivíduos (como, em certa medida, já aconteceu) não teria força alguma. Se partisse exclusivamente da iniciativa do Estado, seria tirânica. A transformação pessoal em múltiplos níveis é essencial, e não deve ocorrer apenas em termos de consciência, mas implicar ação individual. Contudo, os indivíduos necessitam do apoio de grupos que carreguem consigo uma tradição moral capaz de reforçar suas próprias aspirações.

Robert Bellah et al., *Habits of the Heart*¹⁵⁷

Nossa jornada intelectual pelas paisagens comuns nos fornecem algumas respostas preliminares às perguntas formuladas no início desse capítulo sobre a construção da identidade na sociedade em rede.

Para os atores sociais excluídos ou que tenham oferecido resistência à individualização da identidade relacionada à vida nas redes globais de riqueza e poder, as comunas culturais de cunho religioso, nacional ou territorial parecem ser a principal alternativa para a construção de significados em nossa sociedade. Essas comunas culturais são caracterizadas por três principais traços distintivos. Aparecem como reação a tendências sociais predominantes, às quais opõem resistência em defesa de fontes autônomas de significado. Desde o princípio, constituem identidades defensivas que servem de refúgio e são fontes de solidariedade, como forma de proteção contra um mundo externo hostil. São construídas culturalmente, isto é, organizadas em torno de um conjunto específico de valores cujo significado e uso compartilhado são marcados por códigos específicos de auto-identificação: a comunidade de fiéis, os ícones do nacionalismo, a geografia do local.

A etnia, embora seja uma característica fundamental de nossas sociedades, especialmente como fonte de discriminação e estigma, não necessaria-

mente resulta no estabelecimento de comunas. Ao invés disso, muitas vezes a etnia é processada pela religião, pela nação e pelo território, cuja especificidade tende a reforçar.

A constituição dessas comunas culturais não é arbitrária, mas depende da forma de trabalhar a matéria-prima fornecida pela história, geografia, língua e ambiente. Assim, são comunidades construídas, porém materialmente construídas, em torno de reações e projetos determinados por fatores históricos e geográficos.

Fundamentalismo religioso, nacionalismo cultural, comunas territoriais são, via de regra, reações defensivas. Representam formas de reação a três ameaças fundamentais, detectadas em todas as sociedades, pela maior parte da humanidade neste fim de milênio: à globalização, que dissolve a autonomia das instituições, organizações e sistemas de comunicação nos locais onde vivem as pessoas; à formação de redes e à flexibilidade, que tornam praticamente indistintas as fronteiras de participação e de envolvimento, individualizam as relações sociais de produção e provocam a instabilidade estrutural do trabalho, do tempo e do espaço; e à crise da família patriarcal, ocorrida nas bases da transformação dos mecanismos de criação de segurança, socialização, sexualidade e, conseqüentemente, de personalidades. Quando o mundo se torna grande demais para ser controlado, os atores sociais passam a ter como objetivo fazê-lo retornar ao tamanho compatível com o que podem conceber. Quando as redes dissolvem o tempo e o espaço, as pessoas se agarram a espaços físicos, recorrendo à sua memória histórica. Quando o sustentáculo patriarcal da personalidade desmorona, as pessoas passam a reafirmar o valor transcendental da família e da comunidade como sendo a vontade de Deus.

Tais reações defensivas tornam-se fontes de significado e identidade ao construírem novos códigos culturais a partir da matéria-prima fornecida pela história. Devido ao fato de que os novos processos de dominação aos quais as pessoas reagem estão embutidos nos fluxos de informação, a construção da autonomia tem de se fundamentar nos fluxos reversos de informação. Deus, a nação, a família e a comunidade fornecerão códigos eternos, inquebrantáveis, em torno dos quais uma contra-ofensiva será lançada contra a cultura da realidade virtual. A verdade eterna não pode ser virtualizada. Ela está incorporada em nós. Assim, contra a informacionalização da cultura, os corpos são informacionalizados. Quer dizer, os indivíduos carregam seus deuses no coração. Não raciocinam, acreditam. São a manifestação corpórea dos valores eternos de Deus e, como tal, não podem ser dissolvidos, perdidos em meio ao turbilhão dos fluxos de informação e das redes inter-organizacionais. É por isso

que a língua, bem como as imagens comunais, são tão essenciais para restabelecer a comunicação entre os corpos tornados autônomos, que escapam à dominação de fluxos desprovidos de história, ao mesmo tempo restaurando os padrões de comunicação repletos de significado entre os respectivos integrantes do processo.

Essa forma de construção de identidade gira essencialmente em torno do princípio da *identidade de resistência*, conforme definido no início deste capítulo. A *identidade legitimadora* parece ter entrado em uma crise estrutural, dada a rápida desintegração da sociedade civil herdada da era industrial e do desaparecimento gradativo do Estado-Nação, a principal fonte de legitimidade (ver capítulo 5). Com efeito, as comunidades culturais articuladoras da nova resistência surgem como fontes de identidade ao se dissociarem das sociedades civis e instituições do Estado de onde se originaram, como no caso do fundamentalismo islâmico, que rompe com a modernização econômica (Irã) e/ou com o nacionalismo de Estados árabes; ou, ainda, nos movimentos nacionalistas, desafiando o Estado-Nação e as instituições do Estado das sociedades em que surgiram. A negação das sociedades civis e das instituições políticas que deram origem às comunas culturais levam ao fechamento das fronteiras dessas comunas. Ao contrário das sociedades civis pluralistas e diversificadas, há muito pouca diferenciação interna nas comunas culturais. De fato, sua força, e sua capacidade de oferecer abrigo, isolamento, certeza e proteção, provém justamente de seu caráter comunal, de sua responsabilidade coletiva, em detrimento dos projetos individuais. Portanto, na primeira fase de reação, a (re)construção do significado por parte de identidades defensivas rompe com as instituições da sociedade, acenando com a promessa de reconstrução a partir das bases, ao mesmo tempo entrincheirando-se em um paraíso comunal.

É possível que, dessas comunas, novos sujeitos — isto é, agentes coletivos de transformação social — possam surgir, construindo novos significados em torno da *identidade de projeto*. Na verdade diria que, dada a crise estrutural da sociedade civil e do Estado-Nação, pode ser esta a principal fonte de mudança social no contexto da sociedade em rede. Como e por que novos sujeitos podem ser formados a partir dessas comunas culturais e reativas serão as questões principais para análise dos movimentos sociais na sociedade em rede, a serem desenvolvidas ao longo deste volume.

Entretanto, já podemos adiantar algumas informações com base nas observações e discussões apresentadas neste capítulo. O surgimento de identidades de projeto de diferentes tipos não é uma necessidade histórica. É bem provável que a resistência cultural permaneça restrita às fronteiras das comunas.

Se tal hipótese for verdadeira, e quando e onde for verdadeira, o comunalismo fechará o círculo de seu fundamentalismo latente com base em seus próprios elementos, fomentando um processo que poderia transformar os “paraísos comunais” em “infernos celestiais”.

Notas

1. Citado por Spence (1996: 190-1).
2. Spence (1996: 172).
3. Calhoun (1994: 9-10).
4. Giddens (1991).
5. Lasch (1980).
6. Sennett (1986).
7. Anderson (1983); Gellner (1983).
8. Calhoun (1994: 17).
9. Buci-Glucksmann (1978).
10. Etzioni (1993).
11. Scheff (1994: 281).
12. Touraine (1995: 29-30); traduzido para o inglês por Castells.
13. Touraine (1992).
14. Zaretsky (1994: 198).
15. Giddens (1991: 53, 35, 32).
16. Giddens (1991: 1, 5).
17. Marty e Appleby (1991).
18. Marty (1988: 20).
19. Marty e Appleby (1991: ix-x).
20. Marty (1988:22).
21. Vide também, Misztal e Shupe (1992a).
22. Rached Gannouchi, entrevista para *Jeune Afrique*, julho de 1990. Gannouchi é um dos principais intelectuais do movimento islâmico da Tunísia.
23. Hiro (1989); Balta (1991); Sisk (1992); Choueri (1993); Juergensmayer (1993); Dekmejian (1995).
24. Vide, por exemplo, Bassam Tibi (1988, 1992a); Aziz Al-Azmeh (1993); e Farhad Khosrokhavar (1995), entre outros.

25. Garaudy (1990).
26. Carre (1984); Choueri (1993).
27. Hiro (1989); Al-Azmeh (1993); Choueri (1993); Dekmejian (1995).
28. Oumlil (1992).
29. Citado por Hiro (1989: 63).
30. Corão, surah IV, v. 34 (trad. Abdullah Yusuf Ali, 1988). Vide Hiro (1989: 202) Delcroix (1995); Gerami (1996).
31. Tibi (1992b: 8).
32. Tibi (1992b: 5).
33. Gole (1995).
34. Al-Azmeh (1993: 31).
35. Piscatori (1986); Moen e Gustafson (1992); Tibi (1992a); Burgat e Dowell (1993); Juergensmayer (1993); Dekmejian (1995).
36. Tibi (1992b: 7).
37. Hiro (1989); Bakhash (1990); Esposito (1990); Khosrokhavar (1995).
38. Hiro (1989: 161).
39. Documentos oficiais veiculados pela imprensa, citados por Hiro (1989: 190).
40. Dados apresentados por Burgat e Dowell (1993).
41. Hiro (1989); Dekmejian (1995).
42. Balta (1991).
43. Sisk (1992).
44. Nair (1996).
45. Luecke (1993); Kepel (1995).
46. Mikulsky (1992).
47. Tibi (1992a, b); Gole (1995).
48. Khosrokhavar (1995: 249-50); traduzido para o inglês por Castells.
49. Schaeffer (1982: 122). Francis Schaeffer é um dos principais mentores do fundamentalismo cristão contemporâneo. O seu *Manifesto Cristão*, publicado em 1981 logo após sua morte, tornou-se o mais influente panfleto para o movimento antiaborto durante a década de 80 nos Estados Unidos.
50. Marsden (1980); Ammerman (1987); Misztal e Shupe (1992b); Wilcox (1992).
51. Lawton (1989); Moen (1992); Wilcox (1992).
52. Lienesch (1993: 1).
53. Simpson (1992: 26).
54. Zeskind (1986); Jelen (1989, 1991); Barron e Shupe (1992); Lienesch (1993); Riesebrodt (1993); Hicks (1994).

55. Lienesch (1993: 23).
56. Lienesch (1993: 23).
57. Beverly La Haye, citado em Lienesch (1993: 78).
58. Citado em Lienesch (1993: 56).
59. Edwin L. Cole, citado em Lienesch (1993: 63).
60. Beverly La Haye, citado em Lienesch (1993: 77).
61. Lienesch (1993: 77).
62. Hicks (1994).
63. Relatado por Pat Robertson e citado em Lienesch (1993: 40).
64. Citado por Lienesch (1993: 71).
65. Wilcox (1992).
66. Citado por Lienesch (1993).
67. Lienesch (1993: 10).
68. Wilcox (1992: 223).
69. Jelen (1991).
70. Misztal e Shupe (1992a: 8).
71. Lechner (1991: 276-7).
72. Lamberts-Bendroth (1993).
73. Rubert de Ventos (1994: 241); traduzido para o inglês por Castells.
74. Anderson (1983).
75. Gellner (1983: 56).
76. Gellner (1983: 87).
77. Hobsbawm (1992).
78. Hobsbawm (1992: 173-202).
79. Hooson (1994b: 2-3).
80. Eley e Suny (1996: 9).
81. Moser (1985); Smith (1986); Johnston *et al.* (1988); Touraine (1988); Perez-Argote (1989); Chatterjee (1993); Blas Guerrero (1994); Hooson (1994b); Rubert de Ventos (1994); Eley e Suny (1996).
82. Keating (1995).
83. Badie (1992).
84. Chatterjee (1993).
85. Panarin (1994/1996: 37).
86. Smith (1989/1996: 125).

87. Yoshino (1992: 1).
88. Deutsch (1953); Rubert de Ventos (1994).
89. Rubert de Ventos (1994: 139-200).
90. 1922, em *SSR vnutrennie protivorechiia*, Tchalidze Publications, 1987: 128, conforme citado por Carrere d'Encausse (1993:173).
91. Carrere d'Encausse (1993); Suny (1993).
92. Slezkine (1994).
93. Suny (1993: 101, 130).
94. Pipes (1954); Conquest (1967); Carrere d'Encausse (1987); Suny (1993); Slezkine (1994).
95. Singh (1982: 61).
96. Salmin (1992).
97. Kozlov (1988); Suny (1993); Slezkine (1994).
98. Granberg e Spehl (1989); Granberg (1993).
99. Carrere d'Encausse (1993: cap. 9).
100. Castells (1992b); Carrere d'Encausse (1993).
101. Carrere d'Encausse (1993); Starovoytova (1994).
102. Hooson (1994b); Lyday (1994); Stebelsky (1994); Khazanov (1995).
103. Twinning (1993); Panarin (1994); Khazanov (1995).
104. Carrere d'Encausse (1993: 234).
105. Suny (1993).
106. Hooson (1994a: 140).
107. Castells (1992b); Hobsbawm (1994).
108. Twinning (1993); Hooson (1994b).
109. Originalmente publicado em 1906; esta edição, 1978: 49-50.
110. Keating (1995).
111. 1986; citado em Pi (1996: 254).
112. Sobre fontes históricas, ver compêndio da história catalã em Vilar (1987-90) e a edição especial de *L'Avenc: Revista d'Historia* (1996). Ver também Vicens Vives e Llorens (1958); Vicens Vives (1959); Vilar (1964); Jutglar (1966); Sole-Tura (1967); McDonogh (1986); Rovira i Virgili (1988); Azevedo (1991); Garcia-Ramon e Nogue-Font (1994); Keating (1995); Salrach (1996).
113. Ferrer i Girones (1985).
114. Sole-Tura (1967).
115. Keating (1995).
116. Prat de la Riba (1894), citado por Sole-Tura (1967: 187); traduzido para o inglês por Castells.

117. Pujol (1995), citado em Pi (1996: 176); traduzido para o inglês por Castells.
118. Salrach (1996).
119. Puiggené i Riera *et al.* (1991).
120. Jutglar (1966).
121. Sole-Tura (1967).
122. Prat de la Riba (1906).
123. Keating (1995); Pi (1996); Trias (1996).
124. Ferrater Mora (1960: 120).
125. Extraído de Wideman e Preston (1995: xxi).
126. West (1996: 107-8).
127. Appiah e Gates (1995).
128. Wieviorka (1993); West (1995).
129. Wilson (1987).
130. Wilson (1987); Blakely e Goldsmith (1993); Carnoy (1994); Wacquant (1994); Gans (1995); Hochschild (1995); Gates (1996).
131. Tonry (1995: 59).
132. Gates (1996: 25).
133. Vide volume III, capítulo 2.
134. West (1996: 80).
135. Hochschild (1995).
136. Carnoy (1994).
137. West (1996).
138. Hochschild (1995); Gates (1996).
139. Sanchez Jankowski (1991, 1996).
140. Wideman e Preston (1995); Giroux (1996).
141. Hochschild (1995).
142. Gates e West (1996: 133).
143. Gates (1996: 38).
144. West (1996: 110).
145. Gates e West (1996: 111).
146. West (1996: 112).
147. Wellman (1979); Fischer (1982).
148. Etzioni (1993); Putnam (1995).
149. Castells (1983).

150. Castells (1983: 331).
151. Massolo (1992); Fisher e Kling (1993); Calderon (1995); Judge *et al.* (1995); Tanaka (1995); Borja e Castells (1996); Hsia (1996); Yazawa (no prelo).
152. Cardoso de Leite (1983); Gohn (1991).
153. Espinosa e Useche (1992).
154. Castells (1983: 327).
155. Sanchez Jankowski (1991).
156. Sanchez e Pedrazzini (1996).
157. Bellah *et al.* (1985: 286).

2

A outra face da Terra: movimentos sociais contra a nova ordem global

Seu problema é o mesmo que o de muita gente. Está relacionado à doutrina socioeconômica conhecida como "neoliberalismo". Trata-se de um problema metateórico. É o que lhe digo. Você parte da premissa de que o "neoliberalismo" é uma doutrina. E tomando você como exemplo refiro-me a todos aqueles que acreditam em esquemas tão rígidos e quadrados como suas cabeças. Você acha que o "neoliberalismo" é uma doutrina capitalista criada para enfrentar crises econômicas que o capitalismo atribui ao "populismo". Bem, na verdade o "neoclassicismo" não é uma teoria para explicar ou enfrentar crises. Ao invés disso, é a própria crise, transformada em teoria e doutrina econômica! Isso quer dizer que o "neoliberalismo" não tem a mínima coerência, muito menos planos ou perspectivas históricas. Em outras palavras, é pura baboseira teórica.

Durito, conversando com o subcomandante Marcos na Floresta de Lacandon, 1994¹

Globalização, informacionalização e movimentos sociais²

A globalização e a informacionalização, determinadas pelas redes de riqueza, tecnologia e poder, estão transformando nosso mundo, possibilitando a melhoria de nossa capacidade produtiva, criatividade cultural e potencial de comunicação. Ao mesmo tempo, estão privando as sociedades de direitos políticos e privilégios. À medida que as instituições do Estado e as organizações da sociedade civil fundamentam-se na cultura, história e geografia, a repentina aceleração do tempo histórico, aliada à abstração do poder em uma rede de computadores, vem desintegrando os mecanismos atuais de controle social e de representação política. À exceção de uma elite reduzida de *globopolitanos* (meio seres humanos, meio fluxos), as pessoas em todo o mundo se ressentem da perda do controle sobre suas próprias vidas, seu meio, seus empregos, suas economias, seus governos, seus países e, em última análise, sobre o destino do