

O NACIONALISMO COMO UM SISTEMA PRÁTICO

A TEORIA DE BENEDICT ANDERSON DA
PERSPECTIVA DA AMÉRICA HISPÂNICA

Claudio Lomnitz

Tradução do inglês: Heloisa Buarque de Almeida

RESUMO

O autor desenvolve neste artigo uma crítica geral à influente teoria de Benedict Anderson sobre a criação histórica do nacionalismo, consubstanciada no seu livro *Imagined communities*. Assim, propõe-se a questionar tanto a sua tese conceitual quanto a histórica e apresenta as bases iniciais de uma perspectiva alternativa, por meio de um estudo minucioso sobre o nacionalismo nas repúblicas da América Hispânica, particularmente no México.

Palavras-chave: nacionalismo; América Hispânica; Benedict Anderson.

SUMMARY

In this article, the author develops a general critique of Benedict Anderson's influential theory on the historical origins of nationalism, presented in his book *Imagined communities*. In questioning the conceptual as well as historical bases of Anderson's thesis, the article presents an alternative perspective, offering a detailed study on nationalism in the Spanish American republics, with special emphasis on the Mexican case.

Keywords: nationalism; Spanish America; Benedict Anderson.

O livro *Imagined communities*, de Benedict Anderson, é provavelmente a análise mais influente sobre nacionalismo nas duas últimas décadas¹. Escrito de modo claro e talentoso, o trabalho de Anderson explica o nacionalismo como uma forma específica de comunitarismo cujas condições culturais foram determinadas pelo desenvolvimento dos meios de comunicação (capitalismo editorial) e pela estrutura administrativa colonial (especialmente os rituais e a etnografia do Estado, como as "peregrinações" burocráticas, os censos e mapas).

Sob esse ponto de vista, os nacionalismos são criações históricas recentes, ainda que extremamente eficazes na formação da subjetividade. Na verdade, a atenção de Anderson é atraída exatamente pelo potencial do nacionalismo de constituir os sujeitos: "[as mortes patrióticas] colocam-nos de modo violento diante do problema fundamental do nacionalismo: o que leva as frágeis imaginações da história recente (pouco mais de dois séculos) a gerar sacrifícios tão imensos?"². Tal preocupação com a formação do sujeito e a identidade é condizente com a principal inovação do autor, que

(1) N.T.: Há tradução para o português (*Nação e consciência nacional*. São Paulo: Ática, 1989), mas as citações aqui reproduzidas foram diretamente traduzidas da edição referida pelo autor: *Imagined communities*. Londres: Verso, 1994 [1983].

(2) *Ibidem*, p. 7.

consiste em tratar o nacionalismo não como ideologia, mas como construção cultural hegemônica, do senso comum e tacitamente compartilhada.

O nacionalismo, para Anderson, é uma espécie de sucessor cultural do universalismo da religião (européia) pré-moderna. Portanto, ainda que ele localize o nascimento do nacionalismo no final do século XVIII e início do XIX, as condições para sua emergência deram-se muito antes, com a expansão européia no século XVI. No seu ponto de vista, a expansão européia permitiu a concepção de linhas plurais e independentes de desenvolvimento civilizador, e esse pluralismo ou relativismo transformou-se num tipo de historicismo secular no qual as coletividades individualizadas — "nações" — competiam umas com as outras.

A inovação mais surpreendente do livro de Anderson é o argumento de que o nacionalismo desenvolveu-se primeiro no mundo colonial e depois difundiu-se pela Europa. Ainda que o universalismo religioso tenha sido abalado inicialmente na Europa do século XVI, a formação de um sistema de coletividades iguais, independentes, seculares e progressivas teria ocorrido antes na América, e quase três séculos depois do declínio do universalismo religioso. Essa afirmação pegou de surpresa os historiadores da América Latina, pois a historiografia até então era dominada por tratados sobre a influência intelectual européia — do liberalismo e do Iluminismo — na independência americana. Os especialistas em América Latina não ousavam em geral afirmar alguma originalidade nesses movimentos, e muito menos sugerir que o próprio nacionalismo teria sido inventado na América Hispânica e posteriormente exportado à Europa.

Esses especialistas devem muito a Anderson por sua insistência na singularidade das condições coloniais, mas, apesar dessa contribuição a uma profissão que costuma sofrer para defender sua singularidade, o campo dos estudos latino-americanos demorou a incorporar suas propostas, e os trabalhos significativos que a tomaram como fonte de inspiração surgiram praticamente dez anos depois da publicação do livro. A lenta reação dos historiadores e antropólogos da América Latina deve-se não apenas àquela reação comum dos anticorpos de um subcampo contra os impetuosos invasores externos que não respeitam a *doxa* reinante. Também é resultado de uma considerável dificuldade em se apropriar da tese geral do livro sobre nacionalismo (que é inspiradora), dado que a análise de Anderson sobre a independência americana está equivocada em inúmeros aspectos.

Meu objetivo neste artigo é desenvolver uma crítica geral a *Imagined communities* — ou seja, questionar tanto a sua tese conceitual como a histórica — mediante um estudo cuidadoso sobre o nacionalismo nas repúblicas da América Hispânica, particularmente no México. Tal escolha deve-se ao fato de que a região, de acordo com as reflexões de Anderson, é o berço do nacionalismo moderno, e essa é uma chave importante para sua tese. Contudo, a fertilidade de sua obra é tal que criticar a tese central exige o desenvolvimento de uma perspectiva alternativa, cujas bases iniciais são apresentadas aqui.

Revisão da tese histórica de Anderson

Para entender o relato de Anderson sobre o nascimento do nacionalismo e da independência hispano-americana, precisamos primeiro esclarecer o que exatamente ele busca explicar:

A agressividade de Madri e o espírito do liberalismo, ainda que centrais para a compreensão do movimento de resistência da América Hispânica, não explicam por si sós por que entidades como o Chile, a Venezuela e o México vieram a tornar-se emocionalmente plausíveis e politicamente viáveis, nem por que San Martín houvesse decretado que determinados aborígenes fossem identificados pelo neologismo "peruanos". Em última instância, não explicam sequer os verdadeiros sacrifícios que foram feitos. [...] É preciso refletir sobre essa disposição a se sacrificar por parte de classes em situação confortável³.

(3) Ibidem, p. 52.

O que está em jogo, portanto, é a explicação sobre o que torna um país "emocionalmente plausível" e "politicamente viável" a partir de uma perspectiva interna. Ademais, há pontos que concernem às questões de identidade e sacrifício: por que os nativos se tornam peruanos e crioulos e por que privilegiados perdem a vida pela independência nacional? A explicação de Anderson se dá ao longo de três linhas distintas.

Em primeiro lugar, as práticas da administração colonial na América Hispânica distinguiam os crioulos dos ibéricos ao reservar a estes os cargos mais altos do Império, forjando deste modo uma sensação de ressentimento e de identidade entre os crioulos. Em segundo, o fato de que os burocratas crioulos eram constrangidos a servir apenas na sua unidade administrativa de origem levou-os a compartilhar uma imagem dessas províncias como seu território político. A peregrinação burocrática pelo espaço administrativo colonial permitiu a composição de uma identidade nacional crioula a partir de uma determinada *pátria*, ou terra-mãe.

Entretanto, Anderson reconhece que esses dois fatores estavam presentes antes da ascensão dos nacionalismos hispano-americanos em fins do século XVIII, e considera que não eram suficientes para gerar o verdadeiro nacionalismo. O terceiro e indispensável fator foi o crescimento do capitalismo editorial, especialmente sob o formato de jornais. Esses jornais permitiram a formação de uma idéia de "tempo vazio", que foi ocupado pelo processo secular do desenvolvimento de países paralelos e concorrentes:

Vimos que o próprio conceito do jornal implica uma refração de "eventos mundiais" para um determinado mundo imaginado de leitores da língua vernácula; e também o quão importante para esta comunidade

imaginada é a idéia de uma simultaneidade constante e firme ao longo do tempo. Era difícil conceber tal simultaneidade em face da extensão do império hispano-americano e do isolamento de suas partes. Os crioulos mexicanos podiam saber meses depois o que tinha se passado em Buenos Aires, mas por meio dos jornais mexicanos, e não daqueles do rio da Prata; e o evento seria visto como "semelhante" aos eventos mexicanos, mas não como "parte" deles. Nesse sentido, o "fracasso" da experiência hispano-americana em gerar um único nacionalismo permanente por toda a América Hispânica reflete o nível geral de desenvolvimento do capitalismo e da tecnologia nos finais do século XVIII e o atraso "local" do capitalismo espanhol da sua tecnologia em relação à extensão administrativa do Império⁴.

(4) Ibidem, p. 63.

Assim, porque surgem precocemente, os nacionalismos hispano-americanos apresentam uma particularidade: a identificação lingüística não coincide com a consciência territorial dos burocratas crioulos e dos leitores de jornais, permitindo desta maneira a emergência de uma série de nacionalismos individuais e também de uma identidade pan-hispano-americana quase-nacional. Na maioria dos casos posteriores (europeus e asiáticos) a identidade lingüística teria um papel mais central e definitivo:

O que o olhar é para o ou a amante — o olhar particular e comum com que ele ou ela nasce —, a língua é para o patriota — seja qual for a língua materna que a história lhe deu. Por meio desta língua, que se aprende no colo da mãe e da qual se despede apenas no túmulo, reconstrói-se o passado, imagina-se a fraternidade, sonha-se o futuro⁵.

Em resumo, Anderson entende a ascensão dos nacionalismos hispano-americanos (chileno, peruano, boliviano) como resultante de: i) uma distinção geral entre crioulos e ibéricos; ii) um imaginário político-territorial crioulo que foi forjado pelo caráter provincial de suas carreiras nos cargos administrativos; e iii) uma consciência da especificidade nacional que se formou pelos jornais, que eram provinciais mas ao mesmo tempo atentos à existência de Estados paralelos. Uma vez que esses precoces nacionalismos crioulos foram capazes de forjar Estados soberanos, tornaram-se modelos para outras nações⁶.

Definições

Para decidir se esta teoria da ascensão do nacionalismo é aceitável, precisamos entender precisamente o que Anderson entende por "naciona-

(5) Ibidem, p. 145. Anderson vai ainda mais longe e nega que a identidade racial e o racismo estejam conectados de forma essencial ao nacionalismo: "o ponto é que o nacionalismo pensa em termos de destinos históricos, enquanto o racismo fantasia com uma contaminação eterna [...]. A fantasia do racismo tem realmente sua origem em ideologias de classe, em vez das de nação" (pp. 149-150). Argumento em seguida que essa afirmativa é insustentável no mundo ibérico.

(6) "Da confusão americana surgem estas realidades imaginadas: Estados-nação, instituições republicanas, cidadania, soberania popular, bandeiras e hinos etc.; e a liquidação dos conceitos contrários: impérios dinásticos, instituições monárquicas, absolutismos, vassalagens, nobrezas hereditárias, servidões, guetos e tudo o mais. [...] De fato, por volta da segunda década do século XIX, ou mesmo antes, existia um 'modelo' do Estado nacional independente pronto para ser copiado" (ibidem, p. 81).

lismo" e se esta definição corresponde de modo efetivo ao fenômeno histórico que é analisado.

Para ele, a nação é "uma comunidade política imaginada — e imaginada como inerentemente limitada e soberana"⁷. O "nacionalismo" consiste na adesão a e na identificação com tal comunidade. Ainda que a ênfase na qualidade "imaginária" das comunidades nacionais seja redundante — toda comunidade é uma construção imaginária —, Anderson pretende destacar que as nações não são comunidades com relações face-a-face e, portanto, implicam uma determinada forma de abstração⁸. A qualidade imaginária da comunidade nacional é também destacada por motivos políticos, dado que Anderson é um crítico do nacionalismo e, portanto, pretende mostrar sua contingência histórica e sua natureza "inventada".

Entender a "comunidade" da qual fala Anderson não é uma questão simples, pois o termo "comunidade" assume uma conotação específica e limitada:

*A nação é uma comunidade imaginada porque, apesar da desigualdade e da exploração que de fato prevalecem, ela é sempre concebida como uma profunda camaradagem. Em última instância, é essa fraternidade que torna possível, nos últimos dois séculos, que muitos milhões de pessoas não apenas matem, mas também morram voluntariamente por imaginações tão limitadas*⁹.

A associação entre nacionalismo e sacrifício é condizente com a preocupação central de Anderson — o fato perturbador do surgimento das guerras nacionalistas nos países socialistas —, revelando que o nacionalismo pode criar um tipo de camaradagem mais profundo do que as solidariedades de classe. Tal situação levou-o a investigar o potencial secreto do nacionalismo, sua capacidade de promover o sacrifício pessoal. De modo semelhante, a questão do sacrifício é, para ele, o sinal indicador do nacionalismo, o que o leva a considerá-lo um substituto da comunidade religiosa. Façamos uma pausa para considerar essa definição antes de passarmos à tese histórica de Anderson sobre a gênese do nacionalismo.

A primeira dificuldade a ser encarada é que a definição de nação do autor nem sempre coincide com o uso histórico do termo, mesmo no local e na época em que aponta como o berço de sua invenção — ou seja, na América hispânica, c.1760-1830¹⁰. As sutilezas no uso do termo "*nación*" podem ser introduzidas por um exemplo. Em 8 de setembro de 1784, dom Joaquín Velasquez de León, diretor da Escola de Mineração da Cidade do México, escreve em *A Gazeta do México*:

Disse em minha carta do ano 1771 que a Máquina chamada de fogo era fácil de usar e de conservar; mas um ano depois, ou seja, em 1772,

(7) Ibidem, p. 14.

(8) Por vezes, parece que Anderson acredita que exista uma comunidade mais "concreta" por oposição à "imaginada": "O tamanho relativamente pequeno das aristocracias tradicionais, suas bases políticas fixas e a personalização das relações políticas implicadas nas relações sexuais e na herança demonstram que sua coesão como classe era tão concreta quanto imaginada. Uma nobreza analfabeta ainda podia agir como nobreza. Mas e a burguesia? Esta era uma classe que, de modo figurativo, tornou-se classe apenas por meio de suas muitas cópias" (ibidem, p. 77). Embora Anderson seja perspicaz ao tratar das distinções na organização social da comunicação nas diferentes classes como uma chave para entender o nacionalismo, assume incorretamente que algumas formas de comunidade são "concretas" e outras "imaginárias". Todas as relações comunitárias se baseiam numa idéia de todo social que é imaginário; e "a nobreza" de seu exemplo dependia muito mais de "cópias" sistêmicas do que ele imagina. Assim, por exemplo, todos os descendentes legítimos dos conquistadores e dos primeiros colonos das Índias foram oficialmente considerados fidalgos (*hijos dalgo*) (Leis das Índias, Livro 4, Título 6, Lei 6). De modo semelhante, a política era reconhecer e manter o *status* da "nobreza" das Índias (Leis das Índias, Livro 7, Título 7, Lei 1). Resumindo, a nobreza da era colonial espanhola teve um papel tão sistêmico quanto a burguesia, o que significa que ela brotava onde quer que fosse necessário manter uma hierarquia local e uma organização estatal. Os nobres da Espanha ignoravam as identidades dos descendentes dos primeiros colonos ou dos nobres das Índias no Chile, assim como os membros da burguesia de Barcelona ignoravam a identidade dos burgueses do rio da Prata.

(9) Ibidem, p. 7, grifo meu.

(10) Cf. ibidem, p. 65.

o senhor dom Jorge Juan, uma honra à nossa Nação em todas as ciências e matemáticas, devotado à construção da Máquina no Seminário Real de Nobres de Madri... (grifo meu).

Neste ponto, o Sr. Velasquez — que se dirige a uma platéia predominantemente crioula no contexto de um debate com o padre J. Antonio Alzate, famoso cientista crioulo e protonacionalista — escreve que o Sr. Jorge Juan é "uma honra à nossa nação". A ambigüidade dessa formulação ajuda-nos a entender o processo de transformação que o campo semântico do termo "nação" sofria.

No início do século XVIII, *nación* era definida *strictu sensu* como "um conjunto de habitantes de uma província, país ou reino"¹¹. Essa definição já é em si bastante ambígua. A Nova Espanha, por exemplo, era uma província (ou várias), um país (ou vários) e um reino, assim como Castela era um reino que compreendia várias províncias e países. Assim, voltando ao exemplo, o cientista castelhano Jorge Juan poderia não ser da mesma *nación* que a maioria dos leitores da *Gazeta do México*. Entretanto, há ainda mais duas ambigüidades que possibilitam essa identificação.

Em primeiro lugar, o termo "nacional" referia-se a "aquilo que é característico ou que se origina a partir de uma nação". Portanto, crioulos mexicanos podiam ser da nação espanhola porque tinham suas raízes na Espanha, eram característicos (*proprios*) da Espanha etc. A segunda ambigüidade do campo semântico *nación* advém do movimento de reformas administrativas que os déspotas esclarecidos espanhóis promoveram por volta de meados do século XVIII (as "reformas bourbônicas"). Entre outras iniciativas, havia um esforço planejado de dar uma forma homogênea à organização territorial do Império, apagando a idéia do império espanhol composto por uma série de reinos e substituindo-a pela noção de um império unificado. Assim, do ponto de vista das colônias espanholas do final do século XVIII o termo "*nación*" poderia ser usado para opor os ibéricos aos americanos, como Anderson sugere, mas também para enfatizar a extensão da unidade nacional pelas linhas de descendência, e portanto como sinônimo de "sangue" ou "casta", fornecendo assim um princípio para divisões internas dentro das sociedades coloniais. Finalmente, o conceito de *nación* poderia ser usado como sinal da identidade pan-imperial.

Ademais, se a referência ao termo "*nación*" era ambígua quanto às ligações com o território e linhagens de sangue, tinha também associações complexas quanto à soberania, particularmente na América. Assim, por exemplo, se alguém tomava a definição de *nación* como "linhagem de sangue", podia referir-se aos vários *fueros* (privilégios legais invioláveis) associados à república espanhola e às Índias enquanto Estados separados, e se identificava *nación* com um reino ou província, podia citar os *fueros* usufruídos por sua nobreza e seus cidadãos. É importante notar que em ambos os casos a soberania não significa soberania popular ou absoluta,

(11) Real Academia Española. *Diccionario de la lengua castellana en que se explica el verdadero sentido de las voces...* Madri, 1737.

mas uma forma limitada de soberania comparável ao *pater potestas* ou esferas de soberania individual garantidas pela doutrina do livre-arbítrio¹².

Portanto, enquanto a definição de Anderson de nacionalidade inclui o sentido da soberania de um Estado sobre um território, a definição espanhola oscilava entre uma definição territorial (crescentemente unificada, mas ainda assim ambígua) e uma definição em torno da descendência. Essas duas formas envolviam *fueros* específicos, ou seja, acesso a formas limitadas de soberania. É pertinente notar que essa noção sobreviveu aos movimentos de independência americanos; por exemplo, no uso do termo "nações indígenas" para se referir às tribos nômades no norte do México ou nos referentes ambíguos do termo "república"¹³.

Por causa da ambigüidade nas relações entre "nação" e "sangue", o uso espanhol do termo "*nación*" podia se distinguir de um segundo termo, "*patria*", de forma que um só território poderia ser a *patria* de mais de uma *nación*. De fato, este era o caso na maior parte da América, concebida como *patrias* plurinacionais. Tal coexistência tensa entre um discurso de lealdade à terra e um discurso de filiação por meio da descendência é visível no simbolismo político colonial¹⁴. A lealdade à terra era um conceito disponível no discurso político espanhol pelo menos desde o século XVI, mas não era diretamente assimilável à concepção de "nação". Essa ambigüidade está na base da própria categoria "crioulo", que, como muitos historiadores mostraram, surgiu em meados do século XVI, mas manteve uma relação ambígua com a noção de "espanhol" por todo o período colonial¹⁵.

A mudança no sentido de associar a nação com a subordinação ao rei foi promovida por Carlos III, que buscou diminuir as diferenças de casta em favor de uma categoria mais ampla e homogênea de "súditos". Assim, a tendência a identificar "nação" com "soberania" começava a ser construída pela monarquia absolutista, um fato que torna o dito de San Martín, tão ressaltado por Anderson, uma invenção menos crioula do que ele imaginava — "No futuro, os aborígenes não serão chamados de índios nem de nativos; eles são filhos e cidadãos do Peru e devem ser chamados de peruanos"¹⁶.

Um segundo problema significativo na definição de Anderson para o caso latino-americano é que o pertencimento a uma comunidade nacional imaginada não necessariamente implica uma "camaradagem horizontal profunda". A idéia de nação associava-se originariamente à de linhagem; membros de uma nação podiam ser ligados por laços verticais de lealdade tanto quanto por laços horizontais de igualdade. Isso é obviamente relevante quando se considera a maneira pela qual idade e sexo interagiam com a identidade nacional. Mulheres e crianças podiam se identificar com suas nações ainda que não fossem usualmente consideradas sujeitos representativos da sua nação. Igualmente, um senhor e um escravo podiam ser parte da mesma nação sem necessariamente construir esta ligação de modo horizontal, com base na fraternidade¹⁷.

Este é um ponto fundamental para o nacionalismo hispano-americano no século XIX, quando corporações como as comunidades indígenas, *haciendas* e guildas eram ainda mais presentes do que atualmente. Todavia,

(12) Para uma discussão esclarecedora da relação entre o *Ancien Régime* e as idéias modernas de soberania na Espanha e na América Hispânica, ver Xavier Guerra, François, "De la política antigua a la política moderna, la revolución de la soberanía". In: Xavier Guerra, François e Lamperiere, Annick. *Los espacios públicos en Iberoamérica. Ambigüedades y problemas. Siglos XVIII-XIX*. México: Fondo de Cultura Económica, 1998. Guerra mostrou que ao longo do século XIX a América Hispânica combinou elementos de um *Ancien Régime* e de um Estado moderno. Uma discussão semelhante foi feita por Fernando Escalante em *Ciudadanos imaginarios* (México: El Colegio de México, 1992). A América Latina do século XX tem também exemplos de tensões entre demandas concorrentes de soberania estatal e direitos tradicionais de corporações e comunidades.

(13) Cf. Lamperiere, Annick. "República y publicidad a fines del antiguo régimen". In: Xavier Guerra e Lamperiere, op. cit.

(14) Um bom caso é o uso da águia que devora a serpente como símbolo da Cidade do México. Enrique Florescano estudou a evolução desse símbolo no período colonial e demonstra que o símbolo asteca foi usado preferencialmente ao brasão atribuído à cidade no início do século XVII (*Indian, Spanish, and liberal iconographic traditions in Mexico and the creation of national symbols*. Los Angeles: Getty Center for the History of Art and the Humanities, 1996, mimeo). O uso de símbolo indígena como símbolo local também reforçou a identidade crioula. Este símbolo foi finalmente adotado na bandeira do México em vez da Virgem de Guadalupe de Hidalgo ou o "Viva la Virgen María" de Morelo.

(15) Os trabalhos centrais sobre esta questão são: Brading, David. *The first America: the Spanish monarchy, creole patriots and the liberal State, 1492-1867*. Nova York: Cambridge University Press, 1991; Lafaye, Jacques. *Quetzalcoatl y Guadalupe: la formación de la conciencia nacional en México*. México: Fondo de Cultura Económica, 1977; Lavallé, Bernard. *Las promesas ambiguas: ensayos sobre criollismo colonial en los Andes*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1993.

(16) Anderson, op. cit., pp. 49-50. De fato, a Constituição espanhola promulgada em Cádiz em 1812 definiu a cidadania

essa questão tem um sentido mais amplo. Jürgen Habermas comenta que a esfera pública burguesa do século XVIII na Europa do Norte (associada de modo inextricável ao desenvolvimento do nacionalismo) era idealmente formada por cidadãos privados. No entanto, a "esfera privada" do cidadão abrangia sua família, tornando-o ao mesmo tempo um igual a outros cidadãos (a "ligação fraterna" de Anderson) e o chefe do domicílio, do qual ele poderia ser o único cidadão pleno. Seria contudo um erro pressupor que o nacionalismo só era adotado pelo cidadão pleno, e não por sua esposa e filhos.

Em termos mais gerais, a relação horizontal de camaradagem, que Anderson considera um traço exclusivo da comunidade nacional, aconteceu em sociedades com entidades corporativas, e o simbolismo da superposição entre cidadãos e essas corporações é crítico para o entendimento da capacidade da nação em fomentar sacrifícios pessoais. Os nacionalistas lutaram para proteger "suas" mulheres, para ganhar terras para "suas" vilas, para defender "suas" cidades. Contudo, é também verdade que as mulheres, os escravos, os membros das famílias e das comunidades corporativas ou repúblicas podiam mandar "seus" cidadãos para a guerra. Em outras palavras, os cidadãos podiam representar várias entidades corporativas diante do Estado e representar o poder do Estado nessas entidades.

Na América Hispânica, a complexidade dessas relações de superposição (entre Estado nacional, cidadãos e várias corporações) foi amplamente reconhecida nas análises dos conflitos entre facções liberais e conservadoras no século XIX e do papel das comunidades locais nas próprias guerras de independência¹⁸. A relação entre o ideal moderno de soberania e cidadania e as demandas legítimas das corporações é de fato um tema central na história latino-americana dos séculos XIX e XX.

A terceira e última dificuldade na definição de nacionalismo de Anderson é a insistência no sacrifício como sua manifestação mais acabada. A imagem do nacionalismo como um impulso suicida ao sacrifício pelo seu apelo à comunidade é tão enganadora quanto a idéia de que o nacionalismo é necessariamente uma ideologia comunitária de uma "camaradagem horizontal profunda". Para compreender o que o nacionalismo é e foi, é preciso colocá-lo no seu contexto. A capacidade de gerar sacrifícios pessoais em nome da nação não é normalmente algo que ocorre em razão das imaginações comunitárias de camaradagem. Os apelos ideológicos à nacionalidade surgem freqüentemente ao lado de forças coercivas, morais ou econômicas advindas de outras relações sociais, incluindo a defesa da casa e do lar, da pressão econômica e coerciva da comunidade local ou do próprio aparato coercivo do Estado. Ademais, há muitos exemplos de nacionalismo que se difunde como um discurso que permite à comunidade local ou ao sujeito interpelar o Estado em nome de demandas baseadas nos direitos da cidadania¹⁹. Seria enganoso privilegiar o sacrifício no estudo do nacionalismo, já que a difusão desta ideologia é mais freqüentemente associada aos vários tipos de demandas *vis-à-vis* o Estado ou os atores de outras comunidades.

espanhola de forma a incluir em termos equivalentes aqueles nascidos em qualquer parte do domínio espanhol (artigo 18, cf. Tena Ramírez, Alfredo. *Leyes fundamentales de México, 1808-1957*. México: Porrúa, 1957, p. 62). Cristóbal Aljovín discute o declínio dos curacas andinos no final do século XVIII no contexto dos objetivos borbônicos de eliminar o poder de todas as instituições que afetavam a relação entre o Estado e seus súditos ("Poderes locais en la primera mitad del XIX". *Histórica*, XXI(1), 1997).

(17) Na Constituição de Cádiz (1812) e na Constituição Centralista do México (1836), por exemplo, os escravos têm nacionalidade (espanhola e mexicana, respectivamente), mas em nenhum caso são cidadãos.

(18) Com relação à importância das comunidades individuais como referências primárias de identidade nas guerras de independência, ver Van Young, Eric. "Millenium on the Northern marches: the Mad Messiah of Durango and popular rebellion in Mexico, 1800-1815". *Comparative Studies in Society and History*, 28(3), 1986. Sobre as maneiras pelas quais as comunidade ou identidades corporativas se relacionam aos discursos nacionalistas, ver Mallon, Florencia. *Peasant and nation: the making of post-colonial Mexico and Peru*. Berkeley: University of California Press, 1995, caps. 5 e 7; Escalante, op. cit., pp. 97-119 e 193-197. Uma formulação anterior do problema foi colocada por Edmundo O'Gorman, que argumentou que o triunfo de Juárez sobre os franceses em 1867 deveria ser considerado uma "segunda independência", não apenas no sentido de que o México se libertou de um invasor estrangeiro, mas de modo mais central, pois representou o triunfo do republicanismo liberal sobre o clássico: "Poderíamos dizer, então, que se Miguel Hidalgo é o fundador de [nossa] nacionalidade, Benito Juárez é o fundador da nacionalidade republicana, o que não é o mesmo, como sabemos" (*La supervivencia política novohispana: reflexiones sobre el monarquismo mexicano*. México: Condumex, 1969, p. 86).

(19) Ver, por exemplo, a discussão de Florencia Mallon (op. cit., p. 130) sobre o "liberalismo popular" do século XIX no México e no Peru.

Em suma, levantei três objeções à definição de Anderson para nação e nacionalismo, destacando em primeiro lugar que ela não corresponde ao seu uso histórico. Segundo, a ênfase na camaradagem horizontal dá conta apenas de certos aspectos do nacionalismo, mas ignora o fato de que ele sempre articula discursos de fraternidade com relações hierárquicas, o que permite a formulação de diferentes tipos de imaginários nacionais. Por fim, argumentei que Anderson mostra o sacrifício como uma consequência do imaginário comunitário nacional, quando ele costuma na verdade ser resultado da posição do sujeito numa rede de relações, entre as quais algumas são caracterizadas pela coerção enquanto outras têm apelos morais que não o do nacionalismo.

Por uma perspectiva alternativa

Em um de seus momentos mais brilhantes, Anderson sugere que o nacionalismo não deveria ser analisado como uma espécie de "ideologia", mas sim como uma construção cultural que tem afinidade com "parentesco" ou "religião"²⁰. A seleção da "camaradagem horizontal profunda" como um elemento definidor do nacionalismo é sua tentativa de dar sentido a essa proposição. Para ele, a essência do nacionalismo consiste em fornecer uma linguagem de identidade e fraternidade em torno de uma forma de governo progressiva ("a nação"). De acordo com Victor Turner, Anderson busca a produção dessa fraternidade nos momentos de *communitas*, como as peregrinações de Estado²¹. Ele também explora as condições de emergência da identidade nacional, argumentando que o nacionalismo depende de uma compreensão secular do tempo como "vazio" e do mundo composto por nações cujo progresso desdobra-se de modo simultâneo e diferenciado ao longo desse tempo vazio. Assim, o que dá impulso ao nacionalismo é sua promessa de fraternidade — e este é, na minha opinião, o maior problema de sua definição.

Sugeri acima que o nacionalismo é uma linguagem que articula os cidadãos diante de várias comunidades, desde a família, grupos corporativos, vilas e cidades até o Estado nacional. Com frequência, as conexões entre essas comunidades são elas próprias a substância do discurso e da luta nacionalistas. As bases do sentimento nacional não podem ser facilmente reduzidas à fraternidade entre cidadãos. Para definir a natureza dos imaginários nacionalistas devemos nos pôr questões tais como: quando e como o nacionalismo é invocado na relação de um homem com sua esposa, ou entre um professor de uma pequena cidade e seus habitantes, ou entre um cacique indígena e um presidente? Em todos esses casos a ideologia da fraternidade invocada por Anderson é usada para articular hierarquias nessa comunidade. A proteção da nação torna-se então a proteção da família, da cidade ou da raça.

Meu primeiro reparo à teoria de Anderson é que o nacionalismo não forma ideologicamente uma única comunidade fraterna, pois ele distingue

(20) Anderson, op. cit., p. 5.

(21) Turner, Victor. *Dramas, fields and metaphors*. Ithaca: Cornell University Press, 1974.

sistematicamente os cidadãos plenos dos cidadãos parciais (como as crianças, mulheres, indígenas, analfabetos etc). Considerando que essas distinções são de natureza heterogênea, não podemos concluir que o poder do nacionalismo advém basicamente da ligação fraterna que promete a todos os cidadãos. Esse laço fraterno é fundamental, mas também o são os *laços de dependência*, parte intrínseca de qualquer nacionalismo. E tal ponto me leva ao segundo reparo, menor e derivado deste primeiro. A posição central que Anderson confere ao sacrifício é enganadora, pois se aceitarmos que a comunidade nacional não é estritamente baseada na igualdade e na fraternidade, mas numa linguagem que articula os laços de dependência em relação ao Estado por meio da cidadania (fraternidade), então a defesa do laço de fraternidade torna-se um dos sintomas possíveis do nacionalismo, entre outros.

Em outras palavras, o poder do nacionalismo é tão evidente no gesto de um *nino héroe* que se enrola na bandeira e morre pelo seu país como no gesto de um camponês que invoca sua cidadania ao demandar terra, ou de um habitante de uma pequena vila que afirma que ele e seus contemporâneos descendem dos astecas ao reivindicar a construção de uma escola. Na verdade, o nacionalismo pode até ser usado por um camponês que resiste a se alistar no exército. Por fim, a própria natureza do sacrifício patriótico é facilmente enganadora se não prestarmos atenção aos laços de dependência que são fundamentais na comunidade nacional, pois os cidadãos que morreram na I Guerra Mundial não o fizeram apenas pelo seu laço fraternal com outros voluntários e recrutas, mas também porque suas famílias poderiam rejeitá-los se não o fizessem, ou suas comunidades poderiam rejeitar suas famílias etc.

Em resumo, em vez de afirmar como Anderson que a nação é uma comunidade "porque, apesar da desigualdade e da exploração que de fato prevalecem, ela é sempre concebida como uma profunda camaradagem", considero que a nação é uma comunidade concebida como uma camaradagem profunda entre os cidadãos plenos, cada qual um intermediário potencial entre o Estado nacional e os cidadãos parciais ou embrionários, que podem ser seus dependentes.

Este ponto nos leva à questão final sobre o conceito de nacionalismo, que trata da relação entre uma definição analítica e o uso corrente do termo "nação" ou "nacionalismo". Ainda que minha revisão da definição acima exclua qualquer forma de identificação étnica que não reivindique algum grau de soberania política, acredito que seja capaz de incluir e distinguir as variedades históricas do nacionalismo. Por exemplo, a mencionada ambigüidade entre a definição racial e a político-territorial de *nación* para o mundo espanhol do século XVIII é reflexo de um momento específico na construção da nação que não deveria ser simplesmente denominado "pré-nacional", dado que se trata de um Estado territorialmente limitado e de um povo soberano, mesmo que tenha tolerado diferenças significativas entre condições sociais ou mesmo entre Estados. De modo similar, o camponês que nunca viu um mapa ou respondeu a um censo, e que não tem nenhuma

noção do motivo pelo qual "Alemanha" e "Guadalajara" são categorias incomparáveis, ainda assim pode ser um nacionalista porque se sente mexicano ou porque volta bêbado para casa na noite de 15 de setembro (Dia da Independência mexicana).

Tese histórica geral revisada

O ponto central do nacionalismo é que se trata de um discurso produtivo, que permite aos sujeitos retrabalhar várias relações entre as instituições sociais, especialmente entre instituições estatais e outras formas de organização social. Como tal, o poder do nacionalismo não se apóia tanto na alma dos indivíduos (ainda que esta seja uma parte relevante), mas no fato de que fornece estruturas interativas pelas quais se negociam as relações entre as instituições do Estado e distintas relações sociais (familiares, de trabalho, as formas de propriedade e de regulação do espaço público).

Portanto, pode-se escrever uma história do nacionalismo que tenha dois finais: um no qual as sociedades não foram suficientemente dinâmicas e os Estados fortes o suficiente para que o nacionalismo emergisse como um espaço útil de negociação e argumentação, e outro no qual os Estados não são mais suficientemente fortes e complexos para serem os atores centrais no processo de regulação do que Michel Foucault chamou de "biopoder", ou seja, o poder de administrar a "população" e regular seus hábitos. O capitalismo atravessa essa história de um final a outro. É portanto enganador iniciar a história do nacionalismo no final do século XVIII, e não no início do XVI.

Em vez de indicar que o nacionalismo emergiu primeiro na América por volta da época da Independência, com a ascensão do capitalismo editorial, e que portanto tem pouco mais de duzentos anos de idade, o caso espanhol e hispano-americano sugere que o nacionalismo se desenvolveu em estágios, começando com a colonização no século XVI, ou talvez na Reconquista. De fato, os nacionalismos se desenvolveram por diversas linhas inter-relacionadas, de tal forma que, assim como na analogia entre nacionalismo e parentesco, é possível destacar diversos sistemas nacionalistas.

Pretendo esboçar o que esta perspectiva pode revelar no caso da América Hispânica. Comento a seguir diversos momentos do desenvolvimento do nacionalismo, cada qual revelando uma interconexão distinta entre fraternidade e dependência. Esta reinterpretação da história do nacionalismo leva-me a identificar equívocos teóricos no argumento geral de Anderson, inclusive os seguintes: i) conclusões falsas quanto às relações históricas entre "racismo" e nacionalismo, assim como entre língua e nacionalismo; ii) uma ênfase enganadora na linguagem da fraternidade como única disponível em termos de identidade nacional; iii) uma visão incorreta

e sucessiva da relação entre religião e nacionalismo (Anderson considera que este tenha substituído o universalismo da religião, mas o nacionalismo espanhol baseava-se numa apropriação da Fé Verdadeira).

O primeiro momento da formação nacional espanhola: a colonização

Um erro central na interpretação de Anderson acerca da história do nacionalismo é sua insistência em associá-lo à secularização. No caso da Espanha, uma das primeiras nações a se formar, trata-se do oposto: a consciência nacional emerge como um ramo do expansionismo religioso. Cito-o mais uma vez para esclarecer este ponto:

Durante o século XVI, a "descoberta" européia de civilizações grandiosas que até então ou eram conhecidas apenas por meio de rumores — China, Japão, Sudeste Asiático e o subcontinente indiano — ou completamente desconhecidas — México asteca e Peru incaico — indicou um inegável pluralismo humano. A maioria dessas civilizações desenvolveu-se de modo separado da história conhecida da Europa, do cristianismo, da Antiguidade e mesmo do homem: suas genealogias estavam do lado de fora e não eram assimiláveis ao Éden. (Somente o tempo vazio e homogêneo poderia dar-lhes um lugar?)²²

Esse ponto de vista é talvez um reflexo correto da maneira pela qual a expansão foi assimilada na Inglaterra e na Holanda, mas não da forma cultural que tomou na Espanha (ou no maior concorrente espanhol no início, o império otomano)²³. Ao contrário, tanto a reconquista espanhola como a subsequente expansão para África e América foram narradas exatamente sob a ótica do que Anderson descreve de modo resumido como "Éden".

Sabemos que Colombo e outros exploradores especulavam sobre sua proximidade com o Éden ou outras regiões bíblicas quando chegaram ao Novo Mundo. É evidente que atribuíram seu sucesso aos desígnios de Deus pela forma com que nomearam as ilhas e o continente, alternando nomes reais e espirituais (Isla Juana, Filipinas, Fernandina ao lado de San Salvador, Veracruz, Santo Domingo etc). Essa identidade entre a conquista e uma teleologia cristã mais ampla não foi abandonada na colonização.

Os missionários franciscanos interpretaram sua missão evangelizadora no México em termos condizentes com o filósofo messiânico escolástico Joaquim de Fiore²⁴. O padre Mendieta, um defensor de Cortez, retirou muitos princípios do fato de Cortez ter nascido no mesmo ano que Lutero, o primeiro trabalhando em nome de Deus para ampliar a Verdadeira Fé, e o segundo trabalhando para o demônio²⁵. Na verdade, todo o "discurso

(22) Anderson, op. cit., p. 69.

(23) Cf. Fleisher, Cornell. "The lawgiver as messiah: the making of the imperial image in the Reign of Suleyman". In: Veinstein, Gilles (ed). *Soliman le magnifique et son temps*. Paris: Documentation Française, 1992. Certamente, os primórdios do nacionalismo moderno diferiram de modo considerável na Inglaterra, França e Holanda. Stephen Pincus interpreta a Revolução Gloriosa como a primeira revolução nacionalista, e não como uma guerra religiosa (*The English nationalist revolution of 1688-1689*. Chicago: University of Chicago, 1998, mimeo). A precoce separação inglesa entre nacionalismo e religião reflete o fato de que nunca esperou alcançar uma monarquia universal, como a Espanha e o império otomano. Portanto, pode-se dizer que de certa maneira o nacionalismo religioso está na origem do Estado imperial espanhol, ao passo que uma forma secular e revolucionária de nacionalismo desenvolveu-se na Inglaterra.

(24) Cf. Phelan, John L. *The millennial kingdom of the Franciscans in the New World*. Berkeley: University of California Press, 1970.

(25) "É preciso ponderar como, sem dúvida, Deus escolheu o valente Cortez como seu instrumento para abrir as portas e preparar o caminho para os pregadores do evangelho no Novo Mundo, de forma que a Igreja Católica pode se reparar e recompensar pela conversão de muitas almas a grande perda e os estragos pelos quais o amaldiçoado Lutero foi a causa na mesma época, dentro do cristianismo estabelecido. [...] Assim, faz parte do mistério o fato de que no mesmo ano que Lutero nascia em Eislebe, na Saxônia, Cortez viu a luz do dia em Medellín, uma vila na Espanha; o primeiro para decepcionar o mundo e trazer sob a bandeira de Satã muitos dos féis que haviam sido católicos por várias gerações; o segundo para trazer sob o manto da Igreja um número infinito de pessoas que por séculos estavam sob o domínio da idolatria, do vício e do pecado de Satã" (Mendieta, Gerónimo de. *Historia eclesiástica indiana*. México: Editorial Joaquín García Icazbalceta, 1876 [1596], vol. III, pp. 174-175).

sobre o maravilhoso" do conquistador foi açucarado com elementos da literatura popular (Marco Polo, Mandeville, Virgílio, novelas de cavalaria) e com histórias bíblicas. É possível argumentar, de forma contrária a Anderson, que o sucesso de Carlos V deu nova vida e plausibilidade à narrativa do Éden, que havia sido muito mais frágil nos dias de Mandeville e Marco Polo, quando a idéia de tomar Jerusalém e de alcançar uma monarquia católica universal estava fora de qualquer perspectiva realista.

Mas mesmo depois que o expansionismo espanhol arrefeceu, por volta de 1570, as relações entre a Verdadeira Fé e os costumes dos pagãos locais eram ainda relatadas como parte da escatologia cristã, como é óbvio nas narrativas dos intelectuais indígenas, como Felipe Guáman Poma de Ayala, e naquelas dos patriotas crioulos do século XVII, como o mexicano Carlos Sigüenza y Góngora. Ambos discutem (de formas diversas) que os astecas e incas haviam sido evangelizados antes da chegada dos espanhóis, e que foram posteriormente desviados pelo demônio, apenas para serem trazidos de volta ao rebanho por uma aliança entre os índios leais remanescentes (como os Texcocans ou os Tlaxcallans no México, ou a própria família de Guáman Poma no Peru) e os espanhóis. A importância dessa questão para a história do patriotismo crioulo foi amplamente discutida por David Brading e Jacques Lafaye²⁶.

(26) Brading, op. cit.; Lafaye, op. cit.

A expansão espanhola não foi apenas relatada como parte da escatologia cristã, mas a organização do Estado que se construía nessa expansão identificava de forma inovadora a Igreja e sua história com uma idéia nacional. A primeira formulação dessa idéia ocorreu na época da reconquista espanhola, com a codificação legal da assim chamada "pureza de sangue" (*limpieza de sangre*). Certificados de pureza de sangue, que garantiam que seu portador era um cristão antigo, eram requisitos para obter cargos, entrar na Igreja ou em certas guildas. Ainda que os portadores desses certificados não fossem identificados como "espanhóis", mas como "cristãos antigos", eram considerados uma comunidade de sangue e crença com acesso privilegiado ao Estado.

A nacionalização da Igreja tornou-se muito mais significativa com a expansão para a América. Todo o primeiro capítulo das Leis das Índias dedica-se a justificar a expansão espanhola às Índias como uma graça divina ao rei, que assim poderia levar a Verdadeira Fé àquelas terras. Ademais, manter um cargo político ou pertencer às classes privilegiadas também eram condições vinculadas à relação com a fé católica, como é evidente na lei que ameaça qualquer nobre ou pessoa com cargo oficial de perder todos os seus privilégios caso use o nome de Deus em vão (Livro 1, Título 1, Lei 25).

Apoiando-se nessa lógica, o conceito de "espanhol" foi criado como uma categoria legal de identidade, com o intuito de se organizar a vida política nas Índias. A autoridade espanhola compreendia tutela moral e religiosa sobre outras categorias de pessoas, incluindo "índios", "negros", "mulatos" e "mestiços", e também constituía uma categoria diferenciada de outros "estrangeiros" (*extranjeros*) europeus. A Lei 66, Título 3 do Livro 3 das Leis das Índias (1558), por exemplo, garante

aos vice-reis do Peru a faculdade de encomendar qualquer índio que esteja desocupado (índios que hubiere vacos) quando de sua chegada àquelas províncias, ou qualquer um que venha a estar desocupado, aos espanhóis que ali vivem [...] para que possam tê-los, usufruir de seu tributo e dar-lhes o bom tratamento que é obrigatório em nossas leis.

De modo semelhante, outra lei (1608) ordena que "das pessoas que o vice-rei manda em tributo da Nova Espanha para as Filipinas, não permita ele de modo algum que se admitam mulatos ou mestiços, em virtude dos inconvenientes que aconteceram" (Livro 3, Título 4, Lei 15). A Lei 14, Título 5 do Livro 3 ordena que os fabricantes de armas não podem ensinar suas artes aos índios; a Lei 7, Título 10 do mesmo livro proíbe aos chefes militares nomear escravos como porta-estandartes no exército, enquanto a Lei 12 (1643) do mesmo título e livro ordena que os oficiais do exército não dêem a "mulatos, morenos, mestiços" o cargo de soldado. A Lei 33, Título 15 do Livro 3 ordena que as esposas dos membros da audiência assistam à missa numa parte determinada da capela em companhia de suas famílias, autoridades civis ou mulheres de distinção, "e não mulheres índias, negras ou mulatas". Por outro lado, o rei determinou que quando os vice-reis e juizes nomeassem um "protetor do índios" (uma espécie de advogado) "não deveriam eleger mestiços porque é importante para sua defesa, ou de outro modo os índios podem sofrer danos e prejuízos" (Lei 7, Título 6, Livro 6) — em outras palavras, os espanhóis, e não os mestiços, são os melhores e mais apropriados defensores dos índios. Os exemplos podem ser muitos²⁷.

Em resumo, um determinado conceito de "espanhol" emergiu rapidamente na colonização da América, e os espanhóis deveriam assumir uma postura de liderança espiritual, civil e militar. A categoria "espanhol" era definida formal e legalmente pela descendência e assim incluía os "crioulos", ainda que houvesse contextos de diferenciação e discriminação entre os espanhóis nascidos na América e os ibéricos desde meados do século XVI²⁸. Esse processo de diferenciação não se baseava no sangue, mas nas idéias relativas à influência da terra sobre o caráter, a constituição e a fisionomia dos nascidos nas Índias²⁹. O termo "*criollo*" tinha, de fato, um tom derogatório, pois tentava assimilar os espanhóis nascidos na América a outras castas ali nascidas, como os escravos e mestiços³⁰. O patriotismo (no sentido de exaltação da terra de nascença) tornou-se então central para os crioulos, pois foi por meio da reivindicação do verdadeiro valor da terra que puderam afirmar a herança de seu sangue³¹. Essa tensão entre o nacionalismo baseado numa comunidade de descendência e o patriotismo com base numa idéia delimitada de "Espanha" (por oposição às Índias e a outras posses européias da monarquia espanhola) permaneceu de modo relevante na Espanha e na América mesmo depois da Independência³².

A medida com que os espanhóis, a qualidade de ser espanhol e a língua espanhola eram identificados com a Fé Verdadeira e com a civilização pode ser notada pela seguinte lei (1550):

(27) As leis que distinguem os súditos da coroa espanhola dos estrangeiros são igualmente precisas (como a Lei 8, Título 13, Livro 3).

(28) Entretanto, é preciso destacar que esses processos não eram constantes e que a política de diferenciação entre "peninsulares" e "crioulos" respondia a diferentes tipos de interesse (incluindo, por exemplo, o de prolongar os privilégios de *encomendero* depois da segunda geração, ou o de manter os crioulos fora de certas ordens religiosas ou cargos políticos). Esses interesses reforçavam-se ou arrefeciam em várias épocas e lugares, de forma que havia situações em que um "crioulo" era simplesmente um espanhol, outras em que o próprio termo "crioulo" era usado principalmente de forma discriminatória, e ainda outras em que os espanhóis nascidos na América tentavam afirmar a igualdade e até a superioridade de sua terra diante da Espanha, de Roma ou de outras regiões européias (cf. Lavallé, op. cit.).

(29) A natureza das terras americanas e sua influência sobre o caráter dos americanos eram um tema polêmico nos círculos científicos desde o início do contato até o século XX. Ver Gerbi, Antonello. *Nature in the New World: from Christopher Columbus to Gonzalo Fernandez de Oviedo*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1985 [1975]; *The dispute of the New World: the history of a polemic, 1750-1900*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1973 [1955].

(30) Cf. Lavallé, op. cit., p. 20.

(31) A literatura que exalta as terras americanas por vezes também refaz as conexões entre América e "Eden". O tema foi estudado cuidadosamente no caso do México por Lafaye (op. cit., cap. 1) e por Brading (op. cit., caps. 14 e 16). No mundo andino, Lavallé (op. cit., p. 122) observa que "muitos crioulos acreditam que sua pátria pode ser comparada aos Campos Elíseos, ao Paraíso bíblico. Para alguns, era um mero estilo literário [...]. Para outros, não poderia haver dúvida: a América não podia ser *comparada* ao Paraíso, ela era o paraíso terrestre das escrituras" (grifo no original).

(32) Um soldado do exército norte-americano descreveu a recepção às tropas dos Estados Unidos pelas elites da Cidade do México nos seguintes termos: "A rua [...] através da qual marchamos até a grande praça é onde se localizam as lojas principais, e ainda que estives-

Após um exame detalhado quanto à possibilidade dos mistérios de nossa Sagrada Fé Católica serem adequadamente explicados mesmo que na mais perfeita das línguas indígenas, foi reconhecido que tal não é possível sem incorrer em grandes dissonâncias e imperfeições [...]. Assim, tendo decidido que seria melhor introduzir a língua castelhana, ordenamos que se disponham professores aos índios que quiserem aprender, e pensamos que os sacristãos devem ensinar.

Em suma, a língua espanhola não era considerada nas colônias meramente uma forma vernácula conveniente e profana, mas uma língua mais próxima de Deus³³. Portanto, a língua refletia o processo de nacionalização da Igreja, central para a história do nacionalismo na Espanha (e na América Hispânica), um ponto de partida que está no extremo oposto do que propõe Anderson, que imagina que a secularização está sempre na raiz do nacionalismo.

A liderança civil dos espanhóis sobre os índios e os outros é notável em várias leis e práticas, incluindo as leis sobre a disposição das cidades e ruas espanholas; na superioridade da justiça espanhola em face da justiça das Índias (os juizes das Índias podiam prender mestiços e negros, mas não espanhóis); e, de modo central, no fato de que as leis de Castela serviam de matriz às leis das Índias e a todos os reinos sob domínio espanhol: "Que as lei de Castela se mantenham no caso de qualquer questão não arbitrada pela Lei das Índias" — Livro 2, Título 1, Lei 2 (1530). Em suma, o conceito de *español* enquanto uma comunidade de sangue associada a uma religião, uma língua, uma civilização e um território emergiu rapidamente ao longo do século XVI.

O segundo momento do nacionalismo espanhol: declínio no cenário europeu

O primeiro momento da construção nacional espanhola foi, portanto, bastante diverso em espírito e conteúdo em relação à teoria de Anderson. A qualidade de ser espanhol construiu-se a partir da idéia de uma conexão privilegiada com a Igreja: os espanhóis eram um povo escolhido, liderado por monarcas que foram designados pelo papa com o título de "católicos". Como cristãos antigos, eram os verdadeiros representantes da fé e, assim, a única elite política, moral e econômica viável³⁴. Os conquistadores eram portanto, automaticamente, um certo tipo de nobreza nas Índias, e os "espanhóis", a casta dominante. Resumindo, a nacionalidade espanhola foi construída sobre a militância religiosa: descendência e língua foram agrupadas numa noção de chamado nacional à tutela espiritual na América e em todo o mundo.

A língua castelhana nas Índias não era simplesmente uma escolha arbitrária diante de outras possibilidades: era a língua apropriada para

sem todas fechadas, as alegres cortinas que esvoaçavam dos terraços do andar de cima [...] (quase todas as casas tinham se preparado e pendurado bandeiras neutras, como a inglesa, francesa, espanhola etc., como meio de proteção) e as mulheres bem vestidas que se mostravam sem a menor reserva pelas portas e janelas davam a impressão de uma grande festa nacional, em vez da entrada de um exército conquistador numa capital inimiga" (apud Granados, Luis Fernando. *Sueñan las piedras: alzamiento ocurrido en la ciudad de México, 14, 15 y 16 de septiembre, 1847*. México: tese de licenciatura em História, Unam, 1998). As "bandeiras neutras" eram usadas para assinalar aos soldados norte-americanos que as famílias ali eram também estrangeiras, normalmente em razão da descendência.

(33) Carlos V afirmou que enquanto o alemão era apropriado para se falar aos cavalos, e o italiano ideal para cortejar as mulheres, o castelhano o era para falar com Deus. O termo "ladino" também indica a sacralização do espanhol, pois era usado para referir-se aos judeus, mouros, escravos africanos ou, posteriormente, indígenas que falavam o (neo) latino, ou seja, o castelhano (cf. Lavallé, op. cit., p. 19). Uma discussão sobre a história do título "rei católico" e de sua importância para a Espanha em competição com a França pode ser vista em Fernández Abadalejo, Pablo. "Rey católico": gestación e metamorphosis de un título". In: Ribot García, Luis A. *El Tratado de Tordesillas y su época*. Madrid: Junta de Castilla y de Aragón, 1995, vol. 1. Jaime Contreras argumenta que a perseguição espanhola à heresia sob os reis católicos pode ser analisada como uma apropriação política da Igreja: "A chamada heresia, um pequeno duende no início, se converteu assim em suporte básico da lei régia" ("Los primeros anos de la Inquisición: guerra civil, monarquía, mesianismo y herejía". In: Ribot García, op. cit., vol. 2, p. 703). Sobre a identificação entre cristianismo e civilização hispânica na chamada "conquista espiritual" do México, ver Liss, Peggy. *Mexico under Spain, 1521-1556: society and the origins of nationality*. Chicago: University of Chicago Press, 1975, cap. 5.

(34) Antonello Gerbi (op. cit., pp. 267-268) destaca que Fernández de Oviedo contrastava a grandiosidade da Espanha com a da Roma antiga, notando que os godos espanhóis eram cristãos e foram martirizados ao resistir ao paganismo romano. Assim, no século XVI

comunicar os mistérios da fé católica. Ainda hoje, no México, *hablar en cristiano* (falar em cristão) é sinônimo de falar castelhano. Do mesmo modo, a linhagem de sangue espanhola — pois ser espanhol normalmente incluía os nascidos na América — tinha um destino especial com relação à Verdadeira Fé. O relativismo não estava na origem deste nacionalismo nem o descobrimento das Índias deslocava de forma alguma a escatologia cristã. O "Éden", como denomina Anderson, foi mantido como quadro referencial para as histórias que explicavam e situavam os astecas, os incas e outros povos³⁵.

A consolidação precoce da Espanha como Estado permitiu a ascensão de uma forma de consciência nacional que era distinta da vocação relativista britânica e holandesa, cuja entrada posterior no jogo do (jovem) Estado moderno e do império tornou-as solo fértil para o desenvolvimento do liberalismo e, por fim, de formas verdadeiramente modernas de nacionalismo, mais apropriadas à descrição de Anderson³⁶.

Por outro lado, a rápida decadência espanhola no cenário europeu consolidou e exacerbou a consciência nacional de maneira peculiar. Horst Pietschmann resumiu o desenvolvimento do pensamento econômico espanhol nos finais do século XVI e no XVII ao afirmar que as reformas administrativas dos Bourbon no século XVIII não foram uma simples importação de idéias francesas, mas uma combinação destas com um corpo de teorias e projetos econômicos e administrativos que buscavam soluções para o declínio espanhol³⁷. Entre essas teorias, são pertinentes para meu argumento o resumo e a discussão de Pietschmann sobre o influente trabalho de Luis Ortiz (1558).

Ortiz afirmava que a Espanha estava empobrecida porque apenas exportava matérias-primas e posteriormente as reimportava sob a forma de bens manufaturados. O desprezo espanhol pelo trabalho manual contribuiu para o subdesenvolvimento da indústria, assim como o progressivo despovoamento do campo. Como solução parcial, Ortiz insistia em leis que aumentassem o prestígio do trabalho manual: "estas devem ser ampliadas ao máximo para que o Estado force todos os homens jovens (inclusive os nobres) a aprender um ofício, sob a pena de perderem sua nacionalidade se não o fizerem"³⁸. Tais recomendações, entre outras semelhantes, tornaram-se a marca dos projetos e estudos econômicos do século XVII, buscando o fortalecimento da Coroa, o povoamento do país e o nivelamento das diferenças entre várias nações. Tais recomendações são concebidas como matéria de interesse nacional, e no caso de Ortiz propõem-se penalidades no caso do não-cumprimento, inclusive a perda da nacionalidade.

No que concerne a essa tradição intelectual, três pontos são pertinentes para a compreensão da história do nacionalismo no mundo hispânico: i) uma consciência nacional foi exacerbada pela percepção do atraso espanhol *vis-à-vis* seus concorrentes; ii) as soluções propostas (políticas de comércio, população, educação, trabalho, racionalização administrativa etc.) também demandavam de modo sistemático uma diminuição das

a identificação nacional com o cristianismo tornava a Espanha ainda mais valiosa do que Roma.

(35) Anthony Pagden mostrou que a noção de uma monarquia universal nunca foi universalmente aceita na própria Espanha, e que se extinguiu como um ideal impraticável ao final do século XVII. Contudo, ele também argumenta que o papel ideológico da Espanha como guardiã do cristianismo universal "formou uma parte importante da armadura ideológica do que alguns afirmam ser o primeiro Estado-nação europeu" (*Spanish imperialism and the political imagination*. New Haven: Yale University Press, 1990, p. 5).

(36) As Leis das Índias constituem um exemplo interessante de como a Espanha reconciliou o desenvolvimento simultâneo dos impérios com o universalismo católico. Parte da legislatura promulgada por Felipe IV (numa época de evidente decadência imperial) demonstra preocupação metódica com a oração pública e o arrependimento público dos pecados como mecanismos para reanimar o Império e, talvez, como explicações possíveis pelas falhas políticas. Por exemplo, a Lei 23, Título 1, Livro 1 (1626) ordena que os vice-reis e as autoridades da Igreja celebrem todos os anos no dia 21 de novembro uma missa ao Sagrado Sacramento, na qual os padres pedem a todos que se arrependam de seus "vícios e pecados" para agradecer a Deus sua clemência ao permitir que os navios espanhóis cheguem às Índias ilenos.

(37) Pietschmann, Horst. *Las reformas borbónicas y el sistema de intendencias en Nueva España: un estudio político administrativo*. México: Fondo de Cultura Económica, 1996 [1972], pp. 18-24.

(38) Ibidem, p. 19.

diferenças regionais e reformas políticas que implicavam a conceitualização de um povo num território delimitado, sob uma administração mais eficiente e equitativa; e iii) a idéia de um declínio relativo e de uma competição que supunha um sentido de "tempo vazio" (ou seja, de competição secular entre Estados progredindo ao longo do tempo) antes do advento do "capitalismo editorial", um fato óbvio não apenas na literatura econômica, mas também na política militar e comercial³⁹.

Uma citação final de Pietschmann, minha principal fonte nesta questão, resume meu ponto quando a esta segunda fase:

*Juntamente com a afirmação da religião católica (o Iluminismo espanhol era especificamente cristão e tinha no jansenismo sua corrente reformista), encontramos também o patriotismo dos pensadores iluministas, um fato que os diferencia do cosmopolitismo dos pensadores do Iluminismo na França e noutros países europeus. Esse patriotismo, que deu ao Iluminismo espanhol seu caráter fortemente político, expressava-se no desejo da Espanha de reconquistar seu florescimento econômico anterior e sua posição política enquanto um poder de primeira ordem*⁴⁰.

No século XVIII, sob os Bourbon, as discussões mantidas um século e meio antes foram reanimadas e geraram uma série de reformas administrativas. Essas reformas baseavam-se, novamente, na consciência patriótica e nacional que havia se desenvolvido desde a Conquista, uma consciência que produziu ao mesmo tempo uma imagem claramente delimitada da "Espanha" como uma pátria e dos "espanhóis" como uma nação (embora não houvesse isomorfismo entre nação e Espanha)⁴¹.

Como exemplo da comunidade imaginada que estava sendo construída pelas reformas, reproduzo a vinheta seguinte, também retirada da *Gazeta do México* (3 de novembro de 1784), que descreve a celebração do nascimento dos gêmeos reais e a assinatura de um tratado de paz com a França e os Estados Unidos em Madri: "Raramente haverá motivos para tanta satisfação, ou para maior júbilo dos *espanhóis*, do que no nascimento dos gêmeos infantes e na conclusão do tratado de paz tão vantajoso para os *interesses nacionais*..." (grifo meu). Tendo identificado os sujeitos do ritual como espanhóis e os interesses do nascimento dos gêmeos e do tratado de paz como "nacionais", a *Gazeta do México* continua narrando as festividades públicas que marcaram o evento, especialmente o conteúdo de uma série de carros alegóricos:

Primeiro carro: Atlas segura o céu

O primeiro carro é precedido de tambores, trombetas, pajens e arautos e oito casais, seis de artesãos, um de fazendeiros e um de camponeses,

(39) "Em todos os autores [que escrevem sobre a economia e administração nos séculos XVI e XVII] encontramos uma consciência do declínio econômico e um consenso negativo sobre as políticas espanholas. Ademais, é interessante destacar que a maior parte destes planejadores estava bem informada sobre as realidades existentes nos países estrangeiros. Em muitos de seus escritos vemos referências à situação econômica, ao sistema de impostos, às descobertas e métodos de trabalho na indústria e nas trocas existentes nos outros Estados europeus. Parece também que essas idéias quanto aos problemas econômicos do país tiveram uma ampla audiência, já que a maioria dos projetos foi impressa e encontramos suas idéias de modo repetitivo até mesmo nos trabalhos de escritores como Cervantes" (ibidem, p. 23).

(40) Ibidem, p. 25.

(41) Antonio Domínguez Ortiz ilustra esta situação: "O pensamento dos espanhóis iluministas não era radical. Ele não clamava pela supressão total das barreiras entre os Estados porque elas estavam desabando por si sós. Ao contrário, parecia mais urgente lutar contra as diferenças econômicas que condenavam uma grande parte da população à miséria. Isso não significa que o orgulho da nobreza tenha desaparecido [...], mas que não se usavam mais os títulos de nobreza como desculpa para recusar os gastos comuns; os privilégios só podiam ser justificados se fossem usados para o bem da nação" (*Carlos III y la España de la Ilustración*. Madri: Alianza, 1989, pp. 120-121). Domínguez discute o significado dos projetos estatais e a produção do conhecimento neste período no cap. 5. Ver também Stein, Barbara e Stein, Stanley. "Concepts and realities of Spanish economic growth, 1759-1789". In: *Historia ibérica, economía y sociedad en los siglos XVIII y XIX*, vol. 1, 1971.

cada qual com o instrumento de sua profissão. São seguidos pela orquestra e imediatamente após por um grande carro, puxado como os outros por seis cavalos, no qual a estátua de Atlas, caracterizada por vários lemas, segura o céu. Nosso augusto monarca Carlos III mantém com suas virtudes heróicas e governo próspero a Monarquia Espanhola. O amor dos espanhóis venera em sua glória o monarca, os príncipes e a família real, também merecedora do amor que lhes é dedicado pela Nação... (grifo meu).

Aqui temos, em um periódico da Cidade do México sancionado oficialmente, o retrato da nação espanhola. Uma nação representada por fazendeiros, trabalhadores da agricultura e artesãos, protegida por um monarca nacional que segura o céu sobre suas cabeças assim como Atlas. Tanto o monarca como o povo são chamados de "espanhóis", e a publicação disso no México tem certamente o sentido de se tornar uma celebração nacional mesmo para o público crioulo. No entanto, o território da "Espanha" é claramente limitado no ritual, que inclusive diverge do termo "nación".

*Quinto Carro: Espanha em júbilo pelo nascimento dos infantes
O último carro [...] é precedido por oito casais a cavalo, armados de lanças e escudos. Depois, dois pagens e nove casais que representam as diferentes províncias da Espanha, cujas roupas típicas eles vestem. São acompanhados por uma orquestra, à qual correspondem com danças de suas respectivas províncias...*

A descrição de uma série de alegorias que retratam a Espanha prossegue em detalhe e depois é resumida na seguinte análise:

É fácil interpretar este carro. A Espanha é representada no maior impulso de sua prosperidade pelo nascimento dos dois infantes serenos, pela [paz recém-assinada], por seus produtos, por seus principais rios, por suas ciências, artes, marinha, comércio e agricultura, tudo isso fomentado por nosso augusto soberano, propiciando para esta ilustre Nação a abundância e opulência prometida pelo seu solo fértil e pela constância de seus habitantes leais e enérgicos.

Em suma, apresenta-se nesse ritual uma imagem clara da Espanha, representada por uma idéia moderna de bem público (com grande proeminência às artes e indústria, recursos naturais e aos costumes dos vários povos). Ao mesmo tempo, a abrangência da categoria "nação" parece ser

mais ampla do que o território espanhol, tão claramente delimitado, dado que inclui os leitores da *Gazeta de México*, que devem partilhar da alegria da ocasião. Na época dessa festividade, Carlos III tentava implementar reformas administrativas que transformariam de modo mais evidente a imagem territorial da Espanha como abrangendo as Índias, de forma que fosse congruente com o potencial inclusivo do conceito de nação espanhola.

Terceiro momento: as reformas borbônicas e a Independência

O ponto alto desse movimento reformista, no final do século XVIII, sob Carlos III, buscou fazer da Espanha e de suas colônias um espaço econômico fechado, com uma administração relativamente eficiente, uma política econômica e financeira ativa, uma administração e um exército descentralizados. Essa unidade imperial foi conhecida como "Corpo Unido da Nação"⁴² e sua organização administrativa foi nitidamente a precursora das organizações estatais que se generalizaram com a Independência.

(42) Pietschmann, op. cit., p. 302.

Entretanto, é interessante notar que tais reformas foram promovidas não apenas como resposta a uma sensação de atraso e de nostalgia pelas glórias nacionais passadas, mas também para enfrentar as ameaças políticas advindas tanto da marinha britânica como da Revolução Americana. A primeira ameaça, particularmente, tornou a descentralização administrativa uma estratégia importante para o fortalecimento do Império. Esse sistema de descentralização e racionalização administrativa também incluiu a promoção de uma visão da indústria e do interesse público que foi significativa na formação moderna do nacionalismo, baseada na propriedade privada, numa mão-de-obra treinada e bem-policada e numa esfera pública burguesa.

Duas tendências divergentes foram geradas com essas reformas administrativas, religiosas e educacionais. Por um lado, a formação da idéia de uma Grande Espanha, constituída pela Ibéria e pelas Índias conjuntamente, com uma população de súditos que tendia a maior homogeneização interna sob formas de identidade política crescentemente burguesas; por outro, a consolidação de várias unidades administrativas — os vice-reinos e as novas "intendências" — como unidades estatais viáveis, cada qual com sua administração financeira interna e exército permanente. Essas tendências contraditórias estavam na verdade intimamente ligadas: a consolidação administrativa de unidades políticas transatlânticas era o único meio lógico de construir uma Grande Espanha forte, e o próprio processo de consolidação desse desenho tornou a Independência mais fácil de se conceber. A viagem de Alexander Humboldt e seus escritos sobre a América Hispânica são um bom exemplo deste jogo. Já que nas Leis das Índias, cuja compilação data de 1680, os materiais impressos sobre as Índias deveriam ser banidos daquelas terras, e os estrangeiros eram proibidos de ir além dos portos da região, Humboldt recebeu autorização real para viajar e as autoridades deveriam permitir-lhe acesso a todas as estatísticas e informações

que lhe pudessem ser úteis. As publicações de Humboldt sobre a economia política das Índias seguiram o espírito das reformas borbônicas, assim como a teoria administrativa alemã cameralista, ao tratar cada unidade administrativa principal (especialmente os vice-reinos) como um todo coerente, com uma população, uma economia, um mapa etc.

A consolidação administrativa dos vice-reinos, intendências e outras unidades políticas ocorria não só como estratégia para manter os crioulos confinados em suas unidades administrativas, mas sobretudo para fortalecer o estado geral do Império e dotar cada segmento de maior capacidade de responder às crises políticas. Do século XVII em diante a armada da Espanha tinha de esforçar-se para fazer viagens bem-sucedidas à América, e havia momentos em que era totalmente incapaz de controlar o comércio na América Hispânica. Maior autonomia administrativa e militar deveria garantir outra estratégia de defesa imperial.

Portanto, ao mesmo tempo que a "viabilidade política" e a "plausibilidade emocional" dos vice-reinos eram politicamente reforçadas pelo novo sistema de intendências, e ideologicamente pela nova ênfase no bem público por meio da indústria e da educação, também era reforçada a noção de uma identidade verdadeiramente pan-imperial, mais coesa do que jamais fora. Tais tendências contraditórias estavam em evidência na época da Independência: primeiro, pelo paralelismo entre as guerras de independência americanas e a "guerra de independência" da Espanha contra os invasores franceses; segundo, pelo fato de que a liberal Constituição de Cádiz (1812) definia como "espanhóis" todas as pessoas nascidas em territórios espanhóis, sem distinções entre a Península Ibérica e as Índias.

Quarto momento: o acidentado caminho até o nacionalismo moderno (México, 1810-29)

Na América Latina, o caminho em direção à modernidade nacional foi particularmente tortuoso. Isso se deveu à precocidade dos movimentos de independência, que resultou não tanto da força do sentimento nacionalista na região, mas da decadência da Espanha no contexto europeu⁴³. Em consequência, os novos países enfrentaram graves problemas internos de relações internacionais, e foi nesse contexto que o nacionalismo se desenvolveu.

O quarto momento na evolução do nacionalismo hispano-americano pode ser mais bem compreendido como aquele em que as dinâmicas do Estado pós-colonial independente levaram a mudanças ideológicas profundas, inclusive uma mudança radical sobre quem era considerado cidadão nacional e quem estrangeiro, uma redefinição da extensão dos laços fraternos por meio da cidadania, da relação entre religião e nacionalidade e entre raça e nação. Nesta seção final exploro a dinâmica dessas transformações mediante a discussão de certos eventos centrais nos albores do México independente (1810-29).

(43) O fato de que o nacionalismo e um programa nacional não eram denominador comum nem mesmo entre os insurgentes mexicanos foi demonstrado por Eric Van Young (op. cit.), que mostrou tanto a centralidade das revoltas locais que demandavam o oposto da elite crioula quanto à construção do Estado, como um elemento não ideológico criminoso e de brigada cuja participação era totalmente oportunista. O papel dos vagabundos oportunistas e dos criminosos na Independência é também demonstrado por Christon Archer ("The young Antonio López de Santa Anna: Veracruz counterinsurgent and incipient caudillo". In: Ewell, Judith e Beezley, William (eds.). *The human tradition in Latin America: the nineteenth century*. Wilmington: SR Books, 1989). Por outro lado, a independência da América Hispânica era previsível mesmo antes de os movimentos sociais nativos começarem e de os nacionalistas realmente se prepararem. Em 1786, a principal preocupação de Thomas Jefferson com relação à América Hispânica era que ela não deveria sair das mãos espanholas muito rapidamente. Que a Espanha perderia tais territórios era para ele uma conclusão inegável. Os Estados Unidos precisavam de tempo para ganhar força com o objetivo de anexar tantos territórios da América Hispânica quanto fosse possível (cf. Fuentes Mares, José. *Poinsett: historia de una gran intriga*. México: Oceano, 1983, pp. 34-35).

Como Pagden demonstrou, o patriotismo crioulo baseou-se na filosofia política espanhola. No mundo ibérico, a soberania era garantida por Deus ao povo, que por sua vez a cedia ao monarca. Portanto, não é surpreendente que os pais da independência mexicana, Hidalgo e Morelos, que eram pregadores leigos, afirmassem lutar em nome da religião. Eis como exemplo uma formulação de Morelos:

Saibam que quando faltam reis a Soberania reside apenas na Nação; saibam também que cada nação é livre e está autorizada a formar a classe de governantes que escolher e não ser escrava de outra; saibam também (pois já devem sem dúvida ter ouvido isso) que estamos tão distantes da heresia que nossa luta reduz-se a defender e proteger em todos os seus direitos nossa religião sagrada, que é o alvo de nossas visões, e a ampliar o culto de Nossa Senhora Virgem Maria⁴⁴.

Deste modo, Morelos e Hidalgo acusaram os espanhóis de trair sua verdadeira missão cristã e usar o cristianismo como um subterfúgio para a exploração dos americanos⁴⁵. Manter a verdadeira fé cristã era também expulsar todos os espanhóis que sugavam dos mexicanos suas riquezas nativas e os aviltavam.

Esses movimentos precoces falharam. Morelos e Hidalgo foram executados e, ainda que alguns de seus seguidores continuassem a lutar, a Independência não foi alcançada por esta corrente ideológica. Ao contrário, Augustín Iturbide, que havia sido oficial do exército legalista, conseguiu forjar uma aliança com o alto clero (que nunca apoiara Hidalgo e Morelos) e com os espanhóis ao dar-lhes amplas garantias na nova república. Iturbide foi coroado como soberano do império mexicano em 1821, mas seu reinado só durou um ano.

Apenas oito anos depois da consumação da Independência sob o Plano de Iguala, o chamado Partido Radical, que estava associado aos maçons do rito de York, apoiou um movimento para expulsar os espanhóis do México. Ainda assim, esses yorkinos não estavam associados ao tipo de religiosidade popular de Morelos e Hidalgo. Ao contrário, endossavam a implementação de um sistema semelhante ao dos Estados Unidos. Em resumo, o nacionalismo mexicano passou por excluir os espanhóis, incluí-los e depois excluí-los novamente num curto espaço de tempo.

A própria violência da transformação ideológica no início do nacionalismo mexicano sugere que um "nacionalismo" genérico ou abstrato não auxilia na compreensão das especificidades de seu conteúdo e nem da dinâmica de sua propagação. De fato, assim como a noção de "parentesco" é uma abstração de tal nível genérico que pode ofuscar a natureza das práticas sob a rubrica da categoria, também podemos dizer que a leitura culturalista de Anderson acerca do nacionalismo é em tal grau genérica e abstrata que não dá conta de esclarecer as políticas de produção da comunidade.

(44) Morelos. "A los americanos entusiasmados de los gachupines". In: *Morelos: su vida revolucionaria a través de sus escritos* (ed. Ernesto Lemoine). México: Unam, 1965 [1812], p. 199.

(45) Para uma descrição que ilustra semelhanças entre estas idéias e aquelas expressas nas revoltas messiânicas indígenas no período, ver Van Young, op. cit., p. 402.

As formulações específicas sobre a natureza da nação e sobre quem estava nela incluído ou excluído sofreram mudanças drásticas que não podem ser atribuídas a alterações nocionais devidas a novos mapas ou censos (Humboldt ainda era a fonte principal nesse período), nem a uma intensificação das viagens ou da força das redes burocráticas no território. A formação do nacionalismo mexicano pode ser entendida pelas condições políticas de sua produção. Tais condições foram determinadas pela posição da nova nação na ordem internacional, tanto quanto pelo fato de que não havia uma classe governante nacional.

É preciso elaborar este último ponto. Na época da Independência os países da América Hispânica não tinham uma burguesia crioula que pudessem servir como classe governante nacional. As economias regionais domésticas não eram bem articuladas entre si, a maior parte da elite mercante transatlântica era espanhola e o capital para mineração exigia sócios estrangeiros. A elite crioula era uma elite regional, e não uma burguesia nacional. Nesse contexto, apenas duas instituições poderiam servir para articular o espaço nacional: a Igreja e o Exército. O Exército, entretanto, não se constituía num corpo unificado, pois era liderado precisamente por caudilhos locais, muitos dos quais controlavam sua própria milícia. A Igreja articulava o espaço nacional em termos de prestígio e ideologicamente, mas não podia servir como uma classe dominante nacional. Desta forma, era necessário unir as lideranças regionais em facções nacionais. Nos primeiros anos após a independência mexicana, a maçonaria teve este papel⁴⁶. Foi por meio da maçonaria que as elites regionais forjaram redes inter-regionais que puderam prefigurar uma burocracia nacional.

Quando se logrou a Independência, parte da elite política mexicana pertencia a lojas maçônicas organizadas no rito escocês. Essas elites tinham boas relações com a Inglaterra, que, de fato, foi a primeira grande potência a reconhecer o México. Assim, não é surpreendente que George Ward, o primeiro embaixador britânico no país, tenha sido capaz de obter inúmeras concessões econômicas e políticas do governo do primeiro presidente mexicano, Guadalupe Victoria. Tanto assim que quando o embaixador norte-americano Joel Poinsett chegou, em 1825, considerou sua tarefa mais formidável ganhar parte do terreno que os Estados Unidos haviam perdido aos ingleses⁴⁷. Poinsett empreendeu esforços contínuos para estabelecer um partido pró-americano para contrabalançar a influência britânica sobre o governo de Guadalupe Victoria. Parte da bem-pensada estratégia de Poinsett consistia em apoiar a organização de lojas maçônicas para contrapor-se àquelas afiliadas ao rito escocês, e ele as associou ao rito de York (vinculado à loja da Filadélfia). Essas duas organizações maçônicas funcionaram como "partidos políticos" nesse período inicial.

Tanto os maçons escoceses como os yorkinos tentaram monopolizar a maior quantidade possível de postos de governo. À medida que a competição entre escoceses e yorkinos tornava-se mais acirrada, aqueles que defendiam a "causa americana" (de York) tentavam identificar os maçons do rito escocês com os interesses imperialistas da Europa, especialmente os

(46) Os maçons provavelmente estavam presentes na América Hispânica desde 1780, ainda que no caso mexicano pareça que os representantes enviados às cortes de Cádiz em 1812 foram centrais na formação das lojas mexicanas do rito escocês.

(47) Cf. Joel Poinsett a Henry Clay, 4 de junho de 1825 (despachos do representante diplomático norte-americano ao México, National Archives, Washington DC).

interesses espanhóis. Isso permitiu que os yorkinos desviassem a atenção da rivalidade entre Estados Unidos e Inglaterra, bem como lhes trouxe bons dividendos sob a forma de propriedades espanholas, pois os espanhóis eram ainda o setor mais próspero da população mexicana. Os escoceses, por sua vez, porque estavam perdendo espaço no poder nacional, denunciaram o papel de Poinsett como um estrangeiro que criara o partido dos yorkinos e promovera a própria existência de "sociedades secretas".

Portanto, é com a competição entre duas sociedades secretas pelo controle do aparato do Estado que se consolidam dois aspectos centrais do nacionalismo mexicano: o nacionalismo como uma ideologia excludente (até mesmo xenófoba) — tanto na tendência a expulsar os espanhóis como na de expulsar Poinsett — e o nacionalismo como uma ideologia que tem por fundamento o acesso público à burocracia do Estado. Esses aspectos do nacionalismo reforçavam-se mutuamente, pois nenhum dos dois partidos maçônicos podia se dar ao luxo de identificar-se totalmente com os interesses estrangeiros (dado que cada um precisava atacar um poder estrangeiro diferente: os yorkinos atacavam os interesses britânicos e espanhóis, enquanto os escoceses se opunham aos dos Estados Unidos), nem admitir abertamente o mero objetivo de controlar o aparato burocrático.

Esses laços entre religião e nacionalismo não devem ser considerados constantes. Ainda que o jovem patriotismo mexicano tenha se identificado com uma lealdade superior à fé católica, e os nacionalistas mexicanos tenham excluído veementemente outras religiões de sua ordem nacional, tanto os britânicos como os americanos coincidiam em seus interesses na propagação da liberdade de religião. Conseqüentemente, era necessário certo grau de tolerância religiosa para manter o comércio com a Inglaterra e os Estados Unidos, enquanto a polarização do espectro político logo gerou um campo jacobino. As propriedades da Igreja seriam para os jacobinos o que as propriedades espanholas haviam sido para os yorkinos em 1829: uma fonte de riqueza que poderia ser o espólio para a expansão política num período de baixo crescimento econômico.

Deste modo, o México consolidou um Estado nacional com um nacionalismo construído sobre três princípios: a defesa contra estrangeiros, a defesa de partidos políticos abertos em vez de sociedades secretas (e de uma concepção do Estado como uma ordem normativa em vez de uma classe governante) e uma (desigual) extensão dos benefícios do nacionalismo às camadas populares (com abolição dos tributos, das restrições às guildas e do dízimo da Igreja e distribuição de terras nacionais, do espólio dos espanhóis e dos bens de novas tecnologias). Esses três pilares foram o resultado involuntário da competição entre três sociedades secretas, apoiadas por dois Estados imperialistas, pelo controle do aparato do Estado. Tais sociedades secretas, por sua vez, funcionaram graças às clivagens dos interesses econômicos e políticos que tangenciavam as fronteiras nacionais ou que não alcançavam o âmbito nacional. Em suma, as bases do sentimento comunitário, os critérios de exclusão e inclusão na nação, a concepção de um território e a própria conceitualização de fraternidade nacional foram forjados na luta política.

Conclusão

A densidade cultural do fenômeno do nacionalismo reside na política de sua produção e desenvolvimento. O nacionalismo combina o uso de uma fórmula gerada transnacionalmente, preceituando desde formulações legais até espetáculos públicos, com uma política inextricavelmente local. Uma descrição densa do nacionalismo é portanto um passo necessário para a compreensão de suas características culturais.

Os casos hispano-americano e mexicano apresentam um problema histórico relevante para a conceitualização de Anderson, pois a construção nacional espanhola se inicia com uma apropriação da Igreja, e não com uma relativização do "Éden". O castelhano foi visto como forma moderna do latim e, assim, mais apropriado para comunicar a fé do que as línguas indígenas. De modo correlato, a "raça" foi central para o recente nacionalismo espanhol moderno, na medida em que a descendência de antigos cristãos era considerada um sinal de laço histórico com a Fé, um sinal que dava a seus portadores o controle sobre o aparato do Estado e da Igreja.

Além disso, o conceito de "tempo vazio" estava presente no mundo espanhol muito antes do capitalismo editorial, iniciando-se com o declínio do Império e com o fracasso em forjar uma monarquia universal. Assim, o pensamento econômico espanhol formulou a noção de uma economia nacional em meados do século XVI. As estruturas administrativas que permitiram que o imaginário de um povo se conectasse a um território podem datar de meados do século XVI, quando a expansão colonial e a defesa do Império contra os poderes europeus levaram à consolidação da noção de "Espanha" e de "espanhóis". Enquanto a Espanha continuava a decair no cenário europeu, reformas estatais visavam atingir os intermediários políticos, numa tentativa de substituir as classes políticas regionais pela burocracia, para consolidar uma idéia de território nacional e para formar uma Grande Nação Espanhola constituída por súditos que tendessem cada vez mais à uniformidade interna *vis-à-vis* a Coroa.

Por fim, a própria Independência, como reconhece Anderson, não foi o produto de um nacionalismo cultural, mas sim do declínio da capacidade espanhola de governar seus territórios além-mar. Assim, muito do conteúdo específico da ideologia nacionalista moderna — como a noção de que a política deve ser pública, ou a de que a religião não deve ser critério para a escolha de parceiros comerciais, ou a de que um espanhol não é um mexicano mesmo que simpatize com a causa mexicana — foi produto cultural da Independência, e não sua pré-condição.

No campo teórico, o caso latino-americano leva-me a modificar a definição de Anderson do nacionalismo, para ressaltar tanto os laços fraternos como os de dependência na comunidade imaginada. É da articulação entre cidadania e nacionalidade que vários nacionalismos retiram sua força. Em consequência, o sacrifício não é uma característica essencial do nacionalismo, mas um dos seus possíveis sinais e manifestações. Ademais,

já que as idéias de Anderson quanto à necessidade do relativismo cultural como precondição para o nacionalismo são equivocadas, a ênfase teórica na centralidade da língua sobre a raça pode ser igualmente questionada. No caso da Espanha, pelo menos, a identidade "racial" (no sentido de uma linhagem de sangue) uniu-se à identidade lingüística na formação de uma oposição entre "espanhóis" e "índios", e foi a descendência dos cristãos antigos que haviam lutado na Guerra Santa que fez dos espanhóis o povo escolhido.

Como o parentesco e a religião, o nacionalismo pode surgir por diversos ramos. No início do período moderno, devemos distinguir entre o nacionalismo de um povo escolhido, como o da Espanha, e o nacionalismo defensivo da Inglaterra ou Holanda, que criaram ideais nacionalistas para poder afirmar seu direito de manter e consagrar suas próprias tradições. Essas formas de nacionalismo contrastam com as formulações nacionalistas altamente instáveis da América Hispânica no início do período pós-colonial. A árvore genealógica do nacionalismo remonta ao nascimento do mundo moderno, e as idéias de comunidade política que emergiram desde então vão tanto além como aquém de um sucedâneo cultural da comunidade religiosa.

Recebido para publicação em
8 de fevereiro de 2001.

Claudio Lomnitz é professor
de Antropologia e História na
Universidade de Chicago.

Novos Estudos
CEBRAP
N.º 59, março 2001
pp. 37-61
