

(DES)ORDEM ENCANTADA: NAÇÃO E RITUAIS PÚBLICOS*

Rogerio Proença Leite **

RESUMO: Historicamente inventadas por processos políticos, as nações modernas são reafirmadas por rituais públicos que, enquanto práticas simbólicas, atualizam os conteúdos culturais das diferentes demandas sociais de pertencimento à nação. Este artigo enfoca as relações entre *simbolismo e processos sociais* a partir das reflexões de Clifford Geertz e Victor Turner, para, subseqüentemente, estabelecer um diálogo crítico entre as noções de *tradição inventada*, de Hobsbawm, e de *nação como comunidade política imaginada*, de B. Anderson, cujo objetivo é analisar o conceito de nação como construção política e simbólica.

UNITERMOS: nação, simbolismo, ritual, identidade nacional.

A distinção entre *Nação* e *Estado-nação* (Giddens, 1995) permite situar o debate sobre identidade nacional em dois eixos básicos de reflexão: o que trata das diferentes maneiras de se pertencer a uma comunidade nacional (*nationess*), independentemente das formas institucionais do Estado; e, de outro modo, o que tematiza a inserção normativa de todos os indivíduos em uma nação, mediada pelo Estado através de um conjunto de direitos e obrigações legais.

* Uma versão preliminar desse artigo beneficiou-se de uma primeira leitura e comentários de Antonio Arantes, a quem sou muito grato. Igualmente agradeço aos colegas e pareceristas anônimos da Revista Temáticas, pelas críticas e sugestões.

** Professor doutor (DCS-UFS), pesquisador do Laboratório de Estudos Urbanos e Culturais – LABEURC/UFS e consultor em políticas urbanas, cultura e patrimônio.

Em ambos os casos, os processos políticos que articulam os diferentes sentidos e demandas de pertencimento parecem igualmente complexos. Nas sociedades ou nações sem Estado, embora apresentem estruturas menos diferenciadas, a ausência de uma centralidade política pode ser um fator de instabilidade que requer maior eficácia aglutinadora dos seus processos sociais. Nos modernos Estados-nações, por sua vez, torna-se cada vez mais difícil crer na sua legitimidade como representante democrático na diversidade cultural, uma vez que o nacionalismo político tornou o Estado referente de si mesmo para compensar a inexistência de traços culturais identitários para toda a nação. Tanto para a *Nação* quanto para seu correlato institucional, o *Estado-nação*, as construções simbólicas que dão sentido à interação se articulam de modo problemático com as relações de poder.

Para além de uma visão meramente instrumental do *simbolismo*, tão marcadamente presente em análises políticas do nacionalismo, seria necessário superar a noção restrita de que o símbolo mascara as tensões sociais para a consolidação de hegemonias, mesmo nos casos em que seria possível apontar formas tradicionais de dominação legítima (Weber, 1984). De outro modo, seria também plausível superar o esvaziamento político do conceito de símbolo como algo que apenas mnemonicamente entrelaça processos sociais significativos, sem maiores implicações políticas nas esferas da distribuição do poder.

Dizer que o símbolo *representa* é um truismo com reduzido alcance interpretativo. Para uma análise da Nação, seria mais pertinente indagar o *quê* e *como* o símbolo representa, e de que modo os atores envolvidos na ação simbólica participam dessa representação que denota relações de poder, sem se esgotar no político. Um modo de alcançar essa dupla caracterização seria discutir as análises de Geertz e Turner, que abordaram as relações entre simbolismo e processos sociais e, subsequentemente, refletir sobre os conceitos de *tradição inventada*, de Hobsbawm, e de *nação como comunidade política imaginada*, de B. Anderson como um possível caminho analítico para compreender a nação como construção política e simbólica.

SÍMBOLOS E RITUAIS: AS ABORDAGENS DE GEERTZ E TURNER

Em sua análise sobre o *Negara*¹, Geertz pretende apreender, na Indonésia Índica, a representação simbólica do político como uma forma não convencional de expressão do poder. A “natureza expressiva” do Estado Balinês não residia em uma forma eficiente de governo, mas antes em uma elaboração para a dramatização pública da “desigualdades social e o orgulho do status” (Geertz, 1991, p.25). A idéia do poder a serviço da “pompa” parece inverter a noção mais comum da liturgia do poder como adereço de reforço simbólico: o *Negara* é em si expressão litúrgica, excessivamente teatral e fundamentalmente retórica. Mas o Estado-teatro não se esgota em sua potencialidade estética, ao contrário, nela se revela. Sob os rituais da corte emergem símbolos que reafirmam o modo como a sociedade de Bali estava politicamente organizada. Um complexo sistema de ranking de prestígio, baseado em um padrão de status decrescente (*Sinking Status Pattern*), estratificava os balineses segundo um percurso descendente da linha paterna em relação à divina origem ancestral.

O caráter mnemônico dos símbolos e rituais do *Negara* é claro: a dramatização pública demarca diferentes formas de prestígio e delimita campos para a ação social, seguindo a lógica do ranking e do sistema de títulos². Mas essa não é uma delimitação meramente instrumental de campos de ação, na qual a política se encerraria em suas evidentes funções de dominação. Geertz rejeita as concepções clássicas de Estado, dentre as quais destaca o Contratualismo de Hobbes, a concepção marxista, a teoria das elites e as concepções populistas de Estado, ressaltando que nessas análises a simbologia política está reduzida à sua instrumentalidade (Geertz, 1991, p.154). Pretende Geertz não reduzir o *Negara* a essas concepções que, na sua opinião, mascaram os “aspectos semióticos do Estado” – aspectos que o

¹ O *Negara*, termo advindo do sânscrito *nagara* ou *nagari*, era a forma do Estado da Indonésia pré-colonial. Como uma configuração histórica, inexiste portanto nos tempos atuais.

² Sobre Títulos de Status, cf. Geertz, 1993, p.380.

próprio autor pretende estabelecer como princípios para uma abordagem “alternativa” do poder. Desse modo, Geertz também rejeita a concepção de poder definida como capacidade de criar sujeição (Geertz, 1991, p.169). Ao que sua análise sugere, embora reconheça que o Estado de Bali “encantava” as desigualdades, Geertz se recusa a reduzir a atuação do Estado a processos políticos explícitos de dominação que inevitavelmente reduziram a ação simbólica à ação política. Geertz pretende, ao contrário, circunscrever a política como ação simbólica, reservando para a última um conjunto de significações que podem ultrapassar a dimensão política ou mesmo contrapor-se a ela.³

A relação entre simbolismo e processos sociais, mesmo quando esses processos sociais são de caráter político e estão vinculados à realidade do Estado, não se esgota numa simples reprodução do real. A simbologia política, portanto, representa concretamente as relações de poder mas, de outro modo, revela que essas relações retêm outras representações que expandem o próprio conteúdo político do poder: imagens míticas de uma origem social divina, pela criação da corte javanesa como centro exemplar, e crenças no caráter paradigmático da vida ritual da corte balinesa passam a compor significações explicativas para a própria existência e legitimidade do *Negara*. Mais do que reproduções do real, essas “imagens” ou representações são *criadoras* do real. Ao definir a distância variável da divindade como eixo fundamental da vida pública, Bali se constrói como ordem a partir de um mito, o da conquista de Majapahit, e o símbolo máximo *Negara* deixa de evocar um princípio civilizatório para se tornar ele próprio a condensação simbólica dessa *ordem construída*. Assim, os seus rituais não seriam imagens que se opõem ao real: seriam de fato processos sociais *reais*, na extensão de suas ações simbólicas.

Sobre essa adequação entre o real e o simbólico, Geertz destaca que para analisar as expressões do Estado-teatro e apreendê-las como teoria é

³ Talvez por essa razão Geertz enfatize que a formação política do *Negara* é do tipo que combina Status, Pompa e Governo. Cf. Geertz, 1991, p.153.

necessário ultrapassar o preconceito da análise interpretativa da maior parte da antropologia contemporânea, que contrapõe o simbólico ao real, e afirma: “*o real é tão imaginado como o imaginário*” (Geertz, 1991, p.170). E conclui, ressaltando que a política balinesa, tal como a nossa, era ação simbólica e que isso não significava que existia apenas como construção mental:

“Os dramas do Estado-teatro, miméticos de si mesmos, não eram, ao fim e ao cabo, nem ilusões, nem mentiras, nem prestidigitação nem faz de conta. Eles eram o que existia.”
(Geertz, 1991, p.171).

Com essas considerações finais ao *Negara*, Geertz verticaliza a sua própria “guinada interpretativa” para a análise da ação simbólica, esboçada no início de sua reflexão ao se referir à construção de um modelo abstrato de *Negara*, elaborado a partir de dados empíricos e como entidade conceptual weberianamente ideal-típica. Uma das implicações metodológicas da análise de Geertz para a compreensão da ação simbólica, e consequentemente da *nação* como processo social simbólico, reside na ampliação da subjetividade, tanto na construção do objeto quanto na própria apreensão da realidade como um *texto* e como *dramatização* (Geertz, 1993b, p.31). A noção de “real imaginado” encerra um postulado central para o método hermenêutico: a realidade não se antecipa aos atores, não se apresenta como *dada*. Ao contrário, a realidade só tem existência significativa quando, uma vez elaborada subjetivamente pelos atores, passa a ter ressonância no mundo da vida. A realidade, portanto, é a *realidade subjetivada* que se expressa mediante formas de ação simbólica. Se um texto como realidade é o único passível de captação, a distinção entre o que é real e o simbólico deixa de expressar uma oposição para revelar uma transposição: o real é tão simbolicamente imaginado quanto é real a ação que simboliza.

Essa apreensão da realidade como um *texto*, subjetivamente elaborado, tem consequências para a própria validade conceitual da ação simbólica. Mas, de outra forma, ocorre uma diluição do *poder* no âmbito das

representações, na medida em que processos reais de dominação estão sempre legitimados por alguma forma de aquiescência, uma vez que nem sempre é possível localizar qual realidade é imaginada e quem a imagina. Afinal, sendo a ação simbólica o real imaginado, quem é o ator que se imagina, e é real, nessa ação simbólica?

Talvez seja esse ponto que mais inquieta E. Leach, em sua crítica à poética do poder do *Negara*, quando reafirma que a política é realmente uma luta pelo poder e que, para a teoria política, a pompa e a cerimônia da monarquia são uma fraude (Leach, 1981, p.31), rejeitando a análise de Geertz exatamente no ponto em que a noção de política se expande em direção a outras representações do poder.⁴ Mas, ao que parece, Geertz não elimina a noção de poder em sua análise sobre o Estado, apenas ressalta que, em decorrência de uma complexa heterogeneidade cultural de Bali, a política do significado é “anárquica” porque “desgovernada” no sentido do insucesso das instituições formais na criação de um sistema político eficiente. Mais do que a diversidade, ressalta Geertz, é a recusa dessa diversidade que impediria, até hoje, o surgimento de “uma forma política efetiva” (Geertz, 1993, p. 315). Por outro lado, Geertz não parece tematizar porquê a elite indonésia, como ele próprio supõe, interessou-se e conseguiu criar essa política de significado “desgovernada”, na qual privilégios eram protegidos e status, proclamados. Embora incapaz de gerenciar, essa elite parecia mostrar-se competente em *administrar* uma complexa sociedade estratificada. Apesar desses aspectos, a análise de Geertz indica caminhos para a compreensão do simbolismo, exatamente por associá-lo a processos sociais. Sua reflexão permite apreender não formais da esfera política, constituindo, assim, um possível começo para se entender porquê nem sempre nacionalismos de Estado coincidem com os nacionalismos de suas nações correspondentes.

⁴ A rejeição de Leach à análise de Geertz chega ao ponto de considerar parte do *Negara* um lixo : “That final quotation is, in my view, complete rubbish”. Cf. Leach, op. Cit., p.32.

Outra contribuição para o estudo da ação simbólica encontra-se na análise de Victor Turner, que tem nas etnografias sobre a sociedade *Ndembu* suas formulações centrais. Entre as diferenças do Estado-teatro *Negara* e os Rituais *Ndembu* há um ponto de convergência quando ambos autores tematizam a centralidade do símbolo como fator de ação social. Mas, ao contrário dos balineses que, embora não possuíssem um Estado que governasse, tinham um centro exemplar como referência simbólica, os *Ndembus* não dispunham de nenhum centro de controle político para manter a sua unidade. O simbolismo desse sistema ritual tinha destacada importância como mecanismo de manutenção das normas e valores comuns⁵. Ao se referir à função politicamente integrativa do ritual, Turner pretende destacar a sua eficácia simbólica, em contextos específicos nos quais surgem “dramas sociais” decorrentes de uma contradição básica da sociedade *Ndembu*: a tensão estrutural entre descendência matrilinear e casamento virilocal. É sobre esse eixo de conflitos estruturalmente dados que Turner desenvolverá sua análise, destacando que seu livro é, nas próprias palavras do autor, “(...) predominantemente um estudo do conflito social e dos mecanismos sociais que conduzem à redução, exclusão ou resolução do conflito” (Turner, 1957, p.89)⁶.

Em princípio, é difícil não associar as idéias centrais de Turner às preocupações funcionalistas pela integração sistêmica. De fato a noção de *drama* está associada a eventos interativos que surgem em situações de conflito, objetivando sua resolução. No entanto, não há linearidade universal nos resultados dos ritos que, associados a rupturas nas regularidades sociais, desempenham simbolicamente a etapa reparadora (*Redressive Action*) de um *drama*. É apenas improvável, mas não impossível, que o ritual não cumpra sua função interativa de reafirmar normas e

⁵ Em várias passagens da sua obra Turner apresenta essa relação entre sistema simbólico e sistema de valores. Cf. Turner, *Schism and Continuity*, pp.289-291; Turner, *The Forest of Symbols*, pp.20-37; Turner, *The Drums of Affliction*, p.26.

⁶ As passagens aqui citadas da obra de Turner foram livremente traduzidas pelo autor desse ensaio.

crenças. Os ritos, enquanto sistema de valores (Turner, 1968, p.26), operam como uma dramatização pública dos direitos, obrigações e do contexto social de um *status*, reforçando sentimentos tribais (Turner, 1957, p.302). Mas, ao observar que a forma no processo do tempo social era essencialmente dinâmica (Turner, 1974, p. 32), Turner entende as relações sociais envoltas tanto por *persistências* quanto por *mudanças*. O *drama* como processo não se encerra na teleologia do rito: o término de um *drama* tanto pode significar a reintegração quanto o reconhecimento de uma ruptura inevitável⁷.

O caráter processual do *drama* é a medida do seu contexto. Com um padrão de fases que lhe são constitutivas⁸, o *drama* pode ser observado em diferentes contextos e em distintas situações de conflito: eventos históricos, como a Revolução Mexicana pela independência, podem configurar *dramas* que se realizam em diferentes arenas. Em sua resposta à crítica de Geertz sobre a aplicação indiferenciada do conceito de *drama* em várias situações (Geertz, 1993, p. 28), Turner ressalta que tenta localizar a realidade como texto em um “*contexto de performance*”⁹. Cada *drama* retém uma significação própria que somente pode ser compreendida em seu contexto específico: o que os *dramas* têm em comum é a sua própria *processualidade* que evidencia conflitos e permite que, *performativamente*, tenham alguma forma de solução, mediada por uma interação simbólica.

Nessa perspectiva, *dramas* não constituem realidades representadas, são processos sociais reais que se realizam contextualmente. A ação que se processa no *drama* é simbólica porque implica em *performances* que tornam públicas as razões do conflito e demarcam arenas nas quais se dinamizam esses conflitos e se delineiam rupturas e crises. Como *dramas* podem ocorrer

⁷ Esse é um aspecto que possivelmente delimita o afastamento de Turner à interpretação funcionalista que entendia a Ordem como contrastiva à entropia do sistema. Na análise de Turner, ao contrário, o conflito é constitutivo da estrutura e sendo a forma do tempo *dramática*, distensões e mudanças são também constitutivos da ordem.

⁸ Quatro fases compõem o *drama*: Breach, Crisis, Redressive Action, Reintegration or recognition and legitimization of irreparable schism. Cf. Turner, 1974: 38-41.

⁹ Conferir o ensaio de Turner, Acting in Everyfay Life and Everyday Life in Acting, In: From Ritual to Theater, p. 107.

em diferentes contextos e sociedades, a ação reparadora pode ou não se manifestar ritualmente: mas o ato simbólico está do mesmo modo presente, seja no ritual de puberdade (*nkang'a*) das meninas Ndembus ou na chegada da polícia para dissolver um ato público de desobediência civil. Rituais ou performances são, desse modo, ações simbólicas circunscritas em *dramas* contextuais que retêm implicações políticas para os atores envolvidos na ação.

A existência dessas implicações parece clara na medida em que o *drama* delimita interesses antagônicos em conflito, mas Turner tematiza pouco esses desdobramentos, principalmente para quem admite a possibilidade de haver rupturas irreparáveis. A idéia de que o *drama* tem uma “circularidade formal” que objetiva restaurar uma “condição de equilíbrio dinâmico” no qual, ao final do *drama*, não haveria “vítimas” porque “(...) *nenhum processo que reafirma normas subentende condenação do infrator*” (Turner, 1968, p.276), restabelece uma preocupação que parece central em sua análise sobre a sociedade Ndembu: o pólo ideológico ou normativo do símbolo corresponde à ordenação de normas e valores, o qual possibilita que o símbolo se transforme, em um contexto ritual, em um foco de interação: “(...) o símbolo ritual se converte em fator de ação social, uma força positiva em um campo de atividade.” (Turner, 1967, p. 19)

Bali e Ndembu teriam, assim, uma convergência básica: seus rituais de cremação ou seus ritos de aflição seriam modos típicos de ação simbólica integrativa, através da qual valores e crenças comuns seriam reafirmados para garantir uma continuidade estrutural. Geertz e Turner ressaltam do mesmo modo que o simbolismo ritual é uma *dramatização pública*, na qual os símbolos, como recursos mnemônicos, evocam conteúdos normativos e orientam as condutas em direção à organização social existente (Geertz, 1991, p.132; Turner, 1967, p.20). Mas, se as suas abordagens têm o mesmo mérito ao analisarem a ação simbólica articulada com processos sociais, de outro modo fundamentam suas reflexões em divergentes perspectivas metodológicas que retêm diferentes implicações para a própria análise. A influência weberiana no pensamento de Geertz, como destaca Ortner

(1984), e sua “guinada interpretativa” demarcam um tipo particular de recurso metodológico que atribui o sentido da ação aos indivíduos e desloca a análise para a apreensão radical da realidade a partir do “*natives's point of view*”¹⁰. Se “somos todos nativos”, a única forma de apreensão da realidade é mediante uma análise de como os próprios atores elaboram subjetivamente suas representações de realidade.

A análise de Turner, de outro modo, inscreve-se na tradição funcionalista da antropologia britânica, embora seus últimos trabalhos sobre a antropologia da *performance* apresentem um nítido distanciamento das preocupações centrais desse método em abordar aspectos interativos da ordem. Em suas considerações sobre o significado da árvore *mudyi*, que integra polissemicamente muitos rituais *Ndembu*, Turner ressalta que esse símbolo dominante representa tanto aspectos unificadores da organização social, como também significa um foco de oposição entre os grupos. Considerando que cada participante do ritual o contempla do seu ângulo particular de observação, Turner conclui sua reflexão sobre os problemas de interpretação com uma assertiva que se opõe frontalmente à concepção hermenêutica de Geertz sobre a apreensão da ação simbólica:

“Considero legítimo incluir no sentido total de um símbolo ritual dominante aspectos de conduta associado a ele que os próprios atores são incapazes de interpretar, e de fato podem não ser por eles percebidos, se indagados a interpretar o símbolo fora do contexto de atividade” (Turner, 1967, p.27).

Essa perspectiva, que distancia a ação simbólica da noção durkheimiana de fato social como “coisa” (sem, no entanto, reduzir o simbolismo à subjetividade do ator), pode ser particularmente relevante para a compreensão das relações de poder que eventualmente demarcam campos

¹⁰ Um importante ensaio de Geertz sobre algumas implicações metodológicas da antropologia interpretativa, ver “From the Native's Point of View: On the Nature of Anthropological Understanding. In: *Local Knowledge*, p.55

divergentes na interação simbólica. O simbolismo ritual do *Negara* está associado ao processo social do *ranking* de status, enquanto os rituais *Ndembu* estão relacionados aos processos sociais de reintegração no interior dos *dramas sociais*. Nas duas análises, o símbolo é polissêmico e pode ser definido como o que *evoca, representa e significa*, desempenhando o complexo papel de *lembra* a existência de uma comunidade social e simbolicamente organizada. Mas, é possível ressaltar, o foco de interesse de Geertz não é a relação entre o simbolismo e processos sociais, mas entre o simbolismo e o padrão cultural advindo do *ranking* de status. Turner, ao contrário, privilegia a relação Símbolo e Sociedade. Enquanto os processos sociais ligados à ação simbólica no *Negara* se referem a condutas típicas, motivadas por símbolos que operam como veículos da cultura; os processos sociais na sociedade *Ndembu* são eventos que se inscrevem em conflitos estruturais enquanto *dramas sociais*. Em Turner, esses *dramas* não são representações, embora pressuponham ações simbólicas nas suas diferentes fases.

Se por um lado Geertz avança em sua análise para uma contribuição à análise política quando circunscreve a ação política à ação simbólica ressaltando no *Negara* menos a sua capacidade de governar do que de organizar simbolicamente os balineses; por outro, sua análise interpretativa não dissocia processos sociais da construção simbólica e talvez, por conta dessa orientação, não apreenda as dimensões conflituais do poder que cercam o próprio ato simbólico. Para Turner, ao contrário, a realidade social não é uma construção unicamente simbólica, ainda que seja ela toda significante. A realidade não é um símbolo como este não é uma norma. Não é essa realidade que é imaginada mas as práticas rituais que lhe dão retorno enquanto ações simbólicas. As relações de poder que desenham a fisionomia das disputas pela sucessão do *headman* nas vilas *Ndembus* são derivadas de outra fundamental disputa pela guarda das crianças em uma sociedade que se estrutura conflitivamente entre a matrilocardade e a patrilocalidade. Os *dramas* que surgem desse fato é que têm mediações simbólicas. Portanto, sendo o tempo social *dramático*, um evento político que emerge como *drama* se configura

como ação simbólica: uma nação, por exemplo, nunca seria simbolicamente construída sem que os atores sociais ritualizassem performativamente seus diferentes interesses de modo *dramático*.

Para uma análise das significações dos nacionalismos situados entre a nação e o Estado, se por um lado é verdade que os processos políticos são mais amplos do que as suas instituições correspondentes, como afirma Geertz, parece também correto que esses processos são mais amplos não porque retêm mais representações simbólicas do que o Estado é capaz de suportar; mas, como afirmaria Turner, porque esses processos políticos são *dramaticamente* formas de confrontação que dinamizam suas próprias representações simbólicas do que seja uma nação.

TRADIÇÕES E COMUNIDADES IMAGINADAS

A validade conceitual e metodológica em considerar a ação simbólica contextualmente associada a processos sociais é a de compreender o próprio ato simbólico como processo. Isso implicaria mais do que simplesmente entender a inserção contextual, histórica ou sociológica do símbolo para apreendê-lo no interior dos processos nos quais ele se constitui. O *processualismo* de Turner pode ser particularmente relevante para esse ponto: se reduzimos o ato simbólico a rígidas explicações causais do seu entorno, dificilmente escapamos da fácil conclusão de que esse ato é produto de uma ação-padrão cujos resultados indicariam a reafirmação de um padrão social também coeso¹¹.

É provável que essa capacidade atribuída à ação simbólica em gerar condutas coletivas seja um dos pontos centrais do debate sobre a suposta

¹¹ Em sua análise, Turner não nega que o símbolo se refere a condutas convergentes. Ao contrário, ressalta que pode expressar a norma através do seu pólo normativo, sem no entanto se confundir com ela. O Símbolo seria antes um produto da interação do que de uma ação-padrão. Cf. Turner, Introdução a *The Drums of Affliction*.

capacidade do Estado-nação em gerar pontos de referência para uma identidade coletiva que inclua particularidades culturais e diversidades étnica, religiosa ou lingüística como uma única síntese identitária. Não há como deixar de lembrar que, assim definido, o Estado-nação é a melhor representação invertida do dilema do nó górdio: se alguém conseguir desatá-lo, desfaz também a sua própria lógica integrativa. Mas, antes de atestar o óbito desse conceito, seria prudente indagar porquê o Estado-nação, com todas as suas incongruências e limitações, persiste como argumento para fundar ou manter sociedades. Um caminho seria superar essa concepção lógica de uma linearidade de símbolos instrumentais no interior de uma nação baseada na aparência da similaridade e entender a persistência do próprio nacionalismo através da sua parcial eficácia em estabelecer um único vínculo identitário.

A residual existência ou sobrevivência do Estado-nação em um contexto marcadamente desterritorializado e globalizante pode ser explicada pela coexistência de múltiplas identidades superpostas no interior da nação. Essa perspectiva implica pensar a nação não como uma única formação simbólica, indiferenciada e culturalmente coesa, mas como construção simbólica multivocal e pluriidentitária. O que esse enfoque sugere é uma inversão da posição do adjetivo pátrio na interpretação das múltiplas identidades que formam a nação. Ao invés de convergir todas as representações simbólicas de identidade e comunidade a um só conjunto de símbolos associados à nação como síntese, anulando-as em torno de uma insustentável concepção de centralidade unitária, tomar a nação como referência "secundária" às identidades particulares existentes em seu interior. Essa perspectiva não descarta o conceito de nação, mas o desloca para o âmbito da pertinência política de sua formação simbólica, cuja dissensão intrínseca destaca a existência de uma "dupla lealdade", a qual se refere Anthony Smith (1986), que caracteriza formas distintas de inserção política e cultural dos indivíduos na nação. Tornar a nação uma referência culturalmente secundária implicaria, analiticamente, a emergência de uma

cultura política capaz de absorver essas particularidades culturais no interior de uma referência central normativa, como ressalta Habermas (1995), ou destacar a nação em sua conjunção com o Estado enquanto organização política, no modo analisado por Giddens (1985), sem transformar o multiculturalismo em soluções unificadas.

Esse deslocamento da nação necessitaria da superação analítica de uma representação simbólica linear para uma interpretação contextual dos símbolos que recupere as suas variações significativas enquanto situações interativas e, consequentemente, na compreensão de como a nação é construída mediante esses diferentes arranjos entre ações simbólicas e processos sociais. A aproximação antropológica do conceito de nação em Anderson (1991) sugere a intenção de tratá-lo, bem como o próprio nacionalismo, mais como uma entidade historicamente cultural do que como uma “ideologia” moderna de regimes políticos. A idéia central é vincular as origens históricas do nacionalismo, enquanto um amplo sistema cultural, à necessidade de prolongamento ou continuidade dos laços primários e comunitários dos reinos dinásticos e das comunidades religiosas¹². Anderson não está sugerindo, como ele próprio ressalta, que o nacionalismo teria suplantado a religião: a relação estaria na crise, contextualmente associada ao racionalismo Iluminista, das cosmo-visões religiosas do mundo (Anderson, 1991, p.12). Entre a crise das antigas comunidades religiosas pela decadência das línguas sagradas, principalmente o latim, e a demanda secular por outra forma de associação que estabelecesse alguma continuidade, o nacionalismo se firma como um “novo” sistema comunitário. Não sem razão, parte substantiva do nacionalismo moderno se moldou em uma dupla base que convergia nacionalismo político com nacionalismo linguístico. Com a desintegração dos reinos dinásticos e a decadência das línguas sagradas, a reorganização

¹² A aproximação desses dois “sistemas culturais” é explicada pelo autor através do papel por eles desempenhados na formação de quadros de referência identitária. Cf. Anderson, 1991, p.12.

comunitária em torno de nações resultou, na visão do autor, em amplas reivindicações do uso de línguas e dialetos que expressassem alguma forma de vínculo associativo¹³.

É a partir desse enquadramento histórico que Anderson elabora seu conceito de nação como uma “*comunidade política imaginada*”, baseado na afirmação de Seton-Watson que define uma nação como um grupo de pessoas se considera ou se comporta como uma comunidade (Anderson, 1991, p.6). Em princípio, o conceito parece ser uma exacerbação metodológica do moderno interacionismo simbólico, pela aparente aproximação à precursora análise de W. Thomas que afirmava ser real em suas consequências uma situação qualquer que fosse definida como real. Mas, a julgar pela construção empírica e pelas referências históricas da análises de Anderson, a noção de *comunidade imaginada* não se esgota em elaborações subjetivamente individuais. Implica, ao contrário, processos sociais de interação coletiva através dos quais diferentes atores criam ou recuperam práticas rituais para a formação de relações comunitárias. É nesse sentido que a nação é *imaginada*: ela pressupõe um vínculo comum, independente da temporalidade e da espacialidade na qual está circunscrita. É dessa capacidade dos seus membros se *reconhecerem* que a nação retira sua legitimidade enquanto expressão de uma totalidade difusa e, ao mesmo tempo, inteligible.

Para Anderson, a nação é ainda imaginada como *limitada* e *soberana* (Anderson, 1991, p.07). Essas duas dimensões se referem praticamente à organização política típica do contexto histórico do Iluminismo: a nação

¹³ Sobre esse aspecto não é possível fazer uma remissão bibliográfica pontual. Essa é a idéia básica que o autor desenvolve ao longo da sua obra: diferentes nacionalidades se firmaram como nações pela reivindicação de uma língua comum. Sobre essa centralidade da língua em sua análise, um trecho, aqui traduzido livremente, é particularmente ilustrativo: “O que o olho é para o amante – em particular o olho comum com que ele (ou ela) nasceu – a língua é para o patriota – qualquer uma que a história tenha feito sua língua materna. Através dessa língua, que se encontra no colo da mão e se abandona apenas no túmulo, passados são reconstituídos , relações comunitárias são imaginadas e futuros são sonhados” (Anderson, 1991, p. 154).

pressupõe uma demarcação territorial e uma auto-capacidade de gestão pública administrativa. A última característica é de fato a mais distinta e central do conceito: a nação é imaginada como *comunidade* porque implica uma certa sublimação das diferenças para uma fraternal relação comunitária. Embora assim conclua o seu conceito, Anderson não retém a sua análise na verificação da eventual eficácia da nação em promover essa horizontalização de interesses. Ao contrário, enfoca como diferentes comunidades imaginadas são historicamente marcadas por dissensões e conflitos que configuram um quadro instável de afirmação nacional.

Não há uma única conclusão em *Imagined Communities*, mas são apresentadas várias possibilidades relativas aos diversos casos ou exemplos históricos analisados por Anderson que ilustram como disputas lingüísticas para uma unificação política minimamente legítima inscrevem o conceito de nação, como comunidade imaginada, no interior de processos sociais *simbólicos*. A decadência do latim e a emergência de línguas vulgares reafirmadas pelo desenvolvimento da imprensa como mercadoria, no capitalismo, teriam desempenhado um papel central na formação das “consciências nacionais”. É desse modo que diferentes situações históricas evidenciam o mesmo princípio articulador das línguas na formação de movimentos nacionalistas: a publicação de um dicionário russo entre 1789 e 1794 e de uma gramática oficial em 1902 como contraposições à língua eslava da Igreja (Anderson, 1991, p.73), a formação das três línguas literárias nos Bálcãs, entre 1800 e 1850: esloveno, servo-croata e búlgaro; o surgimento, em 1819, de uma gramática ucraniana, bem como o impulso para o nacionalismo norueguês com a publicação de uma nova gramática em 1848 (Anderson, 1991, p.85).

Com Anderson é possível observar como as distintas concepções de nacionalismo resultaram de apropriações simbólicas em contextos específicos, nos quais diferentes interesses entravam em conflito na busca de uma suposta síntese nacional. Anderson não dilui esses agentes da ação simbólica no interior de uma totalidade abstrata. Ao contrário, procurar

situar o próprio ato simbólico nos processos sociais de disputa e afirmações do poder. A exemplo dos pastores e professores no movimento nacionalista finlandês, dos maronitas no nacionalismo árabe (Anderson, 1991, p.75) ou da oposição da nobreza magiar à unificação linguística alemã em 1870 (Anderson, 1991, p. 102) é possível identificar como o uso de uma língua, enquanto símbolo da nacionalidade, impeliu determinados grupos ou classes à *ação*¹⁴. Mais do que um processo político e administrativo, para Anderson a nação não se faz mediante apenas a utilização de símbolos mas é, ela própria, ação simbólica que se externaliza em práticas sociais, disputas e relações de poder.

O caráter utilitário ou instrumental do simbolismo está mais delineado no conceito de “*tradição inventada*”, elaborado inicialmente por Hobsbawm e amplamente utilizado por diversos outros autores¹⁵. O conceito, obviamente, não se descontextualiza em relação aos processos sociais nos quais é gerado, mas sua elaboração sugere uma distinção entre a finalidade da tradição que se inventa e a ação que a inventou: a prática simbólica parece ser, apenas, algo útil para a legitimação de ações políticas que se beneficiam dos símbolos para a sua afirmação.

Há uma significativa diferença entre entender a política como ação simbólica e o símbolo como representação política. A principal delas é que a primeira destaca a natureza simbólica dos processos políticos, sem esgotar a multivocalidade dos símbolos – estes podem ter significações políticas, bem como outras não necessariamente vinculadas a essa esfera. De outro modo, reduzir o símbolo à representação política implica atribuir uma única funcionalidade relativa à sua posterior capacidade potencialmente interativa. O conceito de “*tradição inventada*” não faz exata e explicitamente essa

¹⁴ Em sua análise Anderson relaciona a nação não somente a grupos étnicos e lingüísticos como também à atuação da burguesia como uma das “(...) primeiras classes a realizar solidariedades em uma base essencialmente imaginada” (Anderson, 1991, p.77).

¹⁵ Além dos autores dos ensaios que compõem o livro *A Invenção das Tradições*, Charles Briggs analisa duas diferentes abordagens, e seus principais interlocutores, que tematizam o conceito. Cf. Briggs, 1996, p.435.

redução, mas tende a situar as práticas simbólicas predominantemente como práticas políticas utilizadas pela nação ou pelo Estado nacional como mecanismos institucionais de identificação e coesão social:

“Por ‘tradição inventada’ entende-se um conjunto de práticas, normalmente reguladas por regras tácitas ou abertamente aceitas; tais práticas, de natureza ritual e simbólica, visam inculcar certos valores e normas de comportamento através da repetição, o que implica, automaticamente, uma continuidade em relação ao passado” (Hobsbawm, 1997, p.09).

Embora a tradição inventada seja compreendida conceitualmente como uma *prática simbólica*, é possível que a dimensão estanque do conceito esteja tanto no aspecto fixo e repetitivo dessas práticas quanto na leitura do símbolo como “acessório”. Como essa tradição retém apenas referências a “situações novas”, distinguindo-se assim das “antigas tradições”, ela se firma pelo ato ceremonial da repetição obrigatória¹⁶. A prática simbólica, da qual fala Hobsbawm, apenas define um conjunto gestual agregado a objetos significativos que compõem um quadro de formalização de condutas relacionadas a uma função ideológica¹⁷ de reforço simbólico de normas e regras: hinos, bandeiros, estátuas, monumentos, perucas, selos e medalhas seriam, assim, *acessórios simbólicos* utilizados em práticas fixas para a invenção da tradição. Essas práticas , que em geral seriam cerimônias públicas como o Dia da Bastilha, o 1º de Maio ou mesmo os Jogos Olímpicos, seriam “discursos simbólicos”. Nesse ponto, é necessário não ceder à caricatura do conceito ou reduzi-lo apenas a aspectos pitorescos como o saio-te montanhês da Escócia ou as carruagens da realeza britânica. Mais do que simples artefatos de ornamentação, esses traços culturais de

¹⁶ Embora seja repetitiva, a tradição inventada não deve ser confundida nem com o “costume”, porque tende à invariabilidade, nem com as “rotinas pragmáticas”, porque a tradição tem função simbólica. Cf. Hobsbawm, 1997, p. 10.

¹⁷ A referência à função ideológica da tradição inventada está sumariamente esboçada quando Hobsbawm a distingue das “redes de convenção e rotina”. Cf. Hobsbawm, 1997, p. 11

fato podem expressar simbolicamente complexos processos de assimilação identitária, sobre os quais se erguem nações e se legitimam poderes.

Essa tradição, típica de situações novas que surgem entre os séculos XIX e XX, é considerada *inventada* não apenas porque de fato estabelece novas práticas simbólicas mas também porque as “antigas tradições” perdem, por assim dizer, sua eficácia simbólica em relação aos novos contextos sociais. Ao que a distinção entre costume e tradição, na análise de Hobsbawm, sugere não é que existiriam algumas tradições inventadas e outras, não; delineando o que indica Charles Briggs (1996) ao destacar a existência de duas escolas em relação aos estudos sobre a invenção das tradições. A idéia de que apenas algumas tradições são inventadas seria um modo, para Hobsbawm, de destacar a dimensão momentânea e ritualmente socializadora de novas relações de autoridade, em contraposição a antigos costumes e tradições *inventadas* há mais tempo. A antípoda relação não é entre tradição inventada e tradição *não inventada*, mas entre “novas” tradições e antigas tradições. Não é, assim, a autenticidade da tradição que está sendo discutida mas sua capacidade simbólica de gerar relações identitárias. Talvez por isso, destaque Hobsbawm:

“Provavelmente, não há lugar nem tempo investigados pelos historiadores onde não haja ocorrido a ‘invenção’ de tradições neste sentido” (Hobsbawm, 1997, p.12).

Embora o conceito utilize a noção de prática simbólica em um sentido restrito, que de certo modo a reduz à dimensão política, há, entretanto, uma vinculação importante entre essa dimensão política e o simbolismo para a compreensão das formações comunitárias simbolicamente identitárias. As tradições inventadas tanto podem ser “oficiais”, quando são originárias sobretudo de Estados ou movimentos políticos; quanto “não-oficiais”, quando surgem de grupos sem organização formal (Hobsbawm, 1997, p.271). A distinção possibilita situar o mesmo fenômeno em dois âmbitos centrais para o debate sobre o próprio

nacionalismo: tradições são inventadas pelo Estado e por grupos no interior da nação correspondente. A partir dessa inflexão é possível tematizar prováveis divergências e, consequentemente, disputas em torno da legitimidade de diferentes tradições inventadas como representativas da nacionalidade. Embora não se refira às implicações dessas eventuais dissonâncias simbólicas para as relações de poder no interior da nação, Hobsbawm retoma, em análise posterior sobre o nacionalismo, a importância desses conflitos de *representação* para entender a instabilidade dos Estados-nações modernos (Hobsbawm, 1990).

(IN)CONCLUSÕES

Aproximações analíticas têm validade exatamente quando podem contribuir, de modo diverso, para a inteligibilidade de fatos, acontecimentos, questões. O aspecto complementar das abordagens de Turner e Geertz, para o entendimento da política como ação simbólica, e das interpretações sobre a nação de Anderson e Hobsbawm, pode contribuir para dilatar o espectro compreensivo das configurações contemporâneas das identidades e nações. Se considerarmos que novas solidariedades nacionais são mediadas por tradições inventadas, é possível dizer que nem sempre a continuidade proposta com um determinado passado e o próprio conteúdo desse passado sejam passiva e amplamente retidos de igual maneira por todos que integram uma determinada comunidade. Se esse aspecto da reivindicação de centralidade, por um lado, é o que mais tende à evidência quando se analisa o simbolismo das práticas comunitárias (tanto em Turner quanto em Geertz), por outro é ele também um dos princípios causais da própria crise da nação, intensificada no final do século XX pela emergência das tendências contemporâneas do nacionalismo europeu. Parte substantiva dessas tendências não estava apenas se contrapondo à idéia de nação, mas questionando as suas inserções em um tipo particular de

Estado-nação, ao mesmo tempo que reivindicavam a criação de outras nações. Os casos de movimentos separatistas, como os dos sérvios, croatas, eslovacos, lituanos ou ucranianos ilustram mais do que uma simples negação da *nação em si*: exemplificam como o particularismo pode reivindicar a sua própria centralidade, em um arriscado processo de fragmentação minoritária diante da fragilidade do nacionalismo oficial de inventar tradições supostamente universais¹⁸.

Nesse contexto de tensões implícitas, a relação conceitual entre nação e tradição inventada é, assim, particularmente recíproca: nações inventam suas tradições que reinventam nações. Antes de meramente circular, a relação é reflexiva: à medida que tradições inventadas estabelecem novas relações comunitárias, para atender novas demandas, podem essas relações reatualizarem suas identidades *imaginando* outras nações e *inventando* novas tradições. É nesse ponto que é possível uma aproximação conceitual das abordagens de Anderson e Hobsbawm, inicialmente já realizada na análise de Hobsbawm (1990) sobre o “proto-nacionalismo”, ocasião em que o autor retoma o conceito central de *Imagined Communities* para explicar as origens do nacionalismo como forma particular de substituição de vínculos comunitários. Os conceitos de *tradição inventada* e *comunidade imaginada* podem ser complementares pela ênfase que o primeiro atribui ao caráter circunstancialmente novo da tradição e pela ampliação que o segundo reserva à interação simbólica das ações que se imaginam comunidades. Na análise de Anderson, não é nação que, uma vez estabelecida, cria posteriormente seus símbolos; o ato simbólico está na própria gênese da transformação da nação, circunscrevendo processos políticos como ação simbólica. A simbologia política não fica, assim, restrita a funções ideológicas ou instrumentais de afirmação do poder constituído. Como a nação é ela própria ação simbólica, os símbolos não são ornamentações: são

¹⁸ É sobre esse aspecto que Habermas propõe uma maior eficácia normativa do aparato constitucional do Estado para estabelecer uma cultura política *sem tradição* que substitua o nacionalismo como meio de resolver os impasses do multiculturalismo. Cf. Leite, 1998.

meios pelos quais diferentes atores interagem e disputam o poder e a legitimidade das suas *representações*.

A aproximação analítica de Anderson à abordagem de Turner, e indiretamente também à de Geertz, através da qual é tematizada a reciprocidade entre ação simbólica e processos sociais, permite uma apreensão dos mecanismos através dos quais a nação se imagina como comunidade, enquanto *dramas sociais* e/ou rituais públicos. A vantagem analítica desse enquadramento é, precisamente, de possibilitar a compreensão do ato simbólico como um processo associado a eventos que delineiam a dimensão conflitante da *ordem*. Talvez assim seja possível entender a simbologia política sem despolitizar o símbolo ou reduzi-lo a funções politicamente estanques. Entender a nação como construção simbólica significa, nesse caso, compreendê-la como um *processo* no qual a sua polissemia possibilita diferentes formas de pertencimento e, portanto, de múltiplas formas de representação e ação simbólica.

Por essas razões, finalmente, talvez seja mais razoável pensar que o atual desafio da legitimidade democraticamente cultural da nação resida muito mais na superação da sua centralidade atribuída – e portanto de sua suposta referência simbolicamente unívoca – do que na simples negação da validade explicativa da nação em um contexto cada vez mais mundializado e, contraditoriamente, fragmentado.

ABSTRACT: Historically invented by political processes, the modern nations are reasserted through public rituals which, while symbolic practices, actualize the cultural contents of different social demands of national belonging. This article focuses the relations between symbolism and social processes, starting from the reflections of Clifford Geertz and Victor Turner. Subsequently, it sets a critical dialog between the notions of *invented tradition* from Hobsbawm, and of *nation as an imagined political community* from B. Anderson, in order to analyse the concept of nation as a symbolic and political construction.

KEYWORDS: nation, symbolism, ritual, national identity.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ANDERSON, Benedict. *Imagined Communities*. London, Verso, 1991.
- BRIGGS, Charles L. "The Politics of Discursive Authority in Research on the 'Invention of Tradition'. *Cultural Anthropology*, 11(4): 435-469, 1996.
- GEERTZ, Clifford. *Negara: o Estado teatro no Século XIX*. Lisboa, Difel, 1991.
- _____. *The Interpretation of Cultures*. London, Fontana Press, 1993.
- _____. *Local Knowledge*. London, Fontana Press, 1993b
- GIDDENS, Anthony. *The Nation-State and Violence*. Cambridge, Polity Press, 1995.
- HABERMAS, Jürgen. "O Estado-nação europeu frente aos desafios da globalização: o passado e o futuro da soberania e da cidadania". CEBRAP, *Novos Estudos* nº 43, 1995.
- HOBSBAWM, Eric J. *Nações e Nacionalismos desde 1780*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1990.
- HOBSBAWM, E. & RANGER, Terence. *A Invenção das Tradições*. 2ª. Ed, Rio de Janeiro, Paz e Terra. 1997.
- LEACH, Edmund. "A Poetics of Power". *The New Republic*, abril 4: 30-33, 1981.
- LEITE, R. Proença."A nação como sistema e os novos nacionalismos". CEDEC, *Lua Nova*, no. 44, 1998.
- ORTNER, Sherry B. "Theory in Anthropology since the Sixties". *Comparative Studies in Society and History*. 26 (1): 126-166, 1984.
- SMITH, Anthony. *The Ethnic Origins of Nations*. Oxford, Blackwell, 1986.
- TAMBIAH, Stanley J. "Conflito etnonacionalista e violência coletiva no sul da Ásia". *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 12, 34: 05-24, 1997.
- TURNER, Victor. *Schism and Continuity in an African Society: A Study of Ndembu Village Life*. Manchester University Press. 1957.
- TURNER, Victor. *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual*. Ithaca & Londres, Cornell University Press, 1968.

- _____. *The Drums of Affliction: A Study of Religious Processes Among the Ndembu of Zambia*. Oxford, Clarendon Press, 1968b.
- _____. *Dramas, Fields and Metaphors: Symbolic Action in Human Society*. Ithaca & Londres, Cornell University Press, 1974.
- _____. *From Ritual to Theater*. New York, Performing Arts Journal Publications, 1982.
- WEBER, Max. (1984), *Economia y Sociedad*. Mexico, Fondo de Cultura Económica, 1984.

QUESTÕES PARA NORTEAR A REFLEXÃO SOBRE O TEXTO

1. De que forma os rituais políticos manifestam a estrutura política de um grupo social?
2. Qual é a função do simbolismo do sistema ritualístico na manutenção da ordem social e política?
3. A partir da leitura do texto, como você relaciona os eventos e celebrações cívicas à consolidação da identidade nacional?