

Corpus Mysticum: religião e nação nos primórdios da modernidade

Prof. Dr. Nilton José dos Anjos de Oliveira¹ (UNIRIO)

Resumo:

Esse trabalho se propõe problematizar o conceito de nação a partir de duplo viés: a relação da nação com e como religiosidade. A nação prefigurada como ideologia do Estado, e como 'lugar seguro' ao indivíduo. De um modo e de outro, a nação como apelo.

Palavras-chave: modernidade, Estado, nação, religião, indivíduo.

1 Introdução

O *corpus mysticum* inicialmente referiu-se à eucaristia (LUBAC, 2010), mistério a uma só vez da transubstanciação e da comunhão. Posteriormente, passou a enunciar a dificuldade de se emprestar corpo ao mistério, e na não presença desse corpo a mística parecia ter se convertido numa fábula (CERTEAU, 2006). Quando esse mistério aportou em terras brasileiras recebeu de um indígena a seguinte nomenclatura: 'Teóuira' (STADEN, 1988, p.97), ou seja, aquilo que é lançado ou tirado do corpo, qual seja, excremento. Talvez seja possível indicarmos uma analogia entre o *corpus mysticum*, e a nação que sem ter tomado um corpo definido já foi lançada fora.

Tratar-se-ia de mais um desuso após o abuso? O consumo parece não ser intenso somente para as materialidades, pois a civilização ocidental tem dado reiteradas provas de como as ideias são abandonadas a reboque de outras. Por um lado, essa substituição parece enunciar algo de experimental, e quando está referido a isto, é ainda possível se encantar com as tentativas humanas de oferecer respostas provisórias a problemas permanentes. Mas, por outro lado, persiste algo de terrível em todo esse movimento: a sugestão de que ao fim as respostas provisórias nos iludem de que a transformação seja possível, contudo, mantendo-se improvável; qual seja, de que o rastro *de* destruição permanece rastro *para* a destruição, e de que a reconstrução a partir de ruínas dispõe para todo sempre a presença do arruinado. Dentre tantos, ocupamo-nos aqui de três momentos fortes de ruptura, para o contexto ocidental: a derrocada do Império Romano, a expansão colonialista do século XVI, e o surgimento do Estado-Nação no contexto do século XVIII com o seu posterior enfrentamento com a 'cultura-mundo' a partir da revolução tecnológica, bem como, com o crescente e, até então irreversível, processo de urbanização.

2 Arma gens do centro

A expansão do Império Romano se deparou com duas limitações logísticas: a distância entre o centro do Império e suas fronteiras e, por conseguinte, a impossibilidade de defendê-las. Assim, o centro não suportou o contrapeso das margens. Do outro lado destas frágeis fronteiras multiplicavam-se as hostes de povos até então denominados bárbaros, que justo por nem sempre fazerem acertos políticos sulcavam insistentemente, através de guerrilhas, as barreiras que lhes impediam de caminhar em direção ao centro do Império. Quando este enfim sucumbiu, a Europa transformou-se num cortejo babélico de etnias. Contudo, o ideal de unidade, longe de ser extirpado, adormeceu e contaminou o sonho de muitos sobreviventes. Mais do que um concerto da e para a paz, o canto da unidade era uma manifestação sub-reptícia da vontade de domínio. Amparados pelo projeto agostiniano de unidade, esta foi se impondo ferreamente (a ira santa) através do inculcamento ideológico da caridade. Assim, para a congestão entre povos que se digladiavam até o limite da autodestruição foi se impondo um discurso mítico-religioso, entranhável, ora sedutor ora violento, um fio condutor e escatológico que, ao dispor o sentido para além do momento presente,

ousava se propagar com, e sem a força das armas: “meu senhor é meu escudo”. Quanto a isso estavam postas duas possibilidades: protegidos pelo Senhor (Criador) deste mundo que, paradoxalmente, não é desse mundo e, se necessário, proteger o mundo amparado (justificado) pelo Senhor. Através desse modo híbrido a Cristandade foi se impondo e o comércio, inclusive com o sagrado, foi dispondo a sagrada língua latina – que a uma só vez repôs a nostalgia do Império, e limitou ou pairou sobre as outras. Temos assim que a religião emprestou organicidade política, como também se beneficiou dela.

Posteriormente, a derrocada do período feudal e a urgência do mercantilismo dispôs o surgimento de outra forma de riqueza: a terra foi sendo substituída pelas mercadorias e, por conseguinte, os meios foram se tornando mais relevantes do que princípios e finalidades. Naquelas circunstâncias, o jogo econômico-religioso visava o espaço das intermediações: os intermediários é que superfaturaram com as manufaturas. Lutava-se pelas *passagens* bíblicas e geográficas. Curiosamente, foi contra os tradicionais “intermediários” da fé que Lutero se insurgiu, e mesmo a crença na terra prometida foi dando lugar, quanto à importância, às vias, aos caminhos e descaminhos da fé. A filosofia cartesiana dispôs um *método* (caminho) dubitativo, a Contrarreforma ratificou o valor das procissões através dos autos de fé: não mais e para nunca mais todos os caminhos desembocariam em Roma. Segundo Lucien Febvre (1972), a Reforma Protestante contou com duas especificidades para a eficácia de sua divulgação: a técnica da imprensa e a opção de Lutero pelo vernáculo. Em contrapartida, na Espanha, berço da Contrarreforma, os tradutores que verteram os textos sacros para o castelhano foram perseguidos, incidindo sobre eles dupla desconfiança: simpatia pela causa protestante (BATAILLON, 2000) e/ou identificação com as tradições judaica e moura (CASTRO, 2005). No século XVI, o reordenamento das fronteiras geopolíticas e as disputas por território proporcionou, dentre outras coisas: a agonia *pela e da* autocompreensão, e a busca pela especificidade de cada povo. A expansão marítima desenvolveu sobremaneira o comércio/contato com outras culturas recolocando para a (des-) ordem do dia as questões de identidade (cultural). Quanto a isso, por um lado, temos o ceticismo de Montaigne, e por outro o subjetivismo de Descartes, sem nos esquecermos das elaborações metafísicas de Pascal sobre o lugar do homem em meio ao universo infinito. Portanto, as questões surgem de todos os cantos ou esferas, constituindo assim um corte (ora envolto de esperança ora de desencanto) ou mudança de paradigma (KUNH, 2005). Para Octavio Paz (1984), o que se inaugura é uma tradição de rupturas que para ele seria a principal característica da modernidade. Contudo, a delimitação de fronteiras visava ser um freio ao rompimento de todos os laços anteriores. A teologia forjara por muito tempo a unidade da Europa. O Renascimento e a Reforma puseram-na em xeque, pois já não era possível apelar ao discurso religioso para, a partir dele, manter uma unidade nos moldes propugnados anteriormente e impostos pela Cristandade. Mesmo uma indígena americana já percebera a diferença de manifestação de Deus, a partir de aspectos ‘nacionais’ ou traços culturais, segundo o relato de viagem de Hans Staden (1988, 105): “Se te tratamos assim (...) foi porque pensamos que eras português e este nós detestamos. Temos também tido alguns portugueses que comemos; mas o Deus deles não ficava tão zangado como o teu; por isso, vemos agora que tu não podes ser português”. Levando-se em conta que tal relato possa ter sido inventado pelo próprio Staden no interesse de sinalizar uma possível bondade do ‘Deus tedesco’ em detrimento ‘do português’, e que a indígena nunca tenha se pronunciado assim, tal formulação, mesmo sendo um posicionamento próprio, ratificaria a percepção de que a luta entre ‘nacionalidades’ passava a fazer parte das discussões daquele contexto histórico, refazendo a noção de universalidade e unidade sem a fundamentação divina. Curiosamente, uma das teses agostinianas, disposta na ‘Cidade de Deus’, para a derrocada do Império Romano sugeria que a unidade política tornava-se insustentável em meio à crença numa multiplicidade de deuses, de modo que as próprias concepções de Agostinho tornaram-se a versão oficial por boa parte da Idade Média, sendo substituída posteriormente pelas elaborações escolásticas, particularmente, de Santo Tomás de Aquino. Paralelamente foram se arranjando e tomando força outras versões sobre esse Deus, e se já no século XI ocorreu o grande cisma do Oriente, no XVI a separação havia se dado entre latinos e anglo-saxões fazendo pulular

urgências nacionais que fundiam interesses culturais, políticos e econômicos, não necessariamente nessa ordem – haja vista que nem sempre é possível descobrir a origem dos reordenamentos.

3 A divina nação em meio às rupturas

Em meio a uma série de mudanças paradigmáticas para as ciências, a filosofia, a teologia, a arte etc, a nação surge como lugar de (para a) segurança (WEIL, 2001). E tal movimento dialético forjou, paulatinamente, o Estado-Nação. Ou, mais provavelmente o contrário: o Estado criou a necessidade de justificar-se ideologicamente (ANDERSON, 1989, p.174) através da misteriosa noção de nação: “É o Estado que faz a nação e não a nação que faz o Estado” (Cf. HOBBSAWN, 1991, p.56), e tal fazer seria promovido através dos ‘aparelhos ideológicos do Estado’ (ALTHUSSER, 1989, p.66). O que também nos remeteria às elaborações de Espinosa (2003) a respeito da criação do Estado hebreu, pois que para ele o Estado hebreu se fundamentou na teologia, ou seja, esta foi utilizada para justificar o Estado.

Até certo ponto, as nações surgiram com as características das antigas divindades, e assim podia-se falar de Espanha, Portugal, França... como outrora se discorria sobre Hermes, Ares e Zeus. A crença em atributos e atribuições, em características gerais parecia estar intacta, e da mesma forma que outrora o mortal se via compelido a render culto a um daqueles deuses, nos primórdios da modernidade iniciou-se o culto à nação. Contudo, com uma diferença significativa: a relação entre deuses não pressupunha o fenecimento de nenhum deles, mas isto não está previsto para as nações. O exercício da força desmesurada por parte de uma delas colocava em risco a existência da outra. Quanto a isso, existe uma diferença significativa entre os projetos políticos propugnados de Maquiavel a Kant. O realismo político do primeiro enunciava os modos como um príncipe deveria governar e evitar a perda do poder, a partir disso ele desenvolve toda uma casuística de como se alinhar com ou atacar outro principado. Diferentemente, Kant ao vislumbrar a paz perpétua num concerto entre as nações.

Por conseguinte, as nações europeias foram normatizando pouco a pouco suas inter-relações; e se, como nos assevera Ernest Renan (1987), a violência e o seu esquecimento serviam como condição para que elas permanecessem em litígio negociado, paulatinamente exportaram a violência e o esquecimento para outros territórios. Projeções na colonização ultramarina: no velho mundo, nações; e nos ‘novos mundos’, tribos, bárbaros, incultos, povos não civilizados, exóticos ou primitivos. Paradoxo: os povos dos ‘mundos novos’ eram primitivos, as nações do ‘velho mundo’ eram progressistas sugerindo que a história que foram constituindo lhes permitia estar quites com seu próprio tempo. Para o primeiro momento da invasão, do domínio e do extermínio era o discurso religioso que servira de justificativa ideológica para a execução de atrocidades, daí todo discurso sobre a salvação das almas inscrita numa ‘teologia da colonização’ (SUBIRATS, 2009). Era por uma suposta tradição que se brigava, e em nome dela a imposição de uma modalidade de crença: era o passado de uma cultura que servia para gerar a dor nos povos colonizados, ou seja, era o passado de uma dada tradição cultural tolhendo o presente da outra. Num segundo momento, quando o discurso religioso não servia mais como fundamento para a desencantada cultura europeia, o que se impôs foi uma proposta positivista - sugerindo que os povos incultos estavam em descompasso com o tempo europeu: agora, é o futuro projetado de uma dada cultura para outra, degradando-a. Um dos terrores que acompanhou o processo de “nacionalização” é que estando correta a sugestão de Renan sobre o esquecimento da violência (do passado) para a constituição da mesma no presente, dispôs o futuro como ‘empresa’ da nação. Qual seja, a necessidade da nação como mola, espora diria Ortega y Gasset (2003, p.18) para o futuro. Mais propriamente, através da nação, ‘se pegaria o futuro com as mãos’. Portanto, a nação seria a uma só vez projeto e projeção de futuro. Mas, o futuro que se apresentou para o próprio contexto europeu foi mais uma vez de colisão, de destruição. O futuro projetado deparou-se mais uma vez com o passado (de violência) que Renan sugerira que precisava ser esquecido para que uma nação pudesse se constituir. Como num mito reatualizado, contudo sem que se quisesse, a violência passada não tinha sido esquecida,

ao contrário, no transcorrer do século XX ela incidia mais intensa e catastrófica, assumindo a duplicidade decupada metafóricamente, por exemplo, pelo surrealismo através da imagem do anjo exterminador. Enquanto projeto estrito a nação oferecera um alento ao passado lido como atrasado, pois soava como uma nova ilusão às desilusões vividas pela civilização europeia, mas no momento mesmo que o projeto foi executado a ilusão nacionalista fez prorromper a angústia, o desconsolo e o sofrimento. A nação projetada para constituir Elíseos tornou Europa um campo de batalhas, e caberá a um perscrutador da psique humana a assertiva de que aquela civilização experimentara um mal-estar. Paradoxalmente, uma das respostas para aquele desencadeamento de violências (pelo futuro) é a revivência sugestiva de que o sentido da nação poderia ser encontrado no passado, pois avistando no futuro um monstro (o desconhecido), o olhar civilizatório, ressabiado e assustado, se viu compelido a atender novamente o passado abandonado. Isso parece ser uma constante nos momentos de ruptura: tudo o que se quer no início é lançar-se, e o passado é compreendido como amarra. Em função disso, nega-se o passado com a intenção de sobrevoos. E o homem projeta-se, no chão, e se dispõe a inventar tradições: a Idade Média sucedida por um Renascimento, o romantismo fundindo-se com o folclore.

Portanto, o que se apresenta é uma dialética negativa do tempo: passado e futuro afirmados em função do sentimento trágico do momento presente. Nesse sentido, tradição e vanguarda quase coincidem, já que respectivamente, fundamento e experimentações têm o sinal da evasão. Similarmente, a nação surge como uma invenção derivada e derivativa de outras invenções de passado e futuro, e o tempo da nação como forjado. Mas, o que se forja com o auxílio do fogo e do martelo, logo se torna pouco maleável. A nação não se fundamenta nem nas etnias, nem na língua, nem na religião, nem em território, pois sua força parece ser retirada justamente de sua falta de fundamento. Mas, numa tradição cultural em que o fundamento é de onde se parte para a compreensão do todo se tornava imperioso que a nação se fundamentasse, na impossibilidade filosófica e política de se fundamentar em qualquer outra coisa, já que ela se evidenciaria como não fundamental, a nação deveria ser fundamental por si mesma. Como tornar a nação fundamental por si mesma? De que modo justificá-la? É por essa ‘falta de fundamento’ que a ideologia da nacionalidade só pode se manifestar em forma de apelo. A Cristandade desconfiara das nações, já que elas retiravam a força da Igreja, e foi justamente por isso que a burguesia liberal que se aliou aos poderes locais para contrapor-se ao modelo político do Antigo Regime. Posteriormente, esses mesmos liberais reagiram ao nacionalismo radical, pois o liberalismo receava as nações em função do protecionismo comercial inerente a tais ‘estruturas’ apelativas; e, mesmo o marxismo (ortodoxo) compreendia a nação como freio à revolução já que esta pressupunha a união dos proletários de todo mundo.

4 O regional, a cidade, a nação e a cultura-mundo

Contudo, a última novidade deste processo é que já não se trata da cultura de uma nação específica projetando-se sobre outra, mas o avanço de um dado sistema de vida (ou morte?) que se impõe. Se não é possível se compreender o que é nação na modernidade prescindindo do Estado, num novo contexto econômico em que esse tem se tornando um apêndice dos grandes monopólios, há como que um rearranjo benéfico: um Estado submisso aos interesses econômicos supranacionais, já não tem conseguido utilizar com eficácia o apelo à “nacionalidade” para justificar sua própria impotência. Em verdade, o que se manifesta não é o supranacional, ou seja, algo que paire e se mova sobre as nações, já que não é mais possível apelar à nação como ideologia estatal. Assim, sem esse apelativo o que se apresenta é o Estado nu, sem a roupagem daquela ideologia. Diante dos interesses econômicos, um Estado entregue, reduzido e impotente. Sem a possibilidade de apelar à nação, o Estado desmascarado. Contudo, isso não quer dizer que alguns Estados não apelem atualmente para a noção de nacionalidade para ainda justificar seus interesses. O apelo ainda é feito, e em muitos casos servem para justificar invasões externas, como também, para ocultar problemas socioeconômicos crônicos. A novidade é que está claro se tratar de um apelo, e não mais de um

direito. Que uma dada religião não tenha prefigurado uma nação específica parece ser ponto comum de Renan a Hobsbawm, mas o mundo contemporâneo demonstrou que o fanatismo religioso ao secularizar-se contribuiu sobejamente para o fanatismo nacional.

O regional seria a última trincheira de resistência, mas se os Estados não conseguem fazer frente àquele modo de vida imperioso que põe em risco todo o globo ou toda vida na terra, resta saber se o regional conseguiria resistir. Gilberto Freyre (2001^a) ainda acreditava, num contexto bem diferente do atual, que o regional poderia ser contraponto complementar ao universal prescindindo assim da nação, sugerindo um ‘Além do apenas moderno’, em que o pós-moderno se confundiria com a arcaica relação com o tempo (tríbio), em que o lazer se tornaria mais relevante que o trabalho, e o corpo não seria mais submetido estritamente à produção. Mas, num tempo em que já se fala dos ‘não-lugares’ e do deslocamento das questões identitárias (CANCLINI, 2009), o desafio que se apresenta é de como viver ou continuar vivendo sem lugar e identidades pré-definidas. Assim posto, tanto o regional como o internacional seriam falsetes, pois a uma só vez, o primeiro já não rege a vida de muitos e o segundo seria um desuso levando-se em conta que o nacional não persiste. Somado a isso, a crescente urbanização também tem contribuído sobejamente para o desinteresse em relação ao regional, já que a vida da cidade nem sempre possibilita a experiência de uma cultura orgânica. De igual maneira, os problemas logísticos que as cidades apresentam tornaram-se tão relevantes quanto às questões de cunho identitário (SARLO, 2008, p.28).

Dentre os paradoxos, um sentimento de estranheza (estranho, estrangeiro) sem o contraponto da identidade. Noutros tempos, a estranheza se apresentava no momento mesmo da percepção da diferença, mas isso ocorria concomitantemente a autopercepção de si. Um modo de estar no mundo se confrontava com outro modo. Mas, no momento em que a identidade perde sua força como se daria a comparação? Isso nos reporta ao título de uma obra de Marcel Detienne (2004) sobre as relações entre a história e as ciências sociais: ‘comparar o incomparável’, pois já não se trata de se comparar identidades, e é essa a novidade da estranheza. Não mais o par identidade-estrangeiro, mas a estranheza de não se poder mais delimitar essa diferença. Nesse sentido, compreende-se que a ênfase não recaia mais nem na identidade nem no estrangeiro como previamente dados, mas na fronteira: é por realce que, no momento em que encontram, as partes envolvidas têm lampejos de si mesmos. Mas, na era da comunicação estão por todos os lados as possibilidades de fronteiras, e o que outrora se manifestava como identidade monolítica, ou como uma construção retilínea e objetiva, ou mesmo como uma promessa indicando estágios para o alcance; infesta como fronteiras movediças.

Cabe ressaltar, que tudo isso ocorre para todos aqueles que estão inseridos, de alguma forma, na ‘cultura-mundo’, pois persiste uma gama de excluídos para o qual o realce é ainda impossível, já que estão circunscritos num lugar do qual estão impedidos de sair. A seu modo, a cultura-mundo é excludente (LIPOVETSKY & SERROY, 2011), e quanto a isso caberia interrogar: a inclusão ocorre através da padronização? Noutras palavras, o mesmo sistema que padroniza tem utilizado a ‘diferença’ para manter-se, mas quando essa diferença é radical o próprio sistema cria meios para traduções culturais com intuito de ‘compreensão’. Mas, essa tradução cultural é feita a partir de critérios do próprio sistema que traduz – discussão desenvolvida, por exemplo, por Edward Said (2007) em seu ‘Orientalismo’ - e, ao traduzir ele adapta, perdendo de vista a genuína diferença que carregava. Portanto, é o que se perde vista que contém a diferença. É justo o que não se digere que demarca a diferença, quase nos sinalizando que a diferença é o que escapa ao domínio.

E é essa vontade de domínio que tem caracterizado a cultura ocidental, tanto no que foi categorizado como vida ativa, quanto na vida contemplativa, já que uma modalidade não se compreendia sem a outra. Contemplava-se para ativar. A vida contemplativa por si mesma não foi suficiente para instituir uma vida desinteressada. A cultura ocidental desconfia econômica e moralmente dos vagabundos. Ao formular seus primeiros textos políticos, a Grécia Clássica impôs freio aos populares delírios báquicos, bem como, aos poetas vaticinadores; a ortodoxia eclesial perseguiu os alumbrados... E é esse padrão que se tornou imperioso: ou se dilui, ou se dissolve a diferença. Deus, Razão, História, Nação, Revolução todos em concerto uníssono como justificativa

político-econômica para a destruição.

5 O não-lugar da resistência

O indivíduo sente e fala muitas coisas. Vai nomeando a duras penas seus estados de alma, ou seus humores. Mas esta nomeação é derivada de um grupo social (ou cultura) que ordenou de tal e qual maneira aquilo que alguém só saberá que ele sente se ele falar através da língua comum, através da língua de seus pares, de seu grupo. Em função disso escreveu Berger:

A mais importante função da sociedade é a nominização. (...) A anomia é insuportável, ao ponto que indivíduo possa buscar a morte de preferência a ela. Pelo contrário, a existência dentro de um mundo nômico pode ser buscada às custas de todos os tipos de sacrifício e sofrimento – e até às custas da própria vida, se o indivíduo acreditar que este último sacrifício tiver significado nômico. (cf. HABERMAS, 1980, p.149).

A qual Habermas acrescentará que “a função fundamental dos sistemas interpretativos sustentadores do mundo é evitar o caos” (idem, *ibidem*). Nomear ratifica a participação do indivíduo num grupo social (ZAMBRANO, 2005) e também evidencia que ele assim é, para bem dizer, parte da parte. Contudo, esse fazer parte da parte é uma relativização insuportável para muitos. Encontra-se no Livro de Jó uma descrição dessa dificuldade de se criar pontes entre partes que são diferentes apesar da semelhança, como por exemplo, Jó (o que sofre) e Deus. O ato de criação que os ligava não foi suficiente para instituir uma relação transparente já que o poder de Deus era bem diverso da criatura que, em verdade, naquela circunstância era como um não-poder (impotente quando comparada ao Criador). Nesta tradição religiosa era desnecessário elaborar o pensamento a respeito da origem, já que ela estava disposta desde sempre (em Deus). Neste aspecto, a cultura judaica diferenciava-se da grega já que esta deu múltiplas respostas para a questão da origem das coisas que foi seguida pelo desenvolvimento de uma retórica e de um debate de pareceres ou sobre os apareceres. Em contrapartida, como no mundo hebreu a origem estava além ou aquém do visível, era ela que se revelava ou irrompia. Mas, o que objetivamos com essa pequena digressão senão corroborar que falar de diferença é na verdade falar do que não somos e, justamente por não sermos nos provoca. Muitas vezes esse ‘*não somos*’ toma um contorno ameaçador para uma cultura como a nossa em que o não-ser foi desde sempre um dos grandes temores ou enigmas. A lógica o renega afirmando que é necessário ser para se dizer alguma coisa a respeito, mesmo o devir em sua incessante interpenetração de contrários, ao fim e ao cabo, institui um movimento no ser, uma disparidade que não nega necessariamente sua existência.

Estamos inseridos numa cultura viajante e pirata, sagrada e profana, aventureira e suicida que camaleônica se apropria e se desapropria de tudo aquilo que se aproxima. Uma cultura em que missões e comissões se fundiram, intensificando como nenhuma outra o comércio religioso e o econômico e que ao se propagar, apagou e apaga outras manifestações culturais sem deixar vestígios. Neste sentido, o modo como o cristianismo se expandiu desde fins do Império Romano (WEIL, 1998) inspirou enormemente as estratégias tentaculares do capitalismo. Curiosamente tenta preservar uma expressão cultural (local) da mesma maneira em que os animais são cativados no zoológico. Segundo Eagleton (2011) um dos equívocos dos estudos culturais é abordar o problema em seu viés etnológico enfraquecendo assim o aspecto político que traz consigo o econômico. O capitalismo dilapida a diferença em duplo sentido: por um lado faz lápide, mata, iguala para melhor vender; por outro, eleva, requinta uma manifestação genuína agregando-lhe valor. Não abandona a noção de fonte desde que se coteje a de renda. A cultura é tornada moeda de troca, transtornada à condição de novo fundamento no ou do mundo contemporâneo. Deus, Razão e Natureza já não são (ou nunca foram?!) universalizantes. Assim, a cultura surge como identificação, referência num mundo que já não possui centro. Para Unamuno (1996), Marlowe ao descrever o beijo de Fausto em Helena no início do século XVII talvez não tenha suspeitado que estivesse expondo dramática e simbolicamente o selo e o zelo entre Felicidade e Cultura. Nela que o homem poderia ser feliz já

que o rompimento da tradição religiosa ocidental e, por consequência, a crença de que a vida plena ocorreria após a morte tornou as manifestações em vida como o quinhão do homem. A eternidade decanta a tempo e a criatura desencantou para a condição de sujeito.

Uma cultura sobrepassando todas as outras. Um modo sedutor em suas descrições sintéticas, como sintéticas são suas promessas de felicidade. É preciso que se prometa para que se possa iludir. É preciso prometer para arrefecer qualquer surgimento inesperado de revolta. Os ricos não têm uma cultura local já que acabaram tomando as características do capital que investem. Os miseráveis não têm cultura global, pois se alimentam dos resíduos que estão ao alcance das mãos (EAGLETON, 2011). Uns e outros não sabem de outra vida, nem de outras histórias: os primeiros por estarem sempre em trânsito nunca param numa única tradição e, os segundos imobilizados pela fome têm seus olhos e ouvidos fechados para economizar o pouco de energia que lhes resta.

Uma cultura sobressaltando todas as outras. Roubando tudo o que pode: o tempo, a intensidade, a vida. Limando diferenças para facilitar a produção em larga escala. Como a monocultura da cana: esse Don Juan que só mira terras virgens (FREYRE, 1951) e que se desfaz em bagaço. O homem no bagaço, em cana. Por muito tempo em terras brasileiras a monocultura associou-se à escravidão. De igual maneira, a monocultura simbólica sujeita e escraviza, por não permitir opção. Estamos enredados: sugerir ações genuinamente micropolíticas é como caminharmos para o norte sobre um iceberg que se movimenta para o sul, noutras palavras, desconfia-se a todo o momento do próprio alcance das ações visadas.

Num país onde as diferenças socioeconômicas são gritantes analisar os movimentos da cultura torna-se muito complexo e sugestivo. E isto se dá porque nos deparamos aqui com muitas formas de vida. Desde os pós-modernos urbanos desfigurados pela solidão gerada pelas múltiplas possibilidades, aos suburbanos que descobrem pouco a pouco o mundo através das novas tecnologias e através delas tomam contato com eles mesmos virtualmente. Contudo, ainda temos uma massa considerável de indivíduos para quem a morte do sujeito não é uma abstração nem anúncio, e muito menos uma dissolução já que, em verdade, muitos indivíduos ou elementos (para utilizarmos uma expressão tão matemática quanto policialesca) sequer podem ser representados ou representarem-se como sujeitos. Talvez não tenham sequer atingido a categoria de ‘Anthropos’, ou seja, o que contempla o que vê (PLATÃO, 2001). De todo modo, para nenhum desses casos a nação se apresenta mais como esteio.

Conclusão

O apelo à nação já não consegue encobrir as mazelas do Estado, nem pode mais assegurar espiritualmente o indivíduo iludindo-o de participação numa ‘comunidade imaginada’. E é em meio à insegurança (FLUSSER, 1998) que o indivíduo terá que doar sentido a sua própria existência. Mas, ‘sua própria existência’ é também com outras existências ou existentes, e para uma época aparentemente apolítica, é através da política – como tentativa de resolução de demandas que dizem respeito a todos – que a doação será, concomitantemente, ação de sentido. Mas, a complexidade da situação atual é o risco da substituição do apelo. Se nem religião nem nação servem mais como apelo, seria possível fazer da política apelo num tempo apolítico? Um dos desafios da pós-modernidade: reafirmar a relevância da política sem torná-la apelo.

Referências Bibliográficas

- 1] ALTHUSSER, Louis. *Aparelhos ideológicos de Estado*. 4ª ed. Trad. José Evangelista e Maria Laura Viveiros de Castro. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1989.
- 2] ANDERSON, Benedict. *Nação e consciência nacional*. Trad. Lório Lourenço de Oliveira. São Paulo: ed. Ática, 1989.
- 3] ARENDT, Hannah. *Compreender – formação, exílio e totalitarismo*. São Paulo/Belo Horizonte: Companhia das Letras/Editora UFMG, 2008.
- 4] BATAILLON, Marcel. *Erasmus y el erasmismo*. Barcelona: Crítica, 2000.
- 5] CANCLINI, Néstor. *Diferentes, desiguais e desconectados*. 3ª ed. Trad. Luiz Sérgio Henriques. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2009.
- 6] CASTRO, Américo. *España en su historia*. Madrid: Trotta, 2005.
- 7] CERTEAU, Michel. *La fábula mística*. Madrid: Ediciones Siruela, 2006.
- 8] DETIENNE, Marcel. *Comparar o incomparável*. Trad. Ivo Storniolo. Aparecida: Ideias e Letras, 2004.
- 9] EAGLETON, Terry. *Depois da teoria – um olhar sobre os Estudos Culturais e o pós-modernismo*. 3ª ed. Trad. Maria Lúcia Oliveira. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.
- 10] ESPINOSA, Baruch de. *Tratato teológico-político*. Trad. Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- 11] FEBVRE, Lucien. *Martin Lutero*. México D.F. Fondo de Cultura Económica, 1972.
- 12] FREYRE, Gilberto. *Nordeste – aspectos da influência da cana sobre a vida e a paisagem do nordeste do Brasil*. 2ª.ed. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio, 1951.
- 13] _____. *Além do apenas moderno*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Topbooks, 2001.
- 14] _____. *Interpretação do Brasil*. Trad. Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras, 2001ª.
- 15] FLUSSER, Vilém. *Fenomenologia do Brasileiro – em busca de um novo homem*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1998.
- 16] HABERMAS, Jurgen. *A crise de legitimação no capitalismo tardio*. Trad. Vamireh Chacon. Rio de Janeiro: Edições Tempo Brasileiro, 1980.
- 17] HOBSBAWM, Eric J. *Nações e Nacionalismo desde 1780*. Trad. Maria Celi Paoli e Anna Maria Quirino. São Paulo: ed. Paz e Terra, 1991.
- 18] KOYRÉ, Alexandre. *Considerações sobre Descartes*. Trad. Helder Coutinho. Lisboa: Editorial Presença, 1986.
- 19] KUHN, Thomas. *A estrutura das revoluções científicas*. 9ª. ed. Trad. Beatriz Boeira e Nelson Boeira. São Paulo: ed. Perspectiva, 2005.
- 20] LIPOVETSKY, Gilles & SERROY, Jean. *A cultura-mundo – resposta a uma sociedade desorientada*. Trad. Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- 21] LUBAC, Henri de. *Corpus Mysticum – l’Eucharistie et L’Eglise au Moyen-Âge*. Paris: CERF, 2010.
- 22] ORTEGA Y GASSET, José. *Europa y la idea de nación*. 3ª. ed. Madrid: Alianza Editorial, 2003.
- 23] PAZ, Octavio. *Os filhos do barro – do romantismo à vanguarda*. Trad. Olga Savary. Rio de Janeiro: Ed. Nova Fronteira, 1984.
- 24] PLATÃO. *Crátilo*. 3ª.ed. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: Editora Universitária UFPA, 2001.
- 25] RENAN, Ernest. *Que és una nación?* Madrid: Alianza Editorial, 1987.
- 26] SAID, Edward. *Orientalismo – o oriente como invenção do Ocidente*. Trad. Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- 27] SARLO, Beatriz. *Jorge Luis Borges, um escritor na periferia*. Trad. Samuel Titan Jr. São Paulo: Iluminuras, 2008.
- 28] STADEN, Hans. *Viagem ao Brasil*. Trad. Theodoro Sampaio. Rio de Janeiro: ABL, 1988.

- 29] SUBIRATS, Eduardo. *Filosofía y tiempo final*. Madrid: Fineo Editorial, 2009.
- 30] UNAMUNO, Miguel de. *Do sentimento trágico da vida*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Editora Martins Fontes, 1996.
- 31] WEIL, Simone. *Carta a un religioso*. Madrid: Editorial Trotta, 1998.
- 32] _____. *O desenraizamento*. Bauru: EDUSC, 2001.

Autor

Nilton OLIVEIRA, Prof. Dr.
Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO)
Departamento de Filosofia
niltanjos@yahoo.com.br ou nilton.anjos@pq.cnpq.br