

O LUGAR DA TRADIÇÃO NA MODERNIDADE LATINO-AMERICANA: ETNICIDADE E GÊNERO*

Lia Zanotta Machado
do Depto. de Antropologia/UnB

RESUMO

Tomando como referência empírica o depoimento de uma líder indígena da Guatemala, examina-se o processo de construção da identidade étnica e de gênero, que conforma uma nova linguagem político-cultural articulada à neo-modernidade ocidental. Nem mero resgate da tradição, nem submissão à modernidade; nem dissolução da tradição, nem repúdio à modernidade, a nova linguagem dos movimentos sociais que eclodiram na América Latina a partir dos anos 70 — especialmente de indígenas e de mulheres — parece apontar para um confronto de alteridades culturais que promove a desconstrução e construção da igualdade e da diferença.

ABSTRACT

THE PLACE OF TRADITION IN LATIN AMERICAN MODERNITY: CONSTRUCTION OF ETHNIC AND GENDER IDENTITY. Taking as empiric reference the statements of a Guatemalan indian feminine leader, the paper examines the process of constructing ethnic and gender identity which shapes a new political and cultural language articulated to western modernity. Neither mere rescue of tradition, nor submission to modernity; neither dissolution of tradition nor refusal of modernity, the new language from the movements that emerged in Latin America in the 70's — particularly indian and women's movements — seem to point to a confront of cultural alterities that promote deconstruction and construction of equality and difference.

* Esse trabalho foi apresentado no Seminário Temático América Latina na Década de 90, durante o 14.º Encontro Anual da ANPOCS, Caxambu MG, outubro de 1990.

Na literatura clássica hegemônica das ciências sociais dos anos 50 aos 70, a questão das diferenças culturais e sociais estava circunscrita e subordinada a um dos dois eixos paradigmáticos: ou eram atribuídas à oposição entre campo e cidade e tradição e modernidade, ou eram atribuídas à oposição de classes.

O futuro do desenvolvimento da América Latina supunha a homogeneização cultural e o fim das heterogeneidades tanto para os teóricos da modernização como para os teóricos marxistas. Para os teóricos centrados no eixo do capitalismo desigual ou dependente, as categorias da *desigualdade* e da *dominação* prevaleciam sobre as da *diferença*.

ENTRE A DESIGUALDADE E A DIFERENÇA

Entre a forma simplista e etnocêntrica de tratar das diferenças culturais pelos teóricos da modernização e a redução da questão cultural à questão ideológica referida ao poder e dominação de classe com tendência homogeneizante, pouco espaço tiveram os estudos das diferenças culturais referidas ao *ethos*, a visões de mundo e à experiência de vida. Não foram poucos os cientistas sociais, especialmente antropólogos, que realizaram estudos de comunidades, estudos étnicos e de populações indígenas, mas ficaram à margem das interpretações macroestruturais, nelas não produzindo efeitos.

Hoje, parte deste quadro está revertido pela importância das diferenças culturais, que cresceu como resposta a um duplo movimento: o esfacelamento de qualquer teoria modelar pronta e acabada, que acompanhou o ceticismo frente à modernidade iluminista e racionalista dos países desenvolvidos, e os múltiplos movimentos sociais na América Latina, que cada vez mais explodiram em nome de suas diferenças, embora, ao mesmo tempo, de uma forma ou de outra expressem fundamentos comuns da situação latino-americana frente à crise de sua posição no sistema capitalista internacional. Por diferentes e cruzados caminhos, historiadores sociais, antropólogos, sociólogos e cientistas políticos deixaram os modelos fechados e passaram a reivindicar, para estudos localizados e concretos, a novidade de deverem ser o ponto de partida das grandes interpretações das sociedades latino-americanas, abrindo espaço para pensar suas heterogeneidades em parâmetros microestruturais.

Muitas são as questões hoje controversas. Qual é o estatuto dessas diferenças? Devem ser tratadas como especificidades, como versões sempre referidas imediatamente às diferenças inter e intra classes em seu fazer-se no espaço e no tempo, em suas condições e circunstâncias? Aceitando este ponto de vista, só se pode falar da heterogeneidade em nome do caráter particular e concreto de cada circunstância do entrecruzamento de tempo e espaço. Assim, a formação da classe operária brasileira, para Maria Célia Paoli (1982), apresenta heterogeneidade por advir da diferença de processos de trabalho, da divisão técnica, sexual e etária do trabalho industrial, das distintas formas de disciplinamento e exploração e do caráter particular de cada empresa industrial. São, ao que nos parece, identificáveis com versões de uma mesma forma: a cultura da classe operária, cuja fala e cotidiano se confrontam com a classe dominante.

Na perspectiva de encarar as heterogeneidades como podendo ser da natureza da diferença cultural, as heterogeneidades são também entendidas no trajeto social de fazer-se no espaço e no tempo, mas o entrecruzamento de tempos e espaços pode se dar tanto no interior e um mesmo universo simbólico (versões) como entre universos ou códigos culturais que se possam perceber como *alteridades*. O "vivido" não é aqui remetido diretamente às condições de classe em circunstâncias específicas, mas entende-se que a vivência destas condições está mediada por modelos culturais que se conformaram ao longo da história e que estão inscritos como memória disponível na história incorporada dos sujeitos do grupo e classe social (Bourdieu, 1980). Na história objetivada da América Latina, as culturas indígenas, a cultura ibero-mediterrânea dos primeiros colonizadores, as culturas africanas e as culturas européias e asiáticas dos imigrantes mais recentes marcaram e inscreveram-se diferentemente, no decurso da trajetória das relações das atividades agrícolas no período colonial escravista até as relações sociais capitalistas com a presença das atividades industriais, em situação de internacionalização crescente do mercado interno.

Na América Latina, o paradigma do entrecruzamento de modelos culturais de alteridade é o confronto das culturas indígenas face ao modelo ocidental. É em nome do confronto com o modelo ocidental que Bonfil B. (1987) configura o modelo civilizatório dos indígenas para além de suas diferenças internas culturais, que não são poucas. São substantivos os desafios políticos deste confronto de alteridades culturais. Embora camponeses, mineiros e trabalhadores das mais diversas atividades ocupacionais na cidade, os modelos e códigos culturais que informam a identidade, assim como o *ethos* e a visão de mundo destes grupos indígenas, são outros. Daí os movimentos indígenas, com especial ênfase nos países andinos e meso-americanos, propugnarem a pluralidade de nações e lutarem por um Estado que viabilize esta pluralidade (ver, por exemplo, Iturralde, 1988).

ENTRE A MODERNIDADE E A TRADIÇÃO NA AMÉRICA LATINA

Na atual controvérsia sobre a construção da identidade latino-americana, Schwartzman (1988, 1989), Brunner (1988), Morse (1988, 1989) e Bonfil B. (1987) podem ser tomados como exemplos paradigmáticos do novo debate sobre as heterogeneidades culturais e sociais e sobre as articulações entre tradição e modernidade.

Brunner trata da peculiaridade cultural da América Latina referindo-a à sua maneira de se inserir na modernidade imposta pelos centros hegemônicos norte-americano e europeu, através do movimento internacional de difusão de "bens simbólicos". A América Latina se apropria das sínteses culturais modernas, segundo "códigos locais de recepção", a partir de suas contradições, pobreza e potencialidades, constituindo assim uma identidade cultural heterogênea. Sua heterogeneidade é articulada enquanto pastiche. É em parte desconstrução da cultura ocidental, mas é também desestruturação da trama local de cultura. A indústria de produção cultural internacionalizada desloca as fontes de construção cultural das comunidades locais. Se elas são, por um lado, capazes

de interpor códigos específicos de "recepção" dos bens simbólicos hegemônicos, cada vez menos são capazes de códigos específicos de expressão cultural.

A modernidade americana combina uma série de lógicas díspares, mas a heterogeneidade cada vez mais é explicável e encompasada pelo poder de imposição, de desestruturação das culturas locais e de expansão do mercado industrial de bens simbólicos. A diversidade cultural atual remete assim muito mais à modernidade que à reprodução das tradições culturais anteriores.

Schwartzman, em seu debate com Morse (1988), enfatiza de uma forma ainda mais linear que Brunner (1988) a prevalência da modernidade na América Latina, em contraponto à impossibilidade de "volta ao passado". A questão da diversidade cultural só será tratável pelas ciências sociais contemporâneas "desde que a livremos da penumbra das tradições culturais qualitativamente irredutíveis entre si, e aceitemos que podem mudar com grande velocidade..." (Schwartzman, 1989, p.193).

As tradições culturais não-ocidentais, como a das civilizações indígenas maias, astecas e incaicas, são identificadas com o passado, este visto como morto, terminado. Em visita à Guatemala, Schwartzman, ao ser informado de que as vestes típicas dos indígenas guatemaltecos foram impostas pelos colonizadores espanhóis, conclui que não há "passado" para se voltar, porque não representa significado cultural e de identidade próprios (Schwartzman, 1989). A modernidade na América Latina é para ele um projeto incompleto, que desenvolveu desigualdades e pobreza. A noção de diversidade cultural fica, assim, subsumida à desigualdade. Reafirma-se o processo de modernização como de etapas sucessivas, em que a tradição é já passado, ou assim está se tornando "com velocidade".

Morse (1988) e Bonfil B. (1987) propõem o resgate de histórias culturais da América Latina negadas pelo predomínio da modernidade atual. Para Morse, a tradição ibérica garante uma identidade latino-americana por sua visão abrangente e unificadora do mundo, que pode se contrapor à crise moral da cultura anglo-saxônica individualista e liberal. Para Bonfil, a cultura indígena meso-americana, negada pelo Estado Moderno, não só tem uma história milenar, como vive na cultura cotidiana dos povos indígenas. A diversidade cultural é reconhecida como ponto de partida e é a meta central do projeto de construção de uma nação pluricultural e um estado pluriétnico.

Morse e Bonfil expressam a proposta de resgates culturais. Schwartzman aponta a impossibilidade do resgate do passado. Será, no entanto, que sobre diversidade cultural somente se pode falar de resgates ou de subordinação à modernidade? Bonfil não se circunscreve ao resgate. Centra-se na cotidianidade da diferença cultural.

A diversidade cultural, como alteridade ao *ethos* moderno, pode ser pensada como coexistindo com ela, se deixarmos de lado as concepções das ciências sociais "realistas". Por ciência social "realista", Marcus (1990) denomina a ciência social moderna concebida nos padrões racionalistas e iluministas da nascente modernidade, que construiu uma noção de objetividade onde as categorias de totalidade e tempo são prévias a, e explicativas do objeto analisado. A noção de tempo que prevalece é unilinear, de etapas sucessivas. O processo de moder-



nização é concebido como um futuro contínuo de ruptura com o passado. Uma ciência social "modernista" (na denominação de Marcus, que coincide em vários aspectos com a concepção "pós-modernista" de Vattimo, 1986) propõe epistemologicamente a crítica a uma verdade iluminista e objetivista e a um tempo unilinear. Trabalha com a possibilidade da fragmentação, das versões e da procura da totalidade como evocação. Assim, entre passado e presente, tradição e modernidade, não há ruptura nem compartimentação. Uma volta metodológica à memória coletiva e individual é proposta para encontrar os nexos de significação entre tradição e modernidade, passado e presente. O passado tem efeitos no presente através da memória, que é efetiva porque informa práticas de reprodução social e de um *ethos* cultural.

Nosso desafio neste trabalho é recolocar as articulações de sentido entre *ethos* culturais de alteridade: um centrado na modernidade (o valor da ruptura, do novo continuamente reposto e do individualismo) e outro na tradição (o valor da conservação centrado em *ethos* holista).

Trata-se, portanto, de uma proposta teórica de apontar a presença entrecruzada de códigos culturais tradicionais em valores reconhecíveis como modernos e secularizados.

IDENTIDADES ÉTNICAS E DE GÊNERO

A linguagem política e cultural do reconhecimento da *diferença* está presente nos modernos movimentos indígenas e feministas que eclodem na América Latina a partir

dos anos 70. As reivindicações pela *igualdade*, denunciando a dominação e/ou discriminação, são faladas a partir da diferença de ser indígena ou ser mulher. A eclosão destes movimentos nos anos 70, ao lado do debate da defesa da ecologia, foi muitas vezes explicada como sendo a única forma de expressão de movimentos sociais possível diante da consolidação de regimes militares ditatoriais na América Latina.

Entendemos, contudo, que não estávamos apenas diante de respostas possíveis à força repressiva das ditaduras, mas sim diante da conformação de uma nova linguagem política que respondia às configurações iniciais de um novo quadro internacional político e econômico, que viria desencadear na recomposição do bloco europeu, no desaquecimento da guerra fria, no realinhamento com o Terceiro Mundo e no crescimento de incertezas quanto ao futuro unilinear da ocidentalização mundial e à expansão dos estados de bem-estar social nos moldes dos países desenvolvidos. A crítica à razão iluminista encompassa a heteronomia política a nível internacional e a disputa por poderes locais, tanto nacionais quanto étnicos, a nível mundial.

A nova linguagem política internacional caracteriza-se por deslocar da primeira linha do debate as propostas civilizatórias de progresso e as disputas entre os modelos capitalista e socialista para questões ecológicas e culturais. As categorias de igualdade e confronto, que antes informavam o debate político internacional, parecem dar lugar a questões sobre a inserção possível ou não de diferenças sociais e culturais naqueles modelos societais, assim como de críticas globais ao industrialismo tecnicista e seus efeitos anti-econômicos.

Sem discutirmos em profundidade, neste momento e neste espaço, a inserção desta linguagem na crítica à razão iluminista e na configuração de uma neo-modernidade ou pós-modernidade (se vista pelo seu lado cético diante dos resultados civilizatórios e culturais do progresso tecnológico), queremos enfatizar que a linguagem de resistência dos movimentos indígenas alcança uma determinada configuração e lugar face à força desta neo-modernidade ocidental (ver, por exemplo, Vattimo, 1986; Habermas, 1989; Berman, 1986; e algumas considerações em Machado, 1988 e 1989).

Os movimentos indígenas andino e meso-americano (regiões onde sua importância demográfica é substantiva) denunciam a única nacionalidade branca e hispânica dos estados-nações pós coloniais. Suas reivindicações eram até então pensadas na linguagem política então dominante como inseridos em sua posição de *campesinos*. São agora reivindicações que se querem étnicas em nome de tradições culturais, filosofia, cosmovisão e sistema econômico diferentes e que propugnam o reconhecimento nacional e internacional de um povo ou de uma nação com direitos a territorialidade e algum grau de autonomia política.

Postulam a igualdade de direitos e acesso ao poder, porém não mais na linguagem dos direitos individuais de cidadania e sim na nova linguagem dos direitos de um povo ou nação, a serem exercidos como uma coletividade holista ou comunitária, não como coletividade associativa (sindicato, associações etc.). A defesa das tradições, se não deixa de estar imprimida pela continuidade das diferenças culturais tradicionais, faz-se, produz e encontra um lugar na linguagem neo-moderna que cir-

cula no discurso diplomático de organizações internacionais e não governamentais.

As transformações ocorridas nos movimentos relativos à identidade feminina também devem ser articuladas à neo-modernidade ocidental. O feminismo do século XX anterior aos anos 70 centrava-se na reivindicação pela igualdade de direitos (políticos, civis, sociais) e não é possível pensá-lo dissociado da expansão da ideologia individualista pelo capitalismo industrial. Estamos pensando na concepção de individualismo tal como analisada por Dumont (1985) e na relação entre individualismo e feminismo muito bem apontada, entre outros, por Franchetto et al. (1981). A partir dos anos 70, mais especialmente na década de 80, o feminismo vai cada vez mais incluindo em sua pauta o reconhecimento e a defesa da diferença. Ao lado da igualdade de acesso ao poder, propõe o valor da diferença pela busca de uma outra ética, de uma busca ou reconhecimento de outro modo ou estilo de exercer o poder, de estabelecer relações solidárias (*sorority*) e de construir um perfil emocional específico.

Não é o feminismo que tomaremos como objeto, mas sim o modo pelo qual, nos novos movimentos políticos indígenas e populares, as identidades femininas se constroem, articulando criativamente e/ou contraditoriamente a relação entre igualdade e diferença.

Ainda que brevemente, esperamos ter apontado a mesma novidade presente nos movimentos indígenas e feministas dos anos 70 e 80: a postulação da diferença, a inserção em um contexto de diálogo internacional e na linguagem política da neo-modernidade, o que implica repensar a chamada pós-modernidade como uma versão da própria modernidade, porquanto não a nega mas produz sua fragmentação. Encontros latino-americanos e internacionais de indígenas e de mulheres surgem, crescem e se expandem (sobre os movimentos indígenas dos anos 70 é fundamental ver Bonfil B., 1981).

O direito à diferença é uma outra forma de esta nova linguagem política internacional falar sobre a persistência de tradições culturais, que a razão iluminista do progresso tecnológico e do projeto ocidental civilizatório supunha (ou propunha) fazer desaparecer.

As ciências sociais, portanto, trataram hegemonicamente da tradição como "passado", "sobrevivência" e "persistência", porque a razão iluminista (presente tanto no marxismo como na teoria da modernização) informava seu horizonte cultural. Daí se poder explicar a atual postulação de Schwartzman, para quem falar de tradição é falar de "volta ao primitivo". Ainda que se lhe dê razão em sua crítica a Morse — pois este autor de fato enfatiza o caráter de resgate e de volta da cultura ibérica — o que se está querendo aqui mostrar é que as tradições indígenas permanecem, pela reelaboração contínua no contexto das transformações da modernidade, delas tomando parte ativamente.

Hoje, na predominância deste novo horizonte cultural que postula as diferenças, podemos ensaiar uma nova perspectiva de pensar (interpretar) as diferentes formas de articulação entre, por um lado, o processo de modernização sócio-econômica e a expansão da modernidade cultural e, por outro, os processos sociais de persistência de identidades tradicionais que buscaram a conservação de modelos culturais com *ethos* holistas

contrários a ou diferentes dos valores modernos. A força da tradição aflora assim articulada às transformações da modernidade e delas também é propugnadora.

O presente trabalho insere-se num projeto mais amplo de análise comparativa da construção de identidades pessoais articuladoras destes tradicionalismos e modernidades no interior de recentes ou contemporâneos movimentos políticos nos países andinos e meso-americanos, através da análise de biografias ou autobiografias de militantes políticos indígenas. O estudo de biografias de militantes possibilita o efeito amplificador de uma memória individual que se constitui por referência a um contexto público inserido na cena política, podendo-se assim dialogar com a versão representante de uma memória política coletiva.

Aqui esboçaremos a análise da memória biográfica de uma líder do campesinato indígena guatemalteco, Rigoberta Menchu, transcrita na forma de monólogo, a partir do diálogo - entrevista com a antropóloga Elizabeth Burgos (1985).

A segunda parte do trabalho está apoiada em pesquisa de campo recentemente realizada durante dois meses na América Central (Guatemala, El Salvador, Nicarágua e Honduras) junto a líderes comunitários de camadas populares urbanas periféricas e de líderes de cooperativas rurais integrados em projetos de desenvolvimento comunitário, que carregam características nitidamente modernizantes porque concebidas fora das comunidades locais, por organismos internacionais (como o UNICEF), organizações não governamentais e/ou pelos governos nacionais. São concebidos em nome de uma qualidade e estilo de vida moderna e universal, e dialogam (impondo, fracassando ou interagindo) com grupos sociais de *ethos* culturais distintos. A observação destas relações permitiu um acesso privilegiado às reflexões dos informantes sobre estilos de vida que articulam tradição e modernidade. Demos especial ênfase à articulação entre tradição e modernidade tal como se dá no processo de construção das identidades de gênero e de etnia.

Enquanto as biografias de militantes indígenas de movimentos políticos visam iluminar a construção das identidades onde a cena macro-política é o referente, a atenção às representações dos líderes comunitários visa iluminar identidades referidas a cenas micropolíticas cotidianas.

Aos olhos do Cone Sul da América Latina, as Américas Andina e Central apresentam a especificidade de uma forte base populacional indígena com cultura contrastante, onde os movimentos indígenas por territorialidade e autonomia política (mesmo que parcial) têm um forte impacto político, e também por estarem realizando propostas de movimentos sociais clássicos e totalizantes (revoluções sociais, lutas por reforma agrária, movimentos guerrilheiros), enquanto no Cone Sul se expandem a luta pela democracia *tout court* e os chamados novos movimentos sociais, de base mais fragmentária e localizada, encompassados somente por uma proposta anti-autoritária (ver, por exemplo, Calderón e Jelín, 1987). O enfoque sobre a América Central e Andina permitirá uma maior aproximação à relação entre tradição e modernidade através do maior impacto político da etnicidade.

A introdução da questão de gênero fugirá aos moldes tradicionais de pesquisas exclusivamente centradas



nesta questão. Nossa hipótese é que quaisquer temáticas sociais não podem ser apreciadas numa ótica neutral em relação ao gênero, mas sim em ótica que evidencie os efeitos diferenciadores da presença cultural do gênero. Mais do que isso, a questão de gênero é atravessada pelas novas articulações entre tradição e modernidade.

Contudo, neste trabalho, centrar-nos-emos na reconstrução e interpretação da memória de Rigoberta Menchu, líder indígena de movimento camponês guatemalteco, participante da Frente Popular 31 de Enero fundada em janeiro de 1981, data de aniversário do massacre de um grupo de indígenas quiché que ocupou a Embaixada da Espanha na Cidade de Guatemala, do qual fazia parte seu pai, Vicente Menchu, que morto se tornou herói nacional.

Procuraremos focalizar como tradições étnicas e de gênero, de alteridade face à modernidade, nela se inscrevem e colocam a presença de sua própria configuração nos rumos contemporâneos dessa modernidade.

ETNICIDADE, MEMÓRIA E TRADIÇÃO

Meu pai era o elegido da comunidade e minha mãe também. Meu pai dizia, 'não fazemos isso para que os vizinhos digam que somos bons, fazemos por nossos antepassados' (...) Ele punha a culpa no tempo que estamos vivendo, mas esse tempo que estamos vivendo, temos que vencê-lo com a presença real de nossos antepassados. (...) Meu avô ainda é vivo, acho que completou cento e dezesseis anos, é o pai de minha mãe. Então, esse avô contava muitas partes da vida dele, dizia que viveu durante a escravidão (...) Para nós, era como

uma conversa política, cada vez que falávamos com vô. Ele nos explicava por que as pessoas hoje não vivem tanto como nossos antepassados (...) Ele dizia 'você, filhos, vocês não são culpados, culpados são os aparatos modernos que vieram para nossa terra' (...) A raiz de nossa situação eram os espanhóis. Começaram a levar um montão de coisas de nossas terras (...) até as reínas¹ que eram escolhidas por nossa comunidade eram violadas. Daí é que saíram os ladinos. Os caxlanos. Ou seja, de dois sangue, indígena e espanhol. Caxlan quer dizer um pouco misturado. 'Não liguem para os caxlanos, vocês guardem tudo de nossos antepassados' (...) Conversava conosco constantemente, sobre sua vida, sobre ele mesmo. Então, isso ajudou a que nós ainda conservemos nossas coisas; a maior parte do povo conserva muitas coisas. Mas também muitas se perderam. Ou não se fazem exatamente como eram (Rigoberta Menchu, apud Burgos, 1985, p.214-5).

Rigoberta Menchu, neste trecho, fala da vontade política da tradição entendida como conservação dos costumes dos antepassados. A memória da vivência de seu avô reportada à memória de gerações anteriores torna claro que o tempo histórico das populações indígenas meso-americanas é mais profundo do que, em geral, o das populações indígenas brasileiras, onde o tempo mítico desponta com mais rapidez no espaço de poucas gerações. Mas a memória da conservação dos costumes não é pensada apenas como valor da permanência. É já pensada num movimento que evoca a totalização da relação entre tradição étnica e a resistência à modernidade *ladina* (o termo *ladino* tem uso amplo na Guatemala e refere-se a mestiços ou indígenas que deixaram seus costumes). Esta conservação é já resistência e evoca uma totalização em aberto, que dá visibilidade ao duplo processo alternativo de constituição das identidades indígena e *ladina*. A irreducibilidade da cultura indígena não pode ser naturalizada ou reificada como, sem o querer, o pensamento iluminista a vê. Ela somente pode se colocar como irreduzível num processo de interação com a modernidade, quando se quer irreduzível (vontade cultural e política) e encontra as condições de se atualizar. Assim, a tradição cultural da diferença não é naturalizada como irreduzível e nem é naturalizada como fadada ao desaparecimento.

Para Nietzsche, o espírito moderno opõe-se à vontade da tradição. "O que hoje mais se ataca é o instinto e a vontade da tradição: todas as instituições que devem sua origem a esse instinto opõem-se ao gosto do espírito moderno... No fundo não se pensa e não se faz nada que não persiga o objetivo de arrancar pelas raízes esse sentido da tradição. Toma-se a tradição como fatalidade; ela é estudada, é reconhecida (como 'herança') mas não se a quer" (Nietzsche, 1986, Fragmento 65).

O anti-moderno, para Nietzsche, é a tradição, isto é, o valor da tradição que se quer tradição. Ela se quer, nas palavras de Bornheim (1987, p.18), "eterna, determinando não apenas o passado e o presente, mas o próprio futuro". É claro que estamos entendendo que as tradições culturais têm história e são diversas. Mas, neste debate sobre o lugar das tradições na modernidade, o que vale ressaltar é que, apesar da diversidade das formas culturais e históricas, a cultura ocidental moderna contemporânea (quer em suas premissas iluministas, quer em sua versão pós-modernista que aponta a frag-

mentação de identidade num sistema de integração mundial) tem como valor a ruptura da tradição, a busca da novidade que deve ser continuamente superada por outra ruptura. A continuidade das transformações ou a continuidade das rupturas é que se tornou um valor, ainda que evidentemente se possa falar também da "tradição moderna" do valor da ruptura (mas esta já é uma tradição que não se quer tradição).

A cultura quiché, nas palavras de Rigoberta Menchu, indígena quiché, tem como valor a conservação, mas já num contexto onde o referente é a cultura ocidental branca e moderna, pensada como aquela que pode transformar e romper sua tradição.

Nós temos ocultado nossa identidade porque soubemos resistir, temos escondido o que o regime quer tirar de nós. Seja pelas religiões, seja pela repartição de terras, pelas escolas, seja por meio de livros, do rádio, de coisas modernas, tentam nos empurrar outras coisas e tirar o que é nosso. Mas é nesse sentido que nós fazemos o processo das cerimônias, por exemplo (apud Burgos, 1985, p.196-7).

Nos rituais de nascimento, de passagem da vida infantil à adulta (aos dez e doze anos), de casamento e de morte estão presentes as falas e os simbolismos referentes ao valor da conservação das tradições dos antepassados e à ameaça dos costumes modernos e *ladinos*.

No ritual de nascimento, a criança é recebida por três casais que representam a comunidade: o casal dos *elegidos* (líderes ao mesmo tempo políticos e religiosos escolhidos pela comunidade), os avós patrilineares e os matrilineares, que podem ser substituídos pelos tios patrilineares e matrilineares. Mata-se uma ovelha para a família. Chegam vizinhos com comida e lenha. A mãe deve provar de tudo o que lhe dão os vizinhos. Por oito dias a criança fica somente com a mãe, sem que a ele ou a ela tenham acesso a família e os outros filhos. Suas mãos e seus pés são amarrados, pondo-os retos. "As mãos se tornam sagradas para o trabalho, não vão abusar da natureza e saberão respeitar a vida de tudo o que existe". No oitavo dia, mata-se um outro animal para separar o filho da companhia exclusiva da mãe e integrá-lo no universo. São acesas as primeiras velas porque é um membro a mais na comunidade. Uma vela para cada elemento de "tudo o que existe": terra, água, sol, homem, mais as velas da criança. A criança deixa sua pureza e inteira-se de toda a humanidade.

Desde o dia em que nasce, recebe um *morralito*, bolsa pequena com alho, cal, sal e tabaco para que enfrente todo o mal que existe e para que saiba acumular e guardar tudo o que vem dos seus antepassados.

Quando a criança completa seus quarenta dias, é o momento do batismo. O casal dos *elegidos* faz uma fala aos pais para que ensinem a criança a "guardar todos os segredos, para que ninguém possa acabar com a nossa cultura, com nossos costumes. Então é uma crítica com respeito a toda a humanidade e a muita de nossa gente que perdeu seus costumes" (apud Burgos, 1985, p.33).

Nesta mesma cerimônia menciona-se Tecún Umán, capitão geral das forças quiché que morreu em fevereiro de 1524 combatendo contra as tropas de Pedro de Al-

1 "Rainhas" de festas promovidas pelos hispânicos.

varado em Quetzaltenango. E termina-se dizendo que "nem os mais ricos acabarão com nossos costumes, ainda que os filhos venham a ser serventes e trabalhadores". Reportam-se então aos segredos indígenas, ao milho, ao feijão, às ervas mais importantes e à concepção de que a criança é formada de milho. Este resumo da descrição do ritual por Rigoberta permite evidenciar que a memória geracional dos vivos e a memória histórica se inscrevem nos rituais de seu tempo mítico.

O primeiro ritual de preparação para o casamento é a "abertura das portas" da casa da noiva para a família do noivo. Na segunda cerimônia, a família do namorado leva 75 *tamales* (pamonhas), uma ovelha viva e uma morta, *tortillas*, assim como o *guaro*, aguardente feita clandestinamente pelos indígenas. Enquanto, na referida cerimônia de preparação, toda a alimentação é natural e as velas — tais como as do ritual de nascimento — são feitas de cera das abelhas do campo, assim como os cigarros são acesos com pedrinhas, na terceira cerimônia as velas e o *guaro* são comprados no mercado, oferecem-se água gasosa, pão, ovos, chocolate e café. Os avós passam a explicar que não se deve ensinar o uso desses itens aos filhos, pois "é algo que trata de matar nossos costumes. São coisas que passaram por máquinas e nossos antepassados nunca usaram máquinas. Estas fazendas são as que fazem com que morramos jovens" (apud Burgos, 1985, p.196-7).

O pão passa a ser a metáfora do homem *ladino*. O pão é a mistura do trigo com ovos. O trigo não é mais puro. É misturado. O *ladino* é uma mistura de sangue indígena e branco. Sua comida é misturada. O *ladino* é misturado, *revuelto*. O homem indígena é de milho, íntegro. O passado passa a ser presente, e o presente é ritualizado.

Se o não uso da indumentária indígena (identificada como tal, ainda que já não seja a mesma anterior à conquista/invasão) e da introdução de alimentos modernos são vistos como ladinização, e como tal censurável aos olhos indígenas, é porque a ladinização é um processo que sempre se apresenta como possibilidade. Os rituais da cultura indígena são não somente sólidos (porque, se não o fossem, a permanência dessa diferença cultural já ter-se-ia esvaído), mas expressam a situação frágil face à ameaça da presença da modernidade transcultural continuamente capaz de ser atualizada.

A vontade da conservação cultural que desponta dos rituais indica que, se a ladinização é um processo sempre possível e aberto, a possibilidade de continuidade da construção da indianidade está centrada na possibilidade de continuidade da cultura do milho, sem o que não mais haveriam "homens de milho". Em torno do milho são construídos os rituais do plantio e da colheita, que atualizam as concepções cosmológicas do sol, da lua, da terra e da água. Do tempo e do espaço. Do masculino e do feminino.

O sentido da ladinização não é só construído a partir da vivência no espaço da comunidade, mas também no espaço do trabalho temporário nas fazendas.

Se o altiplano é o lugar da cultura do milho, o oriente e a costa são os lugares das fazendas ladinizadas da cana-de-açúcar e do café. Lá os indígenas passam alguns meses do ano como trabalhadores temporários, vivendo juntos em galpões (cerca de quatrocentas pessoas), sem condições de terem um lar (fogo para a fa-



mília), sem condições de terem suas cerimônias, sem condições de serem indígenas, mas apenas "índios": os que não dominam a situação de trabalho nem a de deslocamento (são levados e trazidos de volta em caminhões sem visão de por onde passam) e os que não falam a não ser com seus feitores (*ladinos* que falam o espanhol e a língua quiché, indígenas com o sangue mas sem as tradições). Permanecer tão-somente na fazenda é uma possibilidade; mas é já ladinizar-se.

O sentido de ladinização é também construído por Rigoberta a partir da experiência da cidade: a experiência de ver seu pai inclinado diante dos burocratas, tal como o fazia na comunidade diante da importância das leis dos antepassados representada nas cerimônias rituais. É a experiência de ser empregada doméstica, "índia suja". É a experiência do encontro com *ladinos* pobres e ricos.

A identidade indígena e seu *alter*, a identidade ladina, são construídas multilocalmente, como não nos deixa esquecer Marcus (1990). Contudo, é a relativa possibilidade de a comunidade se manter parcialmente (em termos de espaço e tempo) distante da compressão do tempo-espaço da nova modernidade (Harvey, 1989) que propicia a força da tradição indígena. Não fora a permanência da comunidade num território onde se realiza a cultura do milho, sua possibilidade seria outra, provavelmente teria menor força de permanência e resistência.

TRAJETÓRIAS POLÍTICAS

É a luta pela terra, como luta pela sobrevivência da "cultura do milho" e de sua identidade indígena, que leva Vi-

cente Menchu, pai de Rigoberta, em nome de sua comunidade, como seu *elegido*, ao trajeto do movimento político. Por vinte e dois anos realiza suas idas e vindas às burocracias estatais para obter a legalização de suas terras. Nos momentos políticos em que a comunidade consegue se estabilizar, os quiché constituem-se em pequenas parcelas familiares que são obrigadas a pagar por cada árvore derrubada para fazer lenha. A comunidade, apesar dessa parcelização legalmente imposta, continua a trabalhar parte da terra em conjunto, mas dispersa suas casas. Em outros momentos, o governo volta a exigir a saída dos indígenas através de demarcações e da força. Vicente Menchu é levado a assinar papéis que lhe retiram os direitos, pois lhe dizem que o que estava escrito era o reconhecimento permanente do direito comunitário às terras. De fato, o texto falava em direito ao uso das terras por dois anos improrrogáveis.

A comunidade paga advogados que a enganam. Vicente Menchu aproxima-se dos sindicatos operários como estratégia de obtenção de apoio. Passa a se organizar com outros camponeses e com os operários.

A trajetória política de Rigoberta Menchu inicia-se com a defesa da comunidade indígena diante do exército que quer obrigar a retirada. Rigoberta lidera a estratégia de esconder-se. A comunidade utiliza armadilhas e armas caseiras que são segredos da comunidade indígena. Atraem um soldado numa armadilha e lhe ensinam como um soldado indígena não pode estar matando seus irmãos. Soltam-no. Ele é morto pelos companheiros, que o consideraram traidor porque saiu vivo depois de ser preso por "guerrilheiros comunistas". Logo depois, Rigoberta passa a apoiar informalmente a organização para a defesa de outras comunidades. Inicia dirigindo-se às aldeias onde tem amigas. Em 1979, Rigoberta Menchu se liga formalmente ao Comité de Unidad Campesina (CUC) que vinha se organizando há tempo, mas com existência pública reconhecida somente em 1978.

O processo de incorporação de Rigoberta ao CUC é o da passagem de uma defesa da cultura indígena, das terras e do direito a ser, para a defesa de uma causa revolucionária, que requer e supõe a identificação entre indígenas e *ladinos* pobres, entre indígenas e *campesinos*, e a definição como inimigos não de todos os *ladinos*, mas apenas dos *ladinos* ricos, especialmente dos *terratenientes*. O governo, pensado antes como o governo dos *ladinos* e o país dos *ladinos*, passa a ser percebido como abarcando também os espaços comunitários indígenas. O governo já não é mais o poder que é um "outro" e que é o "inimigo". Passa a ser um poder que pode ser modificado. *Ladinos* passam a ser companheiros de luta de Rigoberta. Guatemala pode vir a ser o estado-nação encompassador das culturas indígenas.

O CUC coloca como questão primordial o acesso à terra para os camponeses. A questão indígena é subsumida à questão camponesa em seu discurso. A questão indígena passa a ser uma questão de desigual acesso à terra e é incorporada ao discurso de esquerda, também fundado na modernidade iluminista.

Mas a memória de Rigoberta constitui como seu objetivo político fundante o valor da defesa da "cultura do milho para os homens do milho". Pela defesa da cultura do milho é que empreendeu a defesa da terra, não o contrário. A partir desta memória, reflete então sobre a nova situação e sua lógica articuladora:

Me lembro que quando dizíamos que a raiz de nossa problemática vinha da terra e de sermos explorados, eu sentia como que uma condição a mais, isso de ser indígena (...) Ficava pensando em toda minha história de menina, quando ia ao mercado e, como não falávamos o castelhano, nos enganavam quando fazíamos compras (apud Burgos, 1985, p.194)

E ela não se refere apenas à discriminação. Fala também de um outro lugar: "Descobri que nós indígenas temos algo em comum, apesar das barreiras idiomáticas, as barreiras étnicas, as diferenças de traje. Que nossa cultura é o milho" (apud Burgos, 1985, p.194-5).

Parece-nos que, no discurso de Rigoberta, o lugar de sua luta pela identidade indígena no contexto do CUC não parece resolvido. Por um lado, declara-o resolvido porque o CUC dá lugar para a fala indígena. Mas, por outro, em seu relato, sempre depois de referir-se à denúncia da exploração e da desigualdade, volta a falar ou a contar dos ensinamentos do pai sobre o que é ser indígena. A vontade política da permanência da diferença não encontra expressão na lógica articuladora do discurso do CUC. Apresenta-lhe um paradoxo. Possíveis alternativas históricas e trajetórias distintas se apresentam.

É talvez deste lugar da expressão da diferença, da valorização de uma cultura que se quer outra, que a força da tradição irrompe na modernidade contemporânea, dando-lhe uma configuração peculiar.

O mundo transcultural da modernidade ocidental quanto mais avança para a integração mundial, mais atualiza a ameaça da dissolução de tradições, não só de suas anteriores configurações culturais por ela mesma criadas, como de tradições culturais distintas e locais, que puderam se manter por circunstâncias históricas e espaciais.

A modernização realiza-se através da expansão de um processo de dominação que torna visível a nova ordem que se está implementando. Esta nova ordem é definida e designada pelas outras configurações de vida, abrindo possibilidades para resistências. A tradição meso-americana, com a profundidade de seu tempo histórico de resistência e de seu tempo mítico e cíclico que é um outro diante da modernidade, tem potencialmente maior força de resistência e de impacto (pela importância de sua densidade demográfica, do que outras tradições conformadas ao longo dos diferentes momentos de espaço e tempo da conquista e independência na América Latina.

Assim, os processos de mundialização e de integração global não produzem apenas a homogeneidade, mas estreitam as relações entre heterogeneidades e tradições distintas.

Delineava-se com nitidez, desde os fins dos anos 70, um outro histórico possível para a atualização das reivindicações pelas diferenças das tradições indígenas, resultado deste mesmo processo de estreitamento do mundo ou compressão do tempo-espaço na análise de David Harvey (1989).

Em maio de 1978, houve na Guatemala uma reunião de 35 grupos indígenas quiché e, em setembro de 1978, reuniu-se o Conselho Regional de Povos Indígenas. Criou-se então o *IXIM*, "periódico para criar consciência índia". *IXIM* diferencia o Estado guatemalteco das nações indígenas. Fala do "princípio da autodeterminação das

nações anexadas (nações indígenas) com respeito ao Estado guatemalteco". Nesta mesma época, vários primeiros congressos regionais e internacionais de nações indígenas são realizados².

A linguagem da reivindicação por direitos em nome de uma outra nacionalidade ou em nome de direitos comunitários se expande e configura o novo indigenismo, tendo como atores as próprias comunidades e/ou nações.

Se o contexto internacional desta linguagem permitiu a estabilização deste discurso, não deixou de homogeneizar seu formato e suas reivindicações. O diálogo dos movimentos indigenistas com o espaço internacional produziu e reproduziu sua apropriação, pela fala crítica neo-moderna contra "os excessos da modernização desumanizante e anti-ecológica". A preservação de ambientes ecológicos e de cultura indígena são identificados e encontram lugar no novo discurso crítico e cético diante dos resultados da modernização e da industrialização. Contudo, cada vez mais os mesmos processos de expansão da civilização industrial, quer capitalista quer socialista, mais exigem novos territórios, exatamente aqueles onde as diferentes tradições puderam ter a força de se conservar. Daí que hoje, cada vez mais se torne impossível não falar das diferenças. Mais difícil é dar credibilidade a uma modernidade onde as diferenças desaparecem como se fosse de sua "natureza". São, ao contrário contínuos processos de confrontos e reelaborações.

A construção das identidades indígenas na modernidade do fim do século XX está se fazendo, pois, multilocalmente: do contexto da vivência comunitária ao espaço intelectual e político de contexto internacional.

REFLEXÕES SOBRE O FEMININO

As reflexões de Rigoberta Menchu sobre o gênero centram-se no diálogo interno permanente entre sua posição de "mulher líder indígena, camponesa e cristã" — que circula entre diferentes etnias indígenas, padres, monjas, organizações de camponeses, de operários e que organiza atividades de companheiros homens e mulheres — e sua condição de mulher.

Se a memória de sua vivência como indígena é construída para explicar a entrada no mundo político (o passado explicando o presente), é, ao contrário, sua posição de mulher no mundo político, diferente do que tinha na comunidade quiché, que a faz perguntar sobre o que é ser mulher no mundo indígena (o presente configurando o passado). Indagada se há ou não machismo indígena, sua resposta não configura a desigualdade. A mulher compõe significados de valor diferentes do homem. São valores relacionados, relativos e comparativos.

A primeira referência sobre gênero é a identificação do sol como masculino e da lua como feminina. "O pai único é o coração do céu, que é o sol. É masculino porque a mãe que nós consideramos é a lua. É uma mãeterna, que alumia (...) É ele que sustém o universo" (apud Burgos, 1985, p.34).

O homem é um como o chefe da casa, mas "não no mal sentido da palavra", senão porque "tem que responder por um monte de coisas". Assim, ao homem se

deve dar mais comida pois "aumenta todo seu trabalho". E tem-se uma alegria a mais quando nasce um varão.

A menina "tem valor como algo da terra, que dá seu milho, que dá seu feijão, que dá suas ervas, que dá tudo. A terra é como uma mãe que multiplica a vida do homem" (apud Burgos, 1985, p.35-6). O masculino e o feminino, homem e mulher se relacionam complementarmente tal como o sol e a terra. No momento do plantio, é feita uma oração para a terra nestes termos: "mãe terra que és sagrada, tem que nos dar de comer, tem que nos dar tudo o que nossos filhos necessitam". Para o sol se diz: "tu como pai tens que dar calor, tua luz sobre nossos animais, milho e feijão. (...) O sol é a totalidade, a força, a vida. Assim, o homem. A terra é distribuição, é dádiva. Assim, a mulher".

A relação de identidade entre terra e mãe explica o costume da mulher indígena sentar-se no chão. Por esta mesma identidade é que a mulher é a última a comer, depois de distribuir a comida ao esposo e às crianças. E é por essa diferença simbólica entre homem e mulher que cabe exclusivamente à mulher o cuidado de alimentar os filhos e o homem e, por aí, o cuidado da casa e de carregar a água. Sua diferença é sua importância.

Quando Rigoberta Menchu se pergunta sobre o machismo? É em referência às relações com o mundo *ladino* e com sua trajetória política. Refere-se à dificuldade de sair sozinha sem ser acompanhada pela mãe, ao fato de não ter aprendido o espanhol, e ao fato de saber que, para uma comunidade indígena, uma mulher de sua idade (23 anos), solteira e saindo sozinha provoca suspeitas. E acresce: "neste sentido não há tanto problema quando os pais estão seguros que a mulher é virgem".

Quanto à divisão sexual do trabalho na vida comunitária, Rigoberta enfatiza sua equivalência em relação ao tempo dedicado ao trabalho. Todos acordam cedo. Os homens preparam os instrumentos agrícolas. As mulheres preparam os alimentos. O cuidado dos alimentos, da casa e de carregar água é exclusivo da mulher, mas o trabalho agrícola é compartilhado por homens e mulheres. Para Rigoberta, o sofrimento da mulher indígena é maior porque é seu o cuidado com os filhos na situação alimentar precária em que vivem.

Os costumes indígenas permitiam à mulher a possibilidade de separar-se do marido se esta sofresse, desde que buscasse apoio na comunidade de origem. Foi o casamento moderno civil e religioso que trouxe a obrigatoriedade de estabilidade para dentro da comunidade indígena.

A trajetória política de Rigoberta assemelha-se mais à de sua mãe, configurando uma carreira feminina, se comparada com a trajetória do pai. Sendo o pai e a mãe os *elegidos* da comunidade, os dois voltam-se para a questão da defesa da terra. Mas é o pai que, ainda quan-

2 Diferentemente da Guatemala, onde o confronto político e a guerra civil foram duros e contínuos (ainda que tenham declinado de intensidade a partir do governo eleito em 1985), em dois países andinos, Bolívia e Equador, as reivindicações pelo direito à diferença e pelas terras comunais (*ayllus*) ganharam força (ver, a respeito, Untoja et al., 1990; Urioste, 1990). Diversos eventos vêm se realizando: inclusive, no Equador, em junho de 1990, um grande levantamento indígena consegue fechar estradas para obter a atenção governamental para sua luta por terras.

do a etapa do ciclo familiar é a da presença de filhos pequenos, se distancia da família nas andanças por reivindicações pela legalização das terras. É um trajeto que se inicia pela aproximação com interlocutores públicos e formais, *ladinos* e indígenas, até sua integração formal no CUC.

As trajetórias políticas de mãe e filha iniciam-se na ampliação informal do espaço mais privado da comunidade para outras vizinhas; a mãe, desenvolvendo o trabalho comunal de cuidados de saúde e de atendimento ao parto, a filha desenvolvendo trabalhos de catequista junto a mulheres e crianças. A mãe conversa informalmente com as mulheres, *tortendo*, e dá conselhos que são falas políticas práticas. Finalmente, ao ampliar a área de sua circulação, aproxima-se de organizações clandestinas às quais se vincula formalmente. Entre a vivência predominante na comunidade e a entrada na organização, passa pela etapa intermediária e liminar da intensa e ampliada circulação como parteira e conselheira. E o faz acompanhada da filha menor, atualizando assim a expectativa de um papel feminino tradicional de dedicação à comunidade.

Rigoberta Menchu, de acompanhante de seu pai nas idas às burocracias estatais passa a catequista e organizadora da auto-defesa de sua comunidade. É quando percebe que vive um momento de passagem e sente necessidade de reflexão, que podemos chamar de liminaridade. Passa a organizar informalmente a defesa de outras comunidades, relacionando-se prioritariamente com mulheres e crianças. Vive posteriormente um período exacerbado de circulação, mas ainda não se distancia do papel tradicional adequado à mulher indígena. Finalmente, decide-se a entrar formalmente no CUC.

Quanto mais se dedica à política, mais Rigoberta se afasta do contexto da comunidade, inclusive renunciando ao casamento. Seu noivo, antigo vizinho da mesma comunidade, dela havia saído cedo, estudara, tornara-se operário e ladinizara-se. Não participava da luta política, queria uma "vida confortável". Entre ele e a "luta pelo povo indígena", Rigoberta opta pela proximidade com o povo indígena através de inserção na luta política mas, para isso, renuncia ao casamento, segundo sua fala.

Reporta-se rapidamente a companheiros de luta, homens, a quem teve que censurar por não deixarem suas esposas participarem da luta. Reporta-se a poucas mulheres casadas companheiras de luta e a homens casados que deixaram filhos e esposas.

No seu dizer, sua "loucura" como mulher indígena é a de que não se propõe a reproduzir as "sementes da indianidade". Essa a ruptura que Rigoberta chama de "loucura". Mas a renúncia ao casamento, no contexto onde estar sozinha e organizar-se com homens que não são dos mesmos costumes é também ruptura, passa a ser o meio para afastá-la da idéia de mulher "perdida". Ao mesmo tempo, afasta-a de um casamento que não se faz dentro da identidade indígena tradicional.

Como vivência de um estilo de vida de mulher, está distante da tradição indígena. Poderia ser considerada já uma *ladina* — longe das comunidades e falante de espanhol. O elo com a identidade indígena é o da luta política pelo direito à terra e a luta contra o regime. Dentro do contexto da comunidade, o casamento seria a coação de sua identidade feminina, pois lhe propiciaria



tornar-se mãe, reproduzindo nos filhos a identidade indígena. Fora daquele contexto, sua ladinização pela saída da comunidade e entrada num mundo masculino exige dela a renúncia ao casamento como forma compensatória, para não exacerbar o afastamento dos valores tradicionais.

A igualdade política parece então pedir à mulher indígena sua dessexualização, para que possa permanecer na identidade feminina indígena, atualizando diante da comunidade a simbologia da mulher — terra — mãe que oferece seu trabalho a todos. Ela só poderá ser igual entre homens que não sejam esposos.

Esta situação tensa e contraditória da mulher diante da política é a da maior parte das mulheres indígenas (ou não), que se tornam líderes comunitárias em contextos onde a modernidade de uma forma ou outra está inserida. No caso de Rigoberta Menchu, a modernidade da contextualização é a luta contra o regime político guatemalteco. No caso das líderes comunitárias que pesquisamos, a modernidade é a dos projetos de desenvolvimento comunitário postos por entidades internacionais, estatais ou não governamentais³. A exposição política faz restrições à vida privada porque a vida privada tradicional faz restrições à exposição política.

A fala de Rigoberta Menchu, neste diálogo com a antropóloga e feminista Elizabeth Burgos, não é a da proposição do fim da diferença, mas a da utopia, da possibilidade da diferença combinada com a proposta da

3 Trata-se aqui de referência rápida a conclusões da pesquisa de campo mencionada anteriormente, que constituiu a segunda parte deste trabalho, mas não apresentada aqui.

igualdade de poder político. Talvez seja esta a fala que a tradição indígena inscreve na contemporaneidade da modernidade atual.

O discurso de Rigoberta sobre a mulher não é o da dissolução da tradição, nem do repúdio à modernidade ou da submissão à modernidade. É o discurso articula-

do. É a desconstrução da naturalização da sexualidade. Mas, por distinção frente ao discurso feminista da igualdade universal de gênero fundada também nas premissas iluministas, propõe a valorização da construção cultural. Inscreve-se assim no paradoxo criativo da desconstrução e da construção, da igualdade e da diferença.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BARTOLOMÉ, M. *La dinámica social de los Mayas del Yucatán*. México, Instituto Nacional Indigenista, 1988.
- BERMAN, M. *Tudo que é sólido desmancha no ar*. São Paulo, Cia. das Letras, 1986.
- BONFIL BATALLA, G. *México profundo: una civilización negada*. México, Secretaría de Educación Pública, 1987.
- _____. La teoría del control cultural en el estudio de procesos étnicos. In: ANUÁRIO Antropológico/86. Brasília/Rio de Janeiro, Ed. UnB/Tempo Brasileiro, 1988.
- _____. *Utopía y revolución*. México, Nueva Imagen, 1981.
- BORNHEIM, G. et al. *Tradição-contradição*. Rio de Janeiro, Zahar/FUNARTE, 1987.
- BOURDIEU, P. Le mort saisit le vif. *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*. Paris, Minuit (32/33), 1980.
- BRUNNER, J.J. *Un espejo trizado*. Santiago, FLACSO, 1988.
- BURGOS, E. *Me llamo Rigoberta Menchu y así me nació la conciencia*. México, Siglo Veintiuno, 1985.
- CALDERÓN, F. & JELÍN, E. Classes sociais e movimentos sociais na América Latina. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. São Paulo, ANPOCS 2(5):67-85, out. 1987.
- CANCLINI, N. Un debate entre tradición y modernidad? *David y Goliath*. Buenos Aires, CLACSO (52), set. 1987.
- CARDOSO, R. Movimentos sociais na América Latina. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. São Paulo, ANPOCS, 1 (3), fev. 1987.
- CARRIÓN, L. Ecuador: la familia del sector popular urbano. In: FAMILIA y desarrollo en América Latina y el Caribe. México, UNESCO, 1988.
- CARVALHO, J.J. A Antropologia e o niilismo filosófico contemporâneo. In: ANUÁRIO Antropológico/86. Brasília/Rio de Janeiro, Ed. da UnB/Tempo Brasileiro, 1988.
- CLACSO. *Comunicación y culturas populares en Latinoamérica*. México, Gill, 1987.
- DUMONT, L. *Individualismo: por uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*. São Paulo, Rocco, 1985.
- FEIJOO, M.C. *Las luchas de un barrio y de la memoria colectiva*. Buenos Aires, CEDES, 1984. (Serie Estudios CEDES)
- FONSECA, C. Aliados e rivais na família: o conflito entre consanguíneos e afins em uma vila portoalegrense. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. São Paulo, ANPOCS, 2(4): 88-104, jun. 1987.
- FRANCHETTO, B. et al. Antropologia e feminismo. In: PERSPECTIVAS Antropológicas da Mulher. Rio de Janeiro, Zahar, 1981. p.11-47.
- GUZMÁN-BOCKLER, C. & HERBERT, J. L. *Guatemala: una interpretación histórico-social*. México, Siglo Veintiuno, 1974.
- HABERMAS, J. *El discurso filosófico de la modernidad*. Madri, Taurus, 1989.
- HARVEY, D. *The condition of post-modernity*. Oxford, Basil Blackwell, 1989.
- ITURRALDE, D. Esa otra nación, plural, liberada. *Estudios y Documentos*. Caracas/Paris, UNESCO, 1988.
- _____. Naciones indígenas y estados nacionales en América Latina hacia el año 2000. Quito, UNESCO, 1989. mimeo.
- JELÍN, E. *Los nuevos movimientos sociales / 1*. Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1985.
- LENTZ, C. De regidores y alcaldes a cabildos: cambios en la estructura socio-política de una comunidad indígena de Cojabamba/Chimborazo. *Ecuador Debate* (12) dec. 1986.
- LYOTARD, J.F. *O pós-moderno*. Rio de Janeiro, José Olympio, 1986.
- MACHADO, L.Z. *O desafio político da heterogeneidade cultural*. Quito, UNESCO, 1989. mimeo.
- _____. *Tradição e modernidade no futuro da América Latina*. Caracas, UNESCO, 1988. mimeo.
- MADEL, L. (org.) *O lugar da mulher: estudos sobre a condição feminina na sociedade atual*. Rio de Janeiro, Graal, 1982.
- MAFFESOLI, M. *A conquista do presente*. São Paulo, Rocco, 1984.
- MARCUS, G. *Past, present, and emergent identities: requirements for ethnographies of late Twentieth Century modernity worldwide*. Florianópolis, 1990. mimeo [Comum. apres. à 17ª Reunião Brasileira de Antropologia — ABA, Florianópolis, 1990]
- MAYER, A. *A força da tradição*. São Paulo, Cia. das Letras, 1987.
- MOI, T. (ed.) *The Kristeva reader*. London, Basil Blackwell, 1986.
- MORSE, R. *O espelho de Próspero: cultura e idéias nas Américas*. São Paulo, Cia. das Letras, 1988.
- _____. A miopia de Schwartzman. *Novos Estudos*. São Paulo, CEBRAP (24):166-78, jul. 1989.
- NIETZSCHE, F. *Vontade de potência*. Rio de Janeiro, Ed. de Ouro, 1986.
- PAOLI, M.C. Os trabalhadores urbanos na fala dos outros: tempo, espaço e classe na História. *Comunicação*. Rio de Janeiro, Museu Nacional (7) 1982.
- RAMIREZ, M.S. Revolución, identidad nacional y cultura. *Cuadernos de Sociología*. Manágua, Univ. Centroamericana (9-10) 1989.
- REEVE, M.E. *Los Quichua del Curaray*. Quito, Abya Yala, 1988.
- RETAMAR, R.F. *Caliban e outros ensaios*. São Paulo, Busca Vida, 1989.
- RIBEIRO, G. *Latin America and the development debate*. Brasília, UnB, 1989. (Serie Antropologia, 85)
- RODRIGUEZ, A. Família y crisis en El Salvador de hoy. In: FAMILIA y desarrollo en América Latina y el Caribe. México, UNESCO, 1988.
- SCHWARTZMAN, S. O espelho de Morse. *Novos Estudos*. São Paulo, CEBRAP (22):185-92, out. 1988.
- _____. O gato de Cortázar. *Novos Estudos*. São Paulo, CEBRAP (25):191-203, out. 1989.
- UNTOJA, et al. Anteprojeto de ley de naciones: ayllus comunidades; movimiento Katarista. La Paz, 1990. mimeo [Apres. à Reunião Anual de Etnologia, La Paz, 1990]
- URIOSTE, M. *Anteprojeto de Ley de Comunidades Campesinas*. La Paz, CEDLA, 1990. [Apres. à Reunião Anual de Etnologia, La Paz, 1990]
- VATTIMO, G. *El fin de la modernidad: nihilismo y hermenéutica en la cultura postmoderna*. Barcelona, Gedisa, 1986.

