

## TRADIÇÃO E NEO-MODERNIDADE NA AMÉRICA LATINA: ETNICIDADE E GÊNERO\*

Lia Zanotta Machado\*\*

### Resumo

*Examina-se a atual controvérsia nas Ciências Sociais sobre a identidade latino-americana revelando-se seu embasamento em concepções divergentes das categorias de modernidade e diversidade cultural. O caráter simultaneamente local e internacionalizado dos movimentos sociais que eclodiram na América Latina a partir dos anos 70 – especialmente de indígenas e de mulheres – aponta para a configuração de uma nova linguagem político-cultural em que se articulam tradição e neo-modernidade ocidental. Tomando como referência empírica o depoimento de uma líder indígena da Guatemala, analisa-se o processo de construção de identidade étnica e de gênero que se faz no confronto e na articulação política entre alteridades culturais. Nem mero resgate da tradição, nem submissão à modernidade, nem dissolução da tradição, nem repúdio à modernidade, o discurso funda-se na articulação e constitui o paradoxo da desconstrução e construção da igualdade e da diferença. A alteridade cultural se introduz e é introduzida no discurso da neo-modernidade ocidental. O reconhecimento da multiplicidade de lógicas sociais torna-se possível porque visível na cena política.*

---

\* Este texto é uma versão modificada da comunicação apresentada no XIV Encontro Anual da ANPOCS (Caxambu, out. de 1990) e no XVIII Congresso de la Asociación Latinoamericana de Sociología (La Habana maio de 1991).

\*\* Professora do Departamento de Antropologia da UnB, doutora em Ciências Humanas (Sociologia) pela USP.

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, as visões de mundo e a 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 crescente importância das diferenças culturais que se deu 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 intraclasses no seu fazer-se no espaço e no tempo, nas suas condições e circunstâncias? Se aceito este ponto de vista, só se pode falar da heterogeneidade em nome do caráter particular e concreto de cada circunstância do entrecru-

zamento 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 me parece, identificáveis como *versões* de uma forma: a cultura da classe operária, cuja fala e o seu cotidiano se confrontam com classe dominante.

Na perspectiva de encarar as heterogeneidades como podendo ser da natureza da diferença cultural não deixam de também ser entendidas no trajeto social de fazer-se no espaço e no tempo, mas o entrecruzamento de tempos e espaços pode ocorrer tanto no interior de um mesmo universo simbólico (*versões*) como entre universos ou códigos culturais que possam ser percebidos como *alteridades*. O "vivido" não é aqui remetido diretamente às condições de classe em circunstâncias específicas, mas entendemos que a vivência de classe está medida 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 (ver 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 se inscreveram 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 no mercado interno.

Na América Latina o paradigma do entrecruzamento de modelos culturais de alteridade é o confronto das culturas indígenas em face do modelo ocidental. É em nome do confronto com o modelo ocidental que Bonfil (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 alteridade culturais; embora camponeses, mineiros e trabalhadores das mais diversas atividades ocupacionais na cidade, os modelos e códigos culturais que informam a identidade, 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 propugnaram a pluralidade de nações e lutaram por um Estado que viabilize esta pluralidade (Ver, por exemplo, Iturralde [1988]).

### **Entre modernidade e tradição na América Latina**

Na atual controvérsia sobre a construção da identidade latino-americana, Schwartzman (1988 e 1989), Brunner (1988), Morse (1988 e

1989) e Bonfil Batalla (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 na 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, são cada vez menos, 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 encompassada 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, no seu debate com Morse, enfatiza de uma forma ainda mais linear que Bruner, 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 irreduzíveis entre si, e aceitemos que podem mudar com grande velocidade...” (1989, p. 193).

As tradições culturais, não-ocidentais, como a das civilizações indígenas maias, aztecas e incaicas, são identificadas como passado, este visto como “morto”, terminado. Em visita a Guatemala, Schwartzman ao ser informado de que as vestes típicas dos indígenas quatemaltecos foram impostas pelos colonizadores espanhóis conclui que não há “passado” para se voltar, porque sequer as vestes teriam significado cultural de identidade própria. (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 constituído por 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 domínio da modernidade

atual. Para Morse e 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 a modernidade, se deixarmos de lado as concepções das ciências sociais "realistas". Por ciência social "realista", G. 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 e explicativas do objeto analisado. A noção de tempo que prevalece é unilinear, de etapas sucessivas. O processo de modernização 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 concebido como 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 e 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.

O nosso objetivo neste trabalho é o desafio de recolocar as articulações de sentido entre *ethos* culturais de alteridade: um centrado na modernidade (o valor da ruptura, do novo continuamente resposto e do individualismo) e o 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: as forças da tradição e da modernidade na sua transformação**

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 setenta. 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 em 70, ao lado do debate da defesa da ecologia, foi muitas vezes explicada por ser 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 à 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 quanto à expansão dos estados de bem-estar social nos moldes dos países desenvolvidos. A “crítica à razão iluminista” encontra a heteronomia política, no nível internacional e a disputa por poderes locais, tanto nacionais quanto étnicos, no nível mundial.

A nova linguagem política internacional se caracteriza por deslocar da primeira linha do debate as propostas civilizatórias de progresso e as disputas entre os modelos capitalistas e socialistas 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 societários assim como de críticas globais ao industrialismo tecnicista e seus efeitos antieconômicos.

Sem, neste momento e neste espaço, discutirmos em profundidade 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 em face da 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 onde a sua importância demográfica é substantiva denunciam a única nacionalidade “branca e hispânica” dos Estados-Nações pós coloniais. Suas rei-

vindicações eram até então pensadas na linguagem política então dominante como inseridos na sua posição de “campeiros”. São agora reivindicações que se querem étnicas em nome de tradições culturais diferentes (filosofia, cosmovisão e sistema econômico), 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 mas 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” e não como coletividade associativa (sindicato, associações etc.). A defesa das tradições se não deixam de estar imprimidas pela continuidade das diferenças culturais tradicionais, se fazem, se produzem e encontram um lugar na linguagem “neo-moderna” que circula no discurso “diplomático” de organizações das Nações Unidas, internacionais e não-governamentais.

As transformações ocorridas nos movimentos relativos à identidade feminina também devem ser articuladas com a neo-modernidade ocidental. O feminismo do século XX anterior aos anos setenta centrava-se na reivindicação da igualdade de direitos (políticos, civis, sociais) e não é possível pensá-lo sem sua relação com a 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 Francheto, Cavalcanti e Heilborn (1981). A partir de 70, mas 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 e 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 feminista dos anos setenta e oitenta: a postulação da *diferença* e a inscrição em um contexto de “diálogo” internacional e na linguagem política da neo-modernidade que é o 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 setenta é fundamental ver Bonfil, 1981).

O direito à diferença é uma outra forma desta 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 podermos explicar a atual postulação de Schwartzman para quem falar de tradição é falar da “volta ao primitivo”. Ainda se lhe dermos razão na sua crítica, a Morse, pois este autor de fato enfatiza o caráter *de resgate* e de *volta* da cultura ibérica: o que estamos querendo mostrar aqui, 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 diferenças formas de articulação entre o processo de modernização social e econômico e a expansão da modernidade cultural por um lado e, por outro, entre a modernidade cultural e os processos sociais de persistência de identidades tradicionais que buscaram a conservação de modelos culturais com *ethos holistas* contrários ou diferentes dos valores modernos. A força da tradição aflora assim articulada às transformações da modernidade sendo também, sua propugnadora.

O presente trabalho se insere em um projeto mais amplo de análise comparativa da construção de identidade pessoais articuladoras destas tradicionalidades 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, possibilitando assim o diálogo com um representante de uma memória política coletiva.

Aos olhos da América Latina do Cone Sul, as Américas Andina e Central apresentam especificidades como ter 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 *tour court* e os chamados novos movimentos sociais, de base mais fragmentária e localizada, somente encompassados por uma proposta antiautoritária (vide, por exemplo, Calderón e Jelin – 1987). O enfoque sobre a América Central

e Andina permitirá uma maior aproximação às relações entre tradição e modernidade através do maior impacto político da etnidade.

A Introdução da questão de gênero fugirá aos moldes tradicionais de pesquisas que se centram exclusivamente no gênero. A nossa hipótese é que quaisquer temáticas sociais não podem ser apreciadas em uma ótica neutral em relação ao gênero, mas sim em uma ótica que evidencie os efeitos diferenciadores da presença cultural do gênero. Poderemos mostrar como a questão de gênero é atravessada pelas novas articulações entre tradição e modernidade.

Neste trabalho, centramo-nos na reconstrução e interpretação da memória de Rigoberta Menchú, uma líder indígena maya-quiché do movimento camponês guatemalteco "Comité de Unidad Campesina" (CUC) e 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 grupo, fazia parte seu pai, Vicente Menchú, que morto se tornou herói nacional.

A análise da memória biográfica de Rigoberta Menchú será feita a partir do material gravado e transcrito na forma de monólogo obtido através do diálogo-entrevista com a etnóloga, psicóloga e feminista Elizabeth Burgos em Paris. (Burgos, 1985).

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

### Etnicidade, memória e tradição

"Mi Padre fue elegido de la comunidad y mi madre también. Mi papá decía, esto no lo hacemos para que los vecinos digan qué buenos son, sino que lo hacemos por nuestros antepasados. (...) Él le echa la culpa al tiempo que estamos viviendo pero, al mismo tiempo, ese tiempo que estamos viviendo, *nosotros lo tenemos que vencer con la presencia real de nuestros antepasados.* (...) Mi abuelo está vivo todavía, yo creo, ya cumplió los cientos dieciséis años, es el papá de mi mamá. Entonces, ese abuelo contaba muchas partes de su vida donde decía que antes él vivió todavía en la esclavitud. (...) Para nosotros era como una charla política cada vez que hablábamos con mi abuelo (...) Él nos daba explicación de por qué no vive tanto la gente ahora como vivían nuestros antepasados. (...) El decía, ustedes hijos, ustedes no son los culpables, los culpables son los aparatos *modernos* que vinieron a nuestra tierra. (...) La raíz de nuestra situación eran los españoles.

Empezaran a acarrear um montonón de cosas de nuestras tierras. (...) Incluso las reinas que eran elegidas por nuestra comunidad eran violadas. Y por eso salleron los ladinos. Los caxianos. O sea, de dos sangres, indígenas y español. Caxian quiere decir um poco mezclado. No le hagan caso a los caxianos. Ustedes guarden todo lo de nuestros antepasados. (...) Nos daba constantemente uma charla de su vida, de él mismo. Entonces, eso ayudaba mucho a que nosotros todavfa *conservemos* nuerstas costas: la mayor parte del pueblo *conserva* muchas cosas. Pero muchas las ha perdido también. Ya no se hacen exactamente". (p. 214, 215).

Rigoberta Menchú neste trecho, nos 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 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 pensada em um 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 se refere a mestiços ou a 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 "indígenas" e "ladinas". A irredutibilidade da cultura indígena não pode ser naturalizada ou reificada como, sem o querer, o pensamento iluminista a vê. E somente pode-se colocar como irredutível, em um processo de interação com a modernidade, quando se quer irredutível (vontade cultural e política) e encontra as condições de se atualizar. Assim a tradição cultural da diferença não é naturalizada como irredutível e nem é neutralizada como fadada ao desaparecimento.

Para Nietzsche o espírito moderno se opõe à vontade da tradição. "O que hoje mais se ataca é o instinto e a vontade da tradição: todas as instituições que devem a 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 se a quer" (Nietzsche, 1986, Fragmento 65).

O antimoderno 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 histórias 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 moderno-contemporânea (quer nas suas premissas iluministas, como na sua versão pós-modernista que aponta a fragmentação de identidade em um 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 Menchú, indígena quiché, tem como valor a conservação mas já em um contexto onde o referente é a cultura ocidental branca e moderna, pensada como aquela que pode transformar e romper e sua tradição. “Nosotros hemos ocultado nuestra identidad porque hemos sabido resistir, hemos sabido ocultar lo que el régimen ha querido quitarnos. Ya sea por las religiones, ya sea por las reparticiones de tierra, ya sea por las escuelas, ya sea por medio de libros, ya sea por medio de radios, de cosas modernas, nos han querido meter otras cosas y quitar lo nuestro. Pero es en ese sentido, que nosotros hacemos el proceso de las ceremonias por exemplo”. (p. 196-197).

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 patilineares e os 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 qualquer das duas tenham acesso à família e os outros filhos. Suas mãos e seus pés são amarrados em posição reta. Por este ato “as mãos se tornam sagradas para o trabalho, não serão capazes de abusar da natureza e saberão respeitar a vida de “tudo o que existe”. No oitavo dia mata-se um outro animal para a despedida do filho da situação de estar com a companhia exclusiva da mãe e para marcar sua integração no universo. São acesas as primeiras velas pois se trata de um membro a mais na comunidade: uma vela para cada um dos quatro elementos de “tudo o que existe” – terra, água, sol e homem – e as velas da criança. A criança deixa sua pureza e inteira-se de toda a humanidade.

Desde o dia em que nasce recebe um “morrallito”, bolsa pequena com alho, cal, sal e tabaco para que enfrente todo o mal que existe e

para que a criança 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 ninugém 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". (p. 33).

Nesta mesma cerimônia se menciona a Tecún Umán, capitão-geral das forças quiché que morreu em fevereiro de 1524 combatendo contra as tropas de Pedro de Alvarado em Quetzaltenango. E se termina 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 e as ervas mais importantes e a 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 setenta e cinco "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, é oferecida água gasosa, pão, ovos, chocolate e café. Os avós passam a explicar que não se deve ensinar seu uso 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". (p. 96-97).

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 com 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 a introdução de alimentos modernos é vista 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 não são tão somente "sólidos" (porque se não o fossem a permanência dessa diferença cultural já ter-se-ia esvaído) mas expressam a situação

frágil em face da 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 da continuidade da construção da indianidade está centrada na possibilidade de continuidade da cultura do milho, sem o que não mais haveria "hombres de maiz". 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 dos anos como trabalhadores temporários vivendo juntos em galpões (cerca de quatrocentas pessoas), sem condições de terem um lar (fogo para a família), 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 de "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, é construída 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 compreensão do tempo-espaço da nova modernidade (Harvey-1989) que propicia a força da tradição indígena. Não fosse 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 Vicente Menchú, 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, constituem-se como pequenas parcelas familiares e são obrigados a pagar por cada árvore derrubada para fazer lenha. A comunidade, apesar dessa parcelização que foi legalmente imposta continua a trabalhar parte da terra em conjunto, mas dispersam suas casas. Em outros momentos o governo volta a exigir a saída dos indígenas através de demarcações e da força. Vicente Menchú 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 os enganam. Vicente Menchú se aproxima 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 Menchú se inicia 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 Menchú se liga formalmente ao Comité de Unidad Campesina (CUC) que vinha se organizando há tempo mas com sua 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 e 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 no discurso. A questão indígena passa a ser uma questão de desigual aces-

so 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 del maíz" para os "hombres del maíz". Pela defesa da cultura do milho é que empreendeu a defesa da terra e não o contrário. A partir desta memória reflete então sobre a nova situação e sua lógica articuladora: "Me recuerdo que cuando decíamos que la raíz de nuestra problemática venía de la tierra y que éramos explotados, yo sentía como una condición más el ser indígena, (...) y me ponía a pensar de toda mi historia de niña, cuando iba al mercado y, como no hablábamos el castellano, nos engañaban al comprar nuestras cosas. (...) (p. 194) E ela não se refere apenas à discriminação. Ela fala também em um outro lugar: "Descubrí que los indígenas tenemos algo en común, apesar de las barreras idiomáticas, las barreras étnicas, las diferencias de trajes. Que nuestra cultura es el maíz" (p. 194-195).

Parece-nos que no discurso de Rigoberta, o lugar de sua luta pela identidade indígena no contexto do CUC não está resolvido. Por um lado declara-o resolvido porque o CUC dá lugar para a fala indígena. Mas por outro, no 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 um paradoxo. Possíveis históricos 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 se realiza através da expansão de um processo de dominação que torna visível a nova ordem que está se 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) 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 clareza 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 compreensão do tempo-espaço na análise de David Harvey (1989).

Em maio de 1978 houve na Guatemala uma reunião de 35 grupos indígenas del Quiché e em setembro de 1978 se reuniu o Conselho Regional de Povos Indígenas. Cria-se na mesma época 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 data, vários primeiros congressos indígenas regionais e internacionais são realizados.

Por diferença com a Guatemala onde o confronto político e a "guerra civil" foram duros e contínuos ainda que tenham declinado de intensidade a partir do Governo eleito de 85, em dois países andinos, Bolívia e Equador, as reivindicações pelo direito à diferença e pelas terras comunais, "ayllus", ganharam força. No Seminário de Etnologia Contemporânea, sobre o tema das leyes de Comunidades y Naciones", realizado em La Paz em agosto de 1990, o momento indígena "Katarista", que congrega indígenas Aymara, apresenta o seu anteprojeto de lei de nações: ayllus e comunidade. Ver Untoja y otros (1990). Da mesma forma o faz o Centro de Estudios para El Desarrollo Laboral y Agrario (CEDLA). Ver Urioste (1990). Em junho de 1990, grande levantamento indígena consegue fechar estradas no Equador para obter a atenção governamental para sua luta por terras.

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 o seu formato e suas reivindicações. O diálogo dos movimentos indigenistas com o espaço internacional produziu e reproduz a sua apropriação pela fala crítica neo-moderna contra os "excessos da modernização desumanizante e antiecológica". A preservação de ambientes ecológicos e de cultura indígenas são identificados e encontram lugar no novo discurso crítico e cético diante dos resultados da modernização e 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 torna 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 do contexto internacional, com a emergência de um "pan-indigenismo".

### Reflexões sobre o feminino

As reflexões de Rigoberta Menchú sobre o gênero se centram 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 e de operários e que organiza atividades de companheiros homens e mulheres e a sua posição de mulher indígena tão somente.

Se a memória de sua vivência com indígena é construída para explicar a entrada no mundo político, (o passado explicando o presente) é, ao contrário, a 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). Pergunta-se sobre 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. "El padre único es el corazón del cielo que es el sol. Es masculino porque la madre que nosotros consideramos es la luna. Es una madre tierna que alumbra. (...) Es el que sostiene el universo". (p. 34).

O homem é um pouco como o chefe da casa, mas "não no mal sentido da palavra", senão porque "tiene que responder com montones de cosas". Assim, ao homem se tem que dar mais comida pois se "aumenta todo su trabajo". E "se tiene una alegría a más quando nasce un varón" (p. 35 e 36).

A menina "tien valor como algo de la tierra, que da su maíz, que da su frfjol, que da sus yerbas, que da todo. La tierra es como una madre que multiplica la vida del hombre". (p. 35) 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 es sagrada, nos tem que dar de comer, nos tem que 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: pela relação da mesma importância que têm a mãe e a terra. 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. A sua diferença é a sua importância.

Quando Rigoberta Menchú 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 de trabalho de gênero 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 precária alimentar em que vivem.

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

A trajetória política de Rigoberta se assemelha mais a 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 quando 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 a sua integração formal no CUC.

As trajetórias políticas de mãe e filha se iniciam 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, e a filha desenvolvendo trabalhos de catequista junto a mulheres e crianças. A mãe conversa informalmente com as mulheres, "torteadando", e dá conselhos que são falas políticas práticas. Finalmente, ao ampliar a área de sua circulação se aproxima de organizações clandestinas e 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 Menchú, de acompanhante de seu pai nas idas às burocracias estatais, passa a catequista e organizadora da autodefesa de sua comunidade. É quando percebe que vive um momento de passagem e sente necessidade de reflexão. Vive um momento 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 exarcebado de circulação mas ainda não se distancia do papel tradicional adequado à mulher indígena. Finalmente decide entrar formalmente no CUC.

Quando se afasta do contexto da comunidade indígena, Rigoberta renuncia 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 às 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 ladinos que não são dos mesmos costumes é censurável e significa 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 fazia 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 do 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 coroação de sua identidade feminina pois lhe propiciaria tornar-se mãe reproduzindo

nos filhos a identidade indígena. Fora daquele contexto, sua ladinição 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 a 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 Menchú, a modernidade da contextualização é a luta política contra o regime político guatemalteco. No caso das líderes comunitárias que pesquisei na Guatemala em 1989, a modernidade nos projetos de desenvolvimento comunitário postos por entidades internacionais, estatais ou não governamentais. A exposição política faz restrições à vida privada porque a vida privada tradicional faz restrições à exposição política.

A fala de Rigoberta Menchú neste diálogo com a feminista Elizabeth Burgos não é a da proposição do fim da diferença mas é o da utopia da possibilidade da importância da diferença combinada com a proposta da 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”, e nem é o repúdio à modernidade ou a submissão à modernidade. É o discurso articulador. 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.

### **Articulações de sentido e do poder**

Ao buscar o “lugar da tradição na modernidade latino-americana” não falei apenas de uma justaposição ou reafirmação da “contemporaneidade de não-coetâneos”. Entre tradição e modernidade há processos de articulação que não podem ser visualizados sem focalizar duas dimensões fundamentais: a articulação de sentido atuando em fronteiras que se tornam porosas e permeáveis, mas também tensas, e a articulação de poder que se faz por confronto e negociação.

No discurso da modernidade clássica da razão iluminista e da crença no progresso não havia lugar para a multiplicidade de lógicas sociais no interior mesmo do “estado-nação-civilizada”. A alteridade cultural prevista era a do encontro do “espírito humano” no cenário da “distância social” entre civilizado e indígena tal como metaforizado na relação entre antropólogo e nativo concebida por Lévi-Strauss ou no cenário da distância temporal do historiador e o “passado cultural”.

A análise aqui feita mostra a alteridade cultural no interior mesmo da identidade de um estado-nação: Rigoberta Menchú se diz ao mesmo tempo pertencente ao estado-nação Guatemala e diferente. Não é idêntica, quer na sua diferença como indígena “quiché”, como mulher “quiché”, quer na sua igualdade política. Reconhece-se na mulher feminista Elizabeth Burgos, reconhece-se no “campesino ladino”, mas neles mesmos se desconhece. A fronteira de sentido que se tornou porosa e permeável é a idéia e valor da igualdade de poder, do direito de se colocar no cenário político. O impermeável é a natureza do desejo do poder fundada não na noção de indivíduo igual e abstrato, mas no desejo comunitário da conservação da diferença cultural. Os valores da modernidade são assim apropriados no primeiro sentido por uma “tradição cultural”. Mas a modernidade também não é irredutível à alteridade. O desejo da igualdade (assimilável) advém da vontade da preservação da diferença.

O movimento indigenista se faz internacionalista (pan-indigenista) e as lutas locais por preservação das diferenças culturais comunitárias articulam a novidade de propugnaram o direito coletivo comunitário em nome de uma alteridade no interior mesmo de estados-nações que se vêem assim dilacerados, pois que a noção de nação supõe a identidade de um povo. E as comunidades indígenas requerem para si a idéia de “povo”, de “nação”. A “tradição” irrompe assim como uma força na conformação do novo discurso da modernidade que já não mais se sustenta na crença unidirecional de progresso homogeneizador. O discurso desta neo-modernidade ou pós-modernidade se caracteriza por repensar o discurso da modernidade iluminista. Está aqui dilacerado pela introdução da diferença sem que qualquer nova tendência totalizante se consolide. A idéia de uma “pluralidade” cultural, de territórios culturais no interior de estados, não é coerente com algumas das condições sócio-históricas da pós-modernidade como a transnacionalização do capital, a substituição do “fordismo” pela flexibilidade da acumulação, a diminuição dos poderes dos estados nacionais e a compressão do espaço-tempo, (ver neste sentido Harvey-1988). O sentido das condições mais recentes da modernização é disruptivo em relação à clássica idéia de um mundo como idêntico a um conjunto de nações-territoriais. Etnias se tornam cada vez mais estrangeiras e os es-

tados-nações cada vez mais se relacionam com capitais internacionais e trabalhadores estrangeiros.

A introdução da alteridade cultural radical da tradição não-moderna e não-ocidental no discurso da neo-modernidade é uma força de instabilidade e de tensão. E é deste lugar da instabilidade e da fragmentação do discurso pós-modernista que hoje se incorpora a obviedade da presença da diferença sócio-cultural na conformação da modernidade, (ver George Yúdice-1991).

A tensão, hoje, do discurso feminista se centra no "entre-luar" (ver expressão cunhada por Silviano Santiago - 1991) da proposição da igualdade e da diferença. Entre o universalismo da idéia de mulher que se quer igual e idêntica e a idéia de diferentes mulheres. A idéia das diferenças infra e inter mulheres e homens advém de várias direções (ver neste sentido Kristeva-1979 e a análise feita por mim em Machado-1991), mas, com certeza, a diversidade das mulheres indígenas onde a diferença não é vista como desigualdade, faz sua entrada no novo discurso do feminismo que se repensa. Pode haver uma pluralidade de respostas? Pode haver uma "combinação" de "diferença", portanto de construção cultural de gênero com a sua desconstrução que permitiu a visibilidade da sua natureza de arbitrário cultural e de continente arbitrário de poder?

A reinterpretção do discurso pós-modernista que a heterogeneidade latino-americana parece permitir é a possibilidade radical de a modernidade assumir as diversidades culturais que se querem como alteridade radical. Não se trata apenas de identidades étnicas que se diferenciam pelo pertencimento a específicas raças (casos da Europa e dos Estados Unidos), mas daquelas que se colocam aquém e além da modernidade ocidental, mas não "fora", pois estão com ela articulados. À estranheza produzida pela sociedade multinacional e multiétnica tal como vista pela Europa e pelos Estados Unidos, acrescenta-se a estranheza da tradição que não se quer moderna, mas sim com ela articulada. O discurso pós-modernista (ou neo-modernista) na sua versão não-conservadora implica o reconhecimento da multiplicidade de lógicas sociais e o reconhecimento da necessidade de articulá-las (na afirmação de Ernesto Laclau e Mouffe-1985), ou a meu ver, na visibilidade de sua possibilidade. Enfim, as próprias categorias de democracia e de cidadania calcadas no individualismo ocidental deveriam ou poderiam ser repensadas a partir do lugar que a tradição se põe e é posta na modernidade latino-americana.\*

---

\* Artigo recebido em janeiro de 1991.

## Bibliografia

- BARTOLOME, Miguel M. (1988) – *La dinámica social de los Mayas del Yucatán*. México: Instituto Nacional Indigenista.
- BERMAN, Marshall (1986) – *Tudo que é sólido desmancha no ar*. São Paulo: Cia. das Letras.
- BONFIL BATALLA, Guillermo (1988) – La teoría del Control Cultural en el estudio de Procesos Étnicos. *Anuário Antropológico/86*. Editora Universidade de Brasília.
- . (1987) – *México profundo: una civilización negada*. México: Secretaría de Educación Pública.
- . (1981) – *Utopia y revolución*. México: Editorial Nueva Imagem.
- BORNHEIM et. al. (1987) – *Tradição-contradição*. Rio de Janeiro: Zahar/FUNARTE.
- BOURDIEU, Pierre (1980) – Le mort saisit le vif. In: *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, n. 32/33. Paris: Minuit.
- BRUNNER, J.J. (1988) – *Un Espejo trizado*. FLACSO.
- BURGOS, Elizabeth (1985) – *Me llamo Rigoberta Menchu y así me nació la conciencia*. México: Siglo Veintiuno.
- CALDERÓN E JELIN, E. (1987) – Classes sociais e movimentos sociais na América Latina: perspectivas e realidades. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, n. 5, v.2, out.
- CARDOSO, Ruth (1987) – Movimentos sociais na América Latina. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, ANPOCS, n.3, v.1.
- CARRIÓN, Lucía (1988) – Ecuador: la familia del sector popular urbano. In: *Familia y desarrollo en América Latina y el Caribe*. UNESCO.
- CARVALHO, J.J. (1988) – A Antropologia e o niilismo filosófico contemporâneo. *Anuário Antropológico/86*. Editora Universidade de Brasília Tempo Brasileiro.
- CLACSO, (1987) – *Comunicación y Culturas Populares en Latinoamérica*. México: Ediciones Gill.
- CANCLINI, Néstor (1987) – Un debate entre tradición y modernidade? *David y Goliath*. Revista del CLACSO, n.52, set.
- DUMONT L. (1985) – *Individualismo: por una perspectiva antropológica da ideologia moderna*. Rio de Janeiro: Rocco.
- FEIJÓO, María del Carmen (1984) – *Las luchas de un barrio y la memoria colectiva*. Buenos Aires: Estudios CEDES.
- FONSECA, Claudia – Aliados e rivais na família: o conflito entre consangüíneos e afins em uma vila porto-alegrense. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. ANPOCS, n. 4, v.2.
- FRANCHETTO, CAVALCANTI e HEILBORN (1981) – Antropologia e Feminismo. In: *Perspectivas Antropológicas da Mulher*. Rio de Janeiro: Zahar.
- GUZMÁN-BOCKLER y HERBERT (1974) – *Guatemala: Una interpretación historico-social*. México: Siglo XXI.
- HARVEY, David (1989) – *The Condition of Post-Modernity*. Oxford: Basil Blackwell.
- ITURRALDE, Diego (1989) – Naciones Indígenas y Estados Nacionales en América Latina hacia el año 2000. Quito: Unesco, mimeo.
- . (1988) – Esa, otra nación, plural, liberada. In: *Estudios y Documentos*. Venezuela e Paris: UNESCO.
- JELIN, Elizabeth (1985) – *Los Nuevos Movimientos Sociales* n. 1 Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.
- KRISTEVA, Júlia (1988) – *Etrangers a Nous Memes*. Paris: Fayard.
- . (1979) Les Temps des Femmes. In: *Cahiers de Recherche de Science des Textes et Documents*, n. 5, p. 33/44, Paris.
- LACLAU, Ernesto e MOUFFE, Chantal (1985) – Hegemony and Socialist Strategy. Towards a radical democratic politics. *Verso*. London.
- LENTZ, Carola (1986) – De Regidores y Alcaldes a Cabildos. Cambios en la estructura socio-política de una comunidad indígena de Cojabamba/Chimborazo. *Ecuador Debate*, n. 12, diciembre.
- LYOTARD, J.F. (186) – *O Pós-Moderno*. Rio de Janeiro: José Olympio.
- MACHADO, Lia Z. (1990) – Feminismo, Academia e Interdisciplinaridade. *Série Antropologia*, n. 104, Brasília, Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília.
- . (1989) – O Desafio Político da Heterogeneidade Cultural. Quito: Unesco, mimeo.
- . (1988) – Tradição e Modernidade no Futuro da América Latina. Caracas: Unesco, mimeo.
- MADÉL, Luz (org.) (1982) – *O lugar da mulher: estudos sobre a condição feminina na sociedade atual*. Rio de Janeiro: Graal.
- MAFFESOLI, Michel (1984) – *A Conquista do Presente*. Rio de Janeiro: Rocco.
- MARCUS, George (1990) – Past, Present, and Emergent Identities: Requirements for Ethnographies of Late Twentieth Century Modernity Worldwide. Reunião Anual da Associação Brasileira de Antropologia, abril, Florianópolis, mimeo.

- MAYER, Arno (1987) – *A Força da Tradição*. São Paulo: Cia das Letras.
- MOI Toril (1986) – *The Kristeva Reader*. London: Basil Blackwell, edit.
- MORSE, Richard (1989) – A miopia de Schwartzman. *Novos Estudos* CEBRAP, n. 24, jul. (1988) – *O Espelho de Próspero, Cultura e Idéias nas Américas*. São Paulo: Cia das Letras.
- NIETZCHE, F. (1986) – *Vontade de Potência*. Rio de Janeiro, Ed. de Ouro.
- PAOLI, Maria Célia (1982) – Os Trabalhadores Urbanos na fala dos outros: tempo e espaço e classe na história. *Comunicação*, n. 7 Rio de Janeiro: Museu Nacional.
- RAMIREZ, M., Sérgio (1989) – Revolución, identidad nacional y cultura. *Cuadernos de Sociología*, n. 9-10 Nicarágua: Universidad Centroamericana.
- REEVE, Mary Elizabeth (1988) – *Los Quichua del Curaray*. Quito: Ediciones Abya Yala.
- RETAMAR, Roberto Fernández (1989) – *Calihan e outros Ensaios*. São Paulo: Vida.
- RIBEIRO, Gustavo (1989) – Latin American and the Development Debate. *Série Antropologia*, n.85, Brasília: Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília.
- RODRIGUEZ, Amelia (1988) – Familia y Crfsis en el Salvador de hoy. In: *Familia y Desarrollo en América Latina y el Caribe*. UNESCO.
- SANTIAGO, Silviano (1991) – Modernidade e tradição popular. *Revista Brasileira de Literatura Comparada*, v.1, Niterói, mar.
- SCHWARTZMAN, Simon (1989) – O Gato de Cortázar. *Novos Estudos*. CEBRAP, n. 25, outubro, p. 191-203.
- . (1988) O Espelho de Morse. *Novos Estudos*, CEBRAP, n. 22, outubro, p. 185-192.
- UNTOJA, YAMPARA e APAZA (1990) – Anteprojeto de ley de naciones: ayllus, comunidades. La Paz: Reunión Anual de Etnología, mimeo.
- URIOSTE, Miguel (1990) – Anteprojeto de Ley de Comunidades Campesinas. CEDLA, La Paz: Reunión Anual de Etnología, mimeo.
- VATTIMO, Gianni (1986) – *El fin de la modernidad. Nihilismo y Hermeneutica en la cultura postmoderna*. Barcelona: Gedisa.
- YÚDICE, George (1991) – Postmodernity and transnational capitalism in Latin America. *Revista Brasileira de Literatura Comparada*, v.1, Niterói, mar.

### Abstract

#### Tradition and neo modernity in Latin America

This article is geared toward the analysis of the current controversy on the content of the Latin American identity. The substantive material composing this debate is centered on divergent conceptions on modernity and cultural diversity. The simultaneous presence of local and international motivations that have involved social movements in Latin America along the seventies, have underlined new codes emerging out of the political and cultural spheres, themselves. By this token, those movements have been based on the intimate relation between tradition and the western neo-modernity. This is case of the feminist and indian social movements, in a very peculiar mode. A large interview with a women indian leader of Guatemala serves as a reference to the understanding of the intricate building process of identity, ethnic and gender, in the processes of social conflicts, at large. The final outcome is neither a defense of an outlasting tradition, nor the sheer submission to modernity as an encompassing concept. The actual discourse

results to be founded on the paradox linking construction and reconstruction of equality and difference, which comes to introduce the alterity. Therefore, the recognition of varying forms of social dynamics becomes viable, given its visibility.

### **Rèsumé**

#### **Tradition et néo-modernité en Amérique Latine.**

L'auteur analyse la controverse actuelle qui sévit, dans le domaine des Sciences Sociales, à propos de l'identité latino-américaine, et qui est révélatrice des différentes conceptions de la modernité et de la diversité culturelle. Le caractère à la fois local et international des mouvements sociaux qui sont apparus en Amérique Latine à partir des années 70 – plus particulièrement les indigènes et les femmes – est révélateur d'un nouveau langage politico-culturel à l'intérieur duquel s'articulent tradition et néo-modernité occidentales. En partant, d'un point de vue empirique, des déclarations d'un leader indigène du Guatemala, ce travail étudie le procès de construction de l'identité ethnique qui s'opère dans la confrontation et l'articulation politique de changement culturel. Il ne s'agit pas de renier la tradition, ni de se soumettre à la modernité, ni d'abolir la tradition, ni de répudier la modernité; ce discours se fonde sur l'articulation et s'explique à partir du paradoxe de la destruction/constitution de l'égalité et de la différence. L'altérité culturelle s'introduit et est introduite dans le discours de la néo-modernité occidentale. La reconnaissance de la diversité des logiques sociales est rendue possible parce-que cette diversité présente une certaine visibilité sur la scène politique.