

SÉRIE ANTROPOLOGIA

105

**MULHERES E POLÍTICA: O LUGAR DA TRADIÇÃO
NA MODERNIDADE LATINOAMERICANA**

Lia Zanotta Machado

**Brasília
1990**

MULHERES E POLÍTICA. O LUGAR DA TRADIÇÃO NA MODERNIDADE LATINOAMERICANA.

LIA ZANOTTA MACHADO

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 a oposição entre campo e cidade e tradição e modernidade, ou eram atribuídas a 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.

I - "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 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 macro-estruturais, 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 a 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 micro-estruturais.

Muitas são as questões hoje controvertidas. Qual é o estatuto dessas diferenças? Devem ser tratadas como especificidades, como versões sempre referidas imediatamente às diferenças inter e intra classes 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 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 me parece, identificáveis com versões de uma mesma 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, 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 de 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 (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 face ao 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 alteridades culturais. Embora camponeses, mineiros e trabalhadores das mais diversas atividades ocupacionais na cidade, os modelos e códigos culturais que informam a identidade, e 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]).

II - Entre a Modernidade e Tradição na América Latina

Na atual controvérsia sobre a construção da identidade latino-americana, Schwartzman (1989), Brunner (1988), Morse (1988) 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 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 de construção 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 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 ainda de uma forma 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 o 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 não representam significado cultural e de identidade próprios. (Schwartzman, 1989). A modernidade na América Latina é para êle 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 e Batalla propõem o resgate de histórias culturais da América Latina negadas pelo domínio 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 Batalla, 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 Batalla 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 ou 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 com ela coexistindo; se deixarmos de lado as concepções das ciências sociais "realistas". Por CIÊNCIA SOCIAL REALISTA, G. Marcus (1990) denomina a CS 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) propõe epistemologicamente a crítica a uma verdade iluminista e objetivista e a um tempo unilinear. Trabalha com a possibilidade da fragmentação e 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 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.

II - 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 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" encompasses a heteronomia política a nível internacional e a disputa por poderes locais, tanto nacionais quanto étnicos, a 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 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 societários assim como de críticas globais ao industrialismo tecnicista e seus efeitos anti-econômicos.

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 lato 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 [1987] e algumas considerações minhas em Machado, Lia [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 reivindicações eram até então pensadas na linguagem política então dominante como inseridos na sua posição de "campesinos". 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 ser 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, 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 a identidade femininas também devem ser articuladas a neo-modernidade ocidental. O feminismo do século XX anterior aos anos setenta se centrava na reivindicação pela 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 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 feministas dos anos setenta e oitenta: a postulação da diferença e a inserção 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 latinoamericanos e internacionais de indígenas e de mulheres surgem, crescem e se expandem. (Sobre os movimentos indígenas dos anos setenta é fundamental ver Bonfil, 1979).

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 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 na 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 a diferenças, podemos ensaiar uma nova perspectiva de pensar (interpretar) as diferentes formas de articulação entre, por um lado, o processo de modernização social e econômico 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 ou diferentes dos valores modernos. A força da tradição aflora assim articulada às transformações da modernidade e delas também propugnadora.

O presente trabalho se insere num projeto mais amplo de análise comparativa da

construção de identidades 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, podendo-se assim dialogar com um 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, Nicaragua e Honduras) juntos a líderes comunitários de camadas populares urbanas e 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 (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 tradicionalidade e modernidade. É especialmente a ótica que informa os nexos entre as identidades tradicionais e modernas de gênero e de etnia.

Enquanto as biografias de militantes indígenas de movimento políticos visa 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 micro-políticas cotidianas.

Aos olhos da América Latina do Cone Sul, as Américas Andina e Central apresentam especificidades de 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 por também 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, somente encompassados por uma proposta anti-autoritária (Vide, por exemplo, Calderon e Jelin - 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. A 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, nesta comunicação nos centraremos na reconstrução e interpretação da memória de Rigoberta Menchu, líder indígena de movimento camponês guatemalteco (CUC), participante da Frente Popular 31 de Enero fundada em janeiro de 81, 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 a modernidade, nela se inscrevem e colocam a presença de sua própria configuração nos rumos contemporâneos dessa modernidade.

IV - 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 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 eram los españoles. Empezaran a acarrear um montonón de cosas de nuestras tierras. (...) Incluso las reinas que eran elegidas por nuestra comunidad eram violadas. Y por eso salieron los ladinos. Los caxlanos. O sea, de dos sangres, indígenas y español. Caxlan quiere decir um poco mezclado. No le hagan caso a los caxlanos. Ustedes guarden todo lo de nuestras antepasados. (...) Nos daba contantemente una charla de su vida, de él mismo. Entonces, eso ayudaba mucho a que nosotros todavía conservemos nuestras cosas; la mayor parte del pueblo conserva muchas cosas. Pero muchas las ha perdido también. Ya no se hacen exactamente". (pp. 214, 215).

Rigoberta Menchu 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 já pensada num movimento que evoca a totalização da relação entre tradição étnica e a resitência à "modernidade ladina". 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. Ela somente pode-se colocar como irredutível, num 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 naturalizada 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 quer" (Nietzsche, Fragmento 65 de a Vontade do Poder).

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) "eterna, determinando não apenas o

passado e o presente, mas o próprio futuro" (1987, p. 18). É claro que estamos entendendo que as tradições culturais tem 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 nas suas premissas iluministas, como na sua versão pós-modernista que aponta a fragmentação 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 e sua tradição. "Nosotros hemos ocultados 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 ejemplo". (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 patrilíneares e os matrilineares, que podem ser substituídos pelos tios patrilíneares e matrilineares. Mata-se uma ovelha para a família. Chegam vizinhos com comida e lenha. A mãe deve prova 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 despedir o filho de ter somente a mãe e para se integrar no universo. São acesas as primeiras velas porque é um membro a mais na comunidade. A vela 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 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". (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 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". (pp. 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 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 a mudança da indumentária e da 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 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 da continuidade da construção da indianidade está centrada na possibilidade de continuidade da cultura do milho, sem o que não mais haveriam "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 como "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 George 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 (ver Harvey-1989) que propicia a força da tradição indígena. Não fôra a permanência da comunidade num território onde se realiza a "cultura do milho", sua possibilidade seria outra, provavelmente teria menor fôrça de permanência e resistência.

V - Trajetórias Políticas

É a luta pela terra como luta pela sobrevivência da "cultura do milho" e de sua identidade indígena que leva Vicente 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, constituem-se como pequenas parcelas familiares e são obrigadas 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 Menchu é levado a assinar papéis que lhe retiram os direitos que dizem que o que estava escrito era o reconhecimento permanente do direito comunitário às terras. De fato, o texto falava em direito às terras por dois anos, irrevogáveis.

A comunidade paga advogados que os enganam. Vicente Menchu 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 Menchu se inicia com a defesa da comunidade indígena diante do Exército que obriga a retirada. Rigoberta lidera a estratégia de esconder-se. utiliza de 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 traídos 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 sua existência pública reconhecida somente em 78.

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 a terra para os camponeses. A questão indígena é subsumida a questão camponesa no seu discurso. A questão indígena passa a ser uma questão de desigual acesso a 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 delmaiz" para os "hombres de maiz". 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 quando 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 de 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-me 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, 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-lhe 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 das 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 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) 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 compressão 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 auto-determinação 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 a diferença e pelas terras comunais, "ayllus", ganharam força. Na Reunião de Etnologia em La Paz, no Seminário de Etnologia Contemporânea, sobre ley de Comunidades y Naciones, o Movimento Katarista apresenta o seu anteprojeto de lei de nações: ayllus e comunidade. Da mesma forma o faz o Centro de Estudios para El Desarrollo Laboral y

Agrario (CEDLA). Ver Untoja y otros (1990) e 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 anti-ecológica". 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 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 do contexto internacional.

VI - Reflexões sobre o feminino

As reflexões de Rigoberta Menchu 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 como indígena é construída para explicar a entrada no mundo político, (o passado explicando o presente) é ao contrário a sua posição de mulher ao 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 seu trabalho". E se tiene una alegría a más quando nasce un varón (p. 35 e 36).

A menina "tiene valor como algo de la tierra, que da su maiz, que da su fríjol, 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 és 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 as 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 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 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 de 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, "torteando", 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 Menchu, de acompanhante de seu pai nas idas às burocracias estatais, passa a catequista e organizadora da auto-defesa de sua comunidade. É quando se 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 exacerbado de circulação mas ainda não se distancia de papel tradicional adequado a mulher indígena. Finalmente se decide a entrar formalmente no CUC.

Quando mais 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 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 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". É já uma "ladina" - longe das comunidades e falante de espanhol. O elo com a identidade indígena é o da luta política pelo direito a 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 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 a sua dessexualização, para que possa permanecer na identidade feminina porque assim ela exercerá 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 da mulher 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 política contra o regime político guatemalteco. No caso das líderes comunitárias que pesquisei é a modernidade dos projetos de desenvolvimento comunitário postos por entidades internacionais, estatais ou não governamentais. A exposição política faz restrições a vida privada porque a vida privada tradicional faz restrições a 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 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 fundado 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.

BIBLIOGRAFIA

- BERMAN, Marshall. Tudo que é sólido se desmancha no ar. Cia. das Letras, SP., 1987.
- BONFIL BATALLA, Guillermo. "La teoría del Control Cultural en el estudio de Procesos Étnicos" in Anuário Antropológico/86. Edit. UnB. Tempo Brasileiro, 1988.
- . México Profundo - Una Civilización Negada. Secretaria de Educación Pública. México, D.F., 1987.
- . Utopia y Revolución. Editorial Nueva Imagem, 1984.
- BORNHEIN e outros. Tradição-Contradição. Zahar/FUNARTE, Rio, 1987.
- BOURDIEU, Pierre. "Le mort saisit le vif" in Actes de la Recherche en Sciences Sociales, no. 32/33. Paris: Minuit, 1980.
- BRUNNER, J.J. Un Espejo Trizado. FLACSO, 1988.
- BURGOS, Elizabeth. "Me llamo Rigoberta Menchu y así me nació la conciencia - Siglo Veintiuno Ed., México.
- CARDOSO, Ruth. Movimentos Sociais na América Latina in Revista Brasileira de Ciências Sociais, ANPOCS, no. 3, vol. 1, fevereiro de 1987.
- CARRIÓN, Lucía, Ecuador: "La Familia del sector popular urbano in: Familia y Desarrollo en America Latina y el Caribe. UNESCO, 1988.
- CARVALHO, J.J. - "A Antropologia e o Nilismo Filosófico Contemporâneo". In: Anuário antropológico/86. Edit. UnB e Tempo Brasileiro, 1988.
- CLACSO, Comunicación y Culturas Populares en Latino-America. Ediciones Gill, México, 1987.
- CANCLINI, Néstor. "Un debate entre tradición y modernidade?" in: David y Goliath. Revista del CLACSO, no. 52, setiembre de 1987.
- FEIJÓO, Maria del Carmen. Las luchas de un barrio y la memoria colectiva. Estudos CEDES, Buenos Aires, 1984.
- FONSECA, Claudia. "Aliados e rivais na família: o conflito entre consagüineios e afins en una vila porto alegrence" in: Revista Brasileira de Ciências Sociais. ANPOCS no. 4, vol. 2.
- FRANCHETTO, CAVALCANTI e HEILBORN e outros. Perspectivas Antropológicas da Mulher. Rio Zahar, 1981.
- HABERMAS, Jürgen. El discurso filosófico de la modernidad, Edit. Taurus, Madrid, 1989.
- HARVEY, David - The Condition of Post-Modernity. Basil Blackwell. Oxford, 1989.
- ITURRALDE, Diego. - "Esa, otra nación, plural, liberada" in: Estudios y Documentos. Venezuela e Paris, 1988.
- . - "Naciones Indigenas y Estados Nacionaes en America Latina hacia el año 2000". Mimeo, Unesco, 1989.
- JELIN, Elizabeth. Los Nuevos Movimientos Sociales/1. Centro Editor de America Latina, Buenos Aires, 1985.
- LENTZ, Carola. De Regidores y Alcaldes a Cabildos. Cambios en la estructura socio-política de una comunidad indigena de Cojabamba/Chimborazo in Ecuador Debate no. 12, diciembre de 1986.
- LYOTARD, J.F. - "O Pós-Moderno" - José Olympio Edit. Rio, 1986.
- MACHADO, Lia Z. "O Desafio Político da Heterogeneidade Cultural". Mimeo, Unesco, 1989.

-----". "Tradição e Modernidade no Futuro da América Latina". Mimeo, Unesco, 1988.

MADDEL, Luz (org.) - O lugar da mulher: estudos sobre a condição feminina na sociedade atual. Rio, Ed. Graal, 1982.

MAFFESOLI, Michel. A Conquista do Presente, Rocco, Rio, 1984.

MARCUS, George. Past, Present, and Emergent Identities: Requirements for Ethnographies of Late Twentieth Century Modernity Worldwide. Mimeo, apresentado a ABA, abril 1990.

MAYER, Arno. A Força da Tradição. Cia de Letras, São Paulo, 1987.

MOI, Toril edit. -The Kristeva Reader. London, Basil Blackwell 1986.

MORSE, Richard. - A miopia de Schwartzman in: Novos Estudos, no. 24, julho de 89.

-----". - O Espelho de Próspero. Cultura e Idéias nas Américas. Cia. das Letras, São Paulo, 1988.

NIETZCHE, F. - Vontade de Potência. Ed. de Ouro, Rio 1986.

PAOLI, Maria Célia. "Os Trabalhadores Urbanos na fala dos outros: tempo e espaço e classe na história" in: Comunicação no.7, Museu Nacional, Rio, 1982.

RAMIREZ, M., Sergio. "Revolución, Identidad nacional y cultura" in: Cuadernos de Sociologia. Univ. Centroamericana 9-10, Nicaragua, 1989.

REEVE, Mary Elizabeth. Los Quichua del Curaray. Ediciones Abya Yala. Quito, 1988.

RETAMAR, Roberto Fernández. Caliban e outros Ensaio. Edit. Busca Vida, SP, 1989.

RIBEIRO, Gustavo. Latin American and the Development Debate, UnB, Série Antropologia no. 85, 1989.

RODRIGUEZ Ameria. "Familia y Crisis en el Salvador de hoy". In: Familia y Desarrollo en America Latina y el Caribe. UNESCO, 1988.

SCHWARTZMAN, Simon, "O Espelho de Morse" in: Novos Estudos, no. 23.

-----". "O Gato de Cortázar" in: Novos Estudos, no. 25, outubro de 89 (CEBRAP).

UNTOJA, YAMPARA e APAZA. - "Anteprojeto de ley de naciones: ayllus comunidades - Movimiento Katarista, Reunion Anual de Etnologia La Paz, 14-17 agosto 90.

URIESTE, Miguel, - "Anteprojeto de Ley de Comunidades Campesinas. CEDLA, La Paz, agosto de 1990.

VATTIMO, Gianni. El fin de la modernidad. Nihilismo y Hermeneutica en la cultura postmoderna. Gedisa, Barcelona, 1986.