



FELIPE DITTRICH FERREIRA

Alternativas modernas ao Ocidente
e outros problemas antropológicos

**CAMPINAS
2013**



UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

FELIPE DITTRICH FERREIRA

**Alternativas modernas ao Ocidente
e outros problemas antropológicos**

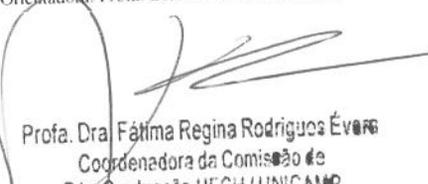
Orientadora: Profa. Dra. Bela Feldman

**Dissertação de Mestrado apresentada ao
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas
da Universidade Estadual de Campinas
para obtenção do Título de Mestre em
Antropologia Social.**

ERRATA: Onde se lê "Orientadora: Profa. Dra. Bela Feldman".

Leia-se "Orientadora: Profa. Dra. Bela Feldman-Bianco".

**CAMPINAS
2013**


Profa. Dra. Fátima Regina Rodrigues Évora
Coordenadora da Comissão de
Pós-Graduação IFCH/UNICAMP
Matrícula: 174947

Ficha catalográfica
Universidade Estadual de Campinas
Biblioteca do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas
Cecília Maria Jorge Nicolau - CRB 8/338

F413a Ferreira, Felipe Dittrich, 1985-
Alternativas modernas ao Ocidente e outros problemas antropológicos / Felipe
Dittrich Ferreira. – Campinas, SP : [s.n.], 2013.

Orientador: Bela Feldman.
Dissertação (mestrado) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de
Filosofia e Ciências Humanas.

1. Antropologia. 2. Modernidade. 3. Modernização. 4. Capitalismo. I. Feldman,
Bela. II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências
Humanas. III. Título.

Informações para Biblioteca Digital

Título em inglês: Modern alternatives to the West and other anthropological problems

Palavras-chave em inglês:

Anthropology

Modernity

Modernization

Capitalism

Área de concentração: Antropologia Social

Titulação: Mestre em Antropologia Social

Banca examinadora:

Bela Feldman [Orientador]

Omar Ribeiro Thomaz

Gustavo Sérgio Lins Ribeiro

Data de defesa: 28-06-2013

Programa de Pós-Graduação: Antropologia Social



UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

A Comissão Julgadora dos trabalhos de Defesa de Dissertação de Mestrado, em sessão pública realizada em 28 de junho de 2013, considerou o candidato FELIPE DITTRICH FERREIRA aprovado.

Este exemplar corresponde à redação final da Dissertação defendida e aprovada pela Comissão Julgadora.

Prof. Dra. Bela Feldman-Bianco

Handwritten signature of Bela Feldman-Bianco in black ink, written over a horizontal line.

Prof. Dr. Omar Ribeiro Thomaz

Handwritten signature of Omar Ribeiro Thomaz in black ink, written over a horizontal line.

Prof. Dr. Gustavo Sérgio Lins Ribeiro

Handwritten signature of Gustavo Sérgio Lins Ribeiro in black ink, written over a horizontal line.

Resumo:

Este trabalho procura mostrar que o processo de modernização, impulsionado pela expansão do capitalismo e pela formação de estados nacionais, assume formas distintas ao redor do globo, em função das variadas formas de integração à economia mundial de populações e territórios que se “destradicionizam” sem necessariamente se adequar a padrões modernos consagrados, seja no que toca à política, seja no que concerne à religião. Mesmo no domínio da economia o processo de modernização é multifacetado, como o demonstram padrões variados de consumo, poupança e investimento. A observação de casos diversos revela que a modernidade, ao se expandir, produz não apenas convergência, mas também divergência. O lugar da religião, no contexto desse debate, é enfatizado.

Abstract:

This work argues that the process of modernization, prompted by the expansion of capitalism and by the formation of nation-states, takes on different forms throughout the globe, owing to the variety of ways in which territories and populations are integrated to the world economy, without necessarily conforming to canonical modern patterns, either in the domain of politics or of religion. Even in the realm of economics, the process of modernization is manifold, as demonstrated by the variety of consumption, saving and investment patterns. The observation of many different cases reveals that modernity produces not only convergence, but also divergence. The place of religion, in the context of this debate, is emphasized.

SUMÁRIO

Introdução	13
Capítulo 1: Arcaísmo e historicidade	17
<i>Bruxaria e escravidão na Costa da Guiné</i>	<i>17</i>
<i>Sudão: modernização econômica e fundamentalismo religioso.....</i>	<i>22</i>
<i>Níger: os paradoxos da modernidade islâmica</i>	<i>26</i>
<i>Polônia: religião e identidade nacional</i>	<i>30</i>
Capítulo 2: Diversidade política e desigualdade econômica	33
<i>Estados Unidos: a invenção da democracia constitucional</i>	<i>34</i>
<i>Caribe: para além da acumulação primitiva de capital.....</i>	<i>42</i>
Capítulo 3: Reelaboração de tradições	51
<i>México: controvérsias em torno da Virgem de Guadalupe</i>	<i>52</i>
Conclusão	71
Bibliografia	73

Agradecimentos

Sou grato a Bela Feldman pela interlocução e pela paciência ao longo da última década. Esta dissertação procura dar resposta às perspicazes indagações e sugestões que dela recebi, desde que começamos a trabalhar em conjunto. Sou grato, também, a Mauro William Barbosa de Almeida e a Ronaldo Rômulo Machado de Almeida, não apenas pelos comentários feitos ao texto que apresentei para qualificação, mas também pelo privilégio de ouvi-los em sala de aula em diversas ocasiões. Idéias e leituras debatidas em cursos ministrados por Suely Kofes, Amnérís Angela Maroni e Omar Ribeiro Thomaz estão presentes em muitas das páginas a seguir. Agradeço aos três a valiosa orientação, em diferentes momentos da minha formação. Devo agradecer, naturalmente, aos demais professores do Departamento de Antropologia, assim como aos docentes de outras áreas, cujas idéias tive a satisfação de conhecer.

Quero agradecer, ainda, aos meus colegas, em especial àqueles com quem embarquei em empreendimentos coletivos: Luisa Pessoa, Ilana Goldstein, Carla Delgado, Luiz Gustavo de Souza, Roberto Sanches Rezende, Stella Paterniani, Mayra Vergotti, Rodrigo Caravita, Rafael Silveira Cintra, Aldo de Souza, Fabiana Andrade, Aldo Barreto, Elisa Hickmann, entre outros. Agradeço, ainda, aos companheiros de conversas e reflexões: Marcos Vinícios de Araujo Vieira, Thiago Fernandes Franco, Barbara Odebrecht Weiss e Ana Carolina Bazzo. Seria injusto esquecer das pessoas com quem nunca tive uma conversa séria: Talita Pereira Castro, Paulo Eduardo Malerba, Bárbara Castro, Michelle Ancântara Camargo e Thais Tartalha do Nascimento. A José Onésio Ramos devo um agradecimento especial pela hospitalidade. Não posso deixar de registrar minha gratidão, também, a Cristina Machado Maher, Guilherme Mansur Dias, Patrícia Curi Gimeno e Liliana Sanjurjo, colegas no Centro de Estudos de Migrações Internacionais.

A Fábio Mendes Marzano agradeço as generosas aulas de português, em Brasília. A Antonio Márcio Buainain sou grato pela generosa interlocução desde 2003. A Gustavo Lins Ribeiro agradeço ter aceito o convite para participar da comissão julgadora desta dissertação. Pela mesma razão, sou grato a Emília Pietrafesa de Godoi e a Igor José de

Renó Machado, que gentilmente aceitaram ficar de sobreaviso, como suplentes. Ao CNPq agradeço o apoio financeiro para a realização desta pesquisa.

Aos meus pais e à minha irmã sou especialmente grato pelo apoio, pelo estímulo e pela insistência, finalmente, para que eu terminasse este trabalho, que dedico, afetuosamente, à Thais, ao Horácio e à Lua.

Introdução

Nesta dissertação procurarei mostrar, com base em alguns estudos de caso, que a modernidade assume formas diversas ao redor do globo em função das variadas formas de integração à economia mundial de populações e territórios que se “destradicionalizam” sem necessariamente se adequar a padrões modernos consagrados.

No primeiro capítulo, veremos, por exemplo, que o fundamentalismo islâmico, em alguns casos, desenvolve-se em resposta às oportunidades oferecidas pela mobilidade, pela urbanização e pelo letramento. Modernização e religiosidade, em tais circunstâncias, tendem a reforçar-se mutuamente, contradizendo expectativas modernas de teor iluminista, formuladas à luz da experiência de alguns países europeus.¹ Diferentes pontos de partida, poder-se-ia supor, conduzem a diferentes pontos de chegada. Veremos, ainda, que a bruxaria, a despeito de sua aparência imemorial, desenvolveu-se na África Ocidental sob impulso da demanda européia por escravos. Não se trata, portanto, de fenômeno “primitivo”. A bruxaria, na verdade, poderia ser compreendida como mecanismo precursor de proletarização, na medida em que facilitava a transformação de pessoas em mercadorias, com vistas ao suprimento do mercado atlântico. Esses casos aparentemente disparatados são apresentados de forma a ilustrar o seguinte argumento: fenômenos modernos heterodoxos não devem ser excluídos da história do nosso tempo.

Dando continuidade à discussão sobre o caráter multilinear da modernização, examinaremos de que forma se desenvolvem variações, em primeiro lugar com atenção ao domínio político, em seguida com atenção ao domínio econômico. Embora essa divisão possa parecer demasiado esquemática, ela reflete o fato de que o capitalismo, ao globalizar-se, unifica o mundo, sob a ângulo da economia. Enquanto isso, a despeito do capitalismo, o mundo permanece fragmentado do ponto de vista político. No segundo capítulo, com base em dois estudos de caso, buscarei lançar luz sobre alguns aspectos da lógica das diferenças entre sociedades nesses dois planos.

¹ O termo “modernização”, ao longo dessa dissertação, será utilizado para fazer referência, sobretudo, “aos dois grandes processos interdependentes da era [moderna]: a criação de um sistema de Estados nacionais e a formação de um sistema capitalista mundial.” (Tilly, 1983:125) Considerar as implicações e os efeitos de tais processos, em diferentes momentos e lugares, tirando do caminho pressuposições teleológicas, segundo as quais a urbanização, por exemplo, conduziria, necessariamente, à “atomização” social, é um dos objetivos desta dissertação. Utilizo o termo modernização, em outras palavras, desvinculando-o do *paradigma* da modernização.

Na terceira e última parte, voltaremos à temática religiosa para explorar, no contexto do debate sobre a resiliência da diversidade, não obstante a atuação de forças homogeneizantes, a problemática da reelaboração de tradições, observando transformações sofridas pela imagem da Virgem Maria, no México, ao longo do período colonial. Esse caso permitirá notar que em situações de intercâmbio cultural conseqüências imprevistas são tão importantes quanto conseqüências planejadas.

De forma geral, esta dissertação tem por objetivo colocar em evidência o caráter multifacetado da modernidade, aqui atribuído, principalmente, à seletiva adaptabilidade do capitalismo frente à incessante variabilidade das formas culturais. Para explicar alguns aspectos da relação entre diversidade e capitalismo, nesse contexto, proponho a seguinte analogia: assim como espécies sofrem mutações aleatórias, selecionadas, posteriormente, de acordo com sua adequação ao ambiente, também a modernidade, ao proliferar-se, acaba por assumir feições inesperadas, selecionadas, com freqüência, por sua adequação aos interesses e às necessidades do Capital.

Embora aparentemente insólita, essa idéia pode ser encontrada, por exemplo, em Max Weber. No primeiro capítulo de *A Ética Protestante e o “Espírito” do Capitalismo* o sociólogo alemão afirma:

“[o ambiente econômico] impõe ao indivíduo presos nas redes do mercado as normas de ação econômica. O fabricante que insistir em transgredir essas normas é indefectivelmente eliminado, do mesmo modo que o operário que a elas não possa ou não queira se adaptar é posto no olho da rua como desempregado. O capitalismo hodierno, dominando de longa data a vida econômica, educa e cria para si mesmo, por via da *seleção* econômica, os sujeitos econômicos – empresários e operários – de que necessita. E entretanto é justamente esse fato que exhibe de forma palpável os limites do conceito de ‘seleção’ como meio de explicação de fenômenos históricos. Para que essas modalidades de conduta de vida e concepção de profissão adaptadas à peculiaridade do capitalismo pudessem ter sido ‘selecionadas’, isto é, tenham podido sobrepujar outras modalidades, primeiro elas tiveram que emergir, evidentemente, e não apenas em indivíduos singulares isolados, mas sim como um modo de ver portado por grupos de pessoas. (Weber, 2004:48)

Evoco o exemplo weberiano para justificar o modo como abordo a relação entre capitalismo e cultura ao longo deste trabalho – reservando à dinâmica cultural grande margem de autonomia, sem deixar de considerar o fato de que o capitalismo acata e

promove algumas formas culturais ao mesmo tempo em que condena outras à marginalidade.

Veremos, dessa perspectiva, que variações com relação ao ideário da modernidade, no contexto da expansão do capitalismo, nem sempre são contra-hegemônicas ou anti-imperialistas. Com efeito, assim como modernização não implica, necessariamente, ocidentalização, tampouco variações da modernidade implicam, forçosamente, oposição ao Ocidente, ao capitalismo ou à globalização.² A idéia de que modernidades alternativas são construídas, na periferia do capitalismo, sobretudo por meio de contraste com padrões euro-americanos, proposta, por exemplo, por Samuel Huntington (1996:37-41), superestima, na verdade, o papel referencial do Ocidente – ponto que será discutido nas páginas a seguir.

Esta dissertação foi construída com base na leitura de etnografias, com frequência de teor histórico. Exceto por uma breve discussão a respeito do catolicismo na Polônia, os casos apresentados tiveram lugar na América ou no continente africano. Levando em conta sugestão de Sanjay Subrahmanayn (1997:745), ao invés de fazer um exercício de história comparada, dispondo vários casos em paralelo, procurei observar processos históricos em conexão. As conexões observadas são produto, em geral, do colonialismo. Diversas faces da Europa, por essa razão, são reveladas ao longo do texto. O caso sudanês apresenta uma variação significativa. Para além da influência européia, revela-se, com relação ao Sudão, a influência de uma potência emergente, a Arábia Saudita.

A multipolaridade, em voga, atualmente, nos debates sobre relações internacionais, apresenta à antropologia desafios conceituais interessantes, na medida em que torna obsoleta, em muitos casos, a problemática da “ocidentalização”. Arjun Appadurai (1994:331) ressaltou esse ponto ao notar que para determinado povo a “indonesianização” pode ser mais incômoda do que a “americanização”, assim como a “japonização” para os coreanos ou a “russianização” para os armênios.

Nesta dissertação, a problemática dos efeitos culturais da multipolaridade acabou não sendo explorada à luz de outros casos. De qualquer forma, trata-se de um aspecto

² De forma análoga, devem-se distinguir, por exemplo, movimentos (contra-hegemônicos) de resistência política à globalização, organizados em torno de visões alternativas de mundo, de outras formas de globalização que embora fujam a padrões estabelecidos não oferecem a tais padrões oposição deliberada ou sistemática. Contrabandistas de mercadorias ilustram esse ponto: embora desafiem regras não o fazem com vistas a dar origem a uma nova forma de ordenação do comércio internacional. (Ribeiro, 2009)

importante da recente retomada de estudos a respeito da diversidade, em escala global, na contramão do paradigma da modernização, que se desenvolveu, não por acaso, sobretudo após a segunda-guerra, quando a influência norte-americana sobre boa parte do mundo parecia avassaladora. Dito isso, dinâmicas regionais não se tornaram relevantes apenas agora, com o relativo declínio do poderio americano, em função do crescimento econômico de países situados na periferia do capitalismo. Na verdade, tudo depende, como é sabido, do local a partir do qual se pensa. Sob o ponto de vista paraguaio, por exemplo, seria possível estudar efeitos da multipolaridade desde o século XIX, pelo menos, pois já naquela época não apenas a Inglaterra, então super-potência, mas também o Brasil e a Argentina disputavam ascendência sobre o país. (Doratioto, 2012)

Capítulo 1

Arcaísmo e historicidade

Muitos trabalhos foram escritos, no século XX, sobre a controversa relação entre religião e política. Na última década, um número particularmente grande de estudos foi publicado, no interior dessa temática, com foco sobre o islamismo. Busca-se compreender, até certo ponto, um aparente paradoxo: a persistência da religião, em determinados lugares, a despeito do desenrolar do processo de modernização. Até a década de 1960, atribuía-se ao fenômeno um caráter temporário e excepcional. Acreditava-se que a religião estava fadada a desaparecer, senão na esfera privada, ao menos na esfera pública. Dessa forma, onde ela permanecia, era vista como "resquício", a ser eliminado pelo avanço do processo de modernização. Apenas na década de 1960, segundo José Casanova (1994:26), surgiram estudos voltados à compreensão de formas especificamente modernas de religiosidade, desenvolvidas, por exemplo, no contexto de fenômenos migratórios, sob influência do processo de urbanização ou à luz da entrada de mulheres no mercado de trabalho. Essa abordagem, no âmbito da antropologia, rendeu muitos frutos, não apenas com relação à compreensão de fenômenos religiosos contemporâneos, mas também com relação a fenômenos religiosos de outras eras.

Bruxaria e escravidão na Costa da Guiné

A “destraditionalização” da religião permitiu ver que a bruxaria, por exemplo, não existiu, desde sempre, como forma “típica” de religiosidade entre grupos africanos. Estudo feito por Rosalind Shaw (1997) a respeito de Serra Leoa apresenta fortes evidências nesse sentido. Ao examinar relatos produzidos durante os primeiros anos de contato entre europeus e africanos no Golfo da Guiné, a antropóloga norte-americana constatou serem raras as menções à bruxaria. Abundam referências a bruxos, por outro lado, em documentos produzidos mais tarde, à medida que a presença dos europeus tornou-se mais freqüente na África Ocidental, com o desenvolvimento do tráfico negreiro.

A situação pré-colonial é ilustrada, no estudo de Shaw, por texto escrito, no final do século XV, pelo português Valentim Fernandes, com base em relatos de um comerciante, também português, que teria vivido em Serra Leoa por oito anos. Segundo a antropóloga, “em seu rico relato a respeito de templos, imagens, espíritos, ancestrais, sacrifícios, práticas funerárias, divinação e cura, Fernandes não faz qualquer menção à bruxaria ou a técnicas para identificação de bruxos.”³ (Shaw, 1997: 861) É particularmente notável, no relato, a observação de que a justiça, entre os “nativos”, não envolvia a punição física de supostos culpados. “Assassinatos, bem como outros malfeitos ou ofensas, são compensados monetariamente e ninguém é morto”. (Shaw, 1997:862).

Relatos produzidos por viajantes e missionários algumas décadas mais tarde revelam quadro diverso. Manuel Álvares, jesuíta que viveu em Serra Leoa por dez anos, no início do século XVII, ao comentar crenças locais a respeito de doenças, notou: “Eles cultivam uma crença falsa e malevolente a respeito de doenças e problemas físicos. Dizem, e acreditam nisso sinceramente, que não é Deus que lhes envia doenças. Seus inimigos e rivais é que os estão comendo.” (Shaw, 1997:862) Essa crença, de acordo com Álvares, tinha por contrapartida a ação de adivinhos, especializados na identificação dos responsáveis pela doença ou dificuldade em questão. Uma vez descoberta a origem do mal, fazia-se prender o culpado, que podia ser morto ou escravizado.

Em relatos a respeito de “Banhus” e “Biafars”, habitantes da região onde estão localizados, atualmente, Guiné-Bissau e Senegal, a conexão entre o tráfico de escravos e a bruxaria pode ser percebida com maior clareza. Álvares afirma que “os pagãos”, naquela região, “escravizam um grande número de pessoas sob a alegação de que são bruxos, uma ofensa que podem provar apenas mediante o emprego de artes diabólicas.” (Shaw, 1997:863) Como exemplo, o jesuíta português menciona a prática de consulta ao morto utilizada pelos “Banhus”. O ritual, segundo ele, exigia que o cadáver fosse colocado numa tábua e carregado em velocidade ao redor da vila onde habitava. Se a

³ Original em inglês. Tradução feita pelo autor. Não é possível saber se a autora se refere a bruxos ou a bruxas. De qualquer forma, homens e mulheres eram suscetíveis a acusações de bruxaria. Shaw, no artigo em tela, não explora a questão sob o ponto de vista de eventuais diferenças de gênero. Ao longo desta dissertação, citações de textos em língua estrangeira serão traduzidas sempre que o trecho em questão for considerado particularmente importante. A versão original será mantida sempre que for particularmente expressiva. Em seu artigo, Rosalind Shaw não disponibiliza a versão original, em português, dos relatos citados, que teriam, naturalmente, grande valia para o leitor brasileiro.

comitiva subitamente freava, a pessoa presente no local indicado pelo defunto era acusada: havia “consumido” o morto e devia pagar.

Caso dispusesse de relações, o acusado podia, no entanto, solicitar um julgamento, que consistia no consumo público de uma dose de veneno. Se a substância fosse expelida após a ingestão de água, a pessoa era absolvida; do contrário, falecia, provando-se culpada. Segundo Álvares, o procedimento era burlável. Pessoas importantes ou bem conectadas podiam fazer uso de antídotos, de forma a regurgitar antes que o veneno pudesse fazer mal. Vê-se, à luz desse indício, que a relação entre o tráfico de escravos e a bruxaria não se desenvolveu de forma aleatória; levou em conta linhas de força pré-existentes, em particular no que toca ao parentesco. Nesse ponto, seria conveniente recordar a definição dada ao termo por Eric Wolf:

“Parentesco é uma maneira de fazer que o trabalho social se incumba da transformação da natureza por meio de apelos a ‘filiação’, ‘casamento’, ‘consangüinidade’, ou ‘afinidade’. Dito de forma simples, o trabalho social encontra-se ‘preso’ em relações particulares entre pessoas. Ele só pode ser mobilizado mediante o acesso às pessoas, e esse acesso é definido simbolicamente. (...) O parentesco envolve assim constructos simbólicos (‘filiação’/ ‘casamento’; ‘consangüinidade’/ ‘afinidade’) que põem atores em relações sociais que permitem que se exija de outros partes do trabalho social, a fim de efetuar as transformações necessárias da natureza.” (Wolf, 2003c: 283)

Na Costa da Guiné, ao longo do período colonial, a transformação de pessoas em mercadorias, sob estímulo da demanda europeia por escravos, parece ter obedecido às regras que comandavam outros tipos de transformação da natureza. Poder-se-ia sugerir, utilizando a terminologia proposta por Wolf, que o “modo de produção ordenado por parentesco” dava origem a escravos assim como regulava, por exemplo, o acesso à terra para produção de alimentos. A inclusão de pessoas como objetos passíveis de transformação ontológica no interior desse modo de produção pode não ter sido inaugurada pela demanda europeia, mas dela recebeu, certamente, forte incentivo. Para ilustrar esse ponto, basta lembrar que no século XVIII era comum a distribuição de armas a grupos em conflito. Mercadores europeus alimentavam disputas locais de modo a garantir o suprimento de escravos para o comércio atlântico⁴. Inovações materiais, no

⁴ Eric Wolf (2005:259) observa que os portugueses, na África Ocidental, “visando proteger seus fortes, distribuíram armas de fogo a ‘amigos nativos’ em torno de Elmina, e em 1610 os ingleses começaram a

entanto, teriam efeito limitado, se não houvesse meio de incluir em definições “penais” um contingente maior de pessoas. É raro, afinal, que a violência seja praticada sem alguma justificativa. A lógica do parentesco cumpriu esse papel, ao menos em certa medida, ao permitir que famílias inteiras fossem apesadas, sob a alegação de que a “bruxalidade” era transmitida hereditariamente⁵. (Shaw, 1997:864)

A passagem da “bruxaria restrita”, na qual era acusado um indivíduo, à “bruxaria generalizada”, na qual se acusava um grupo, provavelmente foi marcada por idas e vindas (cruzar uma fronteira não implica permanecer para além dela indefinidamente). Evans-Pritchard, ao refletir sobre interpretações da hereditariedade entre os Azande, bem observou que a passagem do geral ao particular se presta a um alto grau de manipulação e divergência – fator que permitia fosse ampliado ou contraído o alcance de determinadas imputações com relativa facilidade:

“Em nosso modo de ver parece evidente que, se um homem é identificado como bruxo, todos os de seu clã são *ipso facto* bruxos, pois o clã Zande é um grupo de pessoas ligadas biologicamente entre si por linha masculina. Os Azande entendem o argumento, mas refutam suas conclusões (...) Na prática, são considerados bruxos apenas os parentes maternos mais próximos de um bruxo reconhecido. É somente em teoria que eles estendem tal imputação a todos os companheiros de clã do bruxo. (...) Elaboraões posteriores libertam os Azande da necessidade de admitirem aquilo que para nós seriam as conseqüências lógicas da crença em uma transmissão biológica da bruxaria. Se ficar indubitavelmente provado que um homem é bruxo, seus parentes podem, para reivindicar a própria inocência, lançar mão do próprio princípio biológico que a colocaria sob suspeita. Eles admitem que um homem é bruxo, mas negam que seja membro do clã deles. Dizem que ele era um bastardo, pois entre os Azande um homem é sempre do clã de seu *genitor* e não de seu *pater*; eles podem então forçar a mãe (se ainda está viva) a dizer quem era seu amante, espancando-a e inquirindo: ‘o que você foi fazer no mato, para arranjar bruxaria com adultério?’ Mais freqüentemente, declaram apenas que o bruxo deve ter sido um bastardo, já que eles não tem bruxaria em seus corpos, e que portanto ele não pode ser seu parente. Para reforçar a alegação, citam casos em que membros de sua família revelarem-se, após autópsia, livres de bruxaria.” (Evans-Pritchard, 1978:40)

vendê-las”. Shaw, por sua vez, observa que “guerras travadas entre comunidades falantes de Temne (...) eram encorajadas por agentes de comerciantes europeus de escravos, que exacerbavam conflitos ao fornecer armas aos dois lados.” (Shaw, 1997:864)

⁵ Outros mecanismos parecem ter cumprido função semelhante, ao longo do período colonial, com destaque à escravidão por dívidas (Shaw, 1997: 864/871). Eric Wolf (2005:256) dá destaque a essa modalidade “escravatária”, ressaltando a importância do penhor (de si próprio e de outros) como mecanismo de endividamento.

À complexidade gerada por disputas genealógicas, caberia acrescentar fatores de ordem econômica. A troca de escravos por bens estrangeiros, em diversos pontos do continente africano, reforçava a posição social de grupos ligados ao comércio atlântico. Cachaça, fumo, tecidos e utensílios de metal foram extensivamente utilizados, no interior de sistemas de dávidas e contra-dávidas, para facilitar a formação de alianças, contribuindo, inclusive, para esforços de centralização política. Armas de fogo, também comercializadas pelos europeus, compunham, como mencionado acima, uma faceta complementar desse processo. (Wolf, 2005:253-282)

O argumento defendido por Shaw com relação ao desenvolvimento da bruxaria não pode ser comprovado com facilidade. Registros escritos a respeito de povos da África Ocidental começaram a ser produzidos, com efeito, quase simultaneamente ao início do tráfico negreiro. É difícil, portanto, demonstrar que houve uma alteração significativa nos costumes regionais, na passagem do século XV para o século XVI. Comentários sobre a região, produzidos ao longo do século XIX, por outro lado, são relativamente abundantes. Utilizando documentos desse período, Shaw dá à sua tese um segundo ponto de apoio, ao mostrar que a bruxaria, com o fim do tráfico de escravos, voltou a servir de veículo a manifestações metafísicas. Para dar mostra dessa transformação, a antropóloga cita o relato de um viajante inglês que esteve na região de Serra Leoa no início do século XIX:

“Durante minha estada em Ma Bung, uma garota morreu de forma súbita. Antes de seu enterro, as seguintes práticas foram observadas. Algumas horas após o falecimento, os idosos da cidade, em conjunto com especialistas em magia [greegree men], reuniram-se em um pátio. Nesse local, foi conduzido longo inquérito a respeito das prováveis causas da morte. Perguntou-se se havia registro de alguma ameaça à menina e supunha-se desde o início que a morte devia ser atribuída à bruxaria. Se o tráfico de escravos ainda existisse, algum indivíduo infeliz poderia ter sido acusado e vendido ao cativo; sua supressão neste país, porém, permitiu aos líderes decidirem, após três dias de entediante averiguação, que a morte havia sido causada por ação do demônio.” (Alexander Laing, 1825, *apud* Shaw, 1997:865)

Esse relato, na visão de Shaw, pode ser visto como indício de uma transição na “economia política do conhecimento”: o tráfico de escravos havia criado incentivo ao desenvolvimento de práticas de divinação intra-mundanas; o fim do comércio negreiro permitiu à bruxaria “desmaterializar-se”.

Essa reflexão nos interessa por observar uma manifestação supostamente tradicional, de teor religioso, à luz das condições variáveis que tiveram influência sobre seu desenvolvimento. Por um lado, desfaz-se uma arraigada ilusão de “eternidade”; por outro, dissipam-se impressões equivocadas acerca da modernidade – afinal, também a bruxaria, em alguma medida, deve ser incorporada ao acervo de contribuições da Era Moderna à história humana.

Sudão: modernização econômica e fundamentalismo religioso

Outro exemplo interessante, à luz das controvérsias em torno da relação entre religião e política, pode ser encontrado no Sudão. Victoria Bernal, ao longo da década de 1980, realizou estudo a respeito da ascensão do “fundamentalismo islâmico” em uma comunidade rural situada às margens do Nilo Azul, ao sul de Cartum. Wad al Abbas teria sido fundada em 1808, por líderes religiosos sufistas. A população local – composta, durante a década de 1980, por cerca de 7 mil pessoas –, teria sempre se identificado com o islamismo, vindo a aderir, no decorrer do século XX, ao projeto nacional sudanês, caracterizado pela progressiva filiação ao mundo árabe. Nesse contexto, outros grupos sudaneses, tais como Nuer, Fur e Dinka, passaram a ser vistos como minorias, em termos étnicos e religiosos, naquela localidade, ao longo desse período. (Bernal, 1994:166)

Importantes transformações atingiram Wad al Abbas em meados da década de 1950, quando esquema de agricultura irrigada foi lá implantado, sob comando britânico. O processo de modernização agrícola exigia que fosse produzido algodão para exportação, deixando pouco espaço para o desenvolvimento da agricultura de subsistência. O número de postos de trabalho criados pelo esforço monocultor, embora não desprezível, foi insuficiente para absorver a mão-de-obra local. (Bernal, 1997a) Os camponeses da região, dessa forma, foram obrigados, de forma crescente, a buscar emprego assalariado em outras áreas. O movimento de evasão populacional ganhou força durante os anos 1970, sob impulso do “boom” petrolífero nos países do Golfo Pérsico. Durante a década de 1980, o número de sudaneses trabalhando no exterior chegou a cerca de um milhão, sendo a Arábia Saudita o principal destino. (Bernal, 1994:167)

O desenrolar do processo migratório, em paralelo ao desenvolvimento da agricultura comercial, alterou de forma significativa as condições de vida em Wad al Abbas, afetando, de maneira especial, relações de gênero. O declínio da agricultura de subsistência, com efeito, afetou as mulheres do vilarejo desproporcionalmente, já que a opção de emigrar não se lhes abriu. O trabalho feminino, dessa forma, acabou restrito à esfera doméstica, em contraponto nítido ao processo de ampliação do horizonte laboral masculino. Até então, mulheres ofereciam importante contribuição à economia local. “O estabelecimento do esquema de irrigação em 1954 pode ser visto como linha divisória, após a qual a participação das mulheres na agricultura familiar declinou acentuadamente”. (Bernal, 1994:167) A monetização da economia – natural no contexto do desenvolvimento de uma economia baseada em valores de troca, por oposição à configuração anterior, amparada em valores de uso – acrescentou ao processo de reconfiguração das relações de gênero novo elemento, ao reduzir as mulheres à posição de consumidoras da renda masculina obtida no exterior (Bernal, 1997b:135).

O processo de “domesticação” das mulheres não envolveu apenas a esfera do trabalho; adquiriu, com o passar do tempo, novos contornos. A vestimenta feminina, sobretudo entre as jovens, passou a expressar cuidado maior com a exposição do corpo. O estilo arquitetônico local, por sua vez, passou a dar maior valor à privacidade. Muros, até então inexistentes, tornaram-se comuns, mesmo que em sua construção tivessem que ser improvisados galhos de árvore misturados com lama.

Inicialmente, tais mudanças não tinham clara conotação religiosa. Refletiam, na verdade, injunções derivadas da reconfiguração da economia local, no contexto de sua integração ao mercado mundial. Foram, no entanto, explicadas, localmente, por meio de recurso a idéias de teor religioso, ainda que para tanto os habitantes do vilarejo tenham se visto obrigados a renegar práticas consideradas, até então, plenamente islâmicas. (Bernal, 1994:168)

Alterações em rituais matrimônias são ilustrativas nesse sentido. Até o início da década de 1980, um casamento não podia se realizar sem que durante a cerimônia, a noiva executasse, num vestido translúcido, uma dança finamente elaborada, ante uma audiência mista. “A dança da noiva”, segundo Bernal, “não era apenas parte da celebração, mas componente intrínseco da conclusão do casamento”. A imagem da noiva

repleta de adornos, num vestido especial, “era um símbolo de beleza, riqueza e vitalidade da qual os habitantes da vila tinham muito orgulho”. (Bernal, 1994:168) O casamento de uma virgem, em particular, era “virtualmente impensável” sem que fosse acompanhado por uma dança cerimonial. Na década de 1970, no entanto, um homem que havia freqüentado uma universidade islâmica decidiu que sua noiva não iria dançar. O caso, no início da década de 1980, foi relatado a Bernal em tom de escândalo. Alguns habitantes do vilarejo, de fato, “tinham tanta dificuldade em acreditar no ocorrido que passaram a cultivar o rumor de que a noiva, afinal, havia conseguido dançar, ao menos frente a um grupo de mulheres”. (Bernal, 1994:168) No final da década de 1980, em contrapartida, tornou-se comum a idéia de que a dança matrimonial não mais deveria ser executada, por ser pecaminosa.

A contribuição do islamismo “ortodoxo” para transformações culturais, no entanto, não deve ser sobre-estimada. No início da década de 1980, o ritual matrimonial sudanês já havia passado por transformações significativas. Bernal presenciou um casamento, naquele tempo, em que a noiva, ao dançar, imitou os movimentos de uma caminhonete, ao som de um coral animado de mulheres que entoavam elogios ao automóvel. “Seria errado, portanto, compreender o processo de mudança religiosa, em Wad al Abbas, como um processo no qual o islamismo, dinâmico, sobrepõe-se a crenças e rituais estáticos”. (Bernal, 1994:168) Poder-se-ia propor, no entanto, uma analogia estrutural entre os dois acontecimentos mencionados. A dança não realizada, sob influência do ideário islâmico, e a dança que tomou por base os movimentos de uma “pick-up”, talvez possam ser consideradas manifestações de um mesmo desejo, relacionado à integração do Sudão à economia mundial.

Essa conexão poderá ser melhor percebida à luz da experiência dos homens sudaneses no exterior, em particular na Arábia Saudita. A importância do reino na geografia local é expressa, de forma nítida, pelo comentário de uma habitante de Wad al Abbas durante conversa com a antropóloga a respeito de um familiar que viajara para o exterior. Para qual lugar, perguntou Bernal? “Some place near Saudiya – what’s it called? – London”, a senhora respondeu. Outros diálogos de teor similar podem ser mencionados. Uma garota afirmou pensar que Cartum, capital do Sudão, ficasse na

Arábia Saudita. (Bernal, 1997b:134) Outra imaginou que os Estados Unidos fizessem parte de algum emirado menos conhecido na região do Golfo Pérsico. (Bernal, 1994:169)

O lugar atualmente ocupado pela Arábia Saudita no imaginário sudanês foi construído, ao longo de décadas, por meio da acumulação de relatos que misturam considerações de ordem religiosa a observações de teor econômico. Inicialmente, visitavam a Arábia Saudita, sobretudo, peregrinos, interessados no cumprimento de deveres religiosos relacionados ao poderio metafísico atribuído a Meca. Mais tarde, como visto, o país passou a ser considerado um destino promissor para trabalhadores em busca de oportunidades no exterior. A combinação dessas vertentes, no contexto do esforço realizado por lideranças sauditas no sentido de fazer daquele país um exemplo de cumprimento a preceitos religiosos, sob inspiração do ideário wahabista⁶, deu origem a uma imagem do reino na qual economia e religiosidade acabaram vinculados.

Meca, nesse contexto, é descrita, atualmente, por peregrinos sudaneses, não apenas como centro religioso, mas também como local onde pode ser encontrada uma variedade extraordinária de bens de consumo. Um homem que fez a peregrinação à cidade sagrada relatou em detalhes, ao voltar, as características do avião que o transportou, assim como as peculiaridades do serviço de bordo. “Riqueza e devoção religiosa”, dessa forma, “são interconectadas nas histórias dos aldeões a respeito da vida na Arábia Saudita”. (Bernal, 1994:170). O suntuoso padrão de consumo desfrutado pelos habitantes do reino é associado, na mente dos aldeões sudaneses, “a uma compreensão do Islã mais urbana e mais textual”. (1997b:138) Práticas locais tradicionais, por sua vez, com destaque àquelas associadas ao sufismo⁷, são consideradas responsáveis, em medida não desprezível, pela debilidade econômica de Wad al Abbas. Ilustra esse ponto história contada por um peregrino, segundo o qual, comerciantes sauditas, quando convocados a rezar, deixam abertas e desassistidas suas lojas, repletas de ouro. A religião, pode-se

⁶ A relação saudita com o ideário wahabista é bastante complexa. As nuances do tema são discutidas por Youssef Cherem (2010: 7-40).

⁷ O termo sufismo, de acordo com Paulo Gabriel Hilu da Rocha Pinto (2010:101), “designa as correntes místicas do islã que foram organizadas em torno de um conjunto de doutrinas, rituais e formas de afiliação coletiva que caracterizam uma determinada tradição esotérica ou ‘via’ mística”. Em Wad al Abbas, até meados da década 1970, o sufismo parece ter sido praticado sem qualquer reticência. A experiência saudita, em combinação com mudanças no padrão de vida local, alterou esse quadro, gerando uma disjunção entre “religião” e “costume”. “Esse ‘desencantamento do mundo’”, de acordo com Bernal, “por cujo intermédio a religião [vai se tornando] um aspecto especializado e compartimentalizado da vida, é parte de um processo de modernização”. (1994:170)

inferir, contribui para o desenvolvimento de atividades econômicas, ao fornecer garantias ao esforço individual e à propriedade privada.

A ortodoxia islâmica, assim percebida, passou a oferecer aos habitantes de Wad al Abbas uma visão de futuro, em contraposição ao isolamento e à pobreza. Inclusive entre mulheres, a adesão a práticas ortodoxas passou a figurar com destaque no interior de um quadro limitado de opções de mobilidade social. Num contexto marcado pela aspiração ao desenvolvimento de uma forma islâmica de modernidade, as portas do mundo do trabalho e do mundo educacional, com efeito, passaram a se abrir com maior facilidade às mulheres que optavam pela vestimenta islâmica, compreendida como sinal de devoção, sofisticação e cosmopolitismo, no interior da escala regional de valores. Um aparente símbolo de retrocesso, do ponto de vista ocidental, vem cumprindo, dessa forma, uma função, até certo ponto, emancipatória. Vê-se, portanto, que processos de mudança social em sociedades islâmicas, assim como em quaisquer outras, não são unilineares. Processos de transformação social, na verdade, tendem a ser “ambíguos e multi-direcionais”. (Bernal, 1994:174)

Níger: os paradoxos da modernidade islâmica

A situação encontrada pela antropóloga Adeline Masquelier no sul do Níger também é ilustrativa nesse sentido. Naquela região, um movimento reformista de orientação islâmica desenvolveu-se ao longo da década de 1990, propondo um conjunto de alterações econômicas e sociais que, embora anunciadas como opostas ao Ocidente, adaptaram-se particularmente bem ao moderno capitalismo, que então ganhava forma no país, atingindo particularmente os mais jovens. O movimento dos Filhos de Izala disseminou-se, com efeito, propondo um “retorno” à frugalidade, que seria característica do islamismo primitivo. “Enquanto vizinhos e líderes sufistas [Sufi elders] dedicavam-se à troca ostentatória de presentes... membros da Izala pregavam o individualismo, a conservação e o uso racional de recursos” (Masquelier, 1999:232). Na prática, os membros do grupo defendiam, por exemplo, redução da quantia paga à família da noiva, por ocasião de um casamento, de 200 ou 400 para valor equivalente a não mais que 20 dólares. “Por acreditarem que o dever primordial de uma pessoa é cuidar de seus

dependentes imediatos, ao invés de dar atenção a seus vizinhos, os filhos de Izala ganharam a reputação de mãos-fechadas, egoístas e individualistas que dão as costas às obrigações sociais”, numa região onde a troca de dádivas, tradicionalmente, cumpre papel crucial “no estabelecimento e na consolidação de relações sociais”. (Masquelier, 1999:233/323)

Esse debate, na década de 1990, desenvolveu-se no contexto do processo de fragmentação da família estendida “sob o impacto de modos de cultivo mais individualistas”, combinados ao surgimento de oportunidades de trabalho assalariado, fixo ou sazonal. (Masquelier, 1999:233) Jovens, dessa forma, que anteriormente dependiam do trabalho agrícola, no interior de uma estrutura gerontocrática, ganharam maior autonomia. Esse descolamento, porém, não diminuiu as pressões por compartilhamento de recursos. Pelo contrário, exacerbou-as, já que o acesso a dinheiro permitia a aquisição de bens de outra forma inalcançáveis. Solicitações de apoio financeiro para “celebrar o nascimento de uma criança, comprar roupas novas para familiares, ajudar um amigo em necessidade ou para recepcionar visitantes importantes” se intensificaram sobre jovens assalariados, gerando tensão entre a dinâmica de redes sociais tradicionais e as condições e oportunidades de vida criadas por uma economia crescentemente urbana. “A aprovação concedida pelo movimento Izala à frugalidade”, nessa conjuntura, pareceu fornecer “uma via de escape para homens jovens relutantes em suportar o peso de custosas tradições”. (Masquelier, 1999:233)

A adesão a um movimento “fundamentalista”, também nesse caso, tem a ver, assim, com tensões diversas, não exclusivamente religiosas, nem tampouco ligadas ao conflito, real ou imaginário, entre Oriente e Ocidente. A modernidade, no sul do Níger, assumiu feição islâmica no contexto de um processo de transformação social marcado pelo confronto entre gerações, bem como pelo confronto entre modelos de acumulação. A economia de trocas, no meio rural, beneficiava os mais velhos; a economia urbana, ao criar oportunidades de mobilidade social, permitiu que os mais jovens se rebelassem contra a gerontocracia. O movimento Izala se alimentou desse processo, ao mesmo tempo em que o alimentou.

Particularmente importante, nesse contexto, foi a defesa, pelo movimento, de amplo acesso à educação. Na região sul do Níger, poucos muçulmanos, segundo

Masquelier, possuíam, há cerca de 20 anos, conhecimentos aprofundados acerca do islamismo. Poucos, de fato, possuíam qualquer conhecimento da língua árabe. O Corão, dessa forma, chegava ao conhecimento dos habitantes da região sob mediação de líderes religiosos locais, muitas vezes pouco alfabetizados. A escrita, nessas condições, assumia feições inesperadas. Não era inteiramente incomum, por exemplo, a prática de se beber a tinta usada na escrita de versos corânicos.

A fetichização da palavra escrita, discutida por Jack Goody (1971), foi combatida pelo movimento Izala, em aberta contradição com a tradição sufista⁸. “Enquanto escolas corânicas tradicionais comandadas por clérigos sufistas ensinavam crianças a memorizar o Corão, assim como algumas obrigações rituais básicas, escolas do movimento Izala enfatizavam o aprendizado da língua árabe como meio para viabilizar estudos islâmicos independentes”. (Masquelier, 1999:235) Líderes islâmicos, na visão do grupo, devem trabalhar para “desmistificar textos religiosos”, ao invés de se aproveitar da ignorância para cultivar a crença em poderes mágicos. (Masquelier, 1999:236)

Mulheres, convém enfatizar, também devem ser educadas, na visão do grupo, por lhes caber a “tarefa sagrada de educar os filhos e cuidar da casa”. (Masquelier, 1999:236) Inclusive mulheres adultas, nesse contexto, foram encorajadas pelo grupo a participar de classes islâmicas, desde que apropriadamente vestidas. Esse ponto é digno de nota. O traje islâmico, tal como visto no caso sudanês, fecha algumas portas e abre outras. O *hijabi*, como afirmou Hanna Papanek, “permite às mulheres se mover para dentro e fora de espaços fechados como numa espécie de reclusão portátil”. (Papanek, 1973:295, citado por Masquelier, 1999:239)

Mulheres muçulmanas não participantes do movimento provavelmente “dariam risada frente à sugestão”, aventada há pouco, “de que o *hijabi* é um instrumento de emancipação”. (Masquelier, 1999:239) Na Nigéria, entretanto, país vizinho onde o movimento Izala atua há mais tempo, muitas mulheres tomaram parte no grupo “por

⁸ Ainda com relação à fetichização da palavra escrita, caberia observar que se trata de fenômeno mais comum do que o exemplo apresentado acima permite supor. No Brasil, por exemplo, a proliferação de leis e regulamentos é indicativa, em certa medida, dos poderes mágicos atribuídos à escrita. Acredita-se que a escrita possa transformar a realidade, mesmo na ausência de mecanismo executórios. De certa forma, também aqui nos alimentamos de tinta – em função, provalvemente, do poderio quase sagrado atribuído ao Estado. Georges Balandier (1969:94), a propósito, notou que o “parentesco essencial [entre o poder estatal e a religião] provém do fato de que o Estado se situa (ou parece situar-se) além da vida real, numa esfera cujo afastamento evoca o de Deus, ou de deuses.”

verem sua doutrina e prática como um passo adiante frente à situação [feminina] prevaemente no interior das ordens sufistas”. (Masquelier, 1999:239) Mulheres filiadas ao grupo, naquele país, acabaram, de fato, assumindo papéis relevantes na esfera pública.

No sul do Níger, no período em que Masquelier esteve na região, ainda não estava claro se isso aconteceria. Os paradoxos da modernidade islâmica mostraram-se abertamente, deixando no ar questões referentes ao futuro da população nigerense, seja no que toca a liberdades civis, seja no que concerne a direitos individuais e coletivos. O que se pôde observar, sem qualquer dúvida, foi a significativa contribuição do movimento Izala à formação de uma esfera pública no Níger por meio da oferta de um “prisma religioso para escrutínio de arranjos sociais em vigor e para especulação a respeito de formas adequadas de vida pública e privada”. (Masquelier, 1999:243)

Os três casos apresentados até aqui revelam que a religião, na Era Moderna, desempenhou e continua a desempenhar papel relevante, não apenas como “barreira ao progresso”, como se afirma, por vezes, de forma romântica, mas também como molde no interior do qual a modernidade se estrutura em determinados lugares. Não se trata de imaginar que a religião possa servir como roupagem para a disseminação da ideologia econômica e social que caracteriza o capitalismo avançado. Trata-se, na verdade, de ampliar a narrativa moderna, de modo a lançar luz sobre formas inesperadas de integração ao mundo moderno surgidas sobretudo na periferia do capitalismo em função da intensificação dos fluxos globais de capitais, mercadorias, idéias e pessoas.

José Casanova (1994:215) apresentou de forma arguta os termos do debate sobre o qual nos detemos ao questionar três modalidades explicativas referentes ao lugar ocupado por fenômenos religiosos públicos no mundo moderno: i) explicações “secularistas utilitárias” que ora vêem o ingresso da religião na esfera pública como fruto da “adaptação instrumental de instituições religiosas ao ambiente secular” ora reduzem fenômenos religiosos públicos “à mobilização instrumental de recursos religiosos disponíveis para fins não-religiosos”; ii) explicações “seculares humanistas” que tendem a interpretar a mobilização religiosa ora como resultado de reações “fundamentalistas antimodernas” promovidas por instituições hierocráticas “não dispostas a abrir mão de privilégios”, ora como produto da “mobilização reacionária de grupos tradicionais resistindo à modernização”; iii) explicações, por fim, segundo as quais estaríamos, em

algumas partes, testemunhando o “retorno do sagrado”, após dois séculos de Iluminismo, em função, dentre outros pontos, do “vazio” produzido pelo processo de secularização (as religiões, segundo essa linha de pensamento, estariam ressurgindo no contexto da “busca por significado”).

Casanova não descarta a validade de quaisquer desses argumentos. Explicações utilitárias, assim como explicações idealistas, possuem poder heurístico não desprezível. É necessário, no entanto, investigar sociologicamente as razões que permitem à religião prosperar, levando em conta uma ampla variedade de fatores, nem sempre diretamente associados à religião ou à religiosidade. No interior do Sudão, como vimos, a introdução da agricultura comercial deu início a um processo de transformação cultural que resultou na adesão a uma variação ortodoxa do islamismo. Na Costa da Guiné, formas intramundanas de divinação parecem ter se desenvolvido sob influência da demanda europeia por escravos. Não se trata de submeter a religião, ou quaisquer outras manifestações culturais, a fatores de outra ordem. Trata-se de compreender a cultura contextualmente.

Polônia: religião e identidade nacional

São instrutivas, nesse sentido, as observações de Casanova a respeito do papel da Igreja Católica polonesa no movimento de resistência à ocupação soviética. O que permitiu à igreja tornar-se porta-voz do anseio polonês por democracia e liberdade? Os seguintes pontos, segundo o autor, devem ser considerados: o catolicismo, na Polônia, ao longo do século XIX, funcionou como fator de unidade nacional, no contexto da ocupação do país por austríacos, russos e alemães. A intelectualidade polonesa, nesse contexto, ao invés de rebelar-se contra a verdade revelada, como ocorreu em grande parte da Europa, valeu-se dela para formular uma espécie de religião civil, de modo a subsidiar a luta por independência. A industrialização, mais tarde, foi promovida por capitais estrangeiros. O processo de proletarização, dessa forma, não teve repercussão negativa sobre a Igreja – acusada, em outros lugares, de contribuir para a alienação da classe trabalhadora, em conluio com a burguesia. A primeira geração de proletários poloneses, na verdade, “não foi nem descristianizada nem desnacionalizada, certamente não na

extensão que foi comum em outros lugares. Ao contrário, houve com frequência uma fusão de classe, religião e identidade nacional”. (Casanova, 1994:93) Sob efeito do domínio estrangeiro, tanto no plano político quanto no plano econômico, “a correlação positiva entre educação, industrialização, urbanização, proletarização e secularização ou não prevaleceu na Polônia ou foi significativamente atenuada”. (Casanova, 1994:93)

A unidade católico-polonesa perdeu força, dando lugar a divisões entre classes, partidos e ideologias, ao final da Primeira Guerra Mundial, com a independência da Polônia. A Segunda Guerra, no entanto, deu fim ao embrionário processo de estratificação social. A reação à ocupação alemã reagrupou novamente a sociedade polonesa. Nessa conjuntura, a igreja católica, não obstante a brutal repressão nazista, viu-se novamente ao lado da nação, “prestando apoio à resistência clandestina, tanto espiritual quanto fisicamente”. (Casanova, 1994:94)

Os russos, cientes do poderio da igreja, fizeram o possível, após a derrota alemã, para desfazer a aliança entre a nação e a religião. “Todas as estratégias de secularização forçada, de cima para baixo, usadas com relativo êxito primeiramente na União Soviética e depois no Leste Europeu, foram tentadas na Polônia, com poucos resultados.” (Casanova, 1994:95) Os esforços soviéticos, na verdade, foram contraproducentes. Frente a tentativas de reescrita da história polonesa, de cima para baixo, a Igreja Católica viu reforçado seu papel tradicional de guardião da memória e da cultura locais.

Ironicamente, a adesão católica ao movimento de resistência à ocupação foi incentivada, ademais, pela expropriação das altas classes agrárias, anteriormente ligadas à Igreja. (Casanova, 1994:103) Liberada de quaisquer vínculos com o poder, ao menos no contexto soviético, a igreja polonesa pôde vincular-se abertamente à luta por democracia, alimentando a “religião civil” que se desenvolveu naquele país no contexto de dois séculos de luta por independência.

Frente a esse quadro, apresentado de forma bastante sumária, é evidente que falar no “retorno do sagrado” faz pouco sentido, seja qual for o viés adotado. Se houve, como se poderia argumentar, alguma instrumentalização do nacionalismo pela religião o processo está longe de ser redutível à resistência hierocrática ou ao fundamentalismo cristão. O caso polonês, assim como o sudanês, visto acima, é produto de uma vasta combinação de fatores. Nacionalismo, religião, economia e geopolítica articulam, em

ambos os casos, uma teia intrincada de relações, que não pode ser bem compreendida, isoladamente, nem pela teoria da secularização, nem por teorias que supõem estar em curso um processo de “reencantamento” do mundo, seja por essa ou por aquela razão. Os paradigmas, na verdade, atrapalham, ao forçar a análise de contradições nem sempre verdadeiras: modernidade ou tradição? Transformação ou resistência? Por trás desses supostos dilemas a realidade se desdobra em inúmeras facetas, cuja persistência e proliferação, em contraposição às mais diversas teorias homogeneizantes, reafirma o adágio proposto por Marx: entre as coisas da lógica e a lógicas das coisas, há uma grande diferença.

Capítulo 2

Diversidade Política e Desigualdade Econômica

Ao discutir controvérsias em torno de teorias clássicas acerca do processo de modernização, Shmuel Eisenstadt (2000:02) ressalta a importância de distinguir “modernidade” e “ocidentalização”. Uma vez separados os dois fenômenos, torna-se possível, segundo ele, conceber a idéia de “múltiplas modernidades”, sob cuja égide a história contemporânea deve ser vista como produto de uma ampla variedade de programas culturais. Padrões ocidentais de modernidade, dessa forma, são redimensionados. Para início de conversa, perdem o status de exemplares “autênticos”, embora continuem, segundo o autor, a servir de referência, de forma direta ou indireta, para muitos outros programas “localizados” de modernização.

Após fazer essas observações, Eisenstadt passa a discutir quais seriam os elementos constitutivos do núcleo da modernidade, já que na ausência de um núcleo não seria possível falar em variações. Dentre os componentes básicos, destacar-se-iam: i) crença na capacidade realizadora da ação humana, em contraposição à idéia de um mundo ordenado pela vontade divina; ii) auto grau de “reflexividade”, dando origem a uma forma aguda de auto-consciência, com efeitos corrosivos sobre padrões sociais diversos, submetidos a permanente questionamento; iii) desenvolvimento de utopias mundanas, no contexto da incorporação de grupos periféricos ao universo da política; iv) formação de identidades coletivas contraditórias, marcadas pela convivência conflituosa entre vetores particularistas e universalistas.

Feita essa demarcação preliminar do terreno ocupado pela modernidade, Eisenstadt elenca algumas das antinomias que caracterizariam o período, com destaque à dualidade liberdade *versus* controle, associada à consolidação de estados burocráticos, regulados judicialmente. O teórico israelense menciona também a tensão entre princípios hierárquicos e igualitaristas, sobretudo com relação à construção da ordem política, assim como o conflito entre razão e emoção, revelado, no Ocidente, pela emergência do romantismo, no século XIX.

Diferentes respostas às contradições apresentadas pela modernidade deram origem, na visão de Eisenstadt, a diferentes formações estatais. A França seria

caracterizada por acentuada tendência “homogeneizante”, enquanto Holanda e Suíça manteriam arranjos políticos consensuais e pluralísticos. A Grã-Bretanha cultivaria, por sua vez, uma concepção semi-feudal de autoridade, em contraste com inclinações populistas que caracterizariam outros países europeus. O socialismo e o fascismo, na visão de Eisenstadt, devem ser compreendidos, nesse mesmo diapasão, como modernidades “alternativas”, desenvolvidas no contexto das dificuldades geradas pela industrialização e pela democracia. A coexistência, no interior do universo moderno, de manifestações bastante díspares, evidenciaria o caráter ambivalente da modernidade, ilustrado, de forma fúnebre, pelo desenvolvimento de novas formas de “barbarismo”. O Holocausto, nesse contexto, é sempre objeto de particular perplexidade, na medida em que para sua execução foram empregadas formas de racionalidade supostamente incompatíveis com práticas bestiais. Zigmunt Bauman elucidou esse paradoxo de forma clara ao observar:

“Os casos mais extremos e bem documentados de ‘engenharia social’ global na história moderna (aqueles presididos por Hitler e Stalin), não obstante as atrocidades resultantes, não foram nem explosões de barbarismo ainda não plenamente extinto pela nova ordem racional da civilização, nem o preço pago por utopias alheias ao espírito da modernidade. Ao contrário, foram produto legítimo do espírito moderno, daquela ânsia de auxiliar e apressar o progresso da humanidade rumo à perfeição que foi por toda a parte a mais eminente marca da era moderna.” (Bauman, 1999:38)

Modernidades alternativas não se desenvolveram, é claro, apenas no continente europeu. Os norte-americanos, por exemplo, quando deram passos rumo à constituição de um Estado, no século XVIII, submeteram o legado europeu a uma crítica rigorosa, dando origem a diversas inovações jurídicas e institucionais que diferenciam os Estados Unidos de outros países igualmente democráticos. Discutirei, a seguir, algumas dessas peculiaridades, levando em conta alguns aspectos da abordagem sugerida por Eisenstadt.

Estados Unidos: a invenção da democracia constitucional

Tocqueville, ao debruçar-se sobre a história dos Estados Unidos, observou que as treze colônias, desde o princípio, “pareciam destinadas a propiciar o desenvolvimento da

liberdade, não da liberdade aristocrática da pátria-mãe, mas da liberdade burguesa e democrática da qual a história do mundo ainda não mostrara um modelo perfeito.” (1998:37) A evolução norte-americana, segundo o filósofo, antecipou acontecimentos que demorariam a ganhar corpo na Europa:

“Os princípios gerais sobre os quais repousam as constituições modernas, princípios que a maioria dos europeus do século XVII mal compreendia e que só incompletamente triunfavam na Grã-Bretanha, foram todos reconhecidos e consagrados pelas leis da Nova Inglaterra: a intervenção do povo nos negócios públicos, a livre votação de impostos, a responsabilidade dos agentes do poder, a liberdade individual e o julgamento por júri popular – todos efetivamente estabelecidos sem discussão.” (1998:42)

O caráter peculiar da “civilização norte-americana”, para o teórico francês, decorria da combinação de dois elementos “perfeitamente distintos que, em outros lugares, entram em choque, mas na América, incorporaram-se maravilhosamente um no outro” (1998:45): o espírito de religião e o espírito de liberdade. “Os fundadores da Nova Inglaterra eram, ao mesmo tempo, membros ardorosos de uma seita e inovadores exaltados. Confinados nos estreitos limites de certas crenças religiosas, estavam isentos de todos os preconceitos políticos.” (1998:45) Devotaram-se, dessa forma, com vigor ortodoxo à experimentação política e societal, tratando a liberdade civil como dádiva concedida por Deus. Nesse contexto, teve particular importância a elaboração de uma constituição, tema sobre o qual iremos nos deter.

Horst Dippel, historiador alemão especializado no nascimento do constitucionalismo moderno, observou que os revolucionários norte-americanos, não tendo inventado a idéia de uma constituição, deram-lhe sentido muito diverso daquele prevalecente na Europa até meados do século XVIII. Na Grã-Bretanha, até esse período, compreendia-se o termo como a resultante, mais ou menos natural, de uma longa evolução. O Visconde de Bolingbroke, em 1735, refletindo esse entendimento, definiu “constituição” como “that Assemblage of Laws, Institutions and Customs, derived from certain fix’d Principles of Reason, directed to certain fix’d Objects of Publick Good, that compose the general System, according to which the Community hath agreed to be governed” (*apud* Dippel, 1996:24) Apesar do verniz racionalista, característico do século XVIII, a definição apresentada por Bolingbroke repete os traços básicos da

tradição legal inglesa, ao incluir na “constituição” não apenas leis, mas também costumes e instituições. Nesse sentido, o termo guarda semelhança com a idéia de estrutura social, no sentido antropológico. É notável, ainda, a pressuposição de “concordância”, incluída na definição sem que seja dito em qual tempo e lugar a população britânica reuniu-se para manifestar sua adesão ao “sistema geral” mencionado. Essa aparente lacuna é explicada pelo fato de que a ordem civil, na Inglaterra, não foi inaugurada por meio de algum ato fundador. Mesmo a Magna Carta, produzida no século XIII, é vinculada a um documento anterior, o qual, por sua vez, reiteraria leis ainda mais antigas. A ordem civil, dessa forma, não requeria adesão, era transmitida, na verdade, por herança, de uma geração para outra. Na tradição inglesa, em momentos de crise, fala-se, por essa razão, na restauração ou na preservação de liberdades, sempre com base na experiência histórica, real ou imaginada. Compreende-se, desse ponto de vista, a enfática declaração de Edmund Burke, em oposição não apenas à revolução francesa, mas também às aspirações revolucionárias de certos liberais ingleses: “the very idea of the fabrication of a new government is enough to fill us with disgust and horror”. (Burke, 1999:31) A atividade política, na visão de Burke, deveria basear-se na experiência: “the science of constructing a commonwealth, or renovating it, is, like every other experimental science, not to be taught *a priori*”. (Burke, 1999:61)

Os norte-americanos, de forma coerente com a situação na qual se encontravam, deram à idéia de “constituição” uma função mais ambiciosa, relacionada, justamente, à construção da ordem política. Thomas Paine, ao exortar os colonos à independência, ressaltou esse ponto. Nos Estados Unidos, a constituição daria origem ao governo: a ordem legal não seria imposta, como de praxe, de cima para baixo. “The present time”, afirmou Paine, em 1776,

“...is that peculiar time which never happens to a nation but once (...), the time of forming itself into a government. Most nations have let slip the opportunity, and by that means have been compelled to receive laws from their conquerors, instead of making laws for themselves. First, they had a king, and then a form of government; whereas the articles or charter of government should be formed first, and men delegated to execute them afterwards; but from the errors of other nations let us learn wisdom, and lay hold of the present opportunity — *to begin government at the right end.*” (Paine, 1986:108)

Alexander Hamilton, igualmente otimista, instou os norte-americanos, em 1787, a demonstrar que era possível dar forma a um bom governo “com base na reflexão e na escolha” (Hamilton *et al*, 2005:01). A constituição sintetizaria esse esforço, ao fornecer à sociedade uma base fixa para a crítica do poder político.

A idéia de soberania popular desenvolveu-se nesse contexto. Explorada, em outros tempos e lugares, apenas esporadicamente, em geral sob a forma de irrupções descontroladas, nos Estados Unidos a revolucionária noção tornou-se "reconhecida pelos costumes, proclamada pelas leis, [chegando] com liberdade e sem obstáculos, às últimas conseqüências”. (Tocqueville, 1998:56) O povo, no sistema político norte-americano, foi colocado, portanto, na origem da autoridade política.

Essa inovação, antecipada pelos teóricos contratualistas, introduziu no universo político moderno uma nova dimensão, ao separar o poder constituinte (exercido pelo povo) do poder constituído (exercido pelas instituições). A distinção, hoje usual, entre atos legislativos ordinários e atos legislativos superiores, sujeitos a regras de deliberação mais exigentes, é produto dessa diferenciação, também presente em dispositivos, mais raros, relacionados ao direito à rebelião – cuja função é garantir ao povo, ao menos em teoria, a possibilidade de reaver o poder em caso de necessidade. A atual constituição alemã é ilustrativa nesse sentido, ao legalizar, “sem restrições, o direito de resistência, afirmando que, ‘contra quem tentar abolir esta ordem [a constituição democrática], todos os alemães têm o direito de resistência, se outros remédios não forem possíveis’”. (Agamben, 2004:24) Nos debates que levaram à formulação da atual constituição italiana dispositivo similar foi proposto. O artigo que “legalizaria” a resistência acabou recusado sob a alegação de que o direito positivo não poderia regular um tema, por definição, extra-jurídico⁹. (Agamben, 2004:23). Subjaz a esse debate a idéia de que o poder não pertence ao governante – apenas lhe “foi confiado pelo legítimo titular, o povo”, sob condição de que seja exercido em benefício dos governados¹⁰. (Janine Ribeiro in Thomas, 2010:218)

⁹ Márcio Bilharinho Naves, ao justificar a tomada do poder pelos trabalhadores, expressou essa posição de forma particularmente franca: “a classe operária não tem o ‘direito’ de exercer a violência de classe, porque ela a exerce para além do campo da legalidade burguesa, e para exercê-la ela tem de negar o direito.” (Naves, 1997:64)

¹⁰ Para que se compreenda como essa idéia veio a se desenvolver, poder-se-ia ter em conta, a título de hipótese de trabalho, a seguinte analogia. A teoria do “fiel depositário”, aplicada por Locke ao governante,

A grande virtude dos norte-americanos, de acordo com Tocqueville, foi dar aplicação a essa idéia nos mais diversos âmbitos – não apenas no plano hipotético da rebelião, mas também no plano das relações cotidianas entre cidadãos e representantes do poder *público*. Por essa razão, o contraste apontado pelo teórico francês: enquanto “o europeu, quase sempre, vê no funcionário público a força [a ser, cedo ou tarde, confrontada]; o americano vê o direito”. (Tocqueville, 1998:67)

Isso não é tudo. Ao falarmos em rebelião, temos em mente, geralmente, o poder executivo – o Leviatã a ser derrubado. Nos Estados Unidos, no entanto, a soberania popular se impôs com vigor também sobre o parlamento. Na Grã-Bretanha, a despeito de significativos avanços democráticos, isso não ocorria. O parlamento podia alterar regras de sucessão ao trono, em princípio, tão facilmente quanto podia estabelecer impostos ou nomear ruas. William Blackstone, a respeito do tema, declarou: “If parliament will positively enact a thing to be done which is unreasonable I know of no power to control it”. (*apud* Dippel, 1996:24) Os revolucionários norte-americanos, tomando continuamente as instituições britânicas como exemplo negativo, decidiram impor limites ao exercício legislativo, de modo a retirar do alcance das instituições, sobretudo no plano federal, parcelas de liberdade consideradas essenciais. Separar poderes na expectativa de que um balanço de poder, favorável à liberdade, se desenvolvesse, pareceu-lhes insuficiente. Era preciso manter as instituições sob rédea curta. É explícita, nesse sentido, a linguagem da primeira emenda à constituição norte-americana: “Congress shall make no law respecting an establishment of religion, or prohibiting the free exercise thereof; or abridging the freedom of speech, or of the press; or the right of the people peaceably to assemble, and to petition the Government for a redress of grievances.”

nos termos indicados acima, foi também evocada, no século XVII, por teólogos ingleses que instavam os homens a colocar freios ao seu domínio sobre as demais criaturas, evitando a crueldade desnecessária aplicada aos animais. “O governo do homem”, afirmou um teólogo do século XVII, é “subordinado e intermediário” com relação à vontade divina, devendo o homem considerar o direito dos animais, como criaturas de Deus, à vida e à felicidade. Outro teórico, no mesmo período, ao comentar tema similar, falou em “tirania”, “abuso de confiança” e “injustiça”, (Thomas, 2010:218) – noções que acabariam se desenvolvendo com maior força no interior do discurso democrático “humanista”. Não se trata, aqui, de vincular as duas coisas, como houvesse entre elas alguma relação de derivação, mas sim de mostrar que o discurso religioso cristão comporta variações “democráticas” de diversas ordens, oriundas da aplicação de princípios teológicos, por analogia, às relações entre sujeitos desiguais, seja qual for o plano ontológico em que estejam situados. Renato Janine Ribeiro ressaltou esse ponto, de forma perspicaz, ao mencionar, num mesmo parágrafo, a propósito da teoria do fiel depositário, Locke e teóricos do século XVII defensores dos direitos dos animais. (Janine Ribeiro in Thomas, 2010:218)

A imposição de restrições à vontade legislativa foi motivada por uma leitura crítica da história inglesa, com foco no período posterior à Revolução Gloriosa, de 1688. (Dippel, 1996:34) Após a deposição de Jaime II, o parlamento britânico ampliou seus poderes desmesuradamente, dando forma a uma espécie de oligarquia controlada pelo partido Whig, que se manteve no comando do reino durante quase toda a primeira metade do século XVIII, sob críticas crescentes. Para evitar situação similar, os constitucionalistas norte-americanos decidiram proteger a Constituição do parlamento. Para tanto, procedimentos complexos foram estabelecidos para a aprovação de emendas constitucionais. Ao mesmo tempo, concedeu-se ao judiciário a prerrogativa de declarar inválidos, sempre à luz de casos concretos, atos legislativos considerados incompatíveis com a Lei Maior.

Esse arranjo suscitou controvérsias, na medida em que impunha uma restrição à vontade popular, ao menos tal como representada no parlamento. (Dippel, 1996:38) Com o tempo, no entanto, a atribuição de poder revisor aos tribunais superiores ganhou *status* axiomático: o estado de direito, atualmente, distinguiu-se, justamente, pelo privilégio reservado ao poder judiciário no que toca à interpretação da Constituição. Ainda assim, o tema ressurgiu, periodicamente. Veremos, a seguir, um exemplo importante nesse sentido, dentre vários outros possíveis.

Franklin Roosevelt, ao enfrentar dificuldades para implementar certos componentes do *New Deal*, questionados na justiça por diversas empresas, considerou, de forma crescentemente heterodoxa, as seguintes possibilidades para viabilizar seu programa de governo: i) promover a aprovação de emenda à Constituição que ampliasse o alcance da cláusula relativa à regulação do comércio inter-estadual (de forma a colocar sob a alçada do governo federal um número maior de temas); ii) promover a aprovação de legislação que permitisse ao congresso, por maioria qualificada, tornar sem efeito decisão judicial contrária a iniciativa parlamentar; iii) exigir da Suprema Corte maioria de 2/3 para invalidação de atos legislativos.

Quando nenhuma das idéias provou-se factível politicamente, Roosevelt decidiu promover campanha para aumentar o número de juizes na Suprema Corte, sob o engenhoso pretexto de reduzir a carga de trabalho dos juizes mais velhos, já que de acordo com o plano um novo juiz seria apontado sempre que algum dos membros do

tribunal completasse setenta anos. Esse projeto, assim como os anteriores, enfrentou resistência e acabou abandonado. Em compensação, a Suprema Corte, por razões ainda hoje debatidas, passou a mostrar-se mais aberta a atos legislativos “progressistas” – relacionados, por exemplo, ao direito de greve e ao estabelecimento de pisos salariais. (Gordon, 2011)

O contraste entre a doutrina jurídica anterior ao New Deal e aquela que se desenvolveu, no interior da Suprema Corte norte-americana, ao longo do período em que Roosevelt ocupou a presidência dos Estados Unidos, é ilustrada, com clareza, pelo debate entre George Sutherland e Charles Hughes no caso *West Coast Hotel v. Parrish*, julgado em 1937. Sutherland, representando a minoria, afirmou ser contrário ao estabelecimento de um salário mínimo, em linha com interpretação tradicionalmente sustentada pelos tribunais norte-americanos. Na teoria clássica, afirmava-se, com efeito, que o salário era expressão fiel do valor gerado pelo trabalho. Compreendia-se a imposição de qualquer pagamento adicional, dessa forma, como transferência *forçada* de renda, não justificável seja sob o ponto de vista econômico, seja sob o ponto de vista legal. Sutherland, nesse sentido, pontificou:

“To the extent that the sum fixed exceeds the fair value of the services rendered, it amounts to a compulsory exaction from the employer for the support of a partially indigent person,...and therefore, in effect, arbitrarily shifts to his shoulders a burden which, if it belongs to anybody, belongs to society as a whole.” (*apud* Gordon, 2011)

Charles Hughes, de forma engenhosa, colocou o argumento de Sutherland de ponta cabeça, expressando a posição da maioria, que então se formava pela primeira vez em torno do direito ao salário mínimo:

“The exploitation of a class of workers who are in an unequal position with respect to bargaining power, and are thus relatively defenseless against the denial of a living wage, is not only detrimental to their health and wellbeing, but casts a direct burden for their support upon the community. What these workers lose in wages, the taxpayers are called upon to pay.... The community is not bound to provide what is, in effect, a subsidy for unconscionable employers.” (*apud* Gordon, 2011)

As dificuldades enfrentadas por Roosevelt, assim como as inflexões no debate jurídico norte-americano na década de 1930, ilustram ao mesmo tempo os defeitos e as virtudes do modelo constitucional norte-americano. Por um lado, a Constituição limita a ação política e enrijece a estrutura social; por outro, permite que a luta política produza ganhos estáveis, uma vez que direitos civis, sociais ou culturais sejam reconhecidos pela Justiça.

A compressão das especificidades da construção societal norte-americana exigiria, naturalmente, a observação de diversos outros aspectos. Há muito a dizer, por exemplo, a respeito do modelo federativo, que foi adotado nos Estados Unidos ao mesmo tempo em que era abandonado na Europa. No século XVIII, a Suíça e a Holanda eram vistas como relíquias representativas de uma forma política superada: a centralização do poder estava na ordem do dia. (Heideking, 2000:227) Também nesse caso, não se trata de afirmar que os norte-americanos fizeram história como bem entenderam. A adoção do modelo federativo refletia diferenças regionais, relacionadas, inclusive, com a preservação da escravidão. Ao mesmo tempo, o modelo facilitava a transformação do país numa potência, ao permitir que estados criados no contexto da expansão para o oeste fossem admitidos na União como iguais. (Heideking, 2000:227) Fatores econômicos e geopolíticos, portanto, contribuíram para adoção do modelo federativo, ainda que argumentos filosóficos pretensamente desinteressados tenham sido mobilizados em seu favor.

Não teria lugar nesta dissertação a pretensão de submeter-se o processo de formação dos Estados Unidos a uma análise minuciosa. O objetivo, aqui, é simplesmente colocar a experiência norte-americana no interior de uma narrativa mais ampla, relacionada ao desenvolvimento “multilinear”, como poder-se-ia dizer, da modernidade. Atualmente, em vista das contundentes formas de projeção do poderio norte-americano, é fácil supor que as fórmulas políticas desenvolvidas naquele país tenham se apresentado à mente dos “Pais Fundadores” e se imposto à população das colônias naturalmente, como fossem recomendadas pela razão pura ou pela providência divina. A democracia constitucional federativa, no entanto, motivou debates acalorados ao longo da história americana, tanto entre defensores de um poder central forte, quanto entre defensores de maior grau de liberdade para indivíduos e regiões. Em outros lugares, contradições

similares foram resolvidas de outras formas, com vantagens e prejuízos correspondentes. Na França, por exemplo, concedeu-se ao poder central, após a queda da monarquia, maior poder. Se isso facilitou o combate ao clero e à aristocracia, criou condições, ao mesmo tempo, para implantação de uma longa seqüência de governos autoritários.

No contexto de uma discussão sobre “modernidades múltiplas” a história dos Estados Unidos não poderia deixar de ser mencionada, ainda que de forma ligeira. A modernidade norte-americana é tão particular quanto a sudanesa. Um particularismo com projeção global, como afirmou Boaventura de Sousa Santos (2000), não perde, por essa razão, sua peculiaridade. Ao comparar experiências históricas, ignorando não apenas diferenças de escala, mas também, quando possível, a posição dos eventos no tempo, é função da antropologia revelar paralelos onde parece haver apenas descontinuidade e diferença. Essa espécie de “estruturalismo” anima a busca que aqui se empreende por modernidades alternativas.

Caribe: para além da acumulação primitiva de capital

Vejamos, nesse contexto, outro caso, agora relativo a transformações econômicas. Ao final espera-se que o leitor esteja convencido, ao menos, do seguinte ponto: a lógica das diferenças políticas, no interior do universo moderno, é uma; a lógica das diferenças econômicas, no interior desse mesmo universo, é outra.

Em meados do século XVII, utilizando terras caribenhas, a Grã-Bretanha começou a se envolver diretamente na produção de cana-de-açúcar. Até então, o mercado britânico era abastecido com açúcar produzido pelos portugueses no Brasil. O envolvimento britânico na produção da *commodity* decorreu do crescimento da demanda interna, combinado à influência do mercantilismo, que então ganhava forma e força. De acordo com Sidney Mintz, a filosofia mercantilista, nesse campo, beneficiou a Grã-Bretanha de ao menos três formas: “It guaranteed her supply of sugar (and other tropical commodities) and the profits made from processing and re-exporting them; it secured a large overseas market for finished British goods; and it supported the growth of the civil (and military) marine.” (Mintz, 1985:46)

A iniciativa açucareira britânica foi iniciada em Barbados, em 1640, e depois expandiu-se para a Jamaica, retirada do domínio espanhol em 1655. (Mintz, 1985:38). Os métodos de produção empregados pelos ingleses na lavoura da cana foram aprimorados gradativamente, sempre com base no conceito de *plantation*, isto é, de grandes áreas dedicadas à produção de um conjunto pequeno de mercadorias com base num único bem agrícola. De acordo com Mintz, “these were, of course, agricultural undertakings, but because so much of the industrial processing of the cane was also carried out on the plantation, it makes good sense to view the plantations as a synthesis of field and factory.” (1985:47) *Plantations*, nesse sentido, ocuparam, nos séculos XVI e XVII, uma posição econômica ambígua, representando, ao mesmo tempo, por assim dizer, passado e futuro. Questões técnicas reforçam esse ponto:

“We have already observed that sugar cane must be cut when it is ripe [madura], and ground [moída] as soon as it is cut. These simple facts give a special character to any enterprise dedicated to the production of sugar, as opposed to the simple expression of cane juice. The history of sugar making and refining has been one irregular improvement of the level of chemical purity, with many consumers (in different cultures, and in different historical periods) developing preferences for one or another degree of purity, color, form, granule size, and so on. But without boiling and skimming and reducing juice there is no way to make granular sugar. It cannot be done without solid technical mastery, particularly in the control of heat. *Just as factory and field are wedded in sugar making, brute field labor and skilled artisanal knowledge are both necessary.*” (Mintz, 1985:47, grifo meu)

À luz das dificuldades técnicas associadas à produção de açúcar, não deve causar espanto a constatação de que escravos e trabalhadores livres empregados nas *plantations* eram submetidos a rigorosa organização, operando, em geral, de forma disciplinada e sincronizada – qualidades associadas “more with industry than with agriculture, at least in the sixteenth century”. (Mintz, 1985:47). É ilustrativo, nesse sentido, o relato do colonialista barbadiano Thomas Tryon, citado por Mintz:

“In short, ’tis to live in a perpetual Noise and Hurry, and the only way to render a person Angry, and Tyrannical, too; since the Climate is so hot, and the labor so constant, that the Servants [or slaves] night and day stand in great Boyling Houses, where there are Six or Seven large Coopers or Furnaces kept perpetually Boyling; and from which with heavy Ladles and Scummers they Skim off the excrementitious parts of the Canes, till it comes to its perfection and cleanness,

while other as Stoakers, Broil as it were, alive, in managing the Fires; and one part is constantly at the Mill, to supply it with Canes, night and day, during the whole Season of making Sugar, which is about six months of the year; so that what with these things, the number of the Family, and many other Losses and Disappointments of bad Crops, which often happens, a Master Planter has no such easy life as Some may imagine, nor Riches flow upon him with that insensibility, as it does upon many in England.” (Tryon *apud* Mintz, 1985:48)

O argumento defendido por Mintz, a esta altura, já pode ser entrevisto: a dualidade campo-cidade, assim como a oposição entre centro e periferia, impedem que apreciemos as pioneiras características industriais dos empreendimentos açucareiros britânicos no Caribe. Disciplina, controle do tempo e organização sistemática de força de trabalho são os elementos a serem observados. A *plantation*, em certa medida, funcionava como uma linha de produção, organizada, temporalmente, em torno do ciclo de transformação da cana, que operava, dessa forma, como a engrenagem principal de uma máquina, a definir o ritmo de trabalho a ser observado por senhores, escravos e figuras intermediárias¹¹.

Essas características, ressalta Mintz, “call our attention to the remarkably early functioning of industry in European history (overseas colonial history, at that). They throw rather provocative light on the common assertion that Europe ‘developed’ the colonial world after the European heartland.” (1985:52) Poder-se-ia dizer, com maior clareza, que a América, na visão de Mintz, colonizou a Europa, aos menos no seguinte aspecto: *no Caribe o capital mercantil, pela primeira vez, tornou-se produtivo*¹². Confrontado com a possibilidade de obter lucros exorbitantes, oferecendo ao mercado

¹¹ Este ponto é reiterado por Mintz no capítulo introdutório de *Three Ancient Colonies: Carieban Themes and Variations* (2012:30-31). Em tom similar manifestou-se Hilary Beckles. O historiador barbadiano descreve as *plantations* como empreendimentos “inovadores e futuristas”, em função do emprego de tecnologia de ponta, da estreita articulação entre produção e processamento de matérias-primas, em combinação com rigoroso sistema de organização da força de trabalho. “It was all achieved, however, on the backs of enslaved, dehumanized persons.” (Beckles, 1997:778)

¹² A situação do nordeste brasileiro, no mesmo período, é distinta, ao menos segundo Lígia Osório Silva (2000), em função da legislação relativa à propriedade do solo. Nas colônias portuguesas, assim como nas francesas e espanholas, “a propriedade da terra manteve, em graus variados, um caráter essencialmente patrimonial e até senhorial”. (Silva, 2000:52). Na segunda metade do século XVII, por exemplo, a Coroa Portuguesa “protegeu eficazmente os plantadores endividados contra o embargo de seus bens, até que a produção adquirisse um novo impulso durante a segunda metade do século XVIII.” (Idem, p. 53) Nas colônias inglesas e holandesas, por outro lado, “a propriedade territorial se adequava mais a um modelo ‘capitalista’.” (Idem) Plantadores endividados, assim, “não se encontravam protegidos contra o embargo de seus bens; pelo contrário, as disposições legais eram muito rigorosas no que se refere à falta de pagamento de dívidas.” Por essa razão, era imperativo, no Caribe, tornar as terras produtivas.

européu produtos tropicais em larga escala, o empreendedor europeu, até então dedicado sobretudo ao comércio (ou na melhor das hipóteses ao extrativismo) engajou-se num projeto mais ousado: ganhar independência com relação à natureza; organizar racionalmente o processo de trabalho; dominar todas as etapas do processo de criação do valor.

Maurice Dobb, comentando reflexões de Marx sobre o surgimento do capital industrial, ressaltou esse ponto. Inicialmente, o capital não atuava na esfera produtiva:

“Merchant capital in its early stage had a purely external relationship to the mode of production, which remained independent and untouched by the capital; the merchant being merely ‘the man who removes the goods produced by the guilds or the peasants’, in order to gain from price differences between different productive areas. Later, however, merchant capital began to fasten upon the mode of production, partly in order to exploit the later more effectively (...), partly in order to transform it in the interests of greater profit and the service of wider markets.” (Dobb, 1946:123)

Dobb, após fazer essas observações, inicia uma intrincada discussão sobre a dissolução de estruturas feudais na Inglaterra. O capitalismo ali se impôs em contraposição a direitos costumeiros e à revelia de trabalhadores independentes. No Caribe, a situação era diferente: na ausência de regras consuetudinárias com relação ao uso compartilhado da terra, o direito de propriedade pôde ser afirmado, ao menos inicialmente, em termos absolutos. A eliminação da população nativa, naturalmente, facilitou esse processo, que logrou se consumar, dando origem a um modo de produção, mediante a importação de mão-de-obra escrava – teoricamente desprovida de direitos. Por essa razão, Mintz afirma, as colônias puderam oferecer às metrópoles européias vislumbres do que o capitalismo viria a produzir mais tarde, uma vez plenamente instalado o regime industrial no velho continente.

O açúcar, nesse contexto, merece a máxima atenção. Foi, com efeito, o primeiro produto a sofrer a transformação que caracteriza o ideal capitalista. Item supérfluo, ingressou no mercado como especiaria. Tratava-se de um artigo de luxo. Com a evolução do colonialismo, a produção expandiu-se. Aos poucos o açúcar perdeu valor e ingressou na dieta das classes populares. O arrebatamento gerado pela oportunidade de aderir a padrões de consumo anteriormente restritos estimulava os trabalhadores. O gosto pelo

açúcar, com efeito, era também o gosto pela mobilidade social, isto é, pela possibilidade de emular hábitos associados às altas classes. (Mintz, 1985: Capt. 4) Fechava-se, dessa forma, o ciclo do qual depende a reprodução da economia de mercado: instigados pelo consumo, os trabalhadores suportavam as condições degradantes do trabalho assalariado.

O Caribe compunha uma das facetas desse processo, ocupando a posição atualmente reservada na economia mundial aos trabalhadores de países como China ou Índia, qual seja, a de viabilizar a expansão do consumo, nas zonas capitalistas avançadas, por meio do barateamento dos custos de produção, nas zonas periféricas (desse modo, facilita-se, ademais, a entrada de países com baixo poder de compra no mercado consumidor mundial). Isso, no entanto, ainda é pouco: a *plantation* não era capitalista apenas na medida em que tinha uma função relevante no interior da economia mundial que então ganhava corpo; era capitalista, como vimos acima, na medida em que nela foram desenvolvidos métodos produtivos modernos, pautados, essencialmente, pela sincronicidade forçada.

A idéia de que o Caribe inaugurou a Era Moderna pode ser desdobrada, ainda, em outras direções. Michel-Rolph Trouillot observou, por exemplo, que teve influência entre escravos caribenhos a idéia, aparentemente fora do lugar, de que o trabalho e o consumo poderiam conduzir à realização pessoal (Trouillot, 2000). O paradoxo pode ser explicado à luz de um aspecto da economia colonial frequentemente esquecido: os senhores tinham o dever de alimentar os escravos; como era caro importar comida, os proprietários, em geral, concediam aos escravos o “direito” de utilizar porções de terra, em dias de folga, para cultivar itens alimentícios. Mintz, referindo-se à Jamaica, descreve o sistema de concessão de terras nos seguintes termos:

“The custom was to assign plots of plantation land unsuitable for sugarcane to individual slaves. Such plots were usually not fertile or well watered; they lay in gullies, or covered in brush, or far from the plantation center. No one supposed that the slaves came to own such land by virtue of working it, and of course they had no legal claim over it. Yet it became the practice to respect the slave’s labor investment in land he worked for himself. If the planter wanted such a plot of land for a different purpose, it was expected everywhere in the island that he would make available to the slave cultivator land of equal quality and quantity to plant elsewhere and pay for any lost product.” (Mintz, 2010:53)

Com base em esquemas desse tipo, escravos passaram a produzir boa parte da comida consumida nas colônias. (Mintz e Price, 1992:30-31) Ao mesmo tempo, os trabalhadores cativos passaram a ter acesso a dinheiro, já que receberam o direito de comercializar excedentes em feiras-livres¹³. Citando Moreau de St. Méry, Mintz refere-se a um mercado, no Haiti, no qual 15.000 escravos reuniam-se a cada domingo. Na Jamaica, no final do século XVIII, estima-se que a população cativa detivesse 20% da moeda em circulação. (Mintz, 1978:95)

A produção para consumo interno relativizava, portanto, o estatuto dos escravos, tanto por lhes permitir trabalhar, durante períodos de folga, com relativa autonomia, quanto por lhes dar acesso a dinheiro. Troillot chama atenção a algumas das conseqüências dessa relativização. Segundo ele, era comum, por exemplo, que os recursos obtidos com a venda de alimentos fosse investido na compra de vestimentas, muitas vezes sofisticadas, com apoio nas quais escravos podiam reivindicar especificidade num contexto marcado por acentuada tendência à massificação. Mercados freqüentados por escravos, por essa razão, surpreenderam inúmeros observadores: “only with difficulty would they be recognized under their fancy garb. The metamorphosis is even more dramatic in the slave woman who has donned a muslin skirt and Palicate or Madras kerchief.” (Moreau de St. Méry *apud* Trouillot, 2002:230) Como fosse perigoso consentir que os escravos assumissem um papel tão imprevisto, um grande número de regras foi criado para restringir o uso de vestimentas entre eles. Assim, era permitido que usassem roupas européias, porém “with no silk, gilding, ornamentation or lace unless these latter be of very low value.” (Jean Fouchard *apud* Trouillot, 2002:230)

A dedicação extrema ao trabalho, em outras palavras, permitia aos escravos criar uma fresta no sistema senhorial. Transformados, temporariamente, em consumidores, os escravos logravam, ainda que de forma precária, ostentar uma identidade, utilizando, para tanto, bens de consumo. Certamente houve outros caminhos para construção de identidades no contexto escravista, como o provam o surgimento de trabalhadores cativos

¹³ A respeito desse ponto veja-se, também, Eric Wolf: “A servidão não é exercida totalmente pela exibição de força bruta. Onde o trabalho é cativo, tendemos também a encontrar mecanismos que supostamente atraem e seguram o trabalhador para além do poder da compulsão. Ele pode ganhar um terreno dentro da *plantation*, onde pode plantar seus alimentos; pode ganhar o direito de vender uma parte de seus alimentos no mercado; pode, até certo ponto, ser levado a esperar ajuda e socorro do dono da *plantation* em momentos de necessidade. E uma pequena parte do excedente produzido pela *plantation* será redistribuída para ele, frequentemente em lugar do salário em dinheiro.” (Wolf, 2003b:169)

especializados, o desenvolvimento local de complexas fórmulas lingüísticas e artísticas, para não falar em rebeliões¹⁴. Ao enfatizar a problemática do consumo, Trouillot procura lançar luz sobre uma faceta da experiência escrava inauditamente moderna. A relação entre consumo e subjetividade, sob mediação do trabalho extenuante, mostra que o Caribe, também nesse ponto, antecipou tendências que o capitalismo demoraria a produzir em outras partes, cabendo aos escravos o questionável privilégio de encarnar pioneramente esse ideário:

“If modernity is also the production of individual selves through patterns of production and consumption, Caribbean slaves were modern, having internalized ideals of individual betterment through work, ownership, and personal identification to particular commodities. It was a strained and harsh modernity, to be sure. Otherwise modern they were – yet still undoubtedly modern.” (2002:230)

Trata-se de um argumento ousado. De qualquer forma, convém ter em conta a possibilidade desvelada por Trouillot, cujo pressuposto poderia ser apresentado nos seguintes termos: assim como a experiência proletária assemelha-se, em alguns aspectos, à experiência escrava no contexto do colonialismo, também a experiência escrava é similar, em alguns pontos, à experiência dos trabalhadores assalariados livres. Como observou Sidney Mintz à luz da história caribenha e da história proletária inglesa, “our conceptions of freedom and unfreedom are probably too narrow and extreme”. (1978:96) Um fazendeiro de Trinidad, em 1831, ilustrando esse ponto, afirmou, em oposição ao discurso humanitário que então prosperava na Inglaterra, “que era ‘uma invasão de propriedade extremamente injusta e opressora’ insistir numa jornada de nove horas de trabalho por dia para escravos adultos nas Índias Ocidentais, enquanto os donos das fábricas inglesas podiam extorquir doze horas de trabalho diário a crianças num ambiente fechado e insalubre.” (*apud* Williams, 2012:271)

Por estarmos acostumados ao contraste radical, proposto pela ideologia liberal, entre trabalho livre e trabalho cativo, temos dificuldades, em outras palavras, para reconhecer facetas modernas da escravidão. Da mesma forma, é com hesitação que nos damos conta das facetas coercivas do trabalho assalariado. Marx, embora não tenha se debruçado

¹⁴ O ideal iluminista, como notou C.L.R. James (1965), realizou-se de forma plena, plena primeira vez, no Haiti, no contexto de uma longa luta por independência e pelo fim da escravidão. Ao comentar o trabalho do historiador trinitiano, Beckles notou de forma precisa: “the blacks of St. Dominique (...) were the first to declare the universality of liberty.” (1997:781)

sobre o modo escravista de produção, lançou luz sobre esse ponto ao afirmar: “De fato, a escravidão disfarçada dos trabalhadores assalariados na Europa necessitava, para seu pedestal, da escravidão pura e simples no Novo Mundo.” (Marx, 1982:878) Ainda que de forma hiperbólica, poder-se-ia dizer, desse ponto de vista, que a escravidão “pura e simples” foi inventada no Ocidente para dar dignidade ao trabalho assalariado. A verdadeira escravidão, na periferia do capitalismo, foi mais complexa, como mostram Mintz e Trouillot, entre tantos outros estudiosos do colonialismo.

Reconhecer esse fato, é quase desnecessário dizer, não implica suavizar a violência. Trata-se, na verdade, de dar atenção às falhas, brechas e interstícios que caracterizam, dialeticamente, todo sistema de dominação. Por fim, repete-se aqui o tema que tem nos motivado desde o início. Ao relativizarmos a escravidão, tratando-a como manifestação, no contexto colonial, das mesmas forças que na Europa deram origem ao trabalho assalariado e ao direito burguês, ampliamos a narrativa moderna, revelando, desta vez, o parentesco entre civilização e barbárie.

Subjaz a essa discussão, naturalmente, a teoria da troca desigual, segundo a qual o sistema capitalista alimenta-se da diferença, unificando o mundo de forma a melhor explorar as oportunidades oferecidas por cada território e por cada agrupamento populacional. Proletários e escravos, desse ponto de vista, não devem ser vistos como opostos, como bem notou Wallerstein, ao analisar a formação da economia mundial no século XVI:

“The emergence of a new economic framework of action in the sixteenth century, the European world-economy based on capitalist methods (...) involved a division of productive labor that can only be properly appreciated by taking into account the world-economy as a whole. The emergence of an industrial sector was important, but what made this possible was the transformation of agricultural activity from feudal to capitalist forms. Not all these capitalist ‘forms’ were based on ‘free’ labor – only those in the core of the economy. (...) The point is that the ‘relations of production’ that define a system are the ‘relations of production’ of the whole system, and the system at this point is the European world-economy. Free labor is indeed a defining feature of capitalism, but not free labor throughout the productive enterprises. Free labor is the form of labor control used for skilled work in core countries whereas coerced labor is used for less skilled work in peripheral areas. The combination thereof is the essence of capitalism.” (Wallerstein, 2011:126-127)

Observado esse caso, que poderia, obviamente, ser bastante ampliado, podemos agora continuar em nossa busca por formas alternativas de modernidade, de modo a compor um quadro razoavelmente amplo, em termos históricos e geográficos. Vimos, neste capítulo, que os norte-americanos, de forma bastante habilidosa, selecionaram elementos diversos da experiência política européia para compor um arcabouço institucional oposto, simultaneamente, ao parlamento e ao poder executivo. Elevaram o poder judiciário, nesse contexto, a grandes alturas, sob condição de que não se manifeste senão quando solicitado, sempre à luz de casos concretos. A particularidade desse arranjo é disfarçada por sua considerável influência sobre outros sistemas políticos. Trata-se, de qualquer forma, de um modelo peculiar, que distingue os Estados Unidos de outros países democráticos. Também vimos, neste capítulo, que a revolução industrial, de certa forma, teve início no Caribe, com a implantação da monocultura canavieira. Ainda no Caribe, a julgar por Trouillot, desenvolveram-se, a despeito da escravidão, formas de subjetividade caracteristicamente modernas, inclusive no que concerne à importância do consumo.

Levando em conta os dois casos apresentados, podemos arriscar a seguinte conclusão provisória, sempre fazendo referência à Era Moderna, ou seja, ao período histórico caracterizado, basicamente, pela proliferação do Estado-Nação e pelo desenvolvimento do capitalismo: no domínio político diferenças entre sociedades tendem a refletir soluções de compromisso variadas em torno de problemas sem solução (que tendem, por isso mesmo, a se repor continuamente). A tensão entre igualdade e desigualdade, assim como o conflito, em potencial, entre liberdade e direito, são provavelmente as mais importantes antinomias em torno das quais se debatem as sociedades modernas. No domínio da economia, por sua vez, as diferenças entre sociedades, no atual período histórico, tendem a refletir os interesses do capital, que se alimenta, como vimos, da diferença, colocando em relação territórios e populações, atribuindo funções e distribuindo atividades, de modo a reduzir custos e aumentar lucros de forma contínua, dando origem a um mercado unificado em escala global.

Capítulo 3

Reelaboração de tradições

Se a modernidade, ao expandir-se, não uniformiza o mundo, apesar de conectar territórios e populações, disseminando idéias, práticas e objetos, que ganham, dessa forma, dimensão regional ou global, isso não se deve apenas às desigualdades produzidas pela divisão internacional do trabalho. A diversidade, tampouco, está relacionada, exclusivamente, às diferentes formas de reação às antinomias modernas, como sugeriu Eisenstadt. A diversidade, a despeito da modernização, deve-se também ao fato de que, uma vez transplantadas a um novo terreno, idéias, assim como práticas ou objetos, tendem a se transformar, sob influência do novo conjunto ao qual se integram. Esse conjunto, no que concerne a idéias, é composto não apenas por outras idéias, mas também pelas condições diversas, culturais e ambientais, que subjazem à circulação e à compreensão de conceitos, símbolos e procedimentos lógicos. O mesmo ocorre, naturalmente, com relação a práticas e objetos. Pierre Clastres (2003) notou, por exemplo, que grupos indígenas amazônicos, quando apresentados ao machado de ferro, não foram acometidos pelo impulso de produzir mais, tão característico do Ocidente moderno. Avessos ao excesso, os índios, com a ajuda de instrumentos de ferro, continuaram a produzir tanto quanto antes, num tempo muito menor. Objetos, portanto, não possuem vida própria, ao contrário do que pensam povos acostumados a conceder à tecnologia o direito de sempre realizar-se de modo pleno, ainda que com grandes prejuízos, em termos éticos, sociais ou ambientais.

Neste capítulo, vou explorar esse tema com atenção a algumas das transformações sofridas pela imagem da Virgem Maria, no México, ao longo do período colonial. Trata-se de um caso particularmente instrutivo no contexto do debate sobre a resiliência da diferença em locais afetados pela atuação de forças centrípetas em termos políticos, econômicos ou culturais. Iniciarei apresentando os traços básicos da tradição guadalupana. Em seguida, discutirei duas abordagens interpretativas a respeito da imagem religiosa euro-mexicana: a primeira, que denomino “substitucionista”, trata a Virgem de Guadalupe como produto de esforços realizados por ordens missionárias no sentido de acelerar a adesão ao catolicismo por meio do apelo a imagens nativas,

convertidas ao cristianismo; a segunda abordagem, representada, sobretudo, por Louise Burkhart, questiona essa perspectiva, enfatizando o papel de diferenças lingüísticas e ontológicas na transformação de símbolos europeus trazidos ao Novo Mundo. Ao final, com vistas a compreender de que modo a Virgem de Guadalupe pôde vir a tornar-se um símbolo nacional mexicano, discutirei a problemática da “invenção de tradições”.

México: controvérsias em torno da Virgem da Guadalupe

A tradição guadalupana

A devoção à Virgem de Guadalupe, no México, teria se iniciado em 1531, após a aparição de Nossa Senhora ao índio cristianizado Juan Diego, no alto do monte de Tepeyacac, alguns quilômetros ao norte da Cidade do México. A Virgem teria se dirigido a Juan Diego na língua nahuatl¹⁵, solicitando-lhe que fosse procurar uma autoridade religiosa local para encarregá-la da construção de uma igreja em sua homenagem. O arcebispo Juan de Zumárraga, hesitante, pediu ao índio que obtivesse um sinal. A Virgem, em resposta, instruiu Juan a levar ao arcebispo flores colhidas no alto daquele monte. Juan cumpriu a ordem, embrulhando as flores no manto que vestia. Quando o embrulho foi aberto, revelou-se o miraculoso sinal: diante dos olhos do Bispo, formou-se no manto uma imagem da Virgem Maria – que ainda hoje estaria em exposição na Basílica de Guadalupe.

O relato canônico sobre a seqüência de aparições foi publicado em 1649, na língua nahuatl, por Luis Laso de la Vega, padre nascido no México, com ancestrais espanhóis. É comum, no entanto, atribuir-se a autoria do texto a Don Antonio Valeriano, homem de origem indígena, educado no Colégio de Santa Cruz de Tlatelolco, fundado em 1536 pelo frei Juan de Zumárraga, citado acima. Valeriano teria escrito o texto em meados do século XVI, levando em conta a tradição oral a respeito da aparição da Virgem. Suposto descendente de Moctezuma, ocupou importantes cargos na

¹⁵ O nahuatl funcionava como língua franca no interior do império asteca e manteve essa função durante parte do período colonial. (Burkhart, 2001:07) O termo nahuatl ou nahua, utilizado adiante, descreve os povos que habitavam a porção central do México no século XVI. Trata-se de um grupo lingüístico e não de uma etnia.

administração colonial, atuando como intermediário entre povos nativos e autoridades espanholas. (Achmatowicz, 2009) A leitura de alguns fragmentos do texto é importante para compreendermos aspectos da devoção à Virgem de Guadalupe que serão discutidos adiante¹⁶.

Juan Diego é descrito no relato como “pobre pero digno”. Seu primeiro encontro com a Virgem teria ocorrido numa madrugada: “lo movía su interés por Dios, su insistente llamada.” Ao aproximar-se de um morro, Juan ouve cantar diversos pássaros, intermitentemente: “Al interrumpir su gorjeo, como que les coreaba el cerro, sobremanera suave, agradabilísimo.” O morro, em outras palavras, parecia cantar, dialogando com os pássaros: “su trino”, no entanto, sobrepujaba al del coyoltótotl y del tzinitzcan y al de otras preciosas aves canoras.” Frente ao quadro, Juan deteve-se, maravilhado, e perguntou:

“¿Por ventura es mi mérito, mi merecimiento lo que ahora oigo? ¿Quizá solamente estoy soñando? ¿Acaso estoy dormido y sólo me lo estoy imaginando? ¿Dónde estoy? ¿Dónde me veo? ¿Acaso ya en el sitio del que siempre nos hablaron los ancianos, nuestros antepasados, todos nuestros abuelos: en su tierra florida, en su tierra de nuestro sustento, en su patria celestial?”

Juan mantinha os olhos fixos sobre o topo do monte, de onde parecia brotar aquele canto celestial. Quando encerrou-se a música, ouviu que o chamavam: “Mi Juanito, mi Juan Dieguito”. Subiu, então, em direção ao topo, sem titubear: “En su corazón no se agitaba turbación alguna, ni en modo alguno nada lo perturbaba, antes se sentía muy feliz, rebotante de dicha.” Quando chegou ao ponto mais alto, encontrou uma senhora jovem cujas vestes resplandeciam como o sol. A vegetação ao redor estava transfigurada: “los mesquites y nopales, y las otras varias yerbezuelas que ahí se dan, parecían esmeraldas.” A figura, então, “tuve la delicadeza de invitarlo a que viniera ‘juntito’ a Ella”. Quando Juan aproximou-se, a Virgem apresentou-se, fazendo uso da ontologia nahuatl, e comunicou-lhe sua vontade:

“Ten la bondad de enterarte, por favor pon en tu corazón, hijito mío el más amado, que yo soy la perfecta siempre Virgen Santa María, y tengo el privilegio

¹⁶ Os trechos destacados a seguir são parte de uma versão do texto traduzida para a língua espanhola pelo Monsenhor José Luis Guerrero Rosado, teólogo da Basílica de Guadalupe. Texto disponível no site: <http://virgendeguadalupe.mx>

de ser Madre del verdaderísimo Dios, de *Ipalnemohuani*, (Aquel por quien se vive), de *Teyocoyani* (del Creador de las personas), de *Tloque Nahuaque* (del Dueño del estar junto a todo y del abarcarlo todo), de *Ilhuicahua Tlaltipaque* (del Señor del Cielo y de la Tierra).”

“Mucho quiero, ardo en deseos de que aquí tengan la bondad de construirme mi templecito – para allí mostrárselo a Ustedes, engrandecerlo, entregárselo a Él, a Él que es todo mi amor, a Él que es mi mirada compasiva, a Él que es mi auxilio, a Él que es mi salvación. Porque en verdad yo me honro en ser madre compasiva de todos Ustedes – tuya y de todas las gentes que aquí en esta tierra están en uno y de los demás variados linajes de hombres, mis amadores, los que a mí clamen, los que me busquen, los que me honren confiando en mi intercesión. (...)”

“Y para realizar con toda certeza lo que pretende Él, mi mirada misericordiosa, ojalá aceptes ir a al palacio del Obispo de México, y le narres cómo nada menos que yo te envío de embajador para que le manifiestes cuán grande y ardiente deseo tengo de que aquí me provea de una casa, de que me levante en el llano mi templo. Absolutamente todo, con todos sus detalles, le contarás: cuanto has visto y admirado, y lo que has oído. Y quédate seguro de que mucho te lo voy a agradecer y a pagártelo, pues te enriqueceré, te glorificaré. Y mucho merecerás con esto que yo recompense tu cansancio, tu molestia de ir a ejecutar la embajada que te confiero. Ya has oído, Hijo mío el más amado, mi aliento, mi palabra: ¡Ojalá aceptes ir y tengas la bondad de poner todo tu esfuerzo!”

Juan prontamente acedeu e partiu ao encontro de Zumárraga, descrito não apenas como importante autoridade religiosa, mas também como “sacerdote de São Francisco”. Ao cabo de una espera um tanto excessiva conseguiu ser recebido. O Bispo ouviu a história contada por Juan com atenção, mas não lhe deu uma resposta conclusiva: “Hijito mío, otra vez vendrás, aún con calma te oiré, muy aun desde el principio lo miraré, pensaré lo que te hizo venir acá, tu voluntad, tu deseo.” Juan, abatido por não ter cumprido a missão que recebera, retornou imediatamente ao morro, onde a Virgem o aguardava. Ao encontrá-la falou-lhe com franqueza:

“Dueña mía, Señora, Reina, Hijita mía la más amada, mi Virgencita, fui allá donde Tú me enviaste como mensajero, fui a cumplir tu venerable aliento, tu amable palabra. Aunque muy difícilmente, entré al lugar del estrado del Jefe de los Sacerdotes. Lo vi, en su presencia expuse tu venerable aliento, tu amada palabra, como tuviste la bondad de mandármelo. Me recibió amablemente y me escuchó bondadosamente, pero, por la manera como me respondió, su corazón no quedó satisfecho, no lo estima cierto. Me dijo: ‘Otra vez vendrás, aún con más calma te oiré, muy aun desde el principio examinaré la razón por la que has venido, tu deseo, tu voluntad’. Me di perfecta cuenta, por la forma cómo me

contestó, que piensa que el templo que Tú te dignas concedernos el privilegio de edificarlo aquí, quizá es mera invención mía, que tal vez no es de tus venerados labios. Por lo cual, mucho te ruego, Señora mía, mi Reina, mi Virgencita, que ojalá a alguno de los ilustres nobles, que sea conocido, respetado, honrado, a él le concedas que se haga cargo de tu venerable aliento, de tu preciosa palabra para que sea creído. Porque yo en verdad no valgo nada, soy mecapal, soy cacaxtle, soy cola, soy ala, sometido a hombros y a cargo ajeno, no es mi paradero ni mi paso allá donde te dignas enviarme, Virgencita mía, Hijita mía la más amada, Señora, Reina¹⁷. Por favor, perdóname: afligiré tu venerado rostro, tu amado corazón. Iré a caer en tu justo enojo, en tu digna cólera, Señora, Dueña mía.”

A Virgem, de acordo com o relato, respondeu-lhe:

“Escucha, hijito mío el más pequeño, ten por seguro que no son pocos mis servidores, mis embajadores mensajeros a quienes podría confiar que llevaran mi aliento, mi palabra, que ejecutaran mi voluntad; mas es indispensable que seas precisamente tú quien negocie y gestione, que sea totalmente por tu intervención que se verifique, que se lleve a cabo mi voluntad, mi deseo. Y muchísimo te ruego, hijito mi consentido, y con rigor te mando, que mañana vayas otra vez a ver al Obispo. Y de mi parte adviértele, hazle oír muy claro mi voluntad, mi deseo para que realice, para que haga mi templo que le pido. Y de nuevo comunícale de que manera nada menos que yo, yo la siempre Virgen María, la Venerable Madre de Dios, allá te envío de mensajero.”

Juan concordou e novamente assumiu o compromisso de levar ao bispo a palavra da Virgem Maria. Com muita dificuldade, no dia seguinte, obteve uma audiência. Zumárraga fez-lhe muitas perguntas e espantou-se com os detalhes descritos por Juan; tudo indicava que a Virgem de fato desejava apresentar-se aos habitantes do Novo Mundo. Ainda assim, era necessário um sinal; o bispo queria certificar-se de que era a Virgem quem enviara Juan como mensageiro. Como vimos no início deste capítulo, Juan obteve um sinal, ao qual o bispo rendeu-se: a imagem da Virgem, misteriosamente aparecida, foi recebida como sinal incontestado da vontade divina.

Há muito a dizer a respeito desse relato. Em primeiro lugar, é preciso não perder de vista o fato de que foi publicado em 1649, um ano após outro relato, de teor similar,

¹⁷ Ao utilizar o termo *mecapal* Juan descreve-se como carregador. *Mecapal* é um aparato simples, composto por uma faixa que se apoia na testa, com cordas atadas a cada extremo, que serve para carregar peso sobre as costas. O termo *cacaxtle* parece implicar origem rural. *Cola* quer dizer calda e *ala* quer dizer asa. A frase é de difícil tradução. Sttaford Poole, notório especialista em temas guadalupanos, adotou a seguinte formulação, traduzida diretamente da versão nahuatl: “For I am a poor ordinary man, I carry burdens with the tumpline and carrying frame, I am one of the common people, one who is governed, where you are sending me is not my usual place, my daughter, my youngest child...” (Poole *et al*, 1998:69)

ter sido publicado na língua espanhola, por um padre chamado Miguel Sanchez, sob o título “Imagen de la Virgen Maria Madre de Dios de Guadalupe, Milagrosamente aparecida en la Ciudad de México”, sobre o qual falaremos adiante. Esses dois relatos, em conjunto, tornaram a história conhecida, introduzindo a Virgem de Guadalupe no horizonte de segmentos diversos da população mexicana. Antes de tais relatos serem produzidos, a Imagem da Virgem, no México, implicava outras associações.

William Taylor observou, por exemplo, que “in the first conquest the Virgin Mary was *La Conquistadora*, the supernatural protectress of the Spaniards”. (Taylor, 1987:10) Acreditava-se na Virgem, de certa forma, “as the embodiment of Spanish sovereignty in a cosmic confrontation of supernatural forces, with the Spaniards intent upon dethroning the old gods and replacing them with Mary in the native temples and sacred places.” (idem) Essa imagem combativa foi matizada, no entanto, ainda no século XVI, pela ação de missionários católicos – em particular franciscanos, dominicanos e agostinianos. Autenticamente interessados em converter os nativos, os frades trabalharam com afinco para reabilitar o cristianismo, valendo-se, inclusive, de conceitos indígenas, reformulados no curso do processo de evangelização, sobretudo em função de esforços tradutórios.

Essa disposição, segundo Louise Burkhart, antropóloga especializada na história colonial mexicana, foi alimentada por uma espécie de “visão do paraíso”. Os frades teriam partido para a Nova Espanha com a esperança de estabelecer entre os índios “a new and exemplary Christian community. They believed that this could be achieved only by residing in the native communities and paying close attention to their customs, however alien or repugnant these might have seemed.” (Burkhart, 1989:04) Tânia Iglesias, autora de tese sobre a ação franciscana na América, observou, no mesmo sentido, que os frades nutriam a expectativa “de fundar no México uma igreja nova não contaminada pelas deformações do mundo europeu, de maneira a traduzir a imagem da Igreja cristã primitiva”. (Iglesias, 2010:282)

Animados por esse ideal os missionários ingressaram no México em 1524, três anos, portanto, após a queda de Cuauhtémoc, último imperador asteca. Receberam a atribuição de catequizar os índios no contexto de uma política mais ampla, cujo objetivo era consolidar o domínio espanhol evitando a formação de uma elite nativa, composta por militares e colonizadores. “A forma cultural estratégica escolhida para esse propósito”,

segundo Eric Wolf, “foi a *encomienda*” – que perdeu até o início do século XVII. Por meio dela, “o beneficiário recebia direitos sobre uma quantia especificada de tributos e serviços indígenas, mas não tinha permissão para organizar sua própria força de trabalho nem se estabelecer em aldeias indígenas. Tanto o controle do trabalho dos índios como a alocação dos pagamentos de tributos deveriam permanecer nas mãos dos burocratas do reino.” (Wolf, 2003d:77) Os padres, no interior desse sistema, acabaram monopolizando o acesso aos índios por cerca de meio século, o que lhes deu a oportunidade de desenvolver métodos de cataquese sofisticados.

Sincretismo: voluntário ou involuntário?

É comum associar-se a história de Juan Diego, vista acima, a esse período da história mexicana, sob dois pontos de vista opostos. Afirma-se, por um lado, que os frades foram bem sucedidos: a devoção à Virgem Maria provaria que os índios converteram-se ao cristianismo ainda em meados do século XVI. Alguns observadores alegam, no entanto, que o interesse dos índios pela Virgem ocultava a devoção a uma divindade asteca denominada Tonantzin, considerada mãe de todos os deuses. É sempre lembrado, nesse sentido, o depoimento do frei Bernardino de Sahagún¹⁸, escrito, provavelmente, ao redor de 1560:

“Cerca de los montes hay tres o cuatro lugares donde solían hacer muy solemnes sacrificios, y que venían a ellos de muy lejas tierras. El uno de éstos es aquí en México, donde está un montecillo que se llama Tepeyacac y los españoles llaman Tepeaquilla y ahora se llama Ntra. Señora de Guadalupe; en este lugar tenían un templo dedicado a la madre de los dioses que llamaban Tonantzin, que quiere decir Nuestra Madre; allí hacían muchos sacrificios a honra de esta diosa, y venían a ellos de muy lejas tierras de más de veinte léguas, de todas estas comarcas de México, y traían muchas ofrendas; venían hombres y mujeres, y mozos y mozas a estas fiestas; era grande el concurso de gente en estos días y todos decían vamos a la fiesta de Tonantzin; y ahora que está allí edificada la iglesia de Ntra. Señora de Guadalupe también la llaman Tonantzin, tomada

¹⁸ Bernardino de Sahagún, segundo Todorov (2011:321), “nasceu na Espanha, em 1499; adolescente, estudou na Universidade de Salamanca, e posteriormente ingressou na ordem dos franciscanos. Em 1529, chegou ao México, onde permaneceria até sua morte, em 1590.” Linguista, aprendeu o idioma nahuatl e foi professor no Colégio de Tlatelolco. O trecho citado é parte do livro *História Geral das Coisas da Nova Espanha*, obra bilingue, escrita em nahuatl e espanhol, sobre aspectos diversos da cultura dos povos mexicanos nativos.

ocasión de los predicadores que a nuestra Señora la Madre de Dios la llaman Tonantzin. De dónde haya nacido esta fundación de esta Tonantzin no se sabe de cierto, pero esto sabemos de cierto que el vocablo significa de su primera imposición a aquella Tonantzin antigua, y es cosa que se debía remediar porque el propio nombre de la Madre de Dios Señora Nuestra no es Tonantzin, sino Dios y Nantzin; parece esta invención satánica, para paliar la idolatria debajo la equivocación de este nombre Tonantzin, y vienen ahora a visitar a esta Tonantzin de muy lejos, tan lejos como de antes, la cual devoción también es sospechosa, porque en todas partes hay muchas iglesias de Nuestra Señora, y no van a ellas, y vienen de lejas tierras a esta Tonantzin como antiguamente.” (Sahagún *apud* Zires, 1994:285)

A despeito da denúncia de Sahagún, não faltou quem dizesse, muitas vezes em termos laudatórios, que foram justamente os franciscanos os responsáveis pela confusa situação descrita acima. Gilberto Freyre, por exemplo, sempre interessado em fenômenos culturais híbridos, não poupou elogios à atuação dos sacerdotes, atribuindo-lhes a rara capacidade de conciliar proselitismo e tolerância. “Do ponto de vista dos métodos de colonização”, afirmou o antropólogo, “talvez tenha sido a orientação franciscana da América – o aproveitamento, pelos frades, da habilidade manual dos indígenas, o respeito à preferência da maioria de indígenas para viverem nos sertões, a conciliação tanto quanto possível das doutrinas e práticas cristãs com o gosto dos mesmos ameríndios pela liberdade e pela vida em grupo – a orientação mais inteligente, ao mesmo tempo que a mais cristã” (Freyre, 1979:32) Noutro ponto, Freyre afirma que a atuação dos franciscanos na América deu seqüência a uma longa tradição católica, celebradamente ilustrada por carta enviada pelo Papa Gregório I a Agostinho da Cantuária, no início do século VII. No documento, que continha instruções para a conversão dos ingleses, Gregório recomendava, por exemplo,

“que não fossem destruídos os templos dos ídolos entre os ingleses mas somente os ídolos; que nos templos conservados, depois de consagrados à Igreja, fossem levantados altares e depositadas relíquias, convertendo-se assim esses antigos templos dedicados ao demônio em casas de culto ou adoração do ‘verdadeiro Deus’. Quanto aos sacrifícios religiosos de animais dentro dos templos, deviam ser substituídos por ‘solenidades festivas’ em redor dos mesmos tempos ao ar livre, matando-se então animais não para serem imolados aos demônios mas para serem comidos pelas pessoas em festa. De modo que (...) reservando-se aos ingleses algumas alegrias exteriores (semelhantes às do seu antigo culto), seria mais fácil obter-se deles que consentissem em participar das ‘alegrias íntimas’ que lhes comunicava o cristianismo”. (Freyre, 1959:132)

A identificação da Virgem Maria a Tonantzin seria fruto de uma política similar a essa. Margarita Zires notou, por exemplo, que ao longo do processo de evangelização, “se permitió la identificación de algunos dioses específicos nativos com santos católicos con el fin de crear un clima propicio para la conversión y aceptación del ritual y ceremonial católico.” (Zires, 1994:283) Outra especialista na história colonial mexicana, Jeanette Peterson, afirma que em meados do século XVI, frente à resiliência do paganismo, “agressive methods of indoctrination were intensified, including the substitution of new Christian saints for old gods and the incorporation of parallel beliefs and ritual”. (Peterson, 1992:40)

A teoria substitucionista, no entanto, é questionável sob vários ângulos. A ideia de que Tonantzin deu lugar à Virgem atribui à suposta deusa asteca, por exemplo, uma identidade clara. Para que fossem intercambiáveis as figuras mencionadas precisariam, com efeito, compartilhar essa característica basilar. No entanto, como nota Stafford Poole,

“the very identity of the goddess (...) is shrouded in obscurity and confusion. She was sometimes identified with two other mother deities, Coatlicue (serpent skirt) and Cihuacoatl (woman serpent). Sahagún also identified Tonantzin with Coatlicue (which he translates as ‘mother of the serpent’), and Clavigero with the maize goddess Centeotl. Schendel says that Tonantzin was the goddess of herb medicines and hence associated with healing.” (Poole, 1994:343)

Louise Burkhart reforça esse ponto ao observar que o termo *tonantzin*, por ela traduzido como “nossa mãe”, tinha ampla aplicação no século XVI, não designando, necessariamente, uma figura específica. (Burkhart, 2001:11) *Tonantzin*, na verdade, seria uma fórmula de tratamento, aplicada, inclusive, à Igreja Católica. Além disso, fazia-se referência à Virgem de várias outras formas. Em sermões na língua nahuatl analisados por Burkhart, Maria é descrita, por exemplo, como *ichpochtle* (“menina”, “jovem mulher”, ao invés de virgem), *cihuapilli* (“mulher nobre”, ao invés de senhora) e *cihuatlahtoani* (que significa “mulher governante” ou mesmo “rainha”). A variação terminológica implicava, naturalmente, certa fluidez semântica, com efeitos, por vezes, surpreendentes. Sob o termo *tatloçonantzin* (“nossa preciosa mãe”, versão formal de *tonantzin*, utilizada em documentos), a Virgem podia ser equiparada, por exemplo, a

Deus (denominado *totlaçotatzin* ou “nosso precioso pai”), como fosse sua contraparte feminina. (Lockhart, 1992:252)

Reformulações e reinterpretações desse tipo, no contexto do diálogo entre missionários e índios, surgiam a todo momento. A despeito do zelo, por exemplo, dos franciscanos, que sempre se opuseram à confusão entre idéias católicas e conceitos nativos (Poole, 1994), como o demonstra o relato de Sahagún, visto acima, era impossível evitar que o cristianismo, traduzido, assumisse coloração local. Esse ponto é fortemente enfatizado por Burkhart, cujo trabalho é amparado num vasto conjunto de textos produzidos por missionários, com a ajuda de auxiliares indígenas, ao longo do século XVI, na língua nahuatl¹⁹. Ao examinar esse material, ela notou que “even [in] the closest parallels for Christian moral terms, parallels which the friars accepted without question, one sees the expression of indigenous concepts quite at odds with the Christian purposes they are being forced to serve.” (Burkhart, 1989:28)

É preciso ter em vista que franciscanos, dominicanos e agostinianos fizeram um esforço notável, cada grupo à sua maneira, para adequar a doutrina católica aos costumes locais. Não apenas aprenderem línguas indígenas, como deram a algumas dessas línguas alfabeto e gramática escrita; criaram escolas para os índios, nas quais recrutaram auxiliares, instruídos em espanhol e latim, que tiveram papel importante na interpretação dos costumes nativos (Iglesias, 2010, capt. 3); aceitaram, ademais, a inclusão de elementos indígenas em rituais católicos, embora tenham, por outro lado, feito uso de meios coercitivos, com frequência ainda debatida, para incentivar a conversão indígena quando falhava a persuasão. (Poole, 1994:348-349) Faltava-lhes, ainda assim, plena consciência das dificuldades a serem enfrentadas. A despeito de sua disposição dialógica, “the friars were not modern linguists, they lacked sensitivity to the relationship between language and thought, between words and mental categories. They looked for synonyms and used whatever they could find.” (Burkhart, 1989:11)

Tonantzin exemplifica esse ponto. Os frades utilizaram o termo, em conjunto com outros, para explicar aos índios quem era a Virgem Maria. Logo perceberam, no entanto,

¹⁹ Tendo em vista o fato de que foram poucos os índios alfabetizados, essa estratégia investigativa poderia ser questionada. Os textos produzidos pelos missionários na língua nahuatl, no entanto, subsidiaram inúmeros atos catequéticos, incluindo encenações e procissões. “They had repercussions”, dessa forma, “well beyond the pages of the books and manuscripts”. (Burkhart, 2001:04)

que não dominavam suas diversas conotações e aplicações. Para evitar que a situação saísse do controle, Zumárraga, o primeiro arcebispo mexicano, recomendou aos frades que evitassem o uso de expressões nativas rebuscadas que pudessem ocultar idéias heterodoxas. Sahagún, em particular, “expressed concern that idolatrous ideas might lurk behind poetic metaphors”. (Burkhart, 1989:27)

As dificuldades enfrentadas pelos missionários, segundo Burkhart, devem-se, em última análise, ao fato de que os representantes da igreja romana não encontraram no México apenas uma religião diferente, encontraram, na verdade, uma religião de outro tipo. (Burkhart, 1989:186) Enquanto budismo, judaísmo, catolicismo e islamismo separam o mundo material do espiritual, a religião nahua seria caracterizada, por assim dizer, pela introversão: “while it encompassed various spiritual or immaterial forces and beings, it did not set them off onto a separate plane of reality, a realm of ‘spirit’ (...), at once more ‘real’ than the physical world and morally superior to it.” (Burkhart, 1988:237)

Para reforçar esse ponto, um segundo exemplo altamente significativo pode ser mencionado. Os nahuas cultuavam o sol. Ao corpo celeste eram atribuídas diversas capacidades, relacionadas à manutenção da ordem cósmica, ao cultivo de alimentos, assim como ao bem-estar físico e moral. Ora, os missionários, ao apresentarem o cristianismo aos índios, também faziam freqüentes referências ao sol, compreendido, porém, num sentido bastante específico. O sol cristão ilumina, sobretudo, a alma. A luz, no imaginário católico, simboliza o conhecimento que abre caminho para a salvação. A obra do franciscano São Boaventura, cuja *Mistica Theologia* foi publicada no México duas vezes apenas no século XVI, ilustra bem esse ponto. “The sinful soul”, ele afirma, “is like a rusty mirror which cannot reflect the light of the sun; the purified soul is cleansed of this rust and the rays of divine enlightenment can shine in it”. (*apud* Burkhart, 1988:236)

A linguagem solar, nesse contexto, foi utilizada pelos missionários para combater a idolatria. Desejava-se, entre outras coisas, que os nahuas tratassem o sol como uma criação divina, ou seja, que atribuíssem ao universo empírico um estatuto derivado. Sahagún, num sermão natalino, apresentou esse argumento de forma bastante didática:

“Oh my precious child, teach yourself well, do not be confused about the sun. You will never take it as a deity, you will never pray to it, for it is just illumination, it is not alive, it does not hear, it does not see, it does know anything. For it is just our torch, our light, which our lord God gave to us people so that it would illuminate us, it would light us.” (*apud* Burkhart, 1988:242).

Com observações desse tipo os missionários esperavam introduzir uma nova dimensão no imaginário indígena, na qual objetos seriam miraculosamente elaborados antes de tornarem-se reais. Essa idéia, em particular para povos não acostumados à metafísica, está longe de ser trivial. Para complicar a situação, os frades denunciavam o culto ao sol sem deixar de utilizar termos associados à luminosidade para descrever o cristianismo, em geral, e Jesus Cristo, em particular. Num canto dirigido à Virgem Maria, a seguinte frase, por exemplo, foi utilizada: “*vel nelli motechtzinco omotlacatiltzino in iecnemelize teutonatiuh*”, cuja tradução literal, de acordo com Burkhart (1988:245), é “*very truly, from you was born the possessor of proper living, the divine sun*”. Trata-se de referência a uma passagem do Velho Testamento na qual a ascensão do sol simboliza a sabedoria e prefigura, supostamente, o nascimento de Cristo. (Burkhart, 1988:237/241) Nessa passagem bíblica os ímpios afirmam: “*nós nos desviamos do caminho da verdade, a luz da justiça não brilhou sobre nós e o sol para nós não nasceu.*” (Livro da Sabedoria, 5:6)

A referência ao Velho Testamento não é casual. Os índios, como os judeus, deveriam abandonar o culto dos ídolos em favor da crença no deus verdadeiro. (Burkhart, 1988:239) A menção ao “divino sol”, no entanto, em meio a tantas outras referências ambíguas, levou os indígenas a crer que Cristo, na verdade, tomara o lugar do sol nos panteão dos deuses. Frente à necessidade de compreender o discurso missionário, que lhes propunha uma impossibilidade lógica relacionada à crença num universo transcendental (Burkhart, 1989:188), pareceu mais fácil aos nahuas tratar a luminosidade cristã como variação de uma temática já conhecida. Não deve causar surpresa, nesse contexto, a transformação de Cristo em uma divindade solar – “*having a direct bearing on the conditions of earthly life, rather than being removed onto a spiritual, metaphysical level of reality.*” (Burkhart, 1988:241) Dessa forma, “*an Indian who diligently attended sermons, catechism classes, and festivals could in all sincerity accept Christ and continue to revere the Sun, for they were spoken of in similar terms.*” (Burkhart, 1988:253) Não

temos aqui um caso de substitucionismo, como se o culto solar tivesse sido cristianizado de modo a facilitar a conversão da população indígena. Temos uma situação na qual um elemento estrangeiro adequou-se aos parâmetros da cultura na qual foi introduzido. A Virgem Maria, embora de forma menos evidente, sofreu transformação análoga. Também ela foi reinterpretada e adaptada à cosmologia dos povos conquistados.

Essa dinâmica, deve-se notar, não refletia apenas a abertura ou o interesse dos indígenas por idéias estrangeiras²⁰. Se os índios referiam-se à Virgem como “nossa mãe” o faziam também de forma a ingressar no universo moral dos conquistadores, isto é, para reduzir a propensão do colonizador à violência. “Spanish overlords”, ressalta Burkhart, “may have exploited rosary-wearing, Hail Mary-chanting Nahuas as willingly as they did any others, but Nahuas displays of piety at least rendered such scenes morally ambiguous and provided their victims with a legitimate discourse of self-defense.” (Burkhart, 2001:06)

Desconstruindo a tradição

Esse ponto conclui a primeira parte deste capítulo. Ainda estamos no século XVI. Nosso objetivo principal é observar de que forma se transformou a imagem da Virgem Maria, no México, ao longo do período colonial. Poderíamos imaginar que Tonantzin, com letra maiúscula, assumiu as vestes de Maria. Poderíamos também supor que os índios converteram-se em massa ao cristinismo após a aparição da Virgem a Juan Diego, em 1531, levando em conta, inclusive, a selhança entre Maria e uma divindade local. Evidências históricas, no entanto, não autorizam nenhuma das duas suposições. No alto do monte Tepeyacac, ao que parece, havia, até meados do século XVI, uma imagem da Virgem de Guadalupe de Extremadura. Oriunda da Espanha, a Virgem de Extremadura revelou-se durante as guerras de reconquista, reforçando a oposição cristã aos mouros. (Zires, 1994:287) Espanhóis tinham o costume de fazer visita a Tepeyacac para rezar perante a imagem. Como o monte estava na entrada da Cidade do México, era comum,

²⁰ A abertura a idéias estrangeiras, convém ressaltar a título comparativo, foi um fator importante nas relações entre grupos indígenas brasileiros e missionários católicos no século XVI, conforme notou Eduardo Viveiros de Castro (2002:206).

além disso, que dignitários espanhóis fossem lá recebidos por autoridades coloniais. (Taylor, 1987:12)

Margarita Zires indica a possibilidade de que alguma figuração de Tonantzin, seja qual for o significado do termo, tenha sido levada a Tepeyacac, ainda no século XVI. Supondo, como notou Sahagún, que o monte fosse um antigo local de peregrinação, a imagem nativa, colocada à margem do templo no qual residia a Virgem espanhola, teria a função de evitar a completa desacralização do local, do ponto de vista indígena. Caberia recordar que os espanhóis, sob liderança de Hernán Cortés, deixaram imagens de Maria em diversos templos nativos durante a guerra empreendida contra o Império Asteca. “In Christianizing non-Christian sacred spaces with images of Mary, Cortés was following the common Spanish practice of turning mosques in conquered Moorish territories into churches by dedicating them to her.” (Burkhart, 2001:03) Tzvetan Todorov (2011:84) ressalta, no mesmo sentido, a seguinte declaração do conquistador espanhol: “fiz com que fossem tirados de seus lugares e jogados pelas escadarias os ídolos mais importantes, em que eles acreditavam mais; fiz com que limpassem as capelas onde se encontravam, pois estavam cheias de sangue dos sacrifícios e nelas pus as imagens de Nossa Senhora e de outros santos.”

Frente ao trabalho realizado pelos missionários, é possível imaginar que a Virgem de Extramadura tivesse algum apelo junto aos nahuas. Há, no entanto, poucas evidências nesse sentido. O culto a Maria, segundo William Taylor (1987:11), desenvolveu-se entre os índios, inicialmente, de forma localizada, ou seja, de vilarejo em vilarejo, sob influência, sobretudo, de franciscanos e agostinianos. A história de Guadalupe, ao que tudo indica, não teve qualquer influência sobre essa fase preliminar da devoção à Virgem.

Esse quadro começou a ser alterado em torno de 1560, quase 30 anos, portanto, após a suposta aparição da Virgem a Juan Diego, sob influência do Arcebispo Alonso de Montufar, sucessor de Zumárraga. Entusiasmado devoto de Maria, Montufar teria mandado colocar no templo dedicado à Virgem de Extramadura, em 1556, uma pintura da Imaculada Conceição composta por Marcos Cipac de Aquino, artista indígena educado, ao que tudo indica, por franciscanos. Essa imagem, dentro de pouco tempo, adquiriu, supostamente, reputação miraculosa. Sem hesitação, Montufar não apenas

endossou o culto à imagem como ainda fez com que se ampliasse o templo de Tepeyacac para melhor comportar o afluxo de fiéis. (Peterson, 2005:584; Bargellini, 2007)

A principal fonte a respeito desse período é o sacerdote franciscano Francisco de Bustamante. Assim como Sahagún, Bustamante temia que a idolatria pudesse ocultar-se por detrás do culto à imagem da Virgem. Por essa razão, durante a celebração de uma missa perante autoridades coloniais, questionou abertamente os poderes atribuídos à pintura, lançando dúvidas sobre a atuação de Montufar. O sermão causou escândalo e deu origem a uma investigação – em parte para averiguar se Bustamante insubordinara-se, em parte para verificar se procediam suas acusações contra Montufar. Ao longo do processo nove testemunhas foram ouvidas. A transcrição desses depoimentos é uma das mais importantes fontes a respeito dos primórdios da devoção à Virgem Maria em Tepeyacac²¹.

Jeanette Peterson, levando em conta os autos desse processo, cotejados com alguns outros documentos, afirma que a imagem pintada por Marcos Aquino, em 1556, ainda hoje está presente na Basílica de Guadalupe. (Peterson, 2005:608) Tratar-se-ia da imagem a que o relato de Juan Diego, visto acima, faz referência. Margarita Zires, com base em outras fontes, sugere que a imagem original, composta por Marcos Aquino, foi substituída por outra, em 1575. Aquino teria retratado a Virgem de Guadalupe de Extramadura. A segunda imagem, pintada sobre tecido rústico, é que retrataria a Imaculada Conceição, ainda hoje supostamente em exposição. (Zires, 1994:287) A imagem da Imaculada Conceição teria ganho notoriedade sob o nome *Guadalupe*, a despeito de eventual questionamento, em função de simples referência à Virgem de Extremadura, anteriormente prevalecente no templo. (Peterson, 2005:607)

Seja como for, o essencial é notarmos que inicialmente havia uma imagem à qual se atribuíam milagres. No século XVI ainda não se falava numa imagem miraculosamente aparecida. A origem humana da pintura parece, no entanto, ter sido rapidamente esquecida. Clara Bargellini (2007), professora do Instituto de Investigações Estéticas da Universidade Nacional Autônoma do México, ao analisar uma cópia da imagem guadalupana feita, em 1606, no México, por um pintor espanhol, sugere que a

²¹ O texto completo do processo pode ser encontrado no seguinte endereço eletrônico: http://www.proyectoguadalupe.com/documentos/infor_1556.html

história da aparição miraculosa já nessa época era conhecida. O contraste entre a beleza da imagem e a pobreza da tela supostamente comprovaria que a cópia teria amparado-se num relato ao menos similar ao de Juan Diego.

O desaparecimento de Marcos Cipac de Aquino, consumado, em 1648, com a publicação do livro “Imagen de la Virgen Maria Madre de Dios de Guadalupe, Milagrosamente aparecida en la Ciudad de México”, de Miguel Sanchez, em combinação com o relato nahuatl, de 1649, parcialmente transcrito acima, precisa ser explicado. Jeanette Peterson ressalta que embora Aquino fosse um pintor reconhecido na cidade do México, em meados do século XVI, “it was not in the indigenous tradition to single out individual artistic achievement nor to autograph and date works”. (Peterson, 2005:589) Isso teria facilitado o apagamento de sua contribuição ao culto guadalupano. Peterson sugere ainda que Montufar, frente às críticas de Bustamente, pode ter concluído que era melhor evitar menções à origem indígena da pintura, já que essa conexão, de alguma forma, poderia remeter à idolatria. Clara Bargellini vai mais longe. Ainda que de forma incipiente, ela dá a entender que a elaboração mítica associada à imagem de Guadalupe pode ser relacionada à contradição entre a importância atribuída pelas elites mexicanas, do século XVII em diante, à aparição da Virgem e o lugar marginal reservado aos índios na Nova Espanha. Seria impossível, em outras palavras, admitir a autoria indígena da imagem num momento em que a população nativa, desestruturada, era vista, nas palavras de Peterson (1992:42), “[as] predisposed to drunkenness and sodomy, victims of their own weak natures”.

O destaque atribuído a Juan Diego, desse ponto de vista, pode parecer paradoxal. É preciso ter em vista, no entanto, que o México, no século XVII, começava a desenvolver os temas que mais tarde seriam utilizados no bojo da luta por independência. Guadalupe, nesse contexto, teve papel central, em particular à luz do trabalho de Miguel Sanchez, citado há pouco. No livro de Sanchez, como observa Eric Wolf,

“a conquista da Nova Espanha tem como única justificativa o fato de ter permitido à Virgem que se manifestasse em sua terra escolhida e encontrasse no México um novo paraíso. Assim como Israel fora escolhida para produzir Cristo, da mesma maneira o México fora escolhido para produzir Guadalupe. Sanchez a equipara com a mulher apocalíptica da revelação de João em *Apocalipse* 12: 1: ‘um Senhora revistida do sol, com a lua debaixo de seus pés e na cabeça uma

coroa de doze estrelas’, que realizará a profecia de *Deuteronômio* 8: 7-10 e conduzirá os mexicanos para a Terra Prometida. O México colonial torna-se assim o deserto de Sinai; o México independente, a terra do leite e do mel.” (Wolf, 2003a:225)

O papel de Juan Diego, nesse contexto, é duplo. Como autóctone, ele vincula a Virgem Maria ao Novo Mundo de forma inequívoca. Como pagão convertido, ele justifica a conquista européia, transformando-a, como sugeriu Sanchez, numa teodicéia. Juan, portanto, não era um índio como qualquer outro. Era, na verdade, um índio exemplar, idealizado pela elite mexicana. Nesse sentido, ele é quem resolve o dilema, apontado acima, entre a importância atribuída à aparição de Guadalupe, com a participação indispensável de um índio, e o lugar precário ocupado pelos descendentes da população mexicana nativa no contexto colonial. O “bom selvagem”, no imaginário das altas classes, substituiu os problemáticos índios de carne e osso²². (Peterson, 1992:42-43)

Tradição inventada

Compreende-se, diante desse quadro, que Louise Burkhart trate a história de Juan Diego “[as] an invented tradition, projected into the past and ascribed an antiquity that historical evidence does not corroborate.” (Burkhart, 1996:764) Miguel Sanchez e Luis Laso de la Vega, ao interpretarem em termos míticos acontecimentos relacionados à imagem da Virgem de Guadalupe, ofereceram à elite mexicana os elementos simbólicos necessários à construção de uma ideologia nacional. Tradições, no entanto, não se inventam de uma hora para outra. Os elementos simbólicos apresentados por Sanchez e la Vega subsistiram e prosperaram porque foram reforçados, ao longo de dezenas de anos, por inúmeros atos eclesiásticos e seculares. William Taylor nota, por exemplo, que em 1746 os bispos da Nova Espanha reuniram-se para declarar Guadalupe a padroeira do Vice-Reinado. A decisão foi confirmada pelo Papa Bento XIV em 1754, dando origem a uma vasta onda de celebrações. (Taylor, 1987:12) Jeanette Peterson, por sua vez, nota que, ao longo do século XVIII,

²² A título comparativo, vejam-se comentários de Alfredo Bosi ao “indianismo lírico” de José de Alencar: “o mito é uma instância mediadora, uma cabeça bifronte. Na face que olha para a História, o mito reflete contradições reais, mas de modo a convertê-las e a resolvê-las em figuras que perfaçam, em si, a *coincidentia oppositorum*”. (Bosi, 2013:180)

“foundations, chapels, and churches dedicated to Guadalupe multiplied throughout Mexico, and her image was embellished in precious settings. The basilica of Guadalupe was incorporated into the official life of Mexico City. Linked to the city by the grand *calzada*, or avenue, the basilica was used by viceroys as an honorary point of entry for visiting dignitaries [como já ocorria no século XVI], and as a burial site for important officials.” (Peterson, 1992:44)

Guadalupe, em outras palavras, ganhou força no imaginário mexicano em função de proliferação de atos públicos realizados em sua homenagem. A Virgem de Tepeyacac não se tornou um símbolo nacional, contudo, apenas em função disso. Interesses políticos elitistas, vertidos em linguagem religiosa, teriam sido abatidos em pleno vôo se não fizessem parte de uma armação simbólica mais robusta. Eric Wolf lançou luz sobre esse ponto ao notar que Guadalupe é um símbolo multifacetado, compreendido de forma diversa por segmentos diversos da população mexicana.

No interior da família indígena, por exemplo, caracterizada, segundo o antropólogo, pela igualdade entre os sexos e pelo tratamento benevolente concedido às crianças, “a Virgem é saudada em termos apaixonados, como fonte de calor e amor”. Identificada com a mãe, a Virgem seria tratada, em termos quase psicanalíticos, como “fonte das primeiras satisfações, nunca mais sentidas depois da separação materna e da entrada na vida adulta social”. Guadalupe encarnaria, desse ponto de vista, “um desejo de volta ao estado prístino em que a fome e as relações sociais insatisfatórias são minimizadas”. (2003a:223)

No interior da família *mexicana*, levando em conta a terminologia de Wolf, a situação seria diferente. No interior desse tipo familiar “a autoridade do pai não é questionada, tanto no plano ideal quanto na realidade. Prevaecem os duplos padrões morais, e a sexualidade masculina está carregada com um desejo de exercer a dominação. Os filhos são tratados com mão pesada e os castigos físicos são freqüentes.” (2003a:222) Nesse contexto, afirma Wolf, “o símbolo de Guadalupe está carregado com a energia da rebelião contra o pai. Sua imagem é a encarnação da esperança em um resultado vitorioso na luta entre as gerações”. (2003a:223)

A essas variações, ligadas, por assim dizer, à vida privada, Wolf soma outras, ligadas mais abertamente à política. A população indígena, por exemplo, teria aderido ao culto da Virgem no contexto do desmantelamento do universo tradicional de crenças. Sob

influência de Sahagún, Wolf afirma, de fato, que os indígenas encontraram em Maria um meio de retornar a Tonantzin. Esse ponto, no entanto, não é enfatizado. Interessa a Wolf, especialmente, ressaltar que a Virgem devolveu aos índios “esperanças de salvação” em termos abertamente mundanos. O mito guadalupano seria evocado, nesse sentido, especialmente no contexto da luta pelo “direito (...) à defesa legal, ao governo disciplinado [e] à cidadania”. (2003a:224)²³.

Ainda segundo Wolf, outro grupo relevante para compreensão do culto à Virgem de Guadalupe no México seria formado por filhos ilegítimos de pais espanhóis e mães indígenas: “para essas pessoas”, afirma o antropólogo, “não houve, durante muito tempo, um lugar adequado na ordem social. (...) Enquanto os espanhóis e os indígenas estavam dentro da lei, eles habitavam os interstícios e as margens da sociedade constituída.” (Wolf, 2003a:224) Guadalupe, sob o ângulo desse grupo, atuaria para punir “senhores espanhóis irresponsáveis, que nunca reconheceram os deveres sociais de sua paternidade” (idem). Pedia-se apoio à Virgem, nesse contexto, para liberar o México dessa mácula, por meio da expulsão dos espanhóis. Misturam-se nesse ponto, com plena clareza, questões privadas e públicas, familiares e políticas.

O persuasivo argumento de Wolf em torno do caráter heterogêneo da Virgem de Guadalupe conclui este capítulo. Procurei explicitar aqui duas formas de reelaboração de tradições. Vimos, ao início, um modo de transformação cultural associado, por assim dizer, à polissemia. Notamos que palavras e idéias adquirem significados originais ao serem levadas a um ambiente novo, sobretudo quando ontologias distintas ou divergentes estão em jogo. Em seguida, observamos uma segunda forma de transformação, na qual o passado é reelaborado, em termos míticos, às vezes de forma deliberada, às vezes de forma inconsciente, de modo a facilitar a resolução de problemas ou a execução de projetos políticos, econômicos ou culturais. A noção de “tradição inventada” reflete esse viés de forma razoavelmente adequada, sob condição de que se reserve espaço para

²³ De forma similar, cabe ressaltar, William Taylor refere-se à compreensão de Maria, entre os índios, como mediadora nas relações com autoridades coloniais: “believing in her”, ele observa, “was like having a friend in high places. She gave country people a stake in the colonial system. (...) One had to trust in the Virgin and give her time, just as one had to accept that justice worked slowly in the colonial courts.” (Taylor, 1987:20) Esse ponto, aliás, complementa de forma instigante as observações de Burkhart sobre a transformação de Jesus numa divindade “terrena”. Com o desenvolvimento da sociedade colonial, a concretude característica do pensamento religioso indígena parece ter se deslocado de questões relativas ao cultivo do solo, por exemplo, para questões ligadas a direitos políticos e sociais.

escolhas inconscientes e conseqüências imprevistas. Procurei, portanto, conciliar duas formas de compreensão da cultura: por um lado, trata-se de uma estrutura inconsciente no interior da qual a realidade se constitui; por outro, trata-se de um objeto maleável, submetido à influência de projetos políticos e às circunstâncias nas quais se encontram (e a partir das quais pensam) diferentes sujeitos.

Conclusão

Procurei explicar nesta dissertação porque formas sociais variadas continuam a surgir e a prosperar, a despeito do avanço do processo de modernização. Ressaltei, da melhor forma que pude, o “impacto diferenciado da expansão capitalista” (Ribeiro e Feldman-Bianco, 2003:39), integrando histórias locais a processos históricos de maior amplitude. Não desprezei a narrativa moderna, procurei, na verdade, ampliá-la, dissociando-a de seu conteúdo ideológico de forma a revelar sua multifacetada dimensão histórica. Para tanto, levei em conta, dentre outras, a seguinte recomendação de Michel-Rolph Trouillot: “if the seduction of North Atlantic universals has to do with their power to silence their own history, then our most immediate task is the unearthing of such silences”. (Trouillot, 2002:221) Universais Norte-Atlânticos, na acepção de Trouillot, “are particulars that have gained a degree of universality, chunks of human history that have become historical standards. Words such as ‘development’, ‘progress’, ‘democracy’ are exemplary members of that family which contracts or expands according to contexts and interlocutors.” (Trouillot, 2002:220)

Para facilitar a compreensão integrada das situações diversas que despontam no horizonte uma vez abandonadas premissas teleológicas ligadas a conceitos como urbanização ou letramento, fiz uso da noção de “múltiplas modernidades”. A idéia básica por detrás dessa abordagem, conforme notou Christian Smith, professor da Universidade de Notre Dame,

“is that ‘modernity’ and its features and forces can actually be received, developed, and expressed in significantly different ways in different parts of the world, and (...) by different communities living in single societies. Thus, while the long-observed forces of modernization still operate through powerful historical changes around the globe, the original thesis of uniformity and standardization, including the related secularization thesis, are suspended if not rejected. In other words, it is possible for different societies and subcultures to be truly modern and yet not end up looking like, say, France or Sweden with regard to religion, culture, morality, and views of science and metaphysics.” (Smith, 2006:02)

Trouillot, com maior ênfase, levando em conta sua experiência caribenha, manifestou-se em termos similares, contradizendo, de passagem, a famosa tese de Bruno Latour (1994):

“As a historical process inherently tied to modernization, modernity necessarily creates its alter-native in Asia, in Africa, in Latin America – in all these areas of the world where the archetypal Caribbean story repeats itself with variations on the theme of destruction and creolization. Modernity create its others – multiple, multifaceted, multilayered. It has done so from day one; *we* have always been modern, differently modern, contradictorily modern, otherwise modern – yet undoubtedly modern.” (Trouillot, 2002:233)

As múltiplas exigências que tal perspectiva apresenta à antropologia vêm sendo enfrentadas de muitas formas. A Escola de Manchester, pioneiramente, abriu-se a fenômenos fronteirços, em termos econômicos, sociais e culturais, já em meados da década de 1940. Clyde Mitchell, por exemplo, analisou a formação de grupos étnicos em contextos urbanos na antiga Rodésia do Norte. Seu trabalho inovou ao observar que “tribos” no meio rural e “tribos” nas cidades são coisas completamente diferentes. De um lado temos “um grupo de pessoas unido em um único sistema político e social, compartilhando uma série de crenças e valores”. (Mitchell, 2010:408) De outro, uma “categoria de interação”, utilizada em conjunto com outras, de acordo com necessidades e oportunidades cambiantes. A “retribalização” em situações urbanas, deve ser vista, dessa perspectiva, como fenômeno “moderno”, não obstante mobilizar, ocasionalmente, conteúdos “tradicionais”.

Do outro lado do Atlântico, Eric Wolf e Sidney Mintz produziram trabalhos similares aos da Escola de Manchester, com maior atenção, no entanto, à articulação entre dados etnográficos e processos históricos de longa duração. (Ribeiro e Feldman-Bianco, 2003) O trabalho de ambos forneceu suporte a boa parte desta dissertação.

Marshall Sahlins, naturalmente, também poderia ser citado como referência relevante. Suas reflexões sobre situações etnográficas marcadas pela expansão do capitalismo (1997a; 1997b; 1999; entre outras) são atentas a evoluções imprevistas e captam com frequência nuances do processo de integração de povos periféricos ao mundo moderno que poderiam passar despercebidas a teóricos do “sistema mundial”. Parece-me, no entanto, que perderíamos muito se aceitássemos o contraste por ele proposto entre teóricos ligados à teoria da dependência e outros supostamente mais atentos à criatividade dos povos subordinados. Nesta dissertação pareceu-me indispensável articular as duas abordagens.

Bibliografia

Achmatowicz, Jerzy. Antonio Valeriano ¿autor del Nican Mopohua? In: Sara Rojo et al. (org.) Anais do V Congresso Brasileiro de Hispanistas. Belo Horizonte: Faculdade de Letras da UFMG, 2009.

Agamben, Giorgio. Estado de Exceção. São Paulo: Boitempo Editorial, 2004.

Appadurai, Arjun. Disjunção e diferença na economia cultural global. In: Eatherstone, M. (org.), Cultura global: nacionalismo, globalização e modernidade, Petrópolis, Vozes, 1994.

Balandier, Georges. Antropologia Política. São Paulo: Edusp, 1969.

Bargellini, Clara. The Virgin of Guadalupe: a painting of New Spain. Colloquium Journal, Yale Institute of Sacred Music, v. 04, 2007.

Bauman, Zygmunt. Modernidade e Ambivalência. Rio de Janeiro: Zahar, 1999.

Beckles, Hilary. Capitalism, Slavery and Caribbean Modernity. Callaloo, v. 20, n. 04, 1997.

Bernal, Victoria. Gender, Culture and Capitalism: Women and the Remaking of Islamic 'Tradition' in a Sudanese Village. In: Cornwall (ed). Readings in Gender in Africa. London: IAS/SOAS, 1994.

_____ Colonial Moral Economy and the Discipline of Development: The Gezira Scheme and Modern Sudan. Cultural Anthropology 12(4), 1997a.

_____ Islam, Transnational Culture, and Modernity in Rural Sudan. In: Kokole, et al (ed). Gendered Encounters: Challenging Cultural Boundaries and Social Hierarques in Africa. London: Routledge, 1997b.

_____ Cultivating workers: peasants and capitalism in a Sudanese village. New York: Columbia University Press, 1991.

Bosi, Alfredo. Dialética da Colonização. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

Burke, Edmund. Reflections on the Revolution in France. Oxford: Oxford University Press, 1999.

Burkhart, Louise. The Slippery Earth: Nahuatl-Christian Moral Dialogue in Sixteenth-Century Mexico. Tucson: The University of Arizona Press, 1989.

_____ Before Guadalupe: The Virgin Mary in Early Colonial Nahuatl Literature. Albany: Institute for Mesoamerican Studies/SUNY, 2001.

_____ Review of “Our Lady of Guadalupe: The origins and sources of a Mexican national symbol”, by Sttaford Poole. *Ethnohistory*, v. 43, n. 04, 1996.

Casanova, José. *Public Religions in the Modern World*. Chicago: University of Chicago Press, 1994.

Cherem, Youssef. *A crença, a lei, a guerra: Uma análise do pensamento de ‘Isâm Muhammad Tâhir al-Barqâwi*. Tese de Doutorado, Departamento de Antropologia, Unicamp, 2010.

Clastres, Pierre. *A sociedade contra o Estado – pesquisas de antropologia política*. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.

Dipel, Horst. The Changing Idea of Popular Sovereignty in Early American Constitutionalism: Breaking away from European Patterns. *Journal of the Early Republic*, v. 16, n. 01, 1996.

Dobb, Maurice. *Studies in the Development of Capitalism*. London: George Routledge & Sons, 1946.

Doratioto, Francisco. *Relações Brasil-Paraguai: Afastamento, Tensões e Reaproximação, 1889-1954*. Brasília: Fundação Alexandre de Gusmão, 2012.

Eisenstadt, Shmuel. Multiple Modernities. *Daedalus*, Winter 2000; 129,1.

Evans-Pritchard, E. E. *Bruxaria, Oráculos e Magia entre os Azande*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

Feldman-Bianco, Bela. Introdução. In: Feldman-Bianco (org.) *Antropologia das Sociedades Contemporâneas: Métodos*. São Paulo: Editora Unesp, 2010.

Freyre, Gilberto. Ação e contemplação dos franciscanos. In: G. Freyre. *Pessoas, Coisas e Animais*. São Paulo: MPM, 1979.

_____ *A Propósito de Frades*. Salvador: Livraria Progresso Editora, 1959.

Goody, Jack. The impact of Islamic writing on the oral cultures of West Africa. *Cahiers d'études africaines*, v. 11, n. 43, 1971.

Gordon, Robert W. How the Justices Get What They Want. *The New York Review of Books*, 8 Dec. 2011.

Hamilton; Madison; Jay. *The Federalist*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 2005.

Heideking, Jürgen. The Pattern of American Modernity from the Revolution to the Civil War. *Daedalus*, Winter 2000; v. 129, n.1.

Huntington, Samuel. The West Unique, Not Universal. *Foreign Affairs*, v. 75, n. 06, Nov-Dec. 1996.

Iglesias, Tania. A experiência educativa da ordem franciscana: aplicação na América e sua influência no Brasil colonial. Tese de Doutorado, Faculdade de Educação, Unicamp, 2010.

James, C. L. R. The Black Jacobins: Toussant L'Ouverture and the San Domingo Revolution. New York: Vintage Books, 1963.

Latour, Bruno. Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica. São Paulo: Editora 34, 1994.

Lockhart, James. The nahuas after the conquest: a social and cultural history of the Indians of central Mexico, Sixteenth to Eighteenth Centuries. Stanford: Stanford University Press, 1992.

Marx, Karl. O Capital. Livro 1, Volume 2. São Paulo: Difel, 1982.

Masquelier, Adeline. Debating Muslims, Disputed Practices: Struggles for the Realization of an Alternative Moral Order in Niger. In: John Comaroff and Jean Comaroff (eds). *Civil Society and the Political Imagination in Africa*. Chicago: University of Chicago Press, 1999.

Mintz, Sidney. Sweetness and Power: the place of sugar in modern history. New York: Penguin Books, 1985.

_____ Was the Plantation Slave a Proletarian? Review (*Fernand Braudel Center*), v. 2, n. 1, 1978.

_____ Three Ancient Colonies: Caribbean themes and variations. Cambridge: Harvard University Press, 2012.

Mintz, Sidney; Price, Richard. The birth of African-American culture: an anthropological perspective. Boston: Beacon Press, 1992.

Mitchell, Clyde. A dança kalela: aspectos das relações sociais entre africanos urbanizados na Rodésia do Norte. In: Feldman-Bianco (org.) *Antropologia das Sociedades Contemporâneas: Métodos*. São Paulo: Editora Unesp, 2010.

Naves, Márcio. Democracia e dominação de classe burguesa. *Crítica Marxista*, São Paulo, v. 4, 1997.

Paine, Thomas. *Common Sense*. London: Penguin, 1986 [1776].

Papanek, Hanna. *Purdah: Separate Worlds and Symbolic Shelter*. *Comparative Studies in Society and History*, 15, 1973.

Peterson, Jeanette. *The Virgin of Guadalupe: symbol of conquest or liberation?* *Art Journal*, v. 51, n. 04, 1992.

_____ *Creating the Virgin of Guadalupe: The Cloth, the Artist, and Sources in Sixteenth-Century New Spain*. *The Americas*, v. 61, n. 04, 2005.

Pinto, Paulo Gabriel Hilu da Rocha. *Islã: Religião e Civilização, uma abordagem antropológica*. Aparecida: Ed. Santuário, 2010.

Poole, Staffor. *Some observations on mission methods and native reactions in Sixteenth-Century New Spain*. *The Americas*, v. 50, n. 03, 1994.

Poole, Stafford et al. (ed. trad.). *The Story of Guadalupe: Luis Laso de la Vega's Huei tlamahuiçoltica of 1649*. Stanford: Stanford University Press, 1998.

Ribeiro, Gustavo Lins. *Non-hegemonic globalizations: alter-native transnational processes and agents*. *Anthropological Theory*, v. 9, n. 3, 2009.

Ribeiro, Gustavo Lins; Feldman-Bianco, Bela. *Introdução*. In: Bela Feldman-Bianco; Gustavo Lins Ribeiro (org.). *Antropologia e Poder: Contribuições de Eric Wolf*. Brasília: Editora UNB, 2003.

Sahlins, Marshall. *O “pessimismo sentimental” e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um “objeto” em via de extinção (parte I)*. *Mana* 3 (1), 1997a.

_____ *O “pessimismo sentimental” e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um “objeto” em via de extinção (parte II)*. *Mana* 3 (2), 1997b.

_____ *Cosmologies of Capitalism: the Transpacific Sector of “The World System”*. In: Sahlins, M. *Culture in Practice: selected essays*. Cambridge: MIT Press, 1999.

Santos, Boaventura de Sousa. *Por uma concepção multicultural de direitos humanos*. In: Bela Feldman-Bianco; Graça Capinha (org.). *Identidades: Estudos de Cultura e Poder*. São Paulo: Hucitec, 2000.

Shaw, Rosalind. *The Production of Witchcraft/Witchcraft as Production: Memory, Modernity, and the Slave Trade in Sierra Leone*. *American Ethnologist*, 24 (4), 1997.

Schlesinger, Arthur. *Os Ciclos da História Americana*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1992.

Silva, Lígia Osório. Feudalismo, Capital Mercantil, Colonização. In: João Quartim de Moraes; Marcos Del Roio. História do Marxismo no Brasil, Volume IV, Visões do Brasil. Campinas: Editora da Unicamp, 2000.

Smith, Christian. On Multiple Modernities: Shifiting the Modern Paradigm. Unpublished paper, University of Notre Dame, 2006. Disponível no endereço eletrônico: <http://www.nd.edu/~csmith22/documents/MultipleModernities.pdf>

Subrahmanyam, Sanjay. Connected Histories: Notes towards a Reconfiguration of Early Modern Eurasia. *Modern Asian Studies*, Vol. 31, No. 3, 1997.

Taylor, William. The Virgin of Guadalupe in New Spain: An Inquiry into the Social History of Marian Devotion. *American Ethnologist*, v. 14, n.1, 1987.

Thomas, Keith. O homem e o mundo natural: mudanças de atitudes em relação às plantas e aos animais (1500-1800). São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

Tilly, Charles. Big Structures, Large Processes, Huge Comparisons, 1983. Disponível no endereço eletrônico: <http://deepblue.lib.umich.edu/>

Tocqueville, Alexis de. Da Democracia na América. Rio de Janeiro: Biblioteca do Exército Editora, 1998.

Todorov, Tzvetan. A conquista da América: a questão do outro. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

Trouillot, Michel-Rolph. The Otherwise Modern: Caribbean Lessons from the Savage Slot. In: Bruce Knauft (ed.). *Critically Modern: Alternatives, Alterities, Anthropologies*. Bloomington: Indiana University Press, 2002.

Viveiros de Castro, Eduardo. A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.

Wallerstein, Immanuel. The Modern World-System I: Capitalist Agriculture and the Origins of the European World-Economy in the Sixteenth Century. Berkeley: University of California, 2011.

Weber, Max. A Ética Protestante e o “Espírito” do Capitalismo. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

Williams, Eric. Capitalismo e Escravidão. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

Wolf, Eric. A Virgem de Guadalupe: um símbolo nacional mexicano. In: Bela Feldman-Bianco; Gustavo Lins Ribeiro (org.). *Antropologia e Poder: Contribuições de Eric Wolf*. Brasília: Editora UNB, 2003a.

_____ Aspectos específicos dos sistemas de plantations no Novo Mundo: subculturas das comunidades e classes sociais. In: Bela Feldman-Bianco; Gustavo Lins Ribeiro (org.). Antropologia e Poder: Contribuições de Eric Wolf. Brasília: Editora UNB, 2003b.

_____ Os moinhos da desigualdade: uma abordagem marxiana. In: Bela Feldman-Bianco; Gustavo Lins Ribeiro (org.). Antropologia e Poder: Contribuições de Eric Wolf. Brasília: Editora UNB, 2003c.

_____ Aspectos das relações de grupos em uma sociedade complexa: México. In: Bela Feldman-Bianco; Gustavo Lins Ribeiro (org.). Antropologia e Poder: Contribuições de Eric Wolf. Brasília: Editora UNB, 2003d.

_____ A Europa e os povos sem história. São Paulo: Edusp, 2005.

Zires, Margarita. Los mitos de la Virgen de Guadalupe: su proceso de construcción y reinterpretación en el México pasado y contemporáneo. Mexican Studies, v. 10, n. 2, 1994.