

**UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS
DEPARTAMENTO DE SOCIOLOGIA**

**DEMOCRACIA, JUSTIÇA, LIBERDADE:
LIÇÕES DA ESCUELITA ZAPATISTA**

Autor: Luiz Antonio Barbosa Guerra Marques

Brasília, 2014

**DEMOCRACIA, JUSTIÇA, LIBERDADE:
LIÇÕES DA ESCUELITA ZAPATISTA**

Autor: Luiz Antonio Barbosa Guerra Marques

Dissertação apresentada ao Departamento de Sociologia da Universidade de Brasília/UnB como partes do requisito para obtenção de título de Mestre.

Orientador: Prof. Dr. Marcelo Carvalho Rosa

Brasília, abril de 2014

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS
DEPARTAMENTO DE SOCIOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

DEMOCRACIA, JUSTIÇA, LIBERDADE:
LIÇÕES DA ESCUELITA ZAPATISTA

Autor: Luiz Antonio Barbosa Guerra Marques

Orientador: Prof. Dr. Marcelo Carvalho Rosa (SOL/UnB)

Banca: Profa. Dra. Rebecca Neera Abers IPOL/UnB
Prof. Dr. Martin-Léon-Jacques Ibáñez de Novion.....CEPPAC/UnB

A todas e todos que realizam o impossível e fazem da esperança arma e escudo.

A Luiz Gonzaga Marques, Philippe Dheur e Carol Scartezini.

AGRADECIMENTOS

À minha família, por todo amor e esperança.

À CAPES pelo apoio financeiro ao trabalho de pesquisa.

Ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade de Brasília, em nome do orientador Prof. Dr. Marcelo Carvalho Rosa, pelos últimos dois anos de conhecimento e experiência, pelo apoio à minha ida ao México.

Às professoras Débora Messenberg e Rebecca Abers, e ao professor Jacques de Novión, pela atenção e dedicação dadas a esta dissertação.

Ao Laboratório de Sociologia Não-exemplar, do qual é fruto grande parte das discussões teóricas presentes neste trabalho.

Aos movimentos sociais brasileiros, por seu esforço cotidiano de construir um outro país, apesar de tudo.

Aos movimentos e organizações chiapanecas, em nome do Dr. Raymundo Sánchez (CIDECI – Unitierra), por seu apoio à luta zapatista e pela solidariedade com que me receberam.

Às comunidades zapatistas, por terem aberto a mim as portas das suas comunidades e corações autônomos.

“...Y todo esto no es un modelo, no lo van a encontrar en un libro escrito. Simplemente está en cada uno de nuestros corazones y pensamientos de nuestros pueblos” (Karina, “Caracol I La Realidad”, en el Primer Encuentro de los Pueblos Zapatistas con los Pueblos del Mundo, 31 de dezembro de 2006).

“Somos mujeres y hombres, niños y ancianos bastante comunes, es decir, rebeldes” (Subcomandante Marcos, 4 de agosto de 1999).

RESUMO

Esta dissertação é resultado da vivência junto ao movimento zapatista no México e participação do evento chamado “Escuelita Zapatista” em agosto de 2013. Analisa-se aqui de que forma categorias cristalizadas no desenvolvimento político da modernidade são mobilizadas pelos zapatistas na argumentação do seu projeto político, instituições autônomas e práticas cotidianas das comunidades rebeldes, em especial a partir da criação dos “Caracóis” e “Juntas de Bom Governo” em 2003. O objetivo geral do trabalho é explorar a ressignificação promovida pelos zapatistas dos três princípios que estruturam sua noção de autonomia: democracia, justiça e liberdade, com a intenção de promover um diálogo da experiência zapatista com o pensamento “decolonial”, visando enriquecer as discussões em torno do tema da modernidade na América Latina. A dissertação está estruturada da seguinte maneira: no primeiro capítulo é apresentado o movimento zapatista, a trajetória do conflito e o contexto no qual desenrola sua luta; o segundo capítulo se dedica às noções de democracia, justiça e liberdade, segundo os zapatistas; o terceiro é essencialmente teórico, apresentando algumas abordagens críticas sobre modernidade; e no quarto capítulo, são retomadas as reflexões sobre a ressignificação dos três princípios no fazer político das comunidades rebeldes, delineando “lições” que possam ser tiradas em relação aos argumentos teóricos apresentados anteriormente. Concluo afirmando que as comunidades zapatistas nos trazem vários elementos para pensarmos a modernidade através de novas perspectivas e alternativas às narrativas das ciências sociais. A pesquisa foi realizada através de análise documental de comunicados dos porta-vozes e testemunhos dos membros das comunidades rebeldes, buscando articular ambos os níveis de produção simbólica e de práticas políticas, com o “pensamento decolonial” e outras teorias críticas sobre a modernidade no México.

Palavras-chave: México, zapatismo, modernidade, pensamento decolonial.

ABSTRACT

This dissertation is the outcome of an experience within the Zapatista movement in Mexico and participation in an event called “Escuelita Zapatista” in August 2013. Analyzed here is how rooted categories on the political development of modernity are mobilized by the Zapatistas in arguing their political project, autonomous institutions and everyday practices of rebel communities, in particular as from the creation of “Caracoles” (Snails) and “Juntas de Buen Gobierno” (Good Governance Joints) in 2003. The overall objective is to explore the redefinition promoted by the Zapatistas of the three principles that structure their notion of autonomy: democracy, justice and freedom, intending to promote a dialogue of the Zapatista experience on thinking “decolonial”, in order to enrich the discussions around the theme of modernity in Latin America. The dissertation is structured as follows: in the first chapter is presented the Zapatista movement, the trajectory of the conflict and the context in which their struggle unfolds; the second chapter is dedicated to the concepts of democracy, justice and freedom, according to the Zapatistas; the third is essentially theoretical, presenting some critical approaches to modernity; and in the fourth chapter, are resumed the reflections on the redefinition of the three principles in the policy making of the rebel communities, outlining “lessons” that can be drawn in relation to the theoretical arguments presented earlier. I conclude by stating that the Zapatista communities bring in various elements to think modernity through new perspectives and alternatives to the social sciences narratives. The survey was conducted through document analysis of spokespersons announcements and testimonials from members of the rebel communities, seeking to articulate both levels of symbolic production and political practices, with the “decolonial thinking” and other critical theories of modernity in Mexico.

Keywords: Mexico, zapatism, modernity, decolonial thinking.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Mapa 01 – Distribuição geográfica da civilização maia	30
Mapa 02 – Unidades federativas do México por IDH (PNUD, 2010)	30
Mapa 03 – Zonas autônomas zapatistas	47

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

CND	Convenção Nacional Democrática
CNI	Congresso Nacional Indígena
CCRI	Comitê Clandestino Revolucionário Indígena
EZLN	Exército Zapatista de Libertação Nacional
FZLN	Frente Zapatista de Libertação Nacional
FRAYBA	Centro de Direitos Humanos Fray Bartolomé de las Casas
CIDECI	Centro Indígena de Capacitação Integral
CDI	Comissão Nacional para o Desenvolvimento dos Povos Indígenas
IDH	Índice de Desenvolvimento Humano
INEGI	Instituto Nacional de Estatística e Geografia
MAREZ	Municípios Autônomos Rebeldes Zapatistas
NAFTA	Tratado Norte-Americano de Livre Comércio (inglês: North American Free Trade Agreement)
NMZ	Novo Movimento Zapatista
PAN	Partido da Ação Nacional
PRD	Partido da Revolução Democrática
PRI	Partido Revolucionário Institucional
PNUD	Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	19
1. AS MONTANHAS DO SUDESTE MEXICANO	28
1.1. CHIAPAS	28
1.2. HISTÓRICO DE REBELDIA E RESISTÊNCIA	31
1.3. DA GUERRILHA AO MOVIMENTO CIVIL	35
1.4. MOBILIZAÇÕES CIVIS DO MOVIMENTO ZAPATISTA	37
1.5. ACORDOS DE SAN ANDRÉS	40
1.6. REPRESSÃO DO GOVERNO, VIOLÊNCIA E DIREITOS HUMANOS EM CHIAPAS ...	42
2. DEMOCRACIA, JUSTIÇA, LIBERDADE	45
2.1. O GOVERNO AUTÔNOMO ZAPATISTA	46
2.2. AUTONOMIA, RESISTÊNCIA E OS TRÊS PRINCÍPIOS	48
2.3. A POLÍTICA DEMOCRÁTICA DAS COMUNIDADES ZAPATISTAS	50
2.4. JUSTIÇA AUTÔNOMA	55
2.5. PROBLEMAS E DIFICULDADES DOS GOVERNOS AUTÔNOMOS	56
2.6. LEI REVOLUCIONÁRIA DE MULHERES	57
2.7. RESISTÊNCIA ECONÔMICA, POLÍTICA, SOCIAL, CULTURAL E IDEOLÓGICA	61
2.8. POR UMA “OUTRA” POLÍTICA: A RELAÇÃO ENTRE O MOVIMENTO, A SOCIEDADE CIVIL E O ESTADO	68
2.9. UMA “OUTRA” LINGUAGEM PARA UMA “OUTRA” POLÍTICA	74
2.10. OS SIGNIFICADOS DE JUSTIÇA, LIBERDADE E DEMOCRACIA	76
3. DISCUSSÕES TEÓRICAS SOBRE MODERNIDADE.....	79
3.1. O “PENSAMENTO DECOLONIAL”	80
3.2. O ZAPATISMO COMO UM “PROJETO DECOLONIAL”	85
3.3. A MODERNIDADE NO MÉXICO	89
4. ALGUMAS “LIÇÕES” TEÓRICAS DA “ESCUELITA ZAPATISTA”	99
4.1. MEMÓRIA	99
4.2. AUTO-COMPREENSÃO DA SUA SITUAÇÃO MODERNA	101
4.3. LOCAL E GLOBAL	104
4.4. A “OUTRA” POLÍTICA ZAPATISTA	105
4.5. O ZAPATISMO COMO UM “PROJETO DECOLONIAL”?	108
CONSIDERAÇÕES FINAIS	113
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	118
GLOSSÁRIO	123

INTRODUÇÃO

Para o movimento zapatista de Chiapas, situado na região sudeste do México, o ano de 2013 marca três datas emblemáticas. Em 17 de novembro de 1983, há cerca de trinta anos, era fundado o Exército Zapatista de Libertação Nacional (EZLN) em comunidades indígenas nas montanhas chiapanecas. Durante dez anos foi gestada clandestinamente a guerrilha que tomou de assalto as sedes de sete municípios na madrugada de 1º de janeiro de 1994. No fim de 2013 completou-se, portanto, vinte anos da insurreição que apresentou o movimento zapatista ao mundo. Entretanto, com exceção do curto período de combate nos primeiros dias de 1994, as duas últimas décadas não foram marcadas por conflitos militares diretos, mas por tentativas (e frustrações) de negociações com o governo nacional mexicano e constantes ameaças de forças oficiais e paramilitares, acompanhadas por amplas mobilizações da sociedade civil e resistência cotidiana da autonomia das comunidades indígenas rebeldes. Deu-se, então, um processo de organização das comunidades e de instituições autônomas, com base nos três princípios de *democracia, justiça e liberdade*, culminando na criação dos chamados “Caracóis”, ou seja, as sedes das administrações dos municípios autônomos zapatistas e ponto de encontro com a sociedade civil, no dia 10 de agosto de 2003, há cerca de dez anos.

Com trinta anos de existência da organização, vinte da sua insurreição e dez da criação dos “Caracóis”, o zapatismo mantém vivas tanto sua importância política no contexto mexicano, em especial no estado de Chiapas, quanto sua influência para uma série de recentes movimentos sociais em todo o mundo. Depois de alguns anos de reduzida visibilidade midiática e após uma reaparição em marchas silenciosas em dezembro de 2012, os zapatistas convidaram cerca de 1.500 pessoas, de todas as idades e continentes, para participar de um grande evento em agosto de 2013; ou melhor, para serem “estudantes” do que chamaram de “Escuelita Zapatista”, em um curso intitulado “a liberdade segundo as e os zapatistas”. O objetivo foi mostrar para ativistas e movimentos organizados como vivem os indígenas rebeldes no dia-a-dia em suas comunidades, proporcionando um processo de autoanálise do próprio movimento social quanto aos acertos e erros nas últimas duas décadas nas tarefas cotidianas de organização comunitária. Neste evento, também buscaram compartilhar experiências em relação à maneira com que buscam efetivar seus princípios de *justiça, democracia e liberdade* por meio das suas instituições autônomas e como resistem ao racismo cultural

e aos ataques de paramilitares e do estado mexicano. Os convidados viveram uma semana nas comunidades zapatistas e tiveram como “material didático” quatro livros produzidos por elas próprias, com testemunhos que consistem em valiosas informações sobre, principalmente, três temas: governo autônomo, participação das mulheres e resistência das comunidades.

Desde seu levante em 1994, o EZLN e as comunidades zapatistas têm chamado atenção dos pensadores sociais latino-americanos críticos aos efeitos das políticas de “modernização” no nosso subcontinente. Já nos primeiros dias de 1994, vários intelectuais mexicanos que lidam com o tema da modernidade em seu país viram-se compelidos a tentar compreender teoricamente os zapatistas. Entretanto, o eco da insurreição em Chiapas rapidamente transbordou as fronteiras mexicanas e muitos são os autores identificados com a discussão “pós-colonial” que abordam o zapatismo nas suas obras, principalmente latino-americanos, tais como os pensadores “decoloniais” Walter Mignolo, Aníbal Quijano e Enrique Dussel. O que atrai tantos teóricos sociais parece ser a capacidade deste intrigante movimento de lograr estruturar alternativas reais de autonomia, mesmo em um contexto de isolamento e exclusão cultural, de perseguição política, ameaça e ataques militares, de grande pobreza e carência social, e considerando ainda que a maioria dos seus membros nem sequer escreve ou fala a língua castelhana oficial. O fato é que a organização autônoma das comunidades zapatistas nos traz vários e preciosos elementos para pensarmos a modernidade na América Latina através de novas perspectivas, questionamentos, resistências e alternativas às narrativas hegemônicas de modernidade.

O movimento zapatista é caracterizado por significativa pluralidade de estratégias, bases sociais e agendas políticas; tornou-se símbolo da luta contra as políticas neoliberais na América Latina ao se organizar em torno de uma rede internacional de solidariedade, sendo o primeiro movimento social expressivo a utilizar-se intensivamente da *internet*, pese sua essência indígena e camponesa (ABDELMENEIM, 2002; BRIGE e DI FELICE, 2002; DELARBRE, 1995; GENNARI, 2002 e 2005; LEYVA-SOLANO, 1999 e 2007). A partir do resgate de princípios indígenas, os zapatistas têm propagado entre movimentos sociais contemporâneos formas inovadoras de organização social (AGUIRRE ROJAS, 2010; BARONET *et al.*, 2005; BUENROSTRO Y ARELLANO, 2002; BRIGE e DI FELICE, 2002; ESTEVA, 2005; FIGUEIREDO, 2006; GENNARI, 2002 e 2005), horizontais e descentralizadas, fundadas na autogestão e na participação popular. Os zapatistas claramente reconhecem

a força histórica do discurso cultural do ocidente e a singularidade latino-americana nas estruturas de dominação do mundo moderno. Nas Primeira e Segunda “Declarações da Realidade, pela Humanidade e contra o Neoliberalismo”, seu principal porta-voz, Subcomandante Marcos, acusa a ocidentalização como um dos mais perigosos efeitos da globalização, que ameaça homogeneizar e subjugar culturas, em especial de coletividades marginalizadas. Neste sentido, o movimento zapatista representa um projeto político concreto que encarna várias das recentes reflexões e contundentes críticas aos sistemas de dominação da modernidade.

Entretanto, os relatos presentes na “Escuelita Zapatista” e comunicados de seus porta-vozes evidenciam que grande parte do discurso político do zapatismo é construído sobre categorias que se consolidaram com o desenvolvimento da modernidade europeia, a começar pelos princípios estruturantes da sua autonomia de *democracia, justiça e liberdade*, que nos remetem aos conceitos políticos liberais da revolução francesa. Pode-se notar também, por exemplo, que os zapatistas justificam sua insurreição pela urgência das demandas indígenas por direitos sociais, civis e políticos. Levando em conta que, para os zapatistas, o sistema político partidário vigente no México é ilegítimo e antidemocrático, é interessante perceber que não há uma objeção às leis mexicanas, mas antes um apego ao texto original da constituição federal, aos símbolos nacionais e figuras históricas, como fundamentação do seu discurso revolucionário. Vemo-nos, então, frente ao seguinte problema: de que forma categorias cristalizadas pelo desenvolvimento político da modernidade – *democracia, justiça e liberdade* – são mobilizadas pelos zapatistas na argumentação do seu projeto político, instituições autônomas e práticas cotidianas das comunidades rebeldes?

Portanto, o objetivo geral da dissertação é buscar analisar a resignificação que as comunidades zapatistas dão aos três princípios que estruturam sua noção de autonomia: *democracia, justiça e liberdade*, ou seja, a maneira com que eles entendem e a função que cumprem tais conceitos na realidade de resistência e autonomia das comunidades rebeldes. O principal objetivo específico que surge, então, é promover um diálogo da experiência zapatista com alguns teóricos, especialmente com o pensamento “decolonial”, visando avançar nas discussões em torno do tema da modernidade na América Latina. Esta dissertação não consiste em uma tentativa de definir o zapatismo como um “projeto decolonial” (como faz Mignolo, por exemplo), mas ao contrário: buscar alguns pontos que o zapatismo pode “ensinar” aos teóricos sociais que lidam com a questão da modernidade na América Latina; ou melhor, quais reflexões os

pensadores que se identificam com as ideias “decoloniais” podem fazer a partir da experiência das comunidades zapatistas em termos de perspectivas teóricas e possibilidades concretas de autonomia em um mundo onde as narrativas hegemônicas de modernidade se veem questionadas.

A dissertação está estruturada da seguinte maneira: o primeiro capítulo apresenta a questão indígena e a realidade em Chiapas, o movimento zapatista, seus antecedentes e um recorrido da trajetória do conflito, e a transformação das perspectivas do movimento após entrar em contato com a sociedade civil em 1994. Neste capítulo discorro sobre a organização do zapatismo e o contexto onde se desenrola sua luta, de maneira a trazer alguns elementos essenciais para o desenvolvimento argumentativo dos capítulos posteriores.

O segundo capítulo é fundado na experiência autônoma em Chiapas e se dedica às noções de *democracia*, *justiça* e *liberdade*, segundo os zapatistas, trazendo para a discussão a experiência cotidiana de resistência e o processo de criação de instituições autônomas nas comunidades rebeldes na busca de efetivar seus três princípios. Além da formação e organização das instituições autônomas, o segundo capítulo detém-se a temas como as diversas formas de resistências das comunidades rebeldes, a linguagem política zapatista, os caminhos teóricos os quais percorrem sua forma de fazer política e a relação com seus costumes próprios. Ou seja, este capítulo demonstra as maneiras com que os zapatistas fazem sua política indígena local e autônoma, inseridos na modernidade mexicana.

O terceiro capítulo é essencialmente teórico, apresentando algumas abordagens críticas sobre modernidade. Inicia-se com a explicação do pensamento “decolonial” e seus três principais representantes: Walter Dignolo, Aníbal Quijano e Enrique Dussel. Além dos “decoloniais”, são fundamentais nas discussões deste capítulo pensadores provenientes da academia mexicana e que desenvolvem suas obras no esforço de compreender criticamente a questão da modernidade no país, como Bolívar Echeverría, Guillermo Bonfil Batalla, Gustavo Esteva, Carlos Antonio Aguirre Rojas e Ana Esther Ceceña. Sempre à luz da experiência e palavra dos zapatistas, neste capítulo são discutidos temas como a civilização ocidental e o eurocentrismo, relação entre o surgimento da modernidade e a conquista da América, exclusão do conhecimento indígena na produção de conhecimento, o caráter ambíguo e características definidoras de modernidade, colonialidade e etnicidade, relação entre modernidade e capitalismo, reprodução interna das relações coloniais, resistências anticoloniais, possibilidades e

alternativas de emancipação dentro da modernidade, processos de mestiçagem na história do México. Também são exploradas algumas interpretações do zapatismo, que o caracterizam seja como uma “revolução teórica” ou “subversão epistemológica”; seja como um exemplo de “modernidade de resistência” e de “autonomia não dualista”.

No quarto capítulo, retomo as reflexões sobre a ressignificação de *democracia, justiça e liberdade* no fazer político das comunidades zapatistas, com o objetivo de esboçar “lições” que possam ser tiradas em relação aos argumentos teóricos do capítulo anterior. Alguns dos argumentos concluídos neste último capítulo abrangem a concepção que os zapatistas têm deles mesmo e da sua relação com a modernidade; a universalidade e ressignificação dos seus princípios; sua demanda de serem sujeitos e produzir suas próprias teorias; a função da memória e dos saberes tradicionais no seu projeto político e a relação com a academia.

Ao final desta dissertação, espero ter demonstrado que o zapatismo abre caminhos para pensar formas concretas e alternativas de organizações autônomas no mundo moderno, convidando-nos a formular novas perguntas e pensar através de novas perspectivas, além de ter auxiliado a enriquecer alguns debates centrais sobre a modernidade no nosso subcontinente latino-americano.

Os métodos desta pesquisa consistiram em, primeiro, revisão bibliográfica sobre a vasta literatura existente que diz respeito ao zapatismo e teorias sociais críticas das narrativas hegemônicas de modernidade, tanto o “pensamento decolonial”, quanto obras que sejam referência na discussão atualmente na academia mexicana, visando contribuir no recente debate acadêmico acerca desses temas. Em seguida, foi realizada uma minuciosa análise documental de um conjunto de documentos produzidos pelo próprio movimento zapatista. Tendo em vista os objetivos desta dissertação, durante a análise documental me concentrei nas três categorias centrais para o projeto político zapatista: *democracia, justiça e liberdade*. Mais que a frequência com que aparecem essas três palavras tão recorrentes, durante a leitura e análise do material, foi dada especial atenção às articulações conceituais presentes nos discursos, ou seja, às ideias, conceitos e significados dados, que aparecem relacionados às três categorias.

O material de pesquisa são os comunicados do EZLN publicados desde 1994, todos disponíveis na *internet*¹, selecionados conforme relevância para a pesquisa e segundo a relevância dada e referência feita pelos próprios atores. Nesse sentido, da

¹ Disponíveis em www.palabra.ezln.org.mx e www.enlacezapatista.ezln.org.mx, acessados pela última vez em 20/03/2014.

totalidade dos comunicados do EZLN, as seis Declarações da Selva Lacandona e as duas Declarações contra o Neoliberalismo são documentos fundamentais, pois são uma espécie de manifestos políticos que marcam momentos-chaves da trajetória do movimento, como também o são, ainda que um pouco menos, alguns outros comunicados ordinários nos quais os porta-vozes zapatistas se esforçam em explicar o ponto de vista do movimento sobre si mesmo, um acontecimento ou uma conjuntura específica. Além dos comunicados dos porta-vozes, são materiais da pesquisa os quatro livros “didáticos” da “Escuelita Zapatista”, cartilhas produzidas pelos membros das comunidades indígenas em ocasião do evento, e a própria vivência em Chiapas entre os meses de maio e setembro de 2013. Essas quatro cartilhas são materiais privilegiados para acessar as compreensões do movimento, pois estão constituídas por testemunhos dos próprios membros das comunidades e não por comunicados dos porta-vozes do EZLN, como geralmente se tem acesso.

Os testemunhos reunidos nos livros da “Escuelita” consistem em um esforço inédito de sintetizar o pensamento que emerge da prática cotidiana das comunidades zapatistas frente à modernidade mexicana neste milênio. Ou seja, tais livros são uma tentativa de, pública e detalhadamente, pensar, racionalizar e explicar o seu projeto político, sua realidade rebelde e o processo de construção das instituições autônomas nas diferentes zonas zapatistas. Trata-se de um momento reflexivo do movimento, no qual é apresentada a maneira com que os membros estão vendo suas próprias práticas. Assim sendo, a análise desta dissertação se dá quanto às narrativas dos zapatistas sobre suas práticas, e não exatamente quanto à prática em si, ainda que eu me apoie também na minha vivência nas comunidades. Entretanto, o fato de o material de pesquisa ser versões do movimento sobre sua própria realidade, de maneira alguma retira a importância analítica da experiência da “Escuelita Zapatista”.

Os documentos que se pode encontrar na internet são uma parte essencial do discurso oficial do zapatismo, em grande medida empenhados em responder à imprensa e setores variados da sociedade civil mexicana, sendo, portanto, parcial e não completamente coincidente com a linguagem das bases. Ambos os discursos são complementares, no sentido de que contribuem para a construção da identidade e pensamento zapatista contemporâneo. De acordo com a antropóloga mexicana Xochitl Leyva-Solano, por um lado, muitos pesquisadores centraram suas análises exclusivamente nos comunicados do Subcomandante Marcos, se esquecendo das vozes camponesas indígenas locais, e por outro lado, alguns pesquisadores exploraram as

subjetividades das bases zapatistas sem alcançar o diálogo com as produções oficiais (LEYVA-SOLANO, 1999, p. 74-75). Nesta dissertação, portanto, busco articular ambos os níveis de produção simbólica e de práticas políticas, tendo em vista a oportunidade que agora se apresenta com a “Escuelita Zapatista” e a compilação de uma quantidade notável de testemunhos das bases nas quatro cartilhas.

A estadia de cerca de quatro meses no estado mexicano de Chiapas no ano de 2013 e a vivência nas comunidades indígenas rebeldes, sobretudo durante o evento da “Escuelita Zapatista” no mês de agosto, tem uma importância determinante na pesquisa. É necessário ressaltar que cheguei às comunidades zapatistas primeiro como voluntário de uma organização de direitos humanos (Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de las Casas) para realizar a função de observador internacional em uma região de conflito com grupos paramilitares durante dez dias, e depois na posição de “estudante” da “Escuelita”. Durante a “Escuelita Zapatista”, vivi uma semana em uma comunidade, de acordo com o ritmo de vida da família que me recebeu e realizando os trabalhos cotidianos nos cultivos de café, feijão e milho. A vivência no cotidiano da família zapatista foi o espaço essencial de “ensino” durante a “Escuelita”, pois, “segundo os zapatistas, o lugar de ensino-aprendizagem é o coletivo, ou seja, a comunidade” (Comunicado do Subcomandante Marcos, 30/07/2013). Nessa semana, parte do dia era dedicada à leitura dos “livros didáticos” e a sanar algumas dúvidas com o responsável por mim (meu “guardião”). O meu “guardião” também era responsável por traduzir para o espanhol o que a família conversava, já que a maioria dos membros das comunidades não fala a língua castelhana.

Nas comunidades rebeldes, eu não estava na perspectiva de pesquisador, e de fato não realizei nenhuma pesquisa *in loco*, além da minha própria vivência e do material fornecido por eles próprios, por respeito a um movimento social que tem sido objeto de tantos estudos nas últimas duas décadas, muitos deles com impactos políticos extremamente negativos. No convite para participar da “Escuelita Zapatista” seus porta-vozes anunciavam que os convidados deveriam comparecer na posição de “estudantes”, para escutar e aprender o que têm as comunidades indígenas a ensinar, não para dizer o que tem que ser feito. “A única coisa que objetivamente se necessita para participar da ‘Escuelita Zapatista’ (além de ser convidado, claro) é disposição para escutar”, anunciaram em um comunicado (Idem). Também afirmavam que aquele não era o

momento para realizar entrevistas ou aplicar questionários², mas não faziam nenhuma objeção à pesquisa em si. O momento da “Escuelita Zapatista” era de escutar e aprender, mas há que reconhecer que também era um momento de controle sobre a produção de conhecimento feito sobre o movimento, pois, como deixei claro, trata-se de um momento reflexivo no qual eles apresentaram suas narrativas quanto a sua própria ação política. Apesar de não ter realizado uma aproximação etnográfica com métodos rigorosos, mas sim uma participação pessoal devido às afinidades em relação ao movimento, essa vivência em Chiapas me proporcionou fundamental familiaridade com o contexto social e político da região, envolvimento com o movimento zapatista, pessoas e grupos relacionados, e acesso à vasta literatura, informações, reuniões, seminários e atividades envolvendo o movimento. Entretanto, o mais importante dessa experiência foi sentir, conversar, observar e estar imerso em uma realidade que há mais de dez anos venho acompanhando e estudando à distância.

Essa aproximação me levou a modificar algumas das coisas previstas no projeto de dissertação, defendido em abril de 2013. O corte temporal da pesquisa, antes previsto para o período compreendido entre 1994 a 2005, e minha pretensão de concentrar minhas análises nos comunicados do Subcomandante Marcos, davam-se apenas por precauções metodológicas, mas que não tinham muito sentido se vistos em termos da história política recente do país, do conflito regional e da própria compreensão do movimento zapatista. Tais mudanças em relação ao projeto inicial foram possíveis e necessárias a partir do momento em que entrei em contato com a realidade de Chiapas, proporcionando um significativo avanço qualitativo da pesquisa. Só após ter participado da “Escuelita Zapatista”, pude permitir-me analisar a realidade atual das comunidades autônomas, algo que anteriormente eu abria mão visando resguardar a metodologia do projeto. De fato, a vivência do campo é essencial para a qualidade da pesquisa e, sobretudo, para a vida do pesquisador, que não se mantém a mesma após o retorno à casa. No campo se materializou um profundo respeito pelo “objeto” da pesquisa, a partir da compreensão real da evidência de que nós, cientistas sociais, estamos lidando com pessoas de carne e osso, imersos em uma realidade conflitiva, com expectativas e

² “No decimos que no nunca, sino por ahora NO porque queremos concentrarnos de la escuela. Queremos avisarles para que no se entienda mal, el por qué no se les atiende. (...) Queremos que nos entiendan, que para nosotros no es tiempo de caravanas, ni proyectos, ni entrevistas o intercambio de experiencia y otras cosas. Para nosotros las zapatistas, los zapatistas, es tiempo de prepararnos para la escuela. NO vamos a tener tiempo para otras cositas, a menos que sea del mal gobierno que nos quiera hacer una gran chingadera ahí sí cambia la cosa” (Comunicado de Subcomandante Insurgente Moisés, 17/03/2013).

preocupações, cada um com um nome e um timbre de voz diferente, e que, no caso da presente pesquisa, estão realizando coisas extremamente admiráveis, impensáveis antes de 1994, e, portanto, com uma importância que está muito mais além dos objetivos desta dissertação.

1. AS MONTANHAS DO SUDESTE MEXICANO

1.1. Chiapas

O estado de Chiapas abriga a segunda maior população indígena do México, equivalente a 1.330.981 pessoas, do total de 4,3 milhões de habitantes do estado, de acordo com dados de 2005 da Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI). As comunidades indígenas de Chiapas são descendentes dos povos maias que há milênios têm habitado a região correspondente ao sul do México e alguns países centro-americanos, como Guatemala e Belize (ver mapa 01), apresentando atualmente uma grande variedade étnica. De acordo com dados de 2000 do Instituto Nacional de Estadística e Geografía (INEGI), 36% da população indígena maior de cinco anos de Chiapas é falante da língua *tzotzil*; 34,4% *tzeltal*; 17,4% *chol*; 5,1% *zoque*; 4,8% *tojolabal*; 1,7% *kanjobal* e 0,7% *mame*. Mais que dados demográficos, os povos indígenas de Chiapas consistem no que o antropólogo Guillermo Bonfil Batalla chamou de “México profundo”, ou seja, maneiras de entender o mundo e organizar a vida, originadas na civilização mesoamericana, que exercem uma influência cultural fundamental em todos os âmbitos da sociedade chiapaneca e mexicana.

Chiapas é uma terra muito rica com um povo muito pobre³, parafraseando o título da obra de Thomas Benjamin (BENJAMIN, 1995). O estado ocupa a última posição entre todas as entidades federativas mexicanas na lista de Índice de Desenvolvimento Humano (IDH) (PNUD, 2010) (ver mapa 02). De acordo com dados

³ Em um comunicado de janeiro de 1994, intitulado “Chiapas: el Sureste entre dos vientos, una tempestad y una profecía”, o EZLN apresenta Chiapas ao mundo, afirmando sua gritante desigualdade: no seu território estão cerca de 82% de toda a indústria petroquímica do país e 20% da energia produzida pelas hidroelétricas mexicanas, apesar de apenas um terço das casas do estado terem luz elétrica, sendo que a grande maioria não possui sequer um lâmpião de gás. É o maior produtor de milho, detêm 35% da produção mexicana de café, os latifúndios pecuaristas ostentam três milhões de cabeças de gado, possui uma enorme biodiversidade, provê madeiras nobres e fontes de matérias-primas para indústrias de biotecnologia; mas apesar da fundamental contribuição ao produto nacional, 54 em cada 100 moradores estão desnutridos e, nas regiões de montanha (Altos) e selva, a desnutrição chega a atingir 80% da população. Morre um indígena e camponês a cada 35 minutos. Apesar da enorme atenção internacional na antiga cultura maia e dos incentivos do governo mexicano ao forte turismo que gira em torno dela, os atuais herdeiros maias conformam a camada mais excluída da população chiapaneca, de forma que o estado conta com uma média de sete quartos de hotel para cada 100 turistas, enquanto oferece só 0,3 leitos de hospital para cada 1000 de seus habitantes. A educação também é a pior do país, que, expressa em números, significa que de cada 100 crianças que frequentam o ensino primário, 72 não terminam a primeira série e mais da metade das escolas não oferece nada além da terceira série do primeiro grau. A deserção escolar nas áreas indígenas é altíssima, devido ao descaso das autoridades e à necessidade das famílias de contar com o trabalho das crianças para sua sobrevivência (Comunicado do CCRI, 27/01/1994).

de 2010 do próprio governo estadual⁴, de seus 118 municípios, 46 possuem um grau de marginalização alto ou muito alto, sendo a maioria deles situados nas regiões com maior incidência de população indígena (e de influência do EZLN). Segundo dados do INEGI de 2000, cerca de 25% da população fala uma língua indígena, sendo que 61,2% não falam castelhano e na maioria dos casos não leem e nem escrevem a língua oficial. Chiapas é um estado predominantemente rural, no qual 42,8% da população economicamente ativa dedicam-se a atividades relacionadas com o setor agropecuário, enquanto no resto do país esta proporção é somente de 11,9%⁵. Ainda de acordo com o INEGI, em comparação a população indígena recebe salários muito menores: cerca de 80% possui renda menor que um salário mínimo, contra aproximadamente 55% da população não-indígena de Chiapas. De acordo com o Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de las Casas (Frayba), Chiapas ocupa o segundo lugar nacional em desnutrição e o terceiro em mortalidade materna; entretanto, nas políticas governamentais dirigidas aos povos indígenas persiste uma visão assistencialista de beneficiárias passivas e não como sociedades que exigem o pleno reconhecimento e respeito ao exercício de seus direitos (FRAYBA, 2012c, p. 7).

Quando se observa o estado de Chiapas, um dos elementos mais evidentes é o seu caráter fronteiriço, fator que contribuiu para um contexto de abandono e enfraquecimento dos seus vínculos com os centros políticos (GUILLÉN, 2005, p. 7). Em 1531, a província de Chiapas foi outorgada à capitania geral de Guatemala pela coroa espanhola, sendo integrada no território do estado mexicano apenas em 16 de janeiro de 1822. Até a década de 1970, a única fronteira que parecia importar ao governo central era a que separava o país dos Estados Unidos, quando então se descobriu um grande volume de recursos energéticos na fronteira sul (Idem). Entretanto, esta mudança de postura, do esquecimento crônico ao interesse estratégico, não se traduziu em melhorias substanciais para a maioria dos chiapanecos. Para o centro de direitos humanos Frayba, as últimas décadas foram marcadas por projetos neoliberais dos governos federal e estatal, com interesses voltados à desapropriação territorial e combate aos processos de resistência em Chiapas.

⁴ Disponível em: <http://www.dgp.chiapas.gob.mx/odm/>, acesso em 20/03/2014.

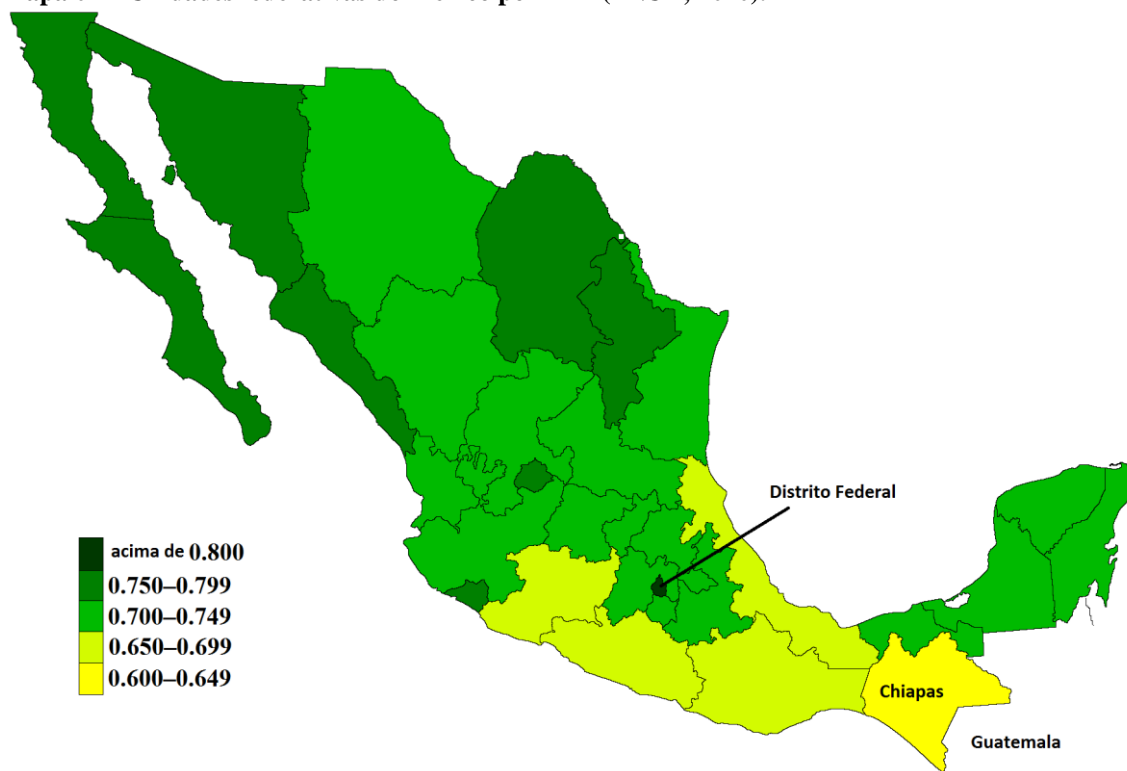
⁵ Disponível em: www.inegi.org.mx, acesso em 20/03/2014.

Mapa 01 – Distribuição geográfica da civilização maia.



Disponível em: <http://pt.wikipedia.org/wiki/Ficheiro:Mayas.png>, acesso em 14/03/2014.

Mapa 02 – Unidades federativas do México por IDH (PNUD, 2010).



Disponível em: http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Mexico_HDI.png, acesso em 14/03/2014.

1.2. Histórico de rebeldia e resistência

Nesse contexto de marginalização de Chiapas explodiu a insurreição zapatista em 1994 e se desenvolvem, desde então, as comunidades autônomas rebeldes. Em “Breve Historia de Chiapas”, o político e intelectual mexicano Emílio Zebadúa reconhece que o EZLN provocou uma mudança profunda na política mexicana e recolocou a questão indígena no centro do debate nacional, suscitando intensas discussões sobre direitos, condições de vida, cultura e identidade dos povos originários (ZEBADÚA, 1999, p. 15-16). Entretanto, a luta zapatista⁶ não é datada no fim do século XX, mas, ao contrário, trata-se de uma demanda histórica. O EZLN inicia sua Primeira Declaração, no amanhecer do ano de 1994, afirmando:

“Somos producto de 500 años de luchas: primero contra la esclavitud, en la guerra de Independencia contra España encabezada por los insurgentes, después por evitar ser absorbidos por el expansionismo norteamericano, luego por promulgar nuestra Constitución y expulsar al Imperio Francés de nuestro suelo, después la dictadura porfirista nos negó la aplicación justa de leyes de Reforma y el pueblo se rebeló formando sus propios líderes, surgieron Villa y Zapata, hombres pobres como nosotros a los que se nos ha negado la preparación más elemental para así poder utilizarnos como carne de cañón y saquear las riquezas de nuestra patria sin importarles que estemos muriendo de hambre y enfermedades curables, sin importarles que no tengamos nada, absolutamente nada, ni un techo digno, ni tierra, ni trabajo, ni salud, ni alimentación, ni educación, sin tener derecho a elegir libre y democráticamente a nuestras autoridades, sin independencia de los extranjeros, sin paz ni justicia para nosotros y nuestros hijos. Pero nosotros HOY DECIMOS ¡BASTA!” (Primeira Declaração da Selva de Lacandona, 01/01/1994).

Nos seus relatos, comunicados e declarações, os zapatistas reconhecem-se na continuidade de lutas históricas, tendo como referência o lema “terra e liberdade” de Emiliano Zapata e Francisco Villa, símbolos da mobilização popular durante os desdobramentos da Revolução de 1910, que derrubou o General Porfírio Díaz, após 34 anos de governo. A Constituição de 1917, promulgada pelo governo revolucionário, foi

⁶ Alguns autores preferem o termo “neozapatismo”, como, por exemplo, Aguirre Rojas e Leyva-Solano. Esta última fala de Novo Movimento Zapatista (NMZ), tanto por considerá-lo uma releitura contemporânea do movimento revolucionário de Emiliano Zapata no início do século XX, quanto para marcar a diferença entre o movimento guerrilheiro (EZLN), as comunidades rebeldes e o movimento civil que se organizou a partir de 1994. Ciente de tais controvérsias, utilizo nesta dissertação simplesmente o termo “zapatista”, por ser a forma como eles mesmos se referem, acreditando também alcançar desta forma maior clareza no texto.

considerada bastante avançada para a época e serviu de modelo para outras nações latino-americanas. Essa Constituição proveu os fundamentos legais para a reorganização social do país, como o ensino leigo (art. 3) e o estado laico (art. 130), a reforma trabalhista (art. 123) e, especialmente, a reforma agrária (art. 27). Entretanto, o que se segue aos anos posteriores a 1910 e ao assassinato de Zapata em 1919, é uma realidade política que se coloca como obstáculo ao pleno desenvolvimento das garantias constitucionais. Vale lembrar que é da correlação de forças surgidas da Revolução Mexicana que, em 1929, é fundado o Partido Revolucionário Institucional (PRI). O partido governou o país durante mais de 70 anos e, ao mesmo tempo em que se autoproclamava herdeiro legítimo da Revolução, tornou-se responsável pelo contexto político, econômico e social no qual se desenvolveu uma série de organizações indígenas na luta pela terra e direitos sociais, da qual é fruto o levante zapatista de 1994.

Para os povos originários, a terra é vida, tradição, cultura e identidade. A forma contemporânea das comunidades indígenas, chamada de *ejido*⁷, teve sua origem ainda no período colonial, no século XVII, quando os povos originários estavam localizados e organizados em terras com regime de propriedade comunal e eram depositários de títulos de propriedade. A ideia de *comunidade* é o traço comum dessas formas de existência social que nunca deixaram de existir onde hoje está o território mexicano. De acordo com ativista e intelectual mexicano Gustavo Esteva, essas formas existem em “espaços fisioculturais” concretos, onde as pessoas e famílias que formam o tecido social organizam sua interação a partir dos deveres com o grupo (ESTEVA, 1995, p. 24).

Nos últimos dois séculos, os povos indígenas viram suas terras comunais ameaçadas pelo discurso do governo mexicano de desenvolvimento econômico e modernização do país. Seus membros foram sistematicamente expulsos dos seus

⁷ “A palavra *ejido* vem de *exitus*, que quer dizer saída. Com essa palavra se designava na Espanha do século XVI o terreno à saída das cidades que se exploravam em comum. Era uma instituição semelhante ao *commons* inglês. Ao entrar em contato com uma variedade de formas de existência comunal, que não podiam entender bem, os conquistadores espanhóis usaram essa palavra para designá-las genericamente, posto que era, das que possuíam, a que mais se aproximava à condição social em que se encontraram os povos que começaram a dominar. O nome arraigou-se, persistindo inclusive quando se restringiu legalmente sua aplicação aos terrenos de uso comum e se implantou outros termos para se referir às diversas formas de propriedades e vida dos índios (...). Os povos indígenas tiveram que recorrer a esse termo quando empreenderam suas lutas contra a coroa espanhola para recuperar suas terras e suas formas de existência. Ao longo de todo a colônia, índios e não-índios empregaram a palavra *ejido* para aludir genericamente ao espaço físico e cultural em que viviam os índios e muitos camponeses mestiços. Aí os encontrou a república liberal. Daí os expulsaram a ditadura. Nada tem de estranho que os camponeses, índios e não-índios, que no século XX fizeram uma revolução, laçaram-se a ela com a bandeira da reconstituição dos *ejidos*: aspiravam criar de novo os espaços fisioculturais de que haviam sido expulsos” (ESTEVA, 1995, p. 23. Tradução minha).

“espaços fisioculturais” para serem tratados como indivíduos pelo mercado e pelo estado. A partir da década de 1970, as políticas neoliberais aprofundaram o processo de êxodo rural ao excluir os camponeses do grupo de agentes produtivos e agravou a repressão e exclusão das organizações camponesas e indígenas dos espaços de negociação (BUENROSTRO Y ARELLANO, 2002, p. 27-31). Pese a exclusão social, o extermínio cultural e a repressão política sofrida pelos povos indígenas do México, em Chiapas as comunidades alcançaram articular suas resistências em grande parte graças a sua histórica organização política, econômica e cultural. Neste contexto, a igreja católica tem sido, há mais de quatro décadas, um ator essencial na resistência cultural e política das comunidades indígenas, além de interlocutor indispensável nos conflitos com o governo.

O Congresso Indígena de San Cristóbal de las Casas, ocorrido entre os dias 13 e 15 de outubro de 1974 é considerado a raiz organizativa do movimento indígena de Chiapas e do próprio EZLN. Pela primeira vez na história do México, reuniram-se mais de 500 delegados das quatro principais etnias de Chiapas (*chol*, *tzeltal*, *tzotzil* e *tojolabal*) para analisar e discutir os graves problemas que sofriam, em quatro grandes eixos: terra, educação, saúde e comércio. A teologia da libertação exerceu grande influência na organização das resistências das comunidades indígenas mexicanas, em especial em território chiapaneco. Atualmente, muitas das organizações civis que apoiam o zapatismo e realizam denúncias de violações de direitos humanos contra as comunidades rebeldes são ligadas à igreja católica, como o Centro Indígena de Capacitación Integral (CIDECI) e o Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de las Casas (Frayba). Este último, inclusive, leva o nome do bispo que viveu em Chiapas no século XVI, considerado na história da América hispânica como precursor na defesa dos direitos dos povos originários. Em 1994, o conflito foi mediado na Arquidiocese de San Cristóbal de las Casas, pelo bispo Samuel Ruiz García, que exerceu por muitos anos um papel fundamental de mediador do diálogo entre o EZLN e o governo federal. Hoje, apesar da liberdade religiosa que existe dentro do movimento, a maioria dos zapatistas é católica. O catolicismo das comunidades indígenas de Chiapas mescla-se com elementos culturais próprios, as celebrações se dão na língua local e os líderes religiosos utilizam os trajes típicos de cada etnia, que se tornaram tradicionais a partir das missões jesuítas. A expansão de igrejas evangélicas em Chiapas iniciou-se na década de 1970, mas foi fomentada como estratégia de contra-insurgência pelo governo federal e estadual a partir de 1994 (BUENROSTRO Y ARELLANO, 2002; FRAYBA,

2012b), sendo que muitos dos conflitos atuais na região possuem o caráter religioso.

O movimento zapatista contemporâneo é fruto (e ressignificação) de uma luta que se iniciou na primeira metade dos anos 1970 e conformou um processo de rebelião popular no estado de Chiapas. Para o antropólogo mexicano Alejandro Buenrostro y Arellano, mais que por questões econômicas, diversas etnias se uniram em torno de uma luta de resistência por identidade e sobrevivência. “Surgiram novas relações de ampliação da fraternidade e da solidariedade entre aqueles que tinham, de fato, diversas raízes étnicas de origem. (...) Era a reelaboração de seu imaginário cultural” (BUENROSTRO Y ARELLANO, 2002, p. 74-75). De acordo com o cientista político norte-americano Neil Harvey, esses inúmeros atos de resistências criaram as condições para o levantamento zapatista, de forma que, em 1994, quando o EZLN apareceu, não se tratava de um pequeno grupo guerrilheiro tentando provocar um levantamento popular, mas sim um exército indígena bem organizado com uma base de apoio de massas (HARVEY, 2000, p. 25).

Há um consenso entre os zapatistas em apontar a data de 17 de novembro de 1983 como fundação do movimento, dia em que um pequeno grupo de indígenas e não-indígenas chegou na Selva Lacandona, em Chiapas, para fundar o grupo guerrilheiro batizado de Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN). Mas apesar de as origens exatas do EZLN ainda hoje não serem totalmente claras, a maioria dos depoimentos coincide que o ponto de viragem que determinou a sua insurreição armada foi o ano de 1992. Completavam-se 500 anos do “descobrimento da América”, marcado por uma série de manifestações indígenas no estado de Chiapas, bem como em toda América Latina. A gota d’água é considerada a mudança do artigo 27 da Constituição, dentro de uma grande reforma constitucional promovida em 1992 pelo então presidente Carlos Salinas de Gortari, no marco das negociações do Tratado Norte-Americano de Livre Comércio (NAFTA, em inglês), que anulou juridicamente a proteção dos *ejidos* contra o avanço dos grandes latifúndios e do capital internacional.

Nas primeiras horas de primeiro de janeiro de 1994, exato momento em que o NAFTA entrava em vigor, milhares de indígenas das etnias *tzotzil*, *tzeltal*, *tojolabal*, *chol*, *mame* e *zoque* declararam guerra ao governo do México, por *democracia*, *liberdade e justiça* para todos os mexicanos. Armados, ocuparam a sede de sete municípios de Chiapas: San Cristóbal de las Casas, Las Margaritas, Altamirano, Oxchuc, Huixtán, Chanal e Ocosingo. Seus treze pontos de luta: trabalho, terra, alimentação, teto, saúde, educação, informação, cultura, independência, justiça,

liberdade, democracia e paz. Nos onze primeiros dias de janeiro de 1994, deu-se uma guerra no território de Chiapas, com o saldo de 27 membros de forças oficiais e nove zapatistas mortos, além de dezenas de feridos e prisioneiros, para ambos os lados (Comunicado do CCRI, 06/01/1994). A resposta inicial do governo nacional foi a de minimizar o conflito e acusar interesses estrangeiros escusos de estar manipulando os indígenas chiapanecos. Por outro lado, o movimento alcançou enorme visibilidade, grande quantidade de atos de apoio e solidariedade, além de uma ampla mobilização da sociedade civil mexicana em torno do tema, exigindo a abertura de diálogo e uma resolução pacífica ao conflito.

1.3. Da guerrilha ao movimento civil

A partir da mobilização da sociedade civil mexicana e internacional nos primeiros dias de 1994, os rumos do conflito e da própria organização rebelde modificaram-se radicalmente, como os próprios zapatistas reconhecem nos testemunhos da “Escuelita” e em outras entrevistas⁸. Surpreso com a repercussão da sua insurreição e influenciado pelo diálogo com a sociedade civil, o EZLN recuou suas ocupações militares e os rebeldes voltaram para suas comunidades, inaugurando um movimento civil com estratégias pacíficas, criativas e inovadoras que permitissem um diálogo com o governo e com a sociedade. Este encontro com a sociedade civil é essencial para compreender o movimento zapatista, pois marca um profundo câmbio de estratégias, de uma perspectiva militar para uma perspectiva civil, utilizando-se de meios pacíficos de resistência e construção da autonomia. Em uma entrevista de 2003 a Glória Muñoz Ramírez, importante data que marca os dez anos do movimento e o nascimento dos “Caracóis”, o Subcomandante Marcos, principal porta-voz dos zapatistas, afirma:

“Entre las muchas cosas que hemos aprendido está la riqueza de la diversidad. La gran ventaja de haber entrado en contacto con la sociedad civil es haber entrado en contacto con muchos pensamientos y no con uno sólo. Y eso nos ha permitido construir el pensamiento de que, frente a la homogeneidad y a la hegemonía, es preferible el respeto y la convivencia con los diferentes. Otra cosa que hemos aprendido es a valorar y a respetar, y a tomar en cuenta, siempre, la nobleza de la mayoría de la gente, que se ha entregado en diferentes ocasiones fundamentales para la vida del EZLN y de las comunidades indígenas sin pedir nada a cambio, y no sólo, también poniendo mucho de su parte, en algunos casos arriesgándolo todo para apoyar una causa que

⁸ Por exemplo, nas entrevistas presentes em Muñoz Ramírez, 2003.

consideran justa. El proceso de encuentro con ella, con la sociedad civil, (...) se puede resumir en esto: ha sido un encuentro marcado por el aprendizaje nuestro y el aprendizaje de la sociedad civil para reconocernos mutuamente, y reconocernos a nosotros mismos. Ir construyendo un lenguaje, un puente de comunicación, una forma de entendernos” (MARCOS, 2003, p. 273).

É justamente esta mudança de prática política que vai determinar as características peculiares que o tornou referência para grande parte dos movimentos sociais de todo o mundo, nas últimas duas décadas. De acordo com a jornalista Glória Muñoz Ramírez, em sua obra intitulada “20 y 10: El fuego y la palabra” (título que faz referência justamente a esta mudança de perspectiva), o diálogo entre os rebeldes e o governo, mediado pelo Bispo Samuel Ruiz García na catedral de San Cristóbal de las Casas, que se iniciou no dia 20 de fevereiro de 1994, foi o princípio da aprendizagem do EZLN que caracterizaria sua maneira de fazer política daí em diante (MUÑOZ RAMÍREZ, 2003, p. 98-99). Na mesma entrevista de 2003 supracitada, o Subcomandante Marcos faz um balance da década que sucedeu a insurreição de 1994:

“Más que dividir en grandes etapas este periodo, nosotros distinguiríamos tres grandes ejes a lo largo de estos casi diez años. El que nosotros llamaríamos el eje de fuego, que se refiere a las acciones militares, los preparativos, los combates, los movimientos propiamente militares. El eje de la palabra, que se refiere a encuentros, diálogos, comunicados, donde está la palabra o el silencio, es decir, la ausencia de palabra. El tercer eje sería la columna vertebral y se refiere al proceso organizativo o a la forma en que se va desarrollando la organización de los pueblos zapatistas. Esos tres ejes, el eje del fuego y el eje de la palabra, articulados por el eje de los pueblos, de su proceso organizativo, son lo que marca los diez años de vida pública del EZLN. El eje del fuego o el eje de la palabra, aparecen con mayor o menor intensidad, en determinados periodos con mayor o menor duración también, y con mayor o menor incidencia en la vida del EZLN y de su entorno, o en la vida nacional o en el mundo. Pero los dos ejes siempre tienen que ver y están determinados por la estructura que van adquiriendo los pueblos, que no sólo son el sostén del EZLN, sino, como lo hemos dicho muchas veces, son el camino por el que anda el EZLN. El ritmo de su paso, el intervalo entre un paso y otro, la velocidad, tiene que ver, tanto en el fuego como en la palabra, con el proceso organizativo de los pueblos. En algunos casos es el fuego, quiero decir la parte militar, preparativos de combate, movilizaciones, maniobras, combates propiamente dichos, acciones de avance o de repliegue, los más importantes o los que aparecen más visibles. En otros casos es preponderante la palabra, o los silencios que se construyen en entorno a la palabra, en este caso para decir callando, como decimos nosotros. A lo largo de estos casi diez años se marca uno y otro eje, pero siempre tienen que ver con la manera en que los pueblos se están organizando” (MARCOS, 2003, p. 263-264).

O zapatismo é um movimento político-militar gestado no seio de organizações populares e indígenas, o que faz com que o autoritarismo característico de organizações

militares curiosamente se veja limitado pelo “comunitarismo indígena”, segundo Leyva Solano (LEYVA-SOLANO, 2000, p. 170). O zapatismo é, portanto, um movimento complexo, que possui estruturas militar e civil complementares. Paulatinamente, o EZLN foi perdendo importância como núcleo do movimento zapatista, sendo hoje o braço militar da organização, com função de proteção armada das bases de apoio, de suporte político às comunidades e de porta-voz com a sociedade civil mexicana e internacional. À diferença dos integrantes militares do EZLN, os zapatistas chamam de “bases de apoio” os membros das comunidades indígenas rebeldes, enquanto a articulação geral político-organizativa do movimento fica a cargo do Comitê Clandestino Revolucionário Indígena (CCRI), composto por membros do EZLN e autoridades civis das “Juntas de Bom Governo”. As bases de apoio foram tomando aos poucos o protagonismo do movimento ao se organizarem para realizar a autonomia real em seus territórios, conforme fica claro na Sexta Declaração da Selva Lacandona:

“...lo que hicimos fue empezar a separar lo que es político-militar de lo que son las formas de organización autónomas y democráticas de las comunidades zapatistas. Y así, acciones y decisiones que antes hacía y tomaba el EZLN, pues se fueron pasando poco a poco a las autoridades elegidas democráticamente en los pueblos. Claro que se dice fácil, pero en la práctica cuesta mucho, porque son muchos años, primero de la preparación de la guerra y ya luego mero de la guerra, y se va haciendo costumbre de lo político-militar” (Sexta Declaração da Selva Lacandona, junho de 2005).

1.4. Mobilizações civis do movimento zapatista

Nos últimos vinte anos os zapatistas promoveram inúmeras mobilizações voltadas para a sociedade civil. Exemplos destas iniciativas pacíficas são:

1. o diálogo na Catedral de San Cristóbal de las Casas, entre o governo federal e o EZLN, mediado pelo bispo Samuel Ruiz, entre os dias 20 de fevereiro e 02 de março de 1994;
2. a criação dos “Aguascalientes” em agosto de 1994, ou seja, espaços de encontros com a sociedade civil, precursores dos “Caracóis”. Eram cinco no total e seu nome faz alusão ao estado mexicano onde se celebrou a Convenção das forças revolucionárias em 1914;
3. a “Convenção Nacional Democrática” (CND), entre os dias 05 e 09 de

agosto, em meio às campanhas eleitorais para presidência da república; foi a primeira ação política dos zapatistas em grande escala, depois da guerra, um grande encontro no qual buscavam “organizar a expressão civil e a defesa da expressão popular, (...) exigir a realização de eleições livres e democráticas e lutar, sem descanso, pelo respeito à vontade popular” (Segunda Declaração da Selva Lacandona, 12/06/1994);

4. os diálogos de San Andrés, ocorridos em 1995 e 1996 no município autônomo de San Andrés Sakamchen de los Pobres, entre o EZLN e enviados especiais do governo federal, para buscar uma saída pacífica ao conflito; dessas rodadas de negociação, saíram os “Acordos de San Andrés sobre Direitos e Cultura Indígenas” que, entretanto, até o momento, não foram cumpridos pelo governo mexicano;
5. a “Consulta Nacional e Internacional pela Paz” ocorrido no dia 27 de agosto de 1995, na qual a maioria dos 1.088.000 mexicanos e 100.000 estrangeiros participantes demonstraram seu apoio ao EZLN e por uma resolução pacífica ao conflito; essa ação marca o início de uma série de relações internacionais promovidas pelos zapatistas;
6. a convocatória à formação da “Frente Zapatista de Libertação Nacional” (FZLN), em janeiro de 1996, na qual demonstraram seu compromisso por uma solução pacífica ao conflito e propuseram a construção de uma organização ampla da sociedade civil, que seria uma força política de novo tipo, apartidária, independente e autônoma, civil e pacífica, que não lutaria pelo poder, mas pela “transição” pacífica à democracia no México (Quarta Declaração da Selva Lacandona, 01/01/1996).
7. o “Fórum Nacional Indígena”, em janeiro de 1996, em San Cristóbal de las Casas, no qual mais de 500 representantes de 35 povos indígenas do país discutiram sobre suas demandas, acordaram organizar a luta em torno da autonomia indígena e convocaram a constituição do “Congresso Nacional Indígena” (CNI);
8. o “Fórum pela Reforma do Estado”, que aconteceu entre 30 de junho e 06 de julho de 1996 na cidade de San Cristóbal de las Casas e fez parte dos trabalhos da mesa temática de negociação com o governo, sobre democracia e justiça;
9. o “Encontro Intercontinental pela Humanidade e contra o

Neoliberalismo” em 1996, ocorrido entre os dias 27 de julho e 03 de agosto de 1996 nos cinco “Aguascalientes” zapatistas, com a participação de cerca de cinco mil pessoas de 42 países; o objetivo foi o de formar uma rede coletiva de todas as lutas e resistências contra o neoliberalismo, um movimento mundial antiglobalização (Segunda Declaração da Realidade pela Humanidade e contra o Neoliberalismo, 03/08/1996);

10. a marcha das bases de apoio à Cidade do México, na qual 1.111 membros das bases de apoio do EZLN, em um ato audaz de romper o cerco militar, partiram de Chiapas no dia 08 de setembro de 1997 rumo à praça principal da Cidade do México, para exigir o cumprimento dos Acordos de San Andrés.
11. a “Consulta Nacional e Internacional pelo Reconhecimento dos Direitos e Cultura Indígenas e pelo Fim da Guerra de Extermínio”, realizada no dia 21 de março de 1999, após muita mobilização da sociedade civil e excursões de bases de apoio zapatistas por todo o território mexicano, na qual mais de 2 milhões e 800 mil pessoas demonstraram seu apoio ao EZLN.
12. a “Marcha da Cor da Terra”, uma das iniciativas mais expressivas do movimento, na qual uma delegação composta por 24 comandantes do EZLN, incluindo o Subcomandante Marcos, marchou nos meses de fevereiro e março de 2001 até a Cidade do México para demandar ao Congresso da União a aprovação da iniciativa de lei sobre “Diretos e Culturas Indígenas”, passando por treze estados mexicanos e realizando 77 atos públicos massivos; ao final, em um ato emblemático, a Comandanta Esther pronunciou seu discurso no plenário do Congresso da União, exigindo o cumprimento dos “Acordos de San Andrés”, demonstrando a disposição do movimento em dialogar com o governo e denunciando a situação da mulher indígena.
13. a criação dos “Caracóis” e das “Juntas de Bom Governo”, em agosto de 2003; instituições autônomas de governo das suas cinco zonas;
14. a “Outra Campanha”, ocorrida em todo o país, paralelamente às campanhas eleitorais de 2006 que resultou na eleição de Felipe Calderón (PAN), na qual os zapatistas buscavam, nas suas palavras, “escutar e

organizar a palavra do povo mexicano” (Sexta Declaração da Selva Lacandona, junho de 2005), ou seja, promover um movimento civil nacional que consolidasse novas relações políticas e construísse um plano nacional de lutas por *democracia, justiça e liberdade* em todo o país;

15. o “Primeiro encontro dos povos zapatistas com os povos do mundo”, ocorrido entre 30 de dezembro de 2006 e 02 de janeiro de 2007, nos “Caracóis” zapatistas, onde se realizou o último grande encontro internacional com movimentos sociais antes da “Escuelita”; nessa ocasião buscavam, nas suas palavras, “intercambiar e compartilhar experiências de organização e de lutas, com o objetivo de unir lutas de todos os povos frente a um inimigo em comum, respeitando cada ideia, modos e formas” (Comunicado do Subcomandante Marcos, 30/12/2006);
16. a “marcha do silêncio” no dia 21 de dezembro de 2012, data que marca o fim de um longo ciclo do calendário maia e foi anunciado pela mídia internacional como o “fim do mundo”; sem dizer uma única palavra, mais de 40 mil bases de apoio zapatistas marcharam e ocuparam as praças centrais de Ocosingo, San Cristóbal de Las Casas, Palenque, Altamirano e Las Margaritas;
17. e, finalmente, a “Escuelita Zapatista” em 2013.

1.5. Acordos de San Andrés

Durante todo esse período, houve uma série de sucessões governamentais, legislativas e presidenciais, marcadas por polêmicos processos eleitorais. Carlos Salinas de Gortari do Partido Revolucionário Institucional (PRI) passou a faixa presidencial em dezembro de 1994 para seu colega de partido, Ernesto Zedillo. Todavia, no ano de 2000, em parte devido à instabilidade política provocada pelo próprio EZLN, após 71 anos o PRI perdeu sua hegemonia do executivo federal para o conservador Partido da Ação Nacional (PAN), na figura do presidente Vicente Fox, sucedido pelo seu correligionário Felipe Calderón. Em dezembro de 2012, contudo, o PRI assumiu outra vez a presidência com a vitória de Enrique Peña Nieto. Pese as mudanças de nomes na titularidade do executivo federal e estadual, e inclusive a histórica mudança de sigla na presidência da república, pouco mudou na sua relação com o movimento zapatista. A

resposta governamental às iniciativas rebeldes foi sempre um discurso ambíguo, descumprimento dos primeiros acordos firmados nos diálogos pela paz, ativação de grupos paramilitares, constantes perseguições e ameaças às comunidades rebeldes e a ocupação militar do território de Chiapas.

Em 16 de fevereiro de 1996, o governo e o EZLN conseguiram chegar aos primeiros (e únicos) pontos de consenso em torno da Lei de Direitos e Cultura Indígenas, conhecidos como Acordos de San Andrés. Tais acordos visavam à construção de um novo pacto social, ou seja, uma nova relação entre os povos indígenas, a sociedade e o estado, baseado nos seguintes princípios: *pluralismo* (respeito às diferenças e tratamento igualitário entre as diversas culturas que formam a sociedade mexicana); *sustentabilidade* (proteção à natureza e à cultura nos territórios indígenas); *integralidade* (comprometimento integral e equitativo das várias instituições e níveis de governo quanto às políticas públicas voltadas às comunidades); *participação* (respeito às formas de organização interna e valorização da participação política das comunidades, para que sejam os atores do seu próprio desenvolvimento) e *livre-determinação* (respeito ao exercício da livre determinação dos povos indígenas sem prejuízo da soberania nacional e dentro de um novo marco jurídico para os povos indígenas)⁹.

No processo de negociação com o governo federal, ao invés de barganhar um projeto particular, os zapatistas convocaram a participação de vários líderes indígenas e intelectuais. Entretanto, foi concluída apenas a primeira das quatro mesas de trabalho que haviam sido inicialmente propostas, a saber, I) direitos e cultura indígenas; II) democracia e justiça; III) bem-estar e desenvolvimento e IV) direitos das mulher indígena. Depois de um acúmulo de tensões, em novembro de 1996, uma comissão formada por parlamentares de diferentes partidos das duas câmaras do congresso mexicano para a mediação do conflito em Chiapas, elaborou uma iniciativa de lei que, ainda que não acolhesse a totalidade dos acordos de San Andrés, foi aceita por ambas as partes. Entretanto, no tortuoso caminho do diálogo, em vários momentos o governo federal retrocedeu nos primeiros acordos, que pareciam encaminhar uma solução pacífica ao conflito em Chiapas. Ao longo dos anos, não apenas os povos indígenas que conformam o zapatismo, mas diversas etnias de todo o país e a sociedade civil mexicana em geral, organizaram inúmeras mobilizações de apoio à iniciativa de lei, originando

⁹ Texto dos Acordos de San Andrés disponível em: <http://zedillo.presidencia.gob.mx/pages/chiapas/docs/sanandres.html>, acesso em: 20/03/2014.

debates sem precedentes no país. Entretanto, em abril de 2001, senadores das três principais forças políticas do país (PAN, PRI e PRD) modificaram a iniciativa e votaram uma contrarreforma da Lei de Direitos e Cultura Indígenas que ignorava os Acordos de San Andrés, contrarreforma que foi sancionada pelo então presidente Vicente Fox.

1.6. Repressão do governo, violência e direitos humanos em Chiapas

Paralelamente ao que os zapatistas caracterizaram como traições dos três poderes federais, um cenário de crescente violência e violações de direitos humanos por parte do governo mexicano instaurou-se no território de Chiapas a partir de 1994, em sua maioria contra simpatizantes e bases de apoio zapatistas. De acordo com relatórios do Centro de Direitos Humanos Fray Bartolomé de las Casas (Frayba), nas últimas décadas em Chiapas, observou-se um acelerado incremento de forças policiais, militares¹⁰ e paramilitares¹¹, prisões sem a aplicação devida do processo jurídico, impunidade dos crimes de lesa-humanidade, violações ao direito da terra e território, tráfico de pessoas, aumento dos feminicídios, implementação de programas governamentais que geram dependência econômica, criminalização dos movimentos sociais, obstaculização e perseguição a organizações de direitos humanos mexicanas e internacionais (FRAYBA, 2012a, 2012b e 2012c). O auge de violência, impunidade e violação de direitos humanos em Chiapas deu-se na matança ocorrida em 22 de dezembro de 1997, na comunidade de Acteal, município de Chenalhó. 45 indígenas que estavam em uma celebração religiosa, a maioria crianças e mulheres do grupo civil “Las Abejas” (simpatizante do movimento zapatista, mas não pertencente) foram massacrados com armas de fogo e golpes de facas por 60 homens de grupos paramilitares. Até hoje o crime permanece impune e os responsáveis em liberdade.

Desde 1994 até os dias atuais, grande parte do esforço público do EZLN junto a

¹⁰ “Según la cifra oficial, son 30 mil los elementos del Ejército Mexicano destacamentados en Chiapas. Cálculos no oficiales aseguran que son cerca de 70 mil. Por la irrupción del Ejército Zapatista de Liberación Nacional el 1o. de enero de 1994, el gobierno federal envió, en la primera semana de enero, a la zona de conflicto a cerca de diez mil soldados del Ejército Mexicano; 200 vehículos (jeeps artillados y tanquetas, entre otros) y 40 helicópteros. Pero en diez días de conflicto el número de efectivos se incrementó a 17 mil. En ese mismo año, el gobierno federal restringió el conflicto armado a cuatro municipios: San Cristóbal de las Casas, las Margaritas, Ocosingo y Altamirano. Y luego se extendió, en 1999 el Ejército Mexicano amplió su radio de acción a 66 de los 111 municipios de Chiapas. Sí más de la mitad de los municipios chiapanecos viven en situación de guerra” (Comunicado do CCRI, intitulado “Chiapas: la guerra, II. La máquina de etnocidio”, 20/11/1999).

¹¹ Em 1999 existiam, pelo menos, sete grupos de paramilitares: Máscara Roja, Paz y Justicia, Mira, Chinchulines, Degolladores, Puñales, Albores de Chiapas (Idem).

organizações de direitos humanos consiste em denunciar os constantes ataques e perseguições que sofrem as comunidades indígenas de Chiapas, em especial as bases de apoio zapatistas. Como exemplo dos inúmeros relatos de violência, está o de um membro do Caracol Oventik, na “Escuelita Zapatista”:

“Cuando hubo ese ataque de los paramilitares con seguridad pública y con policía que venía uniformada, con gente pagada por el mal gobierno, gente que venía de otros municipios, los compañeros abandonaron sus casas, se fueron a otra comunidad (...). Hay bases de apoyo que estuvieron no sé cuántos días en las montañas, en el río, hay compas que desaparecieron, que abandonaron a la fuerza sus casas, sus animales, todo lo que tenían. Los paramilitares robaron todo lo que tenían los bases de apoyo y hasta quemaron casas. (...) Miles de bases de apoyo están sufriendo ahorita, desde 97 hasta a la fecha siguen desplazados, no tienen nada. Hay comunidades donde ya pueden trabajar un poco pero no todos. Pero sí resistieron los ataques, fueron muy fuertes los ataques porque había gente bien entrenada. (...) Los bases de apoyo aguantaron esos sufrimientos, esos ataques, pero también hubo bases de apoyo que no aguantaron (...), regresaron a su comunidad, a sus casas, admitieron en su mano del enemigo, pero la mayor parte ahí están todavía, siguen firmes en la lucha. Gracias a los hermanos y hermanas solidarias que apoyaron a los desplazados por eso aguantaron. Ahí vieron los bases de apoyo que en la lucha no están solos, vieron que hay muchos hermanos en otros países del mundo que están apoyando nuestra lucha. (...) Hubo bases de apoyo que se olvidaron de ese sufrimiento, aunque murió su esposo, su esposa, sus hijos. Algunos ya están en otro partido, hay otros que buscaron otras organizaciones, otros se fueron a otro lado porque la resistencia estaba muy dura, pero sólo fueron algunos” (Emiliano, integrante da Junta de Bom Governo, Caracol II Oventik, MAREZ San Pedro Polhó. Livro Escuelita “Resistencia Autónoma”, p.24-25).

De acordo com o centro de direitos humanos Frayba, as estratégias contra-insurgentes transcendem características militares e se modificam de acordo com a conjuntura. Este centro de direitos humanos caracteriza o processo como uma “guerra integral de desgastes”, no qual o governo utiliza-se de recursos econômicos, políticos e militares, tais como proteção e privilégios fornecidos a grupos comunitários e paramilitares opositores aos zapatistas; aplicação de recursos financeiros para aprofundar a fragmentação nas comunidades e cooptar as famílias rebeldes; implementação de programas assistencialistas; censura dos meios de comunicação; manutenção de um discurso ambíguo e vago em relação ao conflito. A esta postura do governo, deve-se agregar ainda os interesses explícitos de empresas transnacionais nas riquezas naturais do estado de Chiapas, os quais se encontram majoritariamente em territórios indígenas (Frayba, 2012a).

Entretanto, os discursos e testemunhos dos membros do movimento zapatista deixam claro que as agressões paramilitares e as ameaças militares e policiais não

impediram que a organização autônoma continuasse. Muito pelo contrário, milhares de bases de apoio zapatistas seguiram construindo um processo reivindicativo de suas formas de governo e avançando nos projetos comunitários autônomos de saúde, educação, produção, comércio, comunicação, etc. A estrutura das instituições autônomas zapatistas criadas para lutar por *democracia, justiça e liberdade* em seus territórios, será desenvolvida e explicada mais detalhadamente no próximo capítulo.

2. DEMOCRACIA, JUSTIÇA, LIBERDADE

Em 2003, o EZLN anunciou a criação dos cinco “Caracóis” e das “Juntas de Bom Governo”, avançando, assim, no processo de construção da autonomia no território zapatista. O anúncio veio através de uma série de sete comunicados que explicavam a situação e reorganização das comunidades zapatistas, marcando, nas vésperas de completar dez anos da sua insurreição, um novo período do movimento. Nesses comunicados, o principal porta-voz do movimento, Subcomandante Marcos, considerou que era necessário modificar a relação do movimento com a sociedade civil, de forma que as comunidades zapatistas assumissem uma postura ativa, inclusive de produção de conhecimento, e não apenas de receptoras de projetos e doações. Assim, os cinco “Aguacalientes” foram substituídos pelos “Caracóis”, que além de espaços de encontro político e cultural, foram criados para serem portas não apenas que adentre a sociedade civil nas comunidades rebeldes, mas também para que as comunidades possam sair (Comunicado do Subcomandante Marcos, julho de 2003, intitulado “Chiapas: la treceava estela. Tercera parte: um nombre”). Igualmente, os “Caracóis” são as sedes administrativas de cada zona e de seus respectivos municípios autônomos, ou seja, onde estão localizadas as “Juntas de Bom Governo”.

Em discurso na ocasião das celebrações do nascimento dos “Caracóis”, a Comandanta Esther anunciou que, sem pedir nenhuma permissão ao governo, as comunidades indígenas rebeldes estavam avançando no processo de execução dos Acordos de San Andrés (Discurso da Comandanta Esther, 09/08/2003). No mesmo sentido, na Sexta Declaração da Selva Lacandona, os zapatistas afirmaram que, frente às sucessivas decepções nos diálogos com o governo federal, desde meados de 2001 as comunidades rebeldes têm se dedicado a aplicar unilateralmente os Acordos de San Andrés em seus territórios (Sexta Declaração da Selva Lacandona, junho de 2005). Ou seja, conforme os Acordos de San Andrés, as comunidades zapatistas iniciaram de maneira autônoma a recuperação do território e o autodesenvolvimento das comunidades, organizando suas próprias instituições sócio-políticas e elegendo seus próprios representantes.

2.1. O governo autônomo zapatista

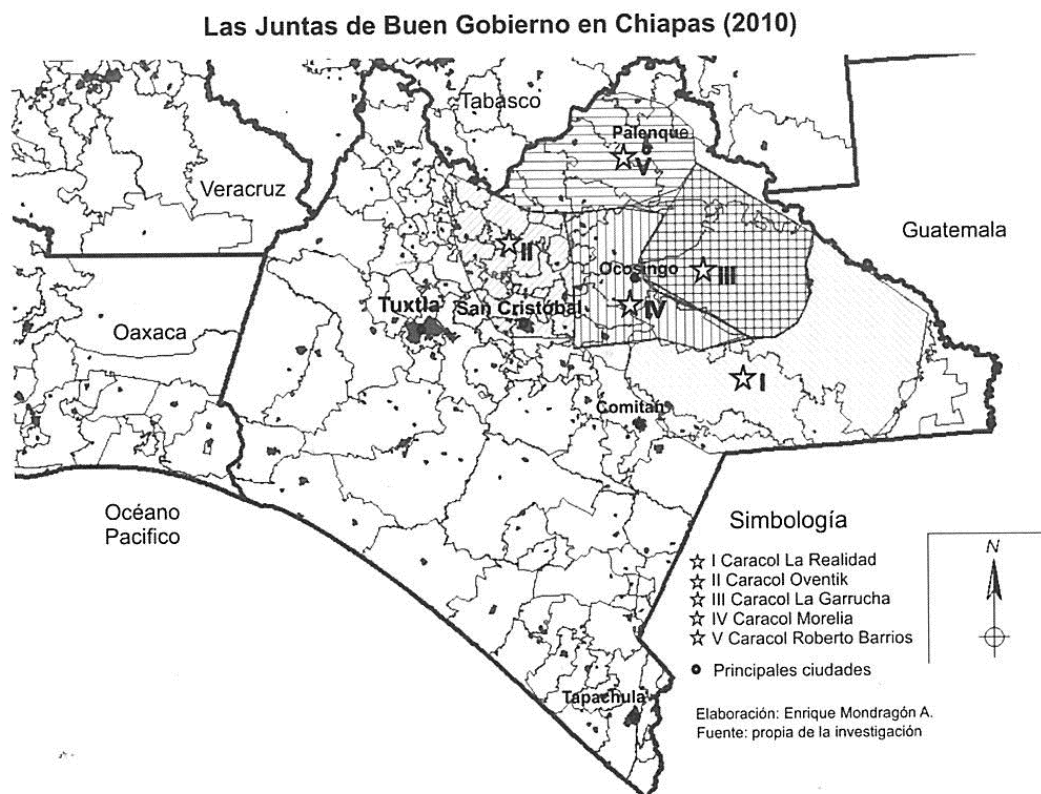
O governo autônomo zapatista organiza-se em três níveis: no primeiro nível estão as comunidades, com suas autoridades locais, em geral formadas pelo comissário do *ejido*, juiz e agentes de vigilância, e suas áreas de trabalho, como saúde e educação. No segundo nível estão os Municípios Autônomos Rebeldes Zapatistas (MAREZ), com autoridades do conselho autônomo que coordenam seus trabalhos com as comissões das áreas de trabalho a nível municipal, tais como saúde, educação, mulheres, justiça, registro civil e agrária. No terceiro nível estão as “Juntas de Bom Governo”, responsáveis pela coordenação dos MAREZ em cada zona. São cinco zonas, referentes aos cinco “Caracóis”: *La Realidad, Oventik, La Garrucha, Morelia e Roberto Barrios*¹² (mapa 03).

O termo “bom governo” é usado pelos zapatistas para afirmar seu caráter autônomo e marcar a diferença das suas próprias autoridades com as instituições oficiais, ou seja, do “mau governo”. As “Juntas de Bom Governo” são compostas por 12 a 28 integrantes, dependendo da zona, sendo metade mulheres e metade homens, substituídos a cada três anos e que trabalham coletivamente, assim como coletivamente atuam e decidem também as autoridades das instâncias inferiores. Entre as funções das “Juntas de Bom Governo” estão coordenar os municípios autônomos de cada zona, procurando sanar o desequilíbrio entre eles; mediar os conflitos entre os próprios membros, com outras organizações e autoridades oficiais; atender as denúncias de violação a direitos humanos; acompanhar e incentivar os projetos produtivos e tarefas comunitárias; vigiar o cumprimento das leis revolucionárias e a correta aplicação dos recursos distribuídos; prestar contas das suas ações e finanças; atender a sociedade civil nacional e internacional em visita às comunidades; receber e repartir os projetos e apoios das organizações da sociedade civil; promover a participação dos membros, especialmente das mulheres; cuidar dos seus treze pontos de luta, ou seja, trabalhar pela melhoria de direitos sociais como saúde, educação, condições de moradia, alimentação e distribuição de terras nos seus territórios. Para tanto, além das autoridades autônomas

¹² A zona de La Realidad é composta por quatro MAREZ: San Pedro de Michoacán, Tierra y Libertad, Libertad de los Pueblos Mayas y General Emiliano Zapata; a zona de Oventik por sete MAREZ: San Andrés Sakamchen de los Pobres, San Juan de la Libertad, Magdalena de la Paz, Santa Catarina, 16 de Febrero, San Juan Apóstol Cancuc, San Pedro Polhó; a zona de La Garrucha por quatro MAREZ: Francisco Gómez, San Manuel, Ricardo Flores Magón y Francisco Villa; a zona de Morelia por tres MAREZ: Lucio Cabañas, 17 de Noviembre, Comandanta Ramona; e a zona de Roberto Barrios por nove MAREZ: Vicente Guerrero, Trabajo, Francisco Villa, Campesino, La Paz, Benito Juárez, La Dignidad, Acabalná, Rubén Jaramillo.

nos três níveis de governo, cada zona também se organiza por áreas de trabalho, como saúde, educação, agroecologia, meios de comunicação comunitários, cooperativas diversas, entre outras.

Mapa 03 – Zonas autônomas zapatistas.



Fonte: BARONNET *et al.*, 2012, p. 26.

É interessante observar que as comunidades zapatistas não são unidades territoriais ou sociais fechadas, mas definidas pelo pertencimento voluntário a redes que se regem por suas próprias leis e práticas de autogestão. Muitos dos seus serviços – como saúde, educação e, inclusive, mediação e justiça – estão abertos a não-zapatistas, até porque os municípios autônomos existem “por cima” dos municípios oficiais (como se pode observar no mapa 03), mas com limites traçados de acordo com as etnias existentes e a dinâmica social de resistência das últimas décadas.

Conforme descrevi no capítulo anterior, o processo de migração forçada de diversos povos indígenas, intensificado ainda na primeira metade do século passado, conformou uma realidade muito particular de fronteiras étnicas em Chiapas. Surgiram novas relações de solidariedade e fraternidade entre etnias indígenas que se

encontravam num mesmo contexto de marginalização social e que tinham diversas raízes étnicas de origem, como é o caso dos povos que compõem as comunidades zapatistas (etnias *tzeltal*, *tzotzil*, *tojolabal*, *chol*, *mame* e *zoque*). Estas novas relações possibilitaram a união em torno de lutas comuns, principalmente após o Congresso Indígena em 1974 na cidade de San Cristóbal de las Casas, do qual é herdeiro o movimento zapatista. Em cada uma das zonas do território zapatista há um predomínio de uma ou outra etnia, mas se destaca a convivência e a preservação da identidade (em especial, em relação às línguas) de cada uma delas, não apenas nas comunidades zapatistas, mas também nas não-zapatistas¹³. Os territórios zapatistas estão sobre terrenos altamente polarizados politicamente, nos quais as bases de apoio convivem com membros de organizações camponesas e dos distintos partidos políticos que não simpatizam com o zapatismo, frequentemente sendo da mesma família extensa (BARONNET *et al.*, 2005, p. 25).

2.2. Autonomia, resistência e os três princípios

Se o objetivo deste capítulo é compreender os princípios zapatistas de *justiça*, *democracia* e *liberdade*, por que o início esclarecendo sobre as formas de organização autônoma das suas comunidades? Porque uma das primeiras coisas que a mim ficou nítido ao conhecer e conviver nas comunidades indígenas rebeldes, em especial na ocasião da “Escuelita Zapatista”, foi que, para suas bases de apoio, não faz sentido separar a construção cotidiana da autonomia local dos seus princípios de *democracia*, *liberdade* e *justiça*. Cheguei às comunidades levando uma visão sobre o zapatismo originada nos discursos dos seus porta-vozes, com o objetivo de compreender os significados depurados de cada um dos seus três princípios, de maneira separada, desagregada e delimitada, buscando o conteúdo específico de cada um dos três termos, como se estivesse frente a um dicionário. Entretanto, na realidade das bases de apoio zapatistas teoria e prática não se diferem, pois seus princípios são realizados diariamente nas suas escolas e clínicas autônomas, nas suas “Juntas de Bom Governo”, na Lei de Mulheres e demais leis revolucionárias, no esforço contínuo por concretizar os Acordos de San Andrés e os seus treze pontos de luta, etc. O sentido dado aos seus

¹³Por exemplo, na primeira comunidade indígena de Chiapas que visitei havia uma minoria de famílias zapatistas; seus moradores eram *tzotziles*, mas existia um povoado adjacente de *tzeltales*. Pude observar que ambas as etnias frequentavam escolas e igrejas e tinham parentes nas comunidades vizinhas. Nas cidades maiores, como San Cristobal de las Casas, observa-se grande pluralidade étnica.

princípios é adquirido cotidianamente na realidade de resistência em que vivem e simultaneamente à construção da autonomia nas suas comunidades. Em suma, ao participar da “Escuelita” ficou evidente para mim que o pensamento político zapatista é consequência dos esforços por construir a autonomia nas suas comunidades, e não o contrário. Percebi também que a organização autônoma das suas comunidades e, conseqüentemente, seus princípios de *justiça, liberdade e democracia*, não se distinguem da sua resistência cotidiana, como evidenciam os relatos abaixo:

“Formamos nuestras propias autoridades autónomas en diferentes áreas de trabajo (...). Creamos nuestras autoridades para administrar nuestras demandas de la autonomía, que son la tierra, techo, salud, educación, trabajo, alimentación, justicia, democracia, cultura, independencia, sin la intervención ni relación con los funcionarios del mal gobierno. Organizamos a nuestros pueblos para que no se desmoralicen con los proyectos y programas del mal gobierno, explicamos cuáles son las estrategias o las mañas que envían esos malos gobiernos para que olvidemos nuestras identidades culturales, tradicionales, costumbres, o sea los conocimientos de nuestros abuelos de hablar la palabra verdadera. Explicamos lo que está pasando en nuestro país México, lo que están provocando estos malos gobiernos en sus tres niveles, estatal, federal y municipal. Cuando nosotros nos encontramos ya en la resistencia formamos nuestras autoridades, nos organizamos para trabajar junto con nuestros pueblos, regiones, municipios y hasta en la zona. Hicimos trabajos colectivos de milpa, de frijolar, trabajos de ganadería y de cafetal para fortalecer nuestra autonomía, para facilitar los trabajos de nuestras autoridades en cada centro y región, en el municipio y la zona, para que así podemos ejercer la autonomía. La resistencia no quiere decir que no vamos a trabajar. La resistencia es para trabajar porque está hecha y construida por el pueblo, quiere decir que la resistencia es nuestra casa, nuestro techo, nuestro toldo donde vamos a estar como pueblos y familias, como compañeros y compañeras que vamos a trabajar. Mientras estamos trabajando y organizándonos vienen los ataques, los golpes de los tres niveles del mal gobierno que son los autores, los culpables de lo que está pasando. Ellos enviaron las diversas compañías y corporaciones policiacas a nuestros pueblos, a nuestras regiones y a los municipios de nuestra zona para intimidarnos, para acabar la resistencia. Pero no acabó ahí la resistencia sino que seguimos trabajando unidos en colectivo junto con nuestro pueblo. (...) Tenemos que hacer el trabajo y ver cómo llevar el avance de nuestro trabajo en colectivos, formando la salud, la educación dentro de nuestro pueblo para que se vea el logro y el fruto de nuestro trabajo que estamos haciendo en resistencia. Se formaron las autoridades como agentes de salud, de educación. Vamos trabajando, llevando a cabo nuestro labor para que sea un ejemplo en nuestro pueblo, en nuestros municipios y en la zona, un ejemplo para nuestros futuros compañeros que van a venir más después. En cada área están nombrados compañeros y compañeras para llevar esos trabajos porque como autoridades de la Junta de Buen Gobierno no podemos trabajar en todas las áreas, tenemos que nombrar autoridades para que ellos trabajen, administren y llevan el control de esas áreas, ellos van viendo si funciona o no funciona. Vamos haciendo nuestro trabajo poco a poco, no decimos que ya está hecho todo sino que vamos construyendo el camino” (Roberto, integrante da Junta de Bom Governo, Caracol III La Garrucha, MAREZ Ricardo Flores Magón, Livro Escuelita “Resistencia Autónoma”, p. 38-39).

“Lo más grande y lo más valioso con lo que venimos resistiendo políticamente a todo lo que el sistema del mal gobierno está tratando de hacer en nuestra zona

son los trabajos de nuestras autoridades, nuestros pueblos autónomos, las agentas municipales, comisariadas, comisariados, nuestras autoridades municipales, la creación de los municipios autónomos, el nivel de la Junta de Buen Gobierno. Ellos son el arma principal de nosotros, todos los zapatistas, para contrarrestar todos esos planes de gobierno” (Roel, ex-integrante de la Junta de Bom Governo, Caracol I La Realidad, MAREZ San Pedro Michoacán. Livro Escuelita “Resistencia Autónoma”, p. 21).

Podemos perceber, portanto, que a autonomia das comunidades zapatistas é vista como o processo de resistência em si, já que a construção diária dos seus princípios de *democracia, justiça e liberdade* se dá num contexto de “conflito armado não resolvido” (BARONNET *et al.*, 2005, p. 30) e constantes ameaças. Historicamente marginalizados pelos três níveis de governo, os zapatistas demonstram que as comunidades indígenas podem ser muito mais eficientes que o poder oficial para organizar suas comunidades e sua vida cotidiana, segundo suas necessidades e preceitos. Mostram-se ainda capazes de construir suas próprias formas de fazer política e produzir conhecimento, mesmo com as frequentes perseguições sofridas e há séculos submetidos a diversas formas de poder colonial.

2.3. A política democrática das comunidades zapatistas

O EZLN considera que, de todos os direitos elementares do ser humano, “o mais precioso deles é o direito de decidir, com liberdade e democracia, a forma de governo” (Segunda Declaração da Selva Lacandona, 12/06/1994). De acordo com o zapatista Valentín, “o povo é quem tem o poder de decidir sua forma de organização política, econômica, ideológica e social, começando de baixo para cima; os diferentes níveis de autoridade são apenas representantes das comunidades (ex-integrante do Conselho Autônomo, Caracol V Roberto Barrios, Livro Escuelita: “Resistência Autônoma”, p. 72). Apesar de as “Juntas de Bom Governo” ser responsáveis pelas outras instâncias de governo (os municípios autônomos e, logo, as comunidades locais), administrando assim toda a zona, as bases de apoio enfatizam que a autoridade máxima em realidade são as comunidades, pois são delas que partem todas as decisões. Essa é uma das inversões fundamentais da concepção democrática zapatista em relação ao sistema político oficial: o poder é constituído das bases, de baixo para cima, sendo que, em última instância, a capacidade decisória está nas mãos de cada indivíduo e nas coletividades locais.

A forma de escolha das autoridades autônomas é uma das características da democracia das comunidades rebeldes, que se dá conforme o costume de cada uma. As autoridades autônomas começam a ser escolhidas a partir dos povoados, através de assembleias gerais, passando pela determinação das autoridades municipais, até chegar aos integrantes da “Junta de Bom Governo” de cada zona, compondo assim os três níveis do governo autônomo, como explica o zapatista Manuel:

“...cuando elegimos nuestras autoridades de los tres niveles (...) no hacemos campañas políticas ni votaciones en urnas ni usamos credencial (...) porque no queremos hacer lo mismo que el mal gobierno está haciendo en nuestro país, en nuestros estados. La forma en que elegimos nuestras autoridades (...) es a través de la asamblea. (...) Cuando se menciona al compañero o compañera propuesta, se levanta la mano, si sale la mayoría queda como autoridad, así se practica en la comunidad, en los ejidos. Una vez nombradas las autoridades locales (...) ese compañero o compañera tiene que ir a presentarse al municipio autónomo para ir a traer la información, los trabajos que va a compartir el Consejo Autónomo; ése es su trabajo. Para elegir una autoridad municipal se hace de igual manera. Se juntan todos, se convoca una asamblea municipal, se juntan todas las autoridades para que se haga propuesta para elegir una autoridad. (...) En la zona también se realizan asambleas municipales, cada municipio lleva su tarea para que nombre su delegado para la Junta de Buen Gobierno. Cuando se nombra un compañero o compañera depende de su disciplina, su comportamiento, eso es lo que se ha practicado en nuestra zona cuando se nombran los tres niveles de gobierno. Cuando ya están nombrados los niveles de gobierno, por ejemplo en el municipio, se usan nuestras costumbres para que las nuevas autoridades entren en función. Los ancianos, las nuevas autoridades y las autoridades que van saliendo usan su traje tradicional. Hacemos la presentación de nuestros ancianos, ellos aconsejan a las nuevas autoridades para que gobiernen bien los tres años, también despiden a las autoridades que ya se van y a los que van entrando les dicen que se preocupen por su pueblo. Los ancianos usan lo que es costumbre con su incienso, con su música regional y todo eso; como en nuestra zona y en nuestros municipios hay costumbre tojolabal y tzeltal, se juntan todos los ancianos a nivel municipal y hacen su trabajo. (...) Las autoridades hacen sus coordinaciones de trabajos para hacer una asamblea general del municipio y dan sus propuestas, los comisariados o comisariadas llegan a esa asamblea. Hay puntos que se pueden definir en esa asamblea pero también hay puntos que no se pueden determinar ahí, entonces los comisariados y comisariadas llevan ese punto de tarea al pueblo. El pueblo analiza esa tarea y da su respuesta que se lleva a la próxima asamblea” (Manuel, ex-integrante do Conselho Autônomo, Caracol IV Morelia, MAREZ 17 de Noviembre, Livro Escolita “Resistencia Autônoma”, p. 61-62).

É importante notar no depoimento acima que, em comparação às campanhas eleitorais nos países ocidentais, os valores na escolha das autoridades nas comunidades zapatistas são completamente outros: capacidade, disciplina e comportamento de cada pessoa, a preferência pela rotatividade entre os membros, além da transmissão de saberes, competências e responsabilidades, simbolizada pelos anciãos. Assim, nos

processos de escolha das suas autoridades, nos quais os costumes de cada comunidade são essenciais, não existem campanhas políticas nem votações em urnas ou credenciais eleitorais. Toda a escolha se dá em assembleia, que é a maneira com que as comunidades indígenas da região estão acostumadas a deliberar seus assuntos internos. Os cargos são rotativos, de maneira que toda a comunidade aprende, compreende e participa das diversas funções e processos decisórios do governo autônomo. Outra diferença em relação à “falsa democracia do mau governo” é que as autoridades autônomas não recebem salários, apenas certos auxílios com mão-de-obra em seus afazeres domésticos e gastos com transporte, dependendo do hábito de cada comunidade. O zapatista Doroteo nos explica sobre como se deu o trabalho das primeiras autoridades da “Junta de Bom Governo” na sua zona e os motivos pelos quais as autoridades autônomas não recebem salário:

“Esas fueron algunas de las primeras tareas de la Junta de Buen Gobierno, aunque aparte de éstas habían otras extra que también las teníamos que cubrir como autoridades y como gobierno. (...) Nosotros tuvimos que hacer de abogados, (...) tuvimos que asesorar a distintas personas (...). También hacíamos de secretarios, porque si tú resuelves un asunto no tienes una secretaria o un secretario que te haga los documentos, nosotros mismos lo teníamos que hacer. (...) Nosotros hacíamos muchos trabajos, hacíamos de secretarios, hacíamos de cocineros, hacíamos de barrenderos porque teníamos que hacer aseo en nuestra oficina y en toda nuestra área de trabajo, no teníamos especialmente quién haga esas tareas y así los seguimos hasta la fecha. Cuando ya estábamos en función, los pueblos y los municipios empezaron a discutir cómo hay que apoyar a ese grupo de compañeros, porque son permanentes en su trabajo. Se empiezan a organizar y los pueblos deciden aportar una cooperación de 10 pesos cada uno, 10 pesos por cooperante en la zona, para darle un apoyo de 30 pesos diarios a esos compañeros mientras estén en su turno. Así se trabajó unos meses (...), como equipo de la Junta de Bueno Gobierno decidimos suspender ese apoyo y se le informó al pueblo por qué decidimos suspenderlo. Analizamos que no era el camino viable que nos acostumbráramos a trabajar de ese modo por lo tanto se informó al pueblo y cada pueblo, cada región, cada municipio discutió otro tipo de apoyo (...). Desde entonces y hasta el momento no ha habido más apoyos con dinero, así es como nos damos cuenta que el dinero no es el que puede hacer el trabajo de la autonomía o el trabajo del gobierno autónomo. (...) Con eso nos damos cuenta que la conciencia y el deseo de servir a nuestro pueblo es lo más grande y es lo que hace que funcione todo, no es el dinero” (Doroteo, ex-integrante da Junta de Bom Governo, Caracol I La Realidad, MAREZ Libertad de los Pueblos Mayas. Livro Escuelita “Gobierno Autónomo I”, p. 9-10).

Portanto, de acordo com as bases de apoio, não deve haver nenhum benefício econômico e particular às autoridades autônomas por realizar suas funções, mas estas devem agir com consciência comunitária, seguindo os sete princípios da democracia

zapatista: *servir e não se servir, representar e não suplantar, construir e não destruir, obedecer e não mandar, propor e não impor, convencer e não vencer, descer e não subir*. Essas são as regras das autoridades autônomas, que podem ser resumidas em apenas uma, essência da concepção democrática dos zapatistas: *mandar obedecendo*. Ao entrar nos seus territórios, os visitantes se deparam com placas com o seguinte dizer: “você está em território zapatista, aqui o povo manda e o governo obedece”. Esta frase não expressa uma simples inversão de funções entre maioria e minoria, mas uma “outra” concepção de política, que subverte a maneira de entender, assumir e exercer as distintas formas de poder.

A expressão “mandar obedecendo” possui um enorme potencial teórico, especialmente em vista da ressignificação dos três princípios aqui analisados. Com tal expressão, os zapatistas buscam negar a lógica política oficial e hegemônica, há séculos baseada na separação entre governantes e governados, abrindo espaço para um conceito de democracia fundada na autogestão coletiva dos assuntos e recursos comunitários. O núcleo da democracia na concepção zapatista está na transformação radical do vínculo entre autoridades e comunidades. Neste processo, o que na teoria política hegemônica é visto como “massas”, na visão zapatista transformam-se em “bases” (STREET, 1996, p. 77), e em suas mãos reside o exercício democrático, enquanto que os dirigentes legitimam-se como representantes na medida em que respeitam os acordos realizados com as bases.

De acordo com o historiador mexicano Carlos Antonio Aguirre Rojas, a concepção de democracia dos zapatistas, que podemos notar nas citações anteriores, desmistifica a ideia de que a função de governar é uma atividade complicada, postulando que a política nada mais é que pessoas comuns, no papel de simples funcionários, resolvendo problemas cotidianos, guiadas pelo senso de coletividade (AGUIRRE ROJAS, 2010, p. 37). A partir da própria forma com que as comunidades indígenas há séculos estão acostumadas a se autogerir, os rebeldes zapatistas organizam mecanismos muito simples, mas igualmente eficazes, de gestão autônoma.

Em um comunicado de 1999 destinado a professores, o Subcomandante Marcos exemplifica o argumento de Aguirre Rojas com a seguinte afirmação: “somos mulheres, homens, crianças e anciãos comuns, ou seja, rebeldes” (Comunicado do Subcomandante Marcos, 01/08/1999). Para o zapatismo, o “fazer político” pode ser exercido por qualquer cidadão – inclusive pelas crianças! A extensão dos valores democráticos nas comunidades zapatistas em certa medida alcança até os mais jovens, que desde bem

cedo participam das instituições autônomas, assembleias e tem sua voz levada em conta, além de haver encontros específicos com atividades educacionais, culturais e políticas de crianças zapatistas. Durante a “Escuelita zapatista” as crianças estiveram sempre presentes, participando das atividades e, em geral, foram as primeiras pessoas a se relacionar com os visitantes e a nos ensinar sobre o zapatismo.

Neste sentido, a democracia, para os zapatistas só pode ser assim chamada se é justa e livre, ou seja, se for capaz de abrigar a pluralidade dos seres, sejam as diversas etnias indígenas que compõem o movimento zapatista, sejam as mais variadas manifestações da sociedade mexicana e de todo o mundo. O zapatista Jacinto reafirma a “outra” concepção de democracia, justa e livre, que buscam implementar nas comunidades rebeldes:

“Nosotros pensamos que el cambio no se logra desde el gobierno sino que el cambio se logra desde las bases, desde los pueblos, cuando los pueblos son los que deciden, los que opinan. Entonces la práctica que se está haciendo en nuestra organización es la democracia participativa, son los pueblos directamente los que eligen a sus autoridades y no mediante votos como hacen los malos gobiernos. Ésa es una forma de cómo estamos resistiendo a esto que nos quieren hacer creer que es la mejor forma de vivir. Cuando ejercen su cargo los gobiernos autónomos, para poder gobernar bien, toman en cuenta nuestros siete principios: servir y no servirse, representar y no suplantar, construir y no destruir, obedecer y no mandar, proponer y no imponer, convencer y no vencer, bajar y no subir. Esa es la ideología que hay en el gobierno autónomo. También nos basamos en otras cosas que hemos dicho, como la frase ‘un mundo donde quepan muchos mundos’, porque ésta es una de las ideas que tenemos en nuestra lucha, que luchamos para que tengamos para todos sin que haya exclusión. Luchamos, estamos construyendo esta autonomía para todos los hombres, las mujeres, los niños, los ancianos, todos tengan su lugar” (Jacinto, formador de educação, Caracol V Roberto Barrios, MAREZ El Trabajo, Livro Escuelita “Resistencia Autónoma”, p. 73).

A democracia zapatista não se dá apenas nas eleições das suas autoridades internas. Quando a comandância geral do CCRI vai tomar alguma decisão política importante em nome do movimento, a discussão retorna às bases e a deliberação ocorre a partir da consulta em cada comunidade. Desta maneira foi que se deu a decisão de realizar e a organização do evento da “Escuelita Zapatista”. Outro exemplo, mais antigo, foram as sistemáticas consultas às bases de apoio realizadas pelo EZLN durante todo o processo de negociação de paz com o governo e os Acordos de San Andrés, demonstrando “um exercício democrático sem precedentes dentro de uma organização armada”. Neste caso, continua a Declaração, “vendo que não havia sido resolvida a questão central da democracia, da liberdade e da justiça para todos, as bases do EZLN

(...) decidiram rechaçar a assinatura da proposta governamental” (Segunda Declaração da Selva Lacandona, 10/06/1994).

2.4. Justiça autônoma

As comunidades rebeldes zapatistas têm avançado também na construção de uma justiça autônoma. Possuem leis e sistema jurídico próprios, visando mediar conflitos, entre os próprios membros das suas comunidades e entre seus membros e integrantes de outras organizações ou com as forças oficiais. A resolução de conflitos se dá segundo o costume de cada comunidade; os conselhos autônomos e as “Juntas de Bom Governo” julgam e aplicam multas e sanções, apesar de não terem prisões e se oporem ao sistema judiciário/repressivo estatal. Trata-se de uma justiça que não se baseia na punição como primeira medida, nem na prisão como castigo, mas sim na restauração das necessidades da vítima junto ao reconhecimento do delito por parte do infrator, que é levado a restaurar o dano e a se reintegrar à comunidade. Por exemplo, é proibido o consumo de bebidas alcoólicas pelos zapatistas, proibição surgida principalmente a partir da demanda das mulheres devido à ocorrência frequente de casos de violência doméstica. Caso algum membro seja pego tomando bebida alcoólica, é advertido e convidado a discutir o problema; se volta a realizar o delito, é multado; e se sucede sucessivas vezes, ele pode ser expulso da organização (Gerónimo, ex-integrante da Junta de Bom Governo, Caracol IV Morelia, MAREZ Lucio Cabañas, Livro Escuelita “Gobierno Autónomo I”, p. 61). Segue outro exemplo acerca da justiça autônoma:

“La otra justicia que está promoviendo la Junta de Bueno Gobierno y los consejos autónomos es que, por ejemplo, si hay un robo de un animal o lo que sea, lo investigamos y cuando cachamos a la persona quien robó el animal lo que se hace es que devuelva con el dueño el animal que ha robado y le pide perdón al dueño del animal. A la próxima vez, si vuelve a hacer, entonces ya será sancionado. Es la otra justicia que promueve la Junta de Buen Gobierno” (Pedro Marín, ex-integrante de la “Junta de Bom Governo”, Caracol III La Garrucha, MAREZ Francisco Gómez. Livro Escuelita: “Gobierno Autónomo II”, p. 38).

A vida dos zapatistas nas comunidades rebeldes é regida por certas leis revolucionárias, promulgadas nas vésperas da insurreição de 1994. As leis

revolucionárias não abarcam apenas a justiça propriamente dita, mas tratam de instruções para chefes e oficiais do EZLN, direitos e obrigações dos povos em luta, questões agrárias, de trabalho, indústria e comércio, seguridade social e, provavelmente a mais famosa delas, a Lei Revolucionária de Mulheres¹⁴.

2.5. Problemas e dificuldades dos governos autônomos

A construção dos governos autônomos zapatistas em todos os níveis, em marcha nas últimas duas décadas nos seus territórios, não se deu de forma simples, coerente, sem problemas ou conflitos. Pelo contrário, trata-se de um contínuo processo de muito esforço para cumprir as leis revolucionárias, um caminho tortuoso no qual muitos membros do movimento desistiram. Tampouco com a organização autônoma dos zapatistas foram resolvidos todos os problemas das comunidades indígenas. Nos testemunhos presentes nos quatro livros da “Escuelita zapatista” são relatados uma série de problemas que ainda enfrentam as autoridades zapatistas, como falta de recursos financeiros e de estrutura para alguns trabalhos coletivos, distâncias dos centros urbanos e entre as próprias comunidades, desequilíbrio entre os municípios autônomos, problemas territoriais e legais com autoridades oficiais e outras organizações sociais. Também é apontada uma série de problemas enfrentados pelas autoridades autônomas cotidianamente nas suas tarefas, como falta de estímulo, capacitação e experiência, desconhecimento das diversas áreas de trabalho existentes nos municípios, desistências dos cargos e dificuldades de participação, em especial das mulheres. Surpreendeu-me a sinceridade dos relatos na “Escuelita”, nos quais, longe de querer vender uma imagem coesa da sua organização, as bases de apoio reconhecem inúmeras falhas que existem no cumprimento das leis revolucionárias. Entretanto, tais problemas são vistos como desafios diários a serem superados pela organização autônoma. É isso que os zapatistas querem dizer quando afirmam que “caminham perguntando” ou que sua “teoria é a prática”, como nos mostram os zapatistas Rosalinda, Gonzalo, Artemio e Gerónimo:

“Con esas áreas de trabajo, nosotros y nosotras, vemos que tenemos ciertas dificultades al gobernar a nuestros pueblos y controlar las diferentes áreas de trabajo, no es porque no queremos hacer bien los trabajos sino por falta de preparación y experiencia. Sabemos perfectamente que quienes integramos la Junta de Buen Gobierno, las autoridades autónomas, somos simples bases de apoyo, nos faltan muchas cosas por aprender y entender, pero no es que no se

¹⁴ As leis estão disponíveis em <http://palabra.ezln.org.mx/>, acesso em 20/03/2014.

puedan hacer los trabajos, aunque es difícil creemos que se puede” (Rosalinda, ex-integrante da Junta de Bom Governo, MAREZ San Juan Apóstol Cancuc, Caracol II Oventik. Livro Escuelita: “Gobierno Autónomo I”, p. 27).

“Nosotros dijimos que hay cosas que están mal, hay que cambiarlas. Ahora sí vamos cambiando más, vamos dando pasos. Sí hemos fallado, se ha fallado desde el principio, pero nos vamos dando cuenta de cuáles son los pasos que se pueden dar” (Gonzalo, ex-juez, Caracol II Oventik. Livro Escuelita “Gobierno Autónomo I”, p. 32).

“Hicimos muchas reuniones y tomamos muchos acuerdos, no sólo una vez se tomó el acuerdo, vimos que es un trabajo pesado, no es fácil para hacerlo. ¿Por qué? Porque no tenemos una guía, no tenemos un libro dónde ver, dónde seguir, fuimos trabajando con nuestro pueblo conforme a sus necesidades (Artemio, ex-integrante do Conselho Autónomo, Caracol III La Garrucha. Livro “Gobierno Autónomo I”, p. 44)

“Los trabajos que están haciendo no son fáciles, a veces hay dificultades, pero con esas dificultades que se encuentran se buscan modos de cómo poder hacer mejor el trabajo para que se desarrollen los trabajos colectivos” (Gerónimo, ex-integrante de la Junta de Bom Governo, MAREZ Lucio Cabañas, Caracol IV Morelia. Livro Escuelita: “Resistencia Autónoma”, p. 57).

2.6. Lei Revolucionária de Mulheres

A luta das mulheres zapatistas por autonomia e protagonismo também faz parte deste constante “caminhar perguntando”. Apesar dos governos autônomos serem edificados tendo como base os costumes de cada comunidade, há momentos que certas práticas tradicionais tornam-se obstáculos, como por exemplo, para as conquistas das mulheres indígenas:

“Antes de 1994 las comunidades teníamos otra forma de organizarnos porque nuestros abuelos (...) lo que ellos no practicaban es que la mujer pueda participar en las asambleas, no se tomaba en cuenta, como que no tenían el derecho a participar. Después de 1994 con la Ley Revolucionaria de Mujeres se empezó practicar en los hechos la participación de la mujer, se les dio ese espacio para que ocuparan cargos desde la comunidad, como agentes, comisariados, promotoras de salud, de educación, tres áreas, responsables locales, regionales, suplente al Comité, locutoras, autoridades del Consejo, consejos municipales y juntas de Buen Gobierno” (Flor, ex-integrante da Junta de Bom Governo, Caracol I La Realidad. Livro Escuelita “Resistencia Autónoma”, p. 21.).

“Ésa es la forma tradicional, hay cosas tradicionales que sí son buenas, que nunca las debemos perder y hay cosas tradicionales que no, que ya tenemos que entender que no nos sirven” (Rosalinda, ex-integrante da Junta de Bom Governo, Caracol II Oventik, MAREZ San Juan Apóstol Cancuc. Livro Escuelita “Gobierno Autónomo I”, p. 31).

A questão da participação da mulher nos três níveis de governo autônomo é exemplar do processo cotidiano de construção de *democracia, justiça e liberdade* nas comunidades rebeldes. As citações acima evidenciam que os zapatistas não enxergam suas tradições como estáticas ou intocáveis, nem se prendem a uma suposta glória do passado maia pré-hispânico, mas, pelo contrário, reconhecem que também muitos dos seus costumes devem ser modificados para que de fato seja conquistada a plena liberdade. Diante da situação das mulheres indígenas, os zapatistas – e especialmente, *as zapatistas* – sentiram a urgente necessidade de lutar pela igualdade de direitos entre mulheres e homens dentro da sua própria organização e assim nasceu a Lei Revolucionária de Mulheres, em 1993. Esta lei insurge contra o machismo cristalizado nos povos indígenas em relação a temas como a participação política e militar, violência doméstica, trabalho e educação, faculdade de escolher o parceiro e número de filhos¹⁵. A Lei foi feita exclusivamente por mulheres, encontrou bastante resistência masculina e transformou profundamente as relações de poder nas comunidades, provocando uma mudança não apenas na hierarquia familiar e doméstica, mas em toda a estrutura, concepção e princípios do movimento. Tanto é assim que, em um comunicado direcionado ao jornal mexicano “La Jornada”, discorrendo sobre a vida cotidiana das comunidades zapatistas em 1994, o próprio Subcomandante Marcos reconhece que a primeira revolução feita pelos zapatistas, meses antes do levantamento armado e dentro das suas próprias comunidades, foi a promulgação da Lei Revolucionária de Mulheres:

“En marzo de 1993 los compañeros discutían lo que después serían las ‘Leyes Revolucionarias’. A *Susana* le tocó recorrer decenas de comunidades para hablar con los grupos de mujeres y sacar así, de su pensamiento, la "Ley de Mujeres". Cuando se reunió el CCRI a votar las leyes, fueron pasando una a una las comisiones de justicia, ley agraria, impuestos de guerra, derechos y obligaciones de los pueblos en lucha, y la de mujeres. A *Susana* le tocó leer las propuestas que había juntado del pensamiento de miles de mujeres indígenas. Empezó a leer y, conforme avanzaba en la lectura, la asamblea del CCRI se notaba más y más inquieta. Se escuchaban rumores y comentarios. En chol,

¹⁵ Ley Revolucionaria de Mujeres: “Primero – Las mujeres, sin importar su raza, credo, color o filiación política, tienen derecho a participar en la lucha revolucionaria en el lugar y grado que su voluntad y capacidad determinen. Segundo – Las mujeres tienen derecho a trabajar y recibir un salario justo. Tercero – Las mujeres tienen derecho a decidir el número de hijos que pueden tener y cuidar. Cuarto – Las mujeres tienen derecho a participar en los asuntos de la comunidad y tener cargo si son elegidas libre y democráticamente. Quinto – Las mujeres y sus hijos tienen derecho a atención primaria en su salud y alimentación. Sexto – Las mujeres tienen derecho a la educación. Séptimo – Las mujeres tienen derecho a elegir su pareja y a no ser obligadas por la fuerza a contraer matrimonio. Octavo – Ninguna mujer podrá ser golpeada o maltratada físicamente ni por familiares ni por extraños. Los delitos de intento de violación o violación serán castigados severamente. Noveno – Las mujeres podrán ocupar cargos de dirección en la organización y tener grados militares en las fuerzas armadas revolucionarias. Décimo – Las mujeres tendrán todos los derechos y obligaciones que señala las leyes y reglamentos revolucionarios”. Há ainda uma proposta de ampliação da lei para 33 artigos.

tzeltal, tzotzil, tojolabal, mam, zoque y "castilla", los comentarios saltaban en un lado y otro. *Susana* no se arredró y siguió embistiendo contra todo y contra todos: "Queremos que no nos obliguen a casarnos con el que no queremos. Queremos tener los hijos que queramos y podamos cuidar. Queremos derecho a tener cargo en la comunidad. Queremos derecho a decir nuestra palabra y que se respete. Queremos derecho a estudiar y hasta de ser choferes". Así siguió hasta que terminó. Al final dejó un silencio pesado. Las "leyes de mujeres" que acababa de leer *Susana* significaban, para las comunidades indígenas, una verdadera revolución. Las responsables mujeres estaban todavía recibiendo la traducción, en sus dialectos, de lo dicho por *Susana*. Los varones se miraban unos a otros, nerviosos, inquietos. De pronto casi simultáneamente, las traductoras acabaron y, en un movimiento que se fue agregando, las compañeras responsables empezaron a aplaudir y hablar entre ellas. Ni qué decir que las leyes "de mujeres" fueron aprobadas por unanimidad. Algún responsable tzeltal comentó: "Lo bueno es que mi mujer no entiende español, que si no..." Una oficial insurgente, tzotzil y con grado de mayor de infantería, se le va encima: "Te chingaste porque lo vamos a traducir en todos los dialectos". El compañero baja la mirada. Las responsables mujeres están cantando, los varones se rascan la cabeza. Yo, prudentemente, declaro un receso. Esa es la historia que, según me dice *Susana* ahora, salió cuando alguien del CCRI leyó una nota periodística que señalaba que la prueba de que el EZLN no era auténticamente indígena es que no podía ser que los indígenas se hubieran puesto de acuerdo en iniciar su alzamiento el primero de enero. Alguno, en broma, dijo que no era el primer alzamiento, que el primero había sido en marzo de 1993. Bromearon a *Susana* y ésta se retiró con un contundente "váyanse a la chingada" y algo más en tzotzil que nadie se atrevió a traducir. Esa es la verdad: el primer alzamiento del EZLN fue en marzo de 1993 y lo encabezaron las mujeres zapatistas" (Carta de Marcos a "La Jornada", 26/01/1994).

A construção da autonomia nas comunidades rebeldes é vista como caminho também para a libertação das mulheres indígenas, que hoje ocupam postos militares, metade dos cargos das "Juntas de Bom Governo" é reservada para elas, além de estarem presentes como autoridades em todas as áreas de trabalho nos três níveis de governo e possuem organizações e cooperativas próprias. Elas afirmam que "graças a luta zapatista já temos um espaço como mulheres, já podemos participar" (Ana Yolanda, promotora de educação, Caracol III La Garrucha, MAREZ San Manuel, Livro Escuelita: "Participación de las mujeres", p. 39). Entretanto, observa-se ainda dificuldades na participação das mulheres, que esbarram nas tradições, preconceitos, obrigações domésticas e profundos problemas sociais, como o analfabetismo, que afeta muito mais as mulheres que os homens chiapanecos. As mulheres zapatistas na "Escuelita" enfatizavam tanto os avanços na condição da mulher indígena quanto os obstáculos à participação feminina:

"En nuestra zona nosotras como compañeras no participábamos, nuestras compañeras de más antes no tenían esa idea de que nosotras como mujeres podemos participar, teníamos el pensamiento de que nosotras mujeres sólo servimos para el hogar o cuidar los hijos, hacer comida. (...) también nosotras

como mujeres sentíamos el temor de no poder hacer cosas fuera del hogar y tampoco teníamos ese espacio de parte de los compañeros, no teníamos esa libertad de participar, de hablar, como que se pensaba que los hombres eran más que nosotras. Cuando estábamos bajo el dominio de nuestros padres no nos daban esa libertad de salir pues era mucho el machismo que se vivía antes. (...) Pero después, cuando llegó nuestra organización, empezamos a ver las distintas áreas de trabajo que tenemos como organización del EZLN y empezamos a desempeñar a diferentes trabajos como compañeras. Al principio nos costó un poco, no fue fácil, como tenemos en la cabeza que no podemos como mujeres se nos hizo difícil empezar como compañeras. (...) Eso sucede porque como compañeras desde un principio no hemos tenido ningún cargo más chico en nuestro pueblo, más chicos, como ser representante de compañeras o dirigir trabajos colectivos de compañeras dentro del pueblo. Entonces cuando las nombran en las distintas instancias de gobierno más altas, como el municipio, la Junta de Buen Gobierno, se nos hace difícil desempeñar ese trabajo porque desde nuestro pueblo no hemos agarrado esa práctica de participar. (...) Aunque hay compañeras que no saben leer, no saben escribir, pero si están dispuestas las compañeras a trabajar sí sale adelante el trabajo. Nos hemos dado cuenta que compañeras que entramos con baja capacidad en el trabajo ya dentro del trabajo vamos agarrando el ritmo de cómo hacer los trabajos dentro de la oficina. (...) Decimos que no hay un libro donde guiemos cómo hacer la autonomía en nuestro gobierno, no hay un libro que dirija, vamos aprendiendo con el trabajo. Lo que nos cuesta como compañeras es aprender a hablar, a decidir, a opinar y a proponer cosas nuevas para que nos lleven a un camino nuevo. (...) Ya tenemos compañeras en todas las áreas, aunque no al 100%, pero tenemos compañeras en las diferentes áreas. Vemos que es gracias a nuestra organización del EZLN, que nos ha llevado por este nuevo camino, que estamos ahorita participando como compañeras. Nuestra organización hizo que como compañeras nos despertáramos, que nos destapáramos los ojos de dónde estábamos, que no era bueno cómo nos sentíamos incapaces de hacer el trabajo, que sí podemos como compañeras. Esto hizo que como mujeres empecemos a desempeñar cargos” (Eloísa, ex-integrante da Junta de Bom Governo, Caracol I La Realidad, MAREZ San Pedro Michoacán, Livro Escuelita “Participación de las mujeres en el Gobierno Autónomo”, p 6-7).

Portanto, além da reflexão sobre a situação das mulheres nas comunidades rebeldes, nos relatos na “Escuelita Zapatista” sobre a participação feminina no governo autônomo pode-se perceber a função fundamental que o evento teve de autoanálise para as próprias bases de apoio, no sentido de realizar um balanço do que foi feito nas últimas duas décadas e olhar criticamente para os desafios do futuro, ou seja, o muito que ainda há a ser feito. A participação das mulheres foi um dos principais temas discutidos na “Escuelita” e, inclusive, um dos livros da “Escuelita” é dedicado exclusivamente ao assunto, demonstrando assim o quanto a discussão é cara aos zapatistas, mas também motivo de constante esforço e preocupação. A luta pela autonomia feminina não é vista como apenas das mulheres, mas de todo o movimento zapatista:

“Antes de venir aquí analizamos entre hombres y mujeres cómo estamos en cada uno de los puntos de la Ley Revolucionaria de las Mujeres, porque es

muy importante que en este análisis no sólo participemos las mujeres, también necesitan participar los hombres, para escuchar lo que pensamos, lo que decimos. Estamos hablando de una lucha revolucionaria y una lucha revolucionaria no la hacemos sólo los hombres ni sólo las mujeres, es tarea de todos, es tarea del pueblo y como pueblo hay niños, niñas, hombres, mujeres, jóvenes, adultos, adultas, acianos y ancianas” (Guadalupe, promotora de educação, Caracol II Oventik, região de Monterrey, Livro Escuelita “Participación de las mujeres en el Gobierno Autónomo”, p. 18.).

2.7. Resistência econômica, política, social, cultural e ideológica

Afirmei que, nesse “caminhar perguntando” das comunidades zapatistas, a busca por autonomia se confunde com a resistência diária. Sendo assim, as comunidades rebeldes não apenas resistem militar e politicamente, mas também têm de criar formas de subsistência econômica que os permitam resistir aos ataques do governo e sobreviver sem qualquer ajuda financeira do estado. A partir de 1994, houve um grande incremento de projetos assistencialistas do governo e repasses diretos de dinheiro como estratégias de contra-insurgência, fornecidos apenas para os não-zapatistas (FRAYBA, 2012a e 2012b), conforme nos conta o zapatista Gonzalo:

“Desgraciadamente después del levantamiento armado de 94 vinieron los recursos económicos de parte del mal gobierno, muchos compañeros vieron que el mal gobierno mandaba esos recursos pasando como si fuera buen gobierno. Los compañeros y las compañeras se dieron cuenta que el gobierno hacía como que aparentemente es bueno, pero otros compañeros como que tienen poca conciencia cada uno, por eso muchos compañeros se pegaron a los recursos económicos del mal gobierno” (Gonzalo, ex-juez, Caracol II Oventik, Livro Escuelita “Resistencia Autónoma I”, p. 31)

Entretanto, por sua parte, o movimento zapatista possui um trabalho ideológico e também de apoio material para que as bases de apoio não se relacionem com as instituições oficiais, apesar de não ser vetada aos membros a participação nos programas do governo. Tampouco as bases de apoio são obrigadas a não votar ou indicadas a votar em algum candidato, já que o discurso zapatista é minimizar a importância eleitoral da democracia, levando a política para o cotidiano das pessoas, muito além do voto. Como as comunidades locais encontram-se altamente polarizadas politicamente e os serviços são organizados na ponta por pessoas ligadas aos partidos políticos, o que se observa é que, em geral, as bases de apoio zapatistas não recebem nenhum benefício governamental e se recusam a participar dos serviços oficiais e

eleições, nos três níveis de governo. Os zapatistas relatam como se dão estas resistências ao governo e as dificuldades enfrentadas:

“Nosotros estamos resistiendo lo que hace el mal gobierno en todos municipios con sus partidos políticos. Como nosotros estamos en resistencia el mal gobierno entra en cada comunidad por medio de sus partidos políticos, en nuestros municipios autónomos hace todo lo que hace para convencernos de que abandonemos la lucha” (Bulmaro, integrante do Conselho Autónomo, Caracol II Oventik, MAREZ Magdalena de la Paz, Livro Escuelita “Resistencia Autónoma”, p. 34).

“Como el mal gobierno sabe que la gente pobre tiene muchas necesidades, empieza a comprar su conciencia, entregan migajas (...), apoyo para los ancianos, becas para los niños y jóvenes que estudian, apoyos de vivienda, piso firme, construcción de baños, entregas de apoyos para el campo (...), agroquímicos, (...) semillas mejoradas (...) transgénicas. Los regalos que manda el gobierno son migajas, son sobrantes que manda porque sabe que hay hambre en el pueblo y sabe que con eso no lo ayuda, al contrario, cada vez más lo está haciendo dependiente. Estamos viendo claramente que aunque la gente esté recibiendo todo el recurso que manda el gobierno, no le está ayudando para salir adelante sino que los está empobreciendo más. Es como un niño que lo acostumbramos desde pequeño a darle todo, cuando crezca va a querer que le sigamos dando” (Ana, formadora de educação, Caracol V Roberto Barrios, MAREZ El Trabajo, Livro Escuelita: “Resistencia Autónoma”, p. 79).

“Para resistir a esos problemas tenemos los proyectos, la educación autónoma, la salud autónoma, pero hay puntos débiles donde nos ataca el gobierno, porque el gobierno tiene trampa donde quiera. Por ejemplo, en el caso de las religiones, muchos de nosotros somos católicos y vamos todavía a la iglesias, pero si queremos hacer un bautizo en la iglesia nos piden el acta de nacimiento, si los compañeros no tienen acta de nacimiento oficial porque estamos en resistencia, la tienen que sacar para que se pueda hacer el bautizo, la primera comunión o la necesidad que cada quién tenga” (Germán, integrante da comissão de vigilância, Caracol V Roberto Barrios, MAREZ Benito Juárez, Livro Escuelita “Resistencia Autónoma”, p. 76)

“En las comunidades están los partidos políticos, esto hace que estemos divididos, peleándonos entre un grupo y otro. Lo mismo pasa también con las religiones porque ahora en las comunidades están entrando muchas religiones que se critican unos a los otros, que también llevan a la división. El gobierno ha creado el programa [asistencial] (...) que engaña a los campesinos diciéndoles que van a tener facilidad de obtener apoyo, pero su objetivo es romper el sistema de organización de las comunidades, que son los ejidos y que así la gente pueda vender su parcela sin que la asamblea se oponga porque cada quién es pequeño propietario. Las autoridades ejidales oficiales presionan a los compañeros bases de apoyo para que abandonen la lucha, les exigen que abandonen la resistencia. (...) Muchas personas en las comunidades cercanas venden sus parcelas, cuando ya no tienen sus tierras, cuando ya vendieron a los ricos, emigran a la ciudad, se van a trabajar como obreros. La juventud es quien más ha tenido que migrar a las ciudades porque en las escuelas no les enseñaron a trabajar la tierra. En las escuelas oficiales no les enseñan a trabajar, a producir en la tierra, lo que se cosecha ahí, es decir, el conocimiento que obtienen no le sirve al pueblo” (Rosalía, Caracol V Roberto Barrios, MAREZ Rubén Jaramillo, Livro Escuelita “Resistencia Autónoma”, p. 75-76).

“Igual que en los otros caracoles, el mal gobierno nos está contraatacando con sus planes, pero nosotros y nuestros pueblos no tenemos la mirada en que

queremos recibir de todo lo que está apoyando a la gente de los partidos. En nuestros pueblos, con los gobiernos autónomos, nuestra mirada está en trabajar la tierra, ya sea en colectivo o individualmente, de esas dos formas estamos caminando nuestra lucha. (...) A lo mejor los partidistas ahí alcanzan a ver ellos mismos que sólo son engaños del gobierno. Nosotros, aun con lo poco que se está haciendo el trabajo, pero sí se estamos mejorando. (...) Todos esos trabajos que se está haciendo son para contraatacar esa ideología política del mal gobierno que quiere meter a nuestras comunidades” (Saulo, ex-integrante do Conselho Autônomo, Caracol IV Morelia, MAREZ 17 de Noviembre, Livro Escuelita “Resistencia Autónoma”, p. 54).

Considerando que as próprias autoridades oficiais locais negam às bases de apoio zapatistas a participação nos projetos assistencialistas e benefícios financeiros do estado, observou-se a desistência de muitos membros antigos do movimento nos últimos anos. Como explicita os relatos acima, aos que decidiram seguir em resistência, o trabalho é visto como o caminho da liberdade, especialmente o trabalho coletivo da terra, pois é o que lhes permite manter sua sobrevivência sem se relacionar com o “mau governo”. Neste sentido, nas últimas três décadas, as comunidades zapatistas conceberam diversas formas autônomas de subsistência. Foram criados trabalhos coletivos em nível de comunidade, de município e de zona, tais como cultivo de lavouras coletivas de milho, feijão e café; criação coletiva de frangos, porcos, cabras e gado; coletivos de padaria, artesanato e transporte; lojas e armazéns comunitários; além de iniciativas como cooperativas integradas somente por mulheres, administração de pontos turísticos (tal como balneários e cachoeiras) que existem em seus territórios e a criação de bancos comunitários para apoiar financeiramente as bases de apoio em caso de doenças e realizar empréstimos para abrir negócios coletivos. As comunidades rebeldes contam ainda com a ajuda de organizações solidárias mexicanas e internacionais para capacitação técnica e doações financeiras para seus projetos produtivos e outras áreas, como educação e saúde. Sobre a resistência econômica, afirmam:

“En nuestra zona el mal gobierno nos está atacando con lo económico, a nosotros no nos da directamente pero a los hermanos que ya no son zapatistas les llegan muchos proyectos, muchos apoyos. (...) Nosotros estamos preparados desde las familias, como pueblos, como regiones, municipios y en la zona. (...) Para poder sostenernos a nuestra familia, para poder comprar todo lo necesario para cada familia, para que cuando nos toque hacer un trabajo nuestra familia también se sienta que está fuerte la lucha. En nuestras familias estamos preparados para resistir los ataques económicos trabajando la madre tierra que tenemos, por ella luchamos. (...) También estamos preparados como pueblos, por eso hemos organizado diferentes trabajos, sea en colectivos o en

sociedades. Los compañeros siempre tienen milpa o frijol, hay pueblos que tienen ganado en colectivo, tiendas que son como sociedades o transporte que se maneja también como sociedades. (...) Estos trabajos que estamos haciendo como familia o como pueblos son con la finalidad de crear fondos económicos para apoyar en diferentes casos que a veces nos pasan, como enfermedades y para apoyarnos con los pasajes en las diferentes áreas de trabajo” (Marisol, ex-integrante da Junta de Bom Governo, Caracol I La Realidad, MAREZ San Pedro de Michoacán, Livro Escuelita “Resistencia Autónoma”, p. 6).

“El gobierno empieza a meter proyectos para que los hermanos reciban de esos proyectos y crean que eso es bueno, para que ellos empiecen a recibir de eso y se olviden de sus trabajos. Lo hacen para que los hermanos ya no dependan de ellos mismos sino dependan del mal gobierno. ¿Qué hacemos nosotros para resistir esas cosas? Empezamos a organizarnos para hacer trabajos colectivos, hacemos trabajos colectivos desde el pueblo, la región, en los municipios y en la zona” (Flor, ex-integrante da Junta de Bom Governo, Caracol I La Realidad MAREZ Libertad de los Pueblos Mayas, Livro Escuelita “Resistencia Autónoma”, p 15).

“...nuestros abuelos tenían una forma de entender las cosas, los trabajos que se hacían en común mantenían una convivencia comunitaria. (...) También tenemos todavía la costumbre de relacionarnos en convivencia comunitaria, donde hacemos acuerdos para celebrar fiestas. Nos organizamos para los trabajos que se necesitan para sacar adelante las fiestas, se preparan tamales, atole, preparan comida de res para todos” (Idem. Livro Escuelita: “Resistencia Autónoma”, p. 21).

Os testemunhos dos membros relatam uma série de “ataques econômicos” que sofrem, bem como a maneira com que resistem e subsistem as comunidades, no contexto rebelde, construindo formas solidárias de produção e comércio que são ao mesmo tempo inovadoras e fundadas nos costumes comunitários. Os zapatistas relatam que a forma coletiva faz parte da maneira que a maioria das comunidades indígenas está acostumada a se organizar e a trabalhar a terra. Relatam ainda que tais formas de trabalho coletivo, base da resistência econômica dos atuais zapatistas, já começaram a ser organizadas mesmo antes de 1994, na época em que a organização ainda era clandestina. De acordo com a zapatista Lorena, “antes de 1994, na clandestinidade, alguns companheiros e companheiras que (...) já participávamos também desde esse tempo nos trabalhos coletivos, em diferentes trabalhos, mas que neste tempo ninguém pensava que isso era autonomia” (Lorena, Caracol I La Realidad, MAREZ San Pedro de Michoacán, Livro Escuelita “Gobierno Autónomo I”, p. 6). Entretanto, os trabalhos coletivos desenvolveram-se, principalmente, após a insurreição armada em 1994, com a necessidade de fortalecer as comunidades em resistência, e a partir da criação das “Juntas de Bom Governo” em 2003, que têm como uma das principais funções incentivar projetos produtivos.

Outra constante ameaça e, logo, resistência diária das bases de apoio zapatistas, está no âmbito cultural e ideológico. Os testemunhos dos membros das comunidades rebeldes demonstram grande preocupação neste sentido, relatando ser um grande desafio recuperar e manter a cultura das suas etnias, a língua materna, os conhecimentos ancestrais e suas festas tradicionais frente às tecnologias da sociedade contemporânea, como *internet*, televisão, telefonia móvel e publicidade. Por exemplo, cada etnia possui determinados trajes tradicionais, que já quase não são usados pelos homens, enquanto em geral as mulheres mantêm esta tradição, inclusive as crianças do sexo feminino. Outra resistência cultural relatada é em relação às maneiras seculares de cultivo da terra das comunidades da região. De acordo com as bases de apoio, eles trabalham a terra utilizando-se de novas tecnologias, mas de forma “harmônica” com a natureza, reconhecendo os valores simbólico, histórico, social e civilizatório da “madre tierra”, além do mero valor econômico. De fato, existe uma grande mobilização de parte da sociedade civil mexicana contra a expansão da agropecuária monocultora e transnacional, e contra as sementes transgênicas de milho, principal alimento das comunidades indígenas. Os zapatistas Nicodemo, Rosalía, Gerardo, Esmeralda, Bulmaro e Moisés relatam algumas formas de resistência cultural e ideológica das comunidades insurrectas:

“...ya casi hemos pedido todo porque muy bien sabemos que el neoliberalismo está modificando lo que nuestros abuelos tenían en la mano” (Nicodemo, ex-integrante da Junta de Bom Governo, Caracol I La Realidad, MAREZ General Emiliano Zapata, Livro Escuelita “Resistencia Autónoma”, p. 16).

“Otro problema es la discriminación a los indígenas por nuestra forma de ser, por eso muchos ya no quieren seguir siendo indígenas. Algunos de los indígenas ya no quieren ser indígenas porque los discriminan por su forma de vestir o por su forma de hablar, por la forma en que nosotros hablamos como campesinos, porque tenemos diferentes lenguas” (Rosalía, Caracol V Roberto Barrios, MAREZ Rubén Jaramillo, Livro Escuelita “Resistencia Autónoma”, p. 76).

“¿Cómo resistimos el ataque a nuestra cultura? Estamos construyendo nuestros propios medios de comunicación, como la radioemisora y el video comunitario. En la educación se está fomentando el uso, la escritura y lectura de la lengua materna. Los saberes y conocimientos de nuestros abuelos se están enseñando a los niños en las escuelas autónomas, a través de cuentos, leyendas, creencias e historias. Seguimos conservando las formas de celebrar fiestas religiosas y civiles. Seguimos conservando y fomentando el cuidado de nuestras semillas criollas y nuestra manera de alimentarnos de productos que hay en nuestras comunidades, porque son sanos y orgánicos. Seguimos conservando y fomentando las formas de cuidar la madre tierra, peticiones, el respeto a la tierra y todo lo que hay en nuestra naturaleza” (Gerardo, delegado da Junta de Bom Governo. Região Felipe Ángeles, Caracol V Roberto Barrios, Livro

Escuelita “Resistencia Autónoma”, p. 83).

“El mal gobierno nos está atacando en lo cultural y social, como en la educación nos ataca tratando de acabar nuestro conocimiento, nuestra lengua. Resistimos porque nuestros promotores de la educación enseñan las dos lenguas, así nos enseñan para que no se pierda” (Esmeralda, integrante da Junta de Bom Governo, Caracol II Oventik, MAREZ San Juan de la Libertad. Livro Escuelita “Resistencia Autónoma”, p. 36).

“Hay muchas cosas que pone en sus medios de comunicación, o sea en la radio y la televisión, pero nosotros en los municipios autónomos y en la zona nosotros estamos haciendo una organización para que a nuestros compañeros no los convenza el mal gobierno con lo que dice en la radio y la televisión. Nosotros estamos respondiendo en lo ideológico revolucionario con las radios comunitarias” Bulmaro, integrante del Consejo Autónomo, Caracol II Oventik, MAREZ Magdalena de la Paz, Livro Escuelita “Resistencia Autónoma”, p. 34).

“Se está viendo cómo se puede recuperar nuestra cultura porque anteriormente nuestros ancianos tenían su propia cultura. Hemos analizado cómo se puede recuperar otra vez porque se va perdiendo un poquito actualmente, pero hay muchas cosas que hay que superar, hay que recuperar muchas cosas. Por ejemplo la medicina tradicional, anteriormente nuestras compañeras no utilizaban los doctores en el día del parto, todo lo atendían en su misma casa, tenían sus medicinas, sus plantas medicinales. Hay muchas cosas que hay que ir recuperando todavía. (...) Claro que han atacado en muchas formas pero acá en nuestra radio comunicación, en las radios comunitarias también se está difundiendo nuestra cultura, tenemos que responder también a los ataques. Hablar es otra forma de resistir, difundir que no es cierto lo que dice el gobierno” (Moisés, integrante do Conselho Autônomo, Caracol II Oventik, Livro Escuelita “Resistencia Autónoma”, p. 36).

Assim sendo, para lograr a resistência da sua cultura, as comunidades rebeldes organizam-se em diversas áreas de trabalho, como comunicação, agroecologia, educação e saúde, conforme as necessidades que se estão dando nas comunidades, nos lembra o zapatista Doroteo (ex-integrante da “Junta de Bom Governo”, Caracol I La Garrucha, MAREZ Libertad de los Pueblos Mayas, Livro Escuelita “Gobierno Autónomo I”, p. 9). Cada uma destas áreas de trabalho é uma rica fonte de pesquisa e, de fato, existe uma grande quantidade de estudos sobre elas¹⁶.

As “Juntas de Bom Governo” têm construído sistemas educacionais paralelos aos oficiais, formando promotores de educação, de maneira que em cada comunidade rebelde exista uma escola autônoma zapatista. A partir de muita discussão em assembleias locais com as famílias zapatistas, as “Juntas de Bom Governo” decidiram reformular os conteúdos e métodos de ensino oficial. Decidiram então lecionar temas como a história do EZLN e de outros movimentos sociais, seus três princípios e seus treze pontos de luta, suas línguas nativas, maneiras harmônicas de relação com a “madre

¹⁶ Para referências, ver os artigos compilados em Baronnet, Mora Bayo e Stahler-Sholk, 2005.

tierra”, etc. Nas suas escolas não há exames que buscam aprovar ou reprovar os alunos, pois, de acordo com o zapatista Doroteo, eles concluíram que “não é necessário um boletim de qualificação (...) o correto é demonstrá-lo em seu trabalho, no desempenho em algum cargo, então esse jovem está aprendendo, consideramos que essa é a melhor avaliação” (ex-integrante da “Junta de Bom Governo”, Caracol I La Garrucha, MAREZ Libertad de los Pueblos Mayas, Livro Escuelita “Gobierno Autónomo II”, p. 5). Há mais de vinte anos avançando na sua educação autônoma, em algumas zonas já existem escolas secundárias e projetam criar instituições autônomas de ensino superior.

Também foram criados sistemas autônomos de saúde, baseados na medicina tradicional das suas comunidades, com serviços de parteiras, ervas medicinais e “hueseros” (que tratam ossos e membros fraturados). Pude observar alguns exemplos de saúde autônoma, como a existência de um laboratório de prótese dental no “Caracol” *La Realidad*, durante a semana de atividades da “Escuelita”. No “Caracol” *La Garrucha*, onde estive presente nas festas de comemoração dos dez anos dos “Caracóis”, na abertura da semana da “Escuelita”, conheci uma grande clínica de saúde da mulher, chamada Comandanta Ramona, que é referência na zona e onde se tratam mulheres independente da sua filiação ou não ao movimento. Suas escolas e clínicas autônomas se desenvolveram a ponto de muitas vezes serem maiores e melhores que as oficiais, onde frequentam inclusive as famílias não-zapatistas, contam orgulhosas as bases de apoio. À título de ilustração das diversas áreas de trabalho, segue um relato da zapatista Rosalinda:

“En las Zona de los Altos de Chiapas tenemos las siguientes áreas de trabajo: 1- En nuestra zona contamos con nuestro Sistema de Salud Autónoma Zapatista. Tenemos una clínica central, 11 micro clínicas, 40 casas de salud que cuentan con su respectiva coordinación general integrada por 9 elementos. Contamos con los promotores y promotoras de salud (...). 2- Contamos con nuestro propio sistema de Educación Rebelde Autónoma Zapatista de Liberación Nacional, Zona Altos de Chiapas (SERAZ-LN-ZACH), con su respectiva coordinación general integrado por 14 elementos, 496 promotores y promotoras, 157 escuelas primarias autónomas y una secundaria (ESRAZ), 4886 alumnos y alumnas de toda la zona. 3- Tenemos nuestra área de agroecología autónoma con su respectiva coordinación general integrada por 6 personas, existen 278 promotores y promotoras de los 8 centros de capacitación hay en la zona, aunque hay compañeros que no cumplen. 4- Contamos con nuestras Radios Comunitarias (RC) y con su respectiva coordinación general integrada por 10 personas y 52 locutoras y locutores de las tres radios de nuestra zona. 5- Está la cooperativa de artesanía ‘Mujeres por la Dignidad’, con su respectiva directiva y sus representantes locales y el colectivo de artesanía ‘Mujeres de la resistencia’, con sus coordinadoras. 6- Tenemos la sociedad cooperativa de Yaxil Xojobal, con su respectiva mesa directiva integrada por 9 personas y sus representantes locales. Existía la cooperativa de café Mut Vitz,

pero se desapareció por problemas de mala administración y corrupción de la mesa directiva. Ésta es la forma en que nuestra zona organiza las áreas de trabajo y los gobiernos autónomos que son una forma de responder y defendernos contra los ataques del mal gobierno” (Rosalinda, ex-integrante da Junta de Bom Governo, Caracol II Oventik, MAREZ San Juan Apóstol Cancuc, Livro Escolita “Gobierno Autónomo I”, p. 26-27).

Os zapatistas deixam claro que as formas com que estão organizadas as áreas de trabalho e as instituições de governo autônomo desenvolvidas em seus territórios não foram inventadas do nada ou importadas de alguma ideologia, mas vem de vários séculos de resistência e autogoverno dos povos indígenas. As atuais “Juntas de Bom Governo” são herdeiras das maneiras através das quais historicamente as comunidades indígenas do México vêm resistindo à dominação militar, econômica, política, social, cultural e ideológica. De acordo com o cientista social brasileiro Emilio Gennari, mesmo antes de 1994, os povos indígenas “garantiam a sobrevivência através da propriedade coletiva da terra, do trabalho pensado e realizado a partir das necessidades e do envolvimento de todos, das decisões tomadas por consenso em assembleias comunitárias, de uma longa tradição de luta e resistências” (GENNARI, 2005, p. 59).

2.8. Por uma “outra” política: a relação entre o movimento, a sociedade civil e o estado

“La resistencia en nuestros pueblos, la resistencia que estamos llevando en la lucha, no se inició en el año de 1994, ni en el año 2003, sino que ahora los pueblos indígenas llevamos más de 500 años resistiendo. La resistencia empezó cuando los españoles llegaron a conquistar a nuestros pueblos, ellos nos quisieron imponer otra forma de vida, quisieron destruir nuestros propios gobiernos para que ellos pudieran mandar o gobernar. Quisieron quitarles todas las tierras a nuestros abuelos para que ellos las acapararan y controlaran a los pueblos en las fincas, para que sólo trabajen de mozos. Quisieron cambiar nuestra ideas haciéndonos creer que ellos son los sabios, los buenos, los más avanzados en la lengua, imponiéndonos su educación, su religión. Quisieron meter en nuestro pensamiento que para vivir felices y en abundancia tiene que haber desigualdad, para que unos pocos vivan de lujo sin preocuparse de los que no tienen nada. Todo esto es el pensamiento o la ideología que existe en el sistema capitalista ahora. Pero nuestros abuelos entendieron que la vida no debería ser así, por eso tuvieron que luchar para no aceptar esta imposición, huyéndose a las montañas para escaparse de la esclavitud de las fincas. En otros casos se rebelaron contra los patrones, matando a los que los oprimían. Arriesgaron su vida por mantener la lengua que hablaban, la religión que existía, los conocimientos que tenían. Aunque eran duros los castigos que aplicaban las autoridades de la iglesia en la Santa Inquisición, aunque había momentos en que quisieron aniquilar a nuestros abuelos, ellos guardaron en su memoria toda la vida de nuestros abuelos, lo fueron transmitieron de padres a hijos, de generación en generación. Por eso aquí estamos y aquí seguimos en la

resistencia. Pero la resistencia no sólo es no recibir los apoyos del mal gobierno y no pagar impuesto predial o luz eléctrica, sino que la resistencia es construir todo lo que nos hace mantener con vida a nuestros pueblos. Por eso la resistencia es un arma de lucha para enfrentar a este sistema capitalista que nos domina” (Ana, Caracol V Roberto Barrios, MAREZ El trabajo, Livro Escuelita “Resistencia Autónoma”, p. 70).

Reforçando as palavras da Primeira Declaração da Selva Lacandona, apresentadas ainda no primeiro capítulo da dissertação, a zapatista Ana afirma que a luta zapatista por autonomia possui mais de 500 anos. , que não reproduz, entretanto, a história oficial (como fica nítido, por exemplo, na reformulação do ensino da história nas suas escolas autônomas), mas em um “outro calendário”: o calendário das resistências (Comunicado do Subcomandante Marcos, julho de 2003, intitulado “Chiapas: La treceava estela. Primera parte: un caracol”).

As comunidades indígenas rebeldes de Chiapas buscam seguir sua autodeterminação da maneira com que têm feito por milhares de anos, aplicando seus próprios usos e costumes para administrar suas comunidades da forma que consideram justa, livre e democrática. Para Gustavo Esteva, ao rechaçar a intromissão do governo mexicano nas suas vidas, formas de organização e governo, os povos indígenas rebeldes não possuem intenção separatista, mas ao contrário, querem afirmar seu pertencimento à nação mexicana, exigindo o reconhecimento da sua existência, conforme previsto na Constituição federal de 1917. Os zapatistas estão lutando por um novo acordo social e, assim, defende Esteva, carregam aspirações de justiça e liberdade, contribuindo para o aperfeiçoamento da vida democrática no país (ESTEVA, 1994, p. 81-82). Não sem propósitos a Comandanta Ramona proferiu o grito de ordem de “nunca mais um México sem nós” em plena praça principal da cidade do México, na primeira vez em que os zapatistas saíram do estado de Chiapas (Discurso da Comandanta Ramona no Zócalo, 12/10/1996). A frase virou lema do Congresso Nacional Indígena (CNI).

É interessante perceber que nos comunicados dos porta-vozes e nos relatos das bases de apoio não há uma objeção geral às leis mexicanas, mas antes, um apego ao texto original da Constituição Nacional, aos símbolos nacionais e próceres mexicanos, como fundamentação do seu discurso revolucionário. A Constituição promulgada em 1917 foi na época considerada progressista e referência em direitos sociais, mas nunca foi cumprida em sua totalidade. Ainda que a Constituição mexicana seja formalmente a mesma de 1917, seu conteúdo passou por mais de duzentas reformas, como a do presidente Zedillo em 1993 que modificou o artigo referente às terras comunais, sendo

atualmente muito diferente do texto original.

A luta zapatista constantemente é justificada pelos direitos civis, sociais e políticos garantidos pela Constituição e que são seus trezes pontos de luta – teto, terra, trabalho, alimentação, saúde, educação, informação, cultura, independência, democracia, justiça, liberdade e paz. Em vários momentos do conflito iniciado em 1994, pese a clandestinidade de sua organização armada, observa-se o apelo a “atitudes honestas” dos poderes legislativo e judiciário e organizações da sociedade civil, conclamando esforços por justiça e pela “transição” pacífica à democracia. Na batalha argumentativa com o governo nacional, os zapatistas buscam contradizer o discurso oficial, afirmando que os verdadeiros “subversivos e desestabilizadores” da nação são os próprios governantes, tendo em vista o descumprimento dos princípios básicos da magna carta do país, justamente por quem deveria ter como prioridade sua defesa (Quarta Declaração da Selva Lacandona, 01/01/1996). Já na sua Primeira Declaração, por exemplo, a insurreição armada é justificada como a “última esperança”, em nome dos heróis da história do México, para tentar por em prática a legalidade constitucional que, no seu artigo 39, afirma que a soberania nacional reside no povo e, por conseguinte, é direito do povo alterar e definir sua forma de governo (Primeira Declaração da Selva Lacandona, 01/01/1994). Observa-se, portanto, que os zapatistas defendem a Constituição, levantando-se em armas; constroem comunidades autônomas, afirmando seu pertencimento à nação mexicana.

Por um lado, os zapatistas são categóricos ao afirmar que não é possível haver “democracia, nem reforma do estado, nem solução real para os principais problemas do México sem os povos indígenas” (Quinta Declaração da Selva Lacandona, 17/07/1998) e, assim, “a única forma de incorporar com justiça e dignidade os indígenas na nação mexicana é reconhecendo as características próprias da sua organização social, cultural e política” (Terceira Declaração da Selva Lacandona, 01/01/1995). Por outro lado, afirmam que esta demanda não é apenas dos zapatistas e que eles não são líderes nem vanguarda, mas parte de uma luta que é de todos os mexicanos e mexicanas. Em um comunicado de 1999, afirmam: “O EZLN é exército e é zapatista, sim. Mas também é de ‘Libertação Nacional’. E isso quer dizer não apenas que sua luta abarca todo o país, também significa que sua luta é por e para todos os mexicanos e mexicanas” (Comunicado do Subcomandante Marcos, 01/08/1999). Ainda em 1994, no auge do processo de redirecionamento da perspectiva militar para um movimento civil, o EZLN afirma que sua maturidade está justamente em não querer impor seu projeto político,

mas alcançar uma democracia plena, na qual a sociedade civil tenha o direito de decidir os rumos do país (Segunda Declaração da Selva Lacandona, 10/06/1994).

Portanto, na concepção zapatista de luta por uma sociedade livre, justa e democrática, a *sociedade civil* ocupa uma posição central. Com o termo “sociedade civil”, os zapatistas querem dizer uma “força superior a qualquer poder político ou militar”, “cujos integrantes não busquem ocupar cargos eletivos ou postos governamentais, que não aspirem tomar o poder”, mas que seja capaz de “organizar as demandas e propostas dos cidadãos para que quem mande, mande obedecendo” (Quarta Declaração da Selva Lacandona, 01/01/1996).

Existe uma variedade de manifestações do EZLN nas quais se utiliza a expressão “sociedade civil”. O ponto central na concepção zapatista de “sociedade civil” é sua característica dinâmica em oposição à passividade e ineficiência do governo. Assim, a “sociedade civil” é vista como um conjunto difuso de pessoas e grupos com a capacidade de detectar problemas sócio-políticos e atuar em relação a eles de diversas formas: buscando soluções, divulgando, criticando, protestando e se organizando. Para o zapatismo, a “sociedade civil” é a única força capaz de resolver os grandes problemas da nação e democratizar o espaço político mexicano, em oposição ao sistema vigente (Segunda Declaração da Selva Lacandona, 10/06/1994). Nesta concepção, a “sociedade civil” implica a diversidade e, assim sendo, é onde repousa a possibilidade de realização de “um mundo onde caibam todos os mundos”. De acordo com Leyva-Solano, o termo “sociedade civil” é usado pelos zapatistas como parte da sua “gramática moral”, através da qual conseguiram, a partir do contexto rural chiapaneco, tecer redes de alcances internacionais, muito além da sua própria gênese guerrilheira (LEYVA-SOLANO, 2007, p. 90).

Nestas últimas duas décadas de existência pública, os zapatistas sempre mantiveram distância da política partidária, buscando soluções pacíficas junto à sociedade civil, fora dos espaços tradicionais de poder. O movimento se recusou sistematicamente a participar dos processos eleitorais das últimas duas décadas e, inclusive, realizou grandes mobilizações de vários setores da sociedade civil paralelas às campanhas presidenciais e locais, como a “Convenção Nacional Democrática” em 1996 e a “Outra Campanha” em 2005. Os zapatistas estão sempre tentando inovar e criar estruturas que põem em prática os seus princípios, com o objetivo de edificar uma “nova cultura política”, em oposição ao processo eleitoral e ao sistema político oficial, caracterizados por eles como “viciado, imoral, desigual, ilegítimo e antidemocrático”

(Terceira Declaração da Selva Lacandona, 01/01/1995). Em um comunicado acerca do processo eleitoral de 2000, o EZLN justifica sua posição alegando que: “o tempo eleitoral não é o tempo dos zapatistas (...), a democracia é o exercício do poder pela gente todo o tempo e em todos os lugares” (Comunicado do CCRI, 19/06/2000). Nas suas próprias palavras, eles “lutam para serem livres, não por mudar de amo a cada seis anos” (Sexta Declaração da Selva Lacandona, junho de 2005). Em suma, os zapatistas consideram a “sociedade civil” o reflexo oposto da política partidária, fundamento da sua concepção democrática e de uma sociedade livre e justa, logo, a fonte por excelência de uma nova cultura política:

“...cualquier esfuerzo, en algún sentido o en todos, sólo pospondrá el problema si estos esfuerzos no se dan dentro de un nuevo marco de relaciones políticas nacionales, regionales y locales: un marco de democracia, libertad y justicia. El problema del poder no será quién es el titular, sino quién lo ejerce. Si el poder lo ejerce la mayoría, los partidos políticos se verán obligados a confrontarse a esa mayoría y no entre sí. Replantear el problema del poder en este marco de democracia, libertad y justicia obligará a una nueva cultura política dentro de los partidos. Una nueva clase de políticos deberá nacer y, a no dudarlo, nacerán partidos políticos de nuevo tipo. No estamos proponiendo un mundo nuevo, apenas algo muy anterior: la antesala del nuevo México. En este sentido, esta revolución no concluirá en una nueva clase, fracción de clase o grupo en el poder, sino en un "espacio" libre y democrático de lucha política. Este "espacio" libre y democrático nacerá sobre el cadáver maloliente del sistema de partido de Estado y del presidencialismo. Nacerá una relación política nueva” (Segunda Declaração da Selva Lacandona, 10/06/1994).

Como se pode notar na citação acima, já na sua Segunda Declaração os zapatistas demonstram que sua luta vai muito além das demandas por direitos das comunidades indígenas: seu pleito é por novas relações sociais e uma “outra” maneira de fazer política. No processo de construção da autonomia nas suas comunidades, os zapatistas estão trabalhando por uma política diferente tanto da política do “mal governo” quanto da esquerda tradicional; “outra” política que implica uma revolução na própria ideia de revolução (AGUIRRE ROJAS, 2010; BARONNET *et al.*, 2005; BRIGE e DI FELICE, 2002; ESTEVA, 1994; GENNARI, 2002 e 2005; HOLLOWAY, 2003). Da citação acima, podemos perceber que, à diferença de toda a tradição guerrilheira latino-americana e de grande parte dos movimentos sociais do século XX, o zapatismo não possui a intenção de tomar o poder, mas sim de estabelecer uma nova relação política livre, justa e democrática, no qual o poder seja exercido, de fato, pela sociedade. Não importa quem será o titular do poder, mas sim quem o exerce – afirmam

os zapatistas na Segunda Declaração.

Para John Holloway, cientista político irlandês e professor da Universidade de Puebla, México, não apenas a teoria, mas a experiência revolucionária da maior parte do século XX, é dominada pelo paradigma de mudança do mundo através do estado, ou seja, supõe-se que a conquista do poder estatal (de maneira violenta ou não violenta) é o centro para a mudança política radical. No seu argumento, ambos os enfoques desse paradigma – reformista (socialdemocracia) e revolucionário (comunismo) – fracassaram na realização das suas expectativas, o que leva o autor à conclusão da necessidade de rever a ideia de que a sociedade pode ser transformada por meio da conquista do poder do Estado. Para ele, o zapatismo nos convida a este desafio revolucionário: mudar o mundo sem tomar o poder (Holloway, 2003). E ainda, ao inverter a relação entre governantes e governados, o zapatismo nega também nos seus discursos qualquer vanguardismo revolucionário.

Os relatos das bases de apoio são claros em afirmar que na práxis revolucionária dos zapatistas não há uma teoria prévia, que guie “o que fazer” para e após conquistar o poder. Reafirmam, constantemente, que a “teoria zapatista” surge da prática cotidiana das comunidades rebeldes. Ao ser questionada se eram socialistas ou seguiam alguma outra ideologia política, a zapatista Rosalinda respondeu que luta por democracia, justiça e liberdade, luta por suas demandas de terra, saúde, habitação, educação, paz, sem importar o rótulo (ex-integrante da Junta de Bom Governo, Caracol II Oventik, MAREZ San Juan Apóstolo Cancuc, Livro Escuelita “Gobierno Autónomo I”, p. 29). Já a zapatista Eloísa é clara ao afirmar que “não há um livro onde nos guiemos em como fazer a autonomia no nosso governo, não há um livro que dirija, mas vamos aprendendo com o trabalho” (Eloísa, ex-integrante da Junta de “Bom Governo”, MAREZ San Pedro Michoacán, Livro Escuelita “Participación de las mujeres”, p. 7).

De acordo com Gennari, à diferença dos movimentos tradicionais de esquerda, o zapatismo não visa primeiro a toma do poder para posteriormente construir uma nova ordem social, mas ao contrário, “desenvolve e fortalece novas relações sociais (...) e faz da vida no interior das comunidades o embrião de um modelo de sociedade cuja força questiona e ameaça a ordem vigente, dialogando com as mais diferentes culturas, realidades e movimentos” (GENNARI, 2002, p. 78). Ou seja, os zapatistas demonstram que não se trata de criar espaços isolados de liberdade, virando as costas para o resto do país ou do mundo. Mas sim preservar seus espaços de forma que constituam “sementes de um mundo novo”, como exemplos práticos de novas relações sociais, guiadas pelos

seus princípios. Apesar de vinculadas às suas identidades territoriais, as novas formas de fazer política das comunidades zapatistas convidam a sociedade civil a reorganizar seus espaços sociais de uma forma mais democrática e horizontal (BARONNET *et al.*, 2005, p. 33).

De acordo com Aguirre Rojas, os zapatistas possuem uma concepção universal de autonomia como um vasto “processo social global” de todo o tecido social. O autor afirma que a concepção zapatista de autonomia vai além da dimensão de independência jurídica ou política, mas é definida como o esforço de criar novas relações políticas, a partir do resgate integral da vida por parte dos sujeitos sociais subalternos, da capacidade de decidir soberanamente, de modo livre e voluntário os modos específicos de concreção de sua própria vida. Na concepção zapatista, a autonomia não se dá apenas no âmbito da economia ou da política, mas da vida cotidiana, na esfera cultural, relações de gênero, relação com a natureza, organização familiar, educação, comunicação, comércio, no modo de resolver os problemas de saúde, entre muitos outros (AGUIRRE ROJAS, 2010, p. 21-23).

2.9. Uma “outra” linguagem para uma “outra” política

Como creio haver ficado claro nas citações até o momento, o zapatismo apresenta uma “outra” linguagem, que marca sua forma de fazer política e de pensar a transformação social. Seus discursos são repletos de jogos de palavras, além do uso de mitos e metáforas provenientes dos saberes maias. Seu principal porta-voz, Subcomandante Marcos, frequentemente recorre a diversas formas literárias e saberes indígenas nos seus discursos. Essa inovadora linguagem política é um dos pontos de maior influência do zapatismo nas práticas de vários movimentos sociais e organizações da sociedade civil de todo o mundo. Alguns exemplos, como a reformulação do conteúdo escolar lecionado nas comunidades rebeldes de acordo com suas tradições e a função comunitária que exercem os “abuelos” ou “ancianos”, demonstram a importância que a *memória* indígena tem para esta “outra” linguagem política.

Não apenas as palavras, mas também o silêncio é utilizado como ferramenta de luta – “dizer calando”, em suas palavras. O silêncio é tido como uma ferramenta histórica de resistência dos povos indígenas mexicanos. A marcha silenciosa, por exemplo, ocorrida no dia 21 de dezembro de 2012, data que marcou o fim de um longo ciclo do calendário maia, possui um forte simbolismo: em silêncio desde a polêmica

posse do presidente Enrique Peña Nieto (PRI) no primeiro dia daquele mês, dezenas de milhares de zapatistas tomaram as praças de cinco grandes cidades de Chiapas e publicaram um comunicado enigmático dizendo apenas: “ESCUTARAM? É o som do seu mundo caindo; do nosso ressurgindo; o dia que foi dia, era noite; e a noite será o dia que será o dia. Democracia! Justiça! Liberdade!” (Comunicado do CCRI, 21/12/2012). De acordo com Muñoz Ramírez, os zapatistas inauguraram o silêncio como arma do movimento por volta de 1998, após o massacre de Acteal (MUÑOZ RAMÍREZ, 2003). O Subcomandante Marcos explica a função do silêncio na linguagem dos zapatistas:

“Los silencios que se construyen en entorno a la palabra, en este caso para decir callando, como decimos nosotros. En el año 2000, ante el periodo electoral, el EZLN se repliega y usa otra vez el eje de la palabra, pero ahora con el silencio. La palabra como arma y el silencio como estrategia. Nos damos cuenta del valor de la palabra, en realidad, hasta los diálogos de Catedral o un poco después. Ahí empezamos a aventar muchas palabras, sobre todo a través de los medios de comunicación, y luego vimos que producían buenos resultados. El silencio lo venimos a descubrir más adelante, a la hora que descubrimos que el gobierno estaba más interesado en que habláramos, no importaba que mentáramos madres, pero que dijéramos algo porque pensaba que así sabía lo que estábamos haciendo. Y cuando estamos en silencio no sabe qué estamos haciendo. Un ejército que ha usado la palabra de una manera tan fundamental como arma, cuando calla, les mueve a preocupación” (MARCOS, 2003. p. 273).

Também exemplo desta “outra” linguagem política zapatista é o “caracol”, nome escolhido para chamar os centros administrativos das suas zonas autônomas. O “caracol” representa uma das figuras mais importantes para os povos maias. O símbolo é encontrado em gravuras nas pedras em zonas arqueológicas não apenas do sul do México, mas também da zona central *azteca* e dos povos antecessores que viveram nas costas atlântica e pacífica. O “caracol” é um símbolo polissêmico que representa o grifo da palavra e do conhecimento, a ideia de tempo e ainda o fluxo vital de cada um. No primeiro comunicado da série que anuncia a criação dos “Caracóis” em 2003, o Subcomandante Marcos apresentou a importância do símbolo nos saberes das comunidades chiapanecas:

“Dicen aquí que los más antiguos dicen que otros más anteriores dijeron que los más primeros de estas tierras tenían aprecio por la figura del caracol. Dicen que dicen que decían que el caracol representa el entrarse al corazón, que así le

decían los más primeros al conocimiento. Y dicen que dicen que decían que el caracol también representa el salir del corazón para andar el mundo, que así llamaron los primeros a la vida. Y no sólo, dicen que dicen que decían que con el caracol se llamaba al colectivo para que la palabra fuera de uno a otro y naciera el acuerdo. Y también dicen que dicen que decían que el caracol era ayuda para que el oído escuchara incluso la palabra más lejana. Eso dicen que dicen que decían. Yo no sé. Yo camino contigo de la mano y te muestro lo que ve mi oído y escucha mi mirada. Y veo y escucho un caracol, el ‘pu’y’, como le dicen en lengua acá” (Comunicado do Subcomandante Marcos, julho de 2003, intitulado “Chiapas: la treceava estela. Primera parte: un caracol”).

2.10. Os significados de justiça, liberdade e democracia

Assim como a figura do “caracol”, outro exemplo da inovação na linguagem política que caracteriza o zapatismo são os contos do Velho Antonio, personagem criado pelo Subcomandante Marcos para apresentar os saberes maias, no qual se fundamenta o pensamento político e a organização das comunidades rebeldes zapatistas. A figura do Velho Antonio representa a própria fundação do EZLN e o reencontro da cultura mestiça com a indígena, ou seja, do mexicano com sua memória histórica (NAVARRO, 2012). Em um comunicado de 2004, o porta-voz zapatista explica o significado dos seus três princípios através de um conto indígena, narrado pelo Velho Antonio. Este conto consiste na história das três palavras fundamentais da organização zapatista – *liberdade, democracia e justiça* –, que seriam as três primeiras palavras, de todas as línguas. Creio que uma das melhores formas de ilustrar a argumentação central deste capítulo seja através das próprias palavras do Velho Antonio:

“La lengua verdadera se nació junto con los dioses primeros, los que hicieron el mundo. (...) Las tres primeras de todas las palabras y de todas las lenguas son democracia, libertad, justicia. ‘Justicia’ no es dar castigo, es reponerle a cada cual lo que merece y cada cual merece lo que el espejo le devuelve: él mismo. El que dio muerte, miseria, explotación, altivez, soberbia, tiene como merecimiento un bueno tanto de pena y tristeza para su caminar. El que dio trabajo, vida, lucha, el que fue hermano tiene como merecimiento una lucecita que le alumbre siempre el rostro, el pecho y el andar. ‘Libertad’ no es que cada uno haga lo que quiere, es poder escoger cualquier camino que te guste para encontrar el espejo, para caminar la palabra verdadera. Pero cualquier camino que no te haga perder el espejo, que no te lleve a traicionarte a ti mismo, a los tuyos, a los otros. ‘Democracia’ es que los pensamientos lleguen a un buen acuerdo. No que todos piensen igual, sino que todos los pensamientos o la mayoría de los pensamientos busquen y lleguen a un acuerdo común, que sea bueno para la mayoría sin eliminar a los que son menos. Que la palabra de mando obedezca la palabra de la mayoría, que el bastón de mando tenga palabra colectiva y no una sola voluntad. Que el espejo refleje todo, caminantes y camino, y sea, así, motivo de pensamiento para dentro de uno mismo y para afuera del mundo. De estas tres palabras vienen todas las palabras, a estas tres

se encadenan las vidas y muertes de los hombres y mujeres verdaderos. (...) Pero, para que la lengua verdadera no se perdiera, los dioses primeros, los que hicieron el mundo, dijeron que había que cuidar las tres primeras palabras. Los espejos de la lengua podían romperse algún día y entonces las palabras que parieron se romperían igual que los espejos y quedaría el mundo sin palabras que hablar o callar. Así, antes de morir para vivir, los dioses primeros entregaron esas tres primeras palabras a los hombres y mujeres de maíz para las cuidaran. Desde entonces, los hombres y mujeres verdaderos custodian como herencia esas tres palabras. Para que no se olviden nunca, las caminan, las luchan, las viven...” (Conto “La historia de las palabras”, Comunicado do Subcomandante Marcos, 30/12/1994).

Assim sendo, *democracia*, *justiça* e *liberdade* são princípios das comunidades indígenas zapatistas de Chiapas, mas também são considerados, por elas, conceitos universais. Recordemos que na Segunda Declaração da Selva Lacandona, os zapatistas afirmam que o mais precioso de todos os “direitos elementares” do ser humano é o de decidir, com liberdade e democracia, a forma de governo (Segunda Declaração da Selva Lacandona, 12/06/1994). Isto fica claro, por exemplo, na convocatória que o Subcomandante Marcos faz ao Primeiro Encontro Intercontinental pela Humanidade e contra o Neoliberalismo, quando afirma que o EZLN fala a “todos que lutam pelos valores humanos de democracia, liberdade e justiça” (Primeira Declaração contra o Neoliberalismo e pela Humanidade, 01/01/1996). No discurso de encerramento do Encontro, Marcos exalta a universalidade destes princípios, apontando que as mais diferentes realidades ao redor do mundo estão unidas contra a ordem global do neoliberalismo. Com as seguintes palavras ele conclui o seu discurso: “somos homens e mulheres que lutamos em todo o mundo; somos homens e mulheres que queremos para os cinco continentes: Democracia! Liberdade! Justiça!” (Segunda Declaração contra o Neoliberalismo e pela Humanidade, 03/08/1996). São mensagens de *liberdade*, *justiça* e *democracia*, que os zapatistas enviaram aos povos “hermanos” dos cinco continentes no Encontro Intercontinental contra o Neoliberalismo em 1996, da mesma forma com que foi por *liberdade*, *justiça* e *democracia* para todos os mexicanos que se levantaram os zapatistas no amanhecer de 1994 e que é por *liberdade*, *justiça* e *democracia* que dia a dia trabalham os zapatistas nos seus territórios rebeldes.

À título de conclusão, pode-se dizer que a *democracia* zapatista é não apenas a generalização da participação política direta, mas a radicalização do exercício do poder por todos. Para tanto, é necessário desburocratizar a política, tornando-a algo simples, acessível e cotidiano. A concepção democrática zapatista implica uma inversão entre governantes e governados, resumida nas sete regras das autoridades autônomas: servir e

não se servir, representar e não suplantar, construir e não destruir, obedecer e não mandar, propor e não impor, convencer e não vencer, descer e não subir. De acordo com o conto acima, envolve não a homogeneização de pensamentos e opiniões, mas sim um bom acordo entre eles. A *liberdade* zapatista está intimamente ligada com o autogoverno e a autodeterminação das comunidades, sem interferência ou dependência do estado. Trata-se de uma autonomia que enfrenta mais de quinhentos anos de poder colonial. Como explica o Velho Antonio, tem a ver não com fazer o que bem entender, mas sim com o poder de escolher o seu próprio caminho. Implica a retomada dos rumos das comunidades por suas próprias mãos e, portanto, está ligada, ao mesmo tempo, com a identidade e a diversidade, ou seja, à defesa do respeito às diferenças, por “um mundo onde caibam muitos mundos”. A *justiça* zapatista se dá segundo o uso de seus próprios costumes para resolução dos seus conflitos, está relacionada não à punição, mas a que cada um receba o que mereça. Está baseada na igualdade e equidade entre os indivíduos e coletividades, ou seja, com o fim dos privilégios.

Entretanto, a justiça implica o reconhecimento das diferenças, a participação de todos nos assuntos comunitários e a possibilidade de criar suas instituições autônomas. Também está intimamente relacionada com a reparação de quinhentos anos de história, da mesma forma que a participação democrática das comunidades também está imbricada com os séculos de resistência. Por sua vez, a negação da exclusividade do exercício da política por uma elite é prerrogativa à liberdade plena, assim como também é requisito para a liberdade a possibilidade real do uso dos seus próprios costumes para resolução dos conflitos, além da justiça social e material. Em suma, é impossível falar dos três princípios separadamente, não apenas pelas inúmeras intersecções dos seus significados na realidade das bases de apoio, mas também pela sua contínua reconstrução e ressignificação na prática cotidiana de autonomia das comunidades rebeldes em resistência. Retorno, assim, aos argumentos iniciais do capítulo de que o pensamento político zapatista é resultado da sua prática – e não o contrário – e que seus princípios de *justiça*, *liberdade* e *democracia* mesclam-se na organização autônoma das suas comunidades que, por sua vez, não se distingue da sua resistência cotidiana.

3. DISCUSSÕES TEÓRICAS SOBRE MODERNIDADE

No dia primeiro de janeiro de 1994, o EZLN sacudiu o México do seu sonho de modernidade¹⁷. Desde então, os zapatistas iniciaram um processo de construção de instituições autônomas nas suas comunidades, alternativas concretas de existência sem a necessidade de se relacionar com o governo mexicano. O projeto político alternativo construído pelos rebeldes tem como base os princípios de *democracia, justiça e liberdade*. Tais princípios – que podem nos remeter à trilogia original da revolução francesa – expressa uma linguagem política universal de direitos humanos que, nas comunidades zapatistas, se conecta às formas organizativas milenares dos povos indígenas do sudeste mexicano. A ideia de “mandar obedecendo” constitui uma forma muito particular de conceber o conceito de soberania popular e é exemplar da maneira com que os zapatistas criticam e ressignificam conceitos políticos modernos.

O levante zapatista surpreendeu o México e o mundo (BRIGE e DI FELICE, 2002; BUENROSTRO Y ARELLANO, 2002; FUSER, 1995, GENNARI, 2002 e 2005; MUÑOZ RAMÍREZ, 2003), apesar de, posteriormente, haver ficado claro seus antecedentes. O governo mexicano, nos seus três níveis, sentiu-se obrigado a dar respostas imediatas. Os intelectuais não apenas foram compelidos a explicar e dimensionar o levante zapatista poucos dias após o fatídico início de 1994, mas se viram ainda frente à necessidade de repensar toda a questão da modernidade no México, a partir de novas perspectivas. Este capítulo, essencialmente teórico, visa esboçar um cenário teórico de discussões sobre a modernidade no México, apresentando certas linhas argumentativas nas quais se dão o debate, a partir de alguns dos principais autores contemporâneos que aportam perspectivas críticas à concepção hegemônica da modernidade. Autores como Echeverría, Bonfil Batalla, Esteva, Aguirre Rojas e Ceceña representam interessantes tentativas de compreensão da realidade mexicana desnudada pelos rebeldes de Chiapas. Todos estes autores também têm em comum o fato de considerar as comunidades indígenas sujeitos essenciais no desenvolvimento da modernidade do México. Entretanto, antes de trazer autores que se debruçam propriamente sobre a realidade mexicana, começarei introduzindo um grupo de teóricos sociais que se consolidaram como uma das principais vertentes dedicadas a apontar os

¹⁷ Sobre a crise do modelo neoliberal mexicano, que teve como pivô o levante zapatista em 1994, ver “México em transe” (Fuser, 1995), uma das primeiras obras publicadas no Brasil sobre o tema.

limites e compreender as possibilidades históricas do desenvolvimento da modernidade na América Latina: o “pensamento decolonial”.

As críticas à ordem normativa da modernidade ocidental assumem fundamental importância no pensamento social latino-americano, a partir do reconhecimento de outras formas de compreensão social produzidas fora da Europa, negando um centro orientador do desenvolvimento das sociedades e trazendo à tona os sujeitos antes marginalizados no processo de produção de conhecimento, como são as comunidades indígenas de Chiapas. As várias abordagens teóricas críticas surgidas nas últimas quatro décadas sobre o tema da modernidade não constituem propriamente um conjunto único de pensamento; mas sim uma gama de contribuições distintas “que apresentam como característica comum o esforço de esboçar, pelo método da desconstrução dos essencialismos, uma referência epistemológica crítica às concepções dominantes de modernidade” (COSTA, 2006, p. 117).

3.1. O “pensamento decolonial”

Na América Latina, uma crescente literatura surge a partir de fins da década de 1980, tendo como conceito-chave a *colonialidade*, introduzido por Aníbal Quijano (QUIJANO, 1992). Essa literatura é conhecida como “pensamento decolonial” e três dos seus principais expoentes são Aníbal Quijano, Enrique Dussel e Walter D Mignolo. Em comum, os três autores sustentam a tese de que a modernidade é uma narrativa complexa originada na Europa que constrói a ideia de civilização ocidental através da celebração de suas conquistas, enquanto esconde ao mesmo tempo seu lado escuro, a colonialidade (MIGNOLO, 2007).

Outro ponto em comum entre os três autores, que decorre da afirmação anterior, é o consenso em considerar o ano de 1492 a “data de nascimento” da modernidade, ano da “descoberta” e “conquista” da América. Em um artigo escrito por Quijano em coautoria com Immanuel Wallerstein, afirma-se que a criação geopolítica do continente americano caracteriza a gênese do capitalismo como economia global e o sistema-mundo moderno, que expressa, ao mesmo tempo, exploração e modernidade. No mesmo período em que se consolidava a dominação colonial, foi constituindo-se também o complexo cultural conhecido como “racionalidade-modernidade” europeia, que se estabeleceu como paradigma universal de conhecimento e de relação entre a Europa e o resto do mundo (QUIJANO, 1992). Essas relações intersubjetivas e culturais

entre Europa e o resto do mundo foram codificadas em um jogo de novas categorias: oriente-ocidente, bárbaro-civilizado, mágico/mítico-científico, irracional-racional, arcaico-moderno; ou seja, Europa e não-Europa.

Na produção de conhecimento da racionalidade ocidental nota-se uma radical ausência deste “outro” colonial que permitiu sua própria emergência. Oculta-se a ordem colonial como totalidade, no momento em que a própria ideia de Europa está constituindo-se precisamente por relação com o resto do mundo colonizado, mas narrada de forma hierárquica, tendo como racional – e logo, como único possível sujeito – apenas a cultura europeia. Em suma, para tais autores, não existe modernidade sem colonialidade, sendo esta inerente à presunção moderna de universalidade. O paradigma europeu de conhecimento racional não somente foi elaborado no contexto de, mas como parte de uma estrutura de poder que implicava a dominação colonial europeia sobre o resto do mundo (QUIJANO, 1992, p. 442-443). Dussel se nega a falar da colonização como um “encontro de culturas”, pois, de acordo com ele:

“...hablar de "encuentro" es un eufemismo (...) porque oculta la violencia y la destrucción del mundo del Otro, y de la otra cultura. Fue un "choque", y un choque devastador, genocida, absolutamente destructor del mundo indígena. Nacerá, a pesar de todo, una nueva cultura (...), pero dicha cultura sincrética, híbrida, cuyo sujeto será de raza mestiza, lejos de ser el fruto de una alianza o un proceso cultural de síntesis, será el efecto de una dominación o de un trauma originario (...). Es decir, ningún "encuentro" pudo realizarse, ya que había un total desprecio por los ritos, los dioses, los mitos, las creencias indígenas. Todo fue borrado con un método de tabula rasa. Claro es que, en el claroscuro de las prácticas cotidianas, se iniciaba una religión sincrética, que la más pura Inquisición (cuando la hubo) no pudo evitar; pero ésta no fue la intención de los misioneros, ni de los europeos, sino que fue el producto de la creatividad popular” (DUSSEL, 1994, p. 62-63).

De acordo com Mignolo, a engrenagem da colonialidade é a questão étnica, que se reproduz nas relações internas de poder nas ex-colônias (MIGNOLO, 2005). Neste sentido, a formação dos estados americanos, a partir dos movimentos de independência, fez com que o problema da etnicidade emergisse como fator constitutivo do sistema-mundo moderno/colonial. De acordo com Quijano e Wallerstein, etnicidade é o conjunto de fronteiras comunais, em parte criadas por outros e em parte impostas internamente, que servem para localizar a identidade e a posição dos indivíduos dentro dos limites da nação. A etnicidade foi uma consequência cultural inevitável da colonialidade e serviu para delinear as fronteiras sociais da divisão mundial do trabalho durante o período

colonial, como a escravidão. Com as independências, as formas de controle laboral e os nomes das categorias étnicas modificaram-se, mas a hierarquia se manteve. Conforme o desenvolvimento histórico da modernidade trouxe o fim formal das regras coloniais e a abolição da escravidão, a etnicidade teve que ser reforçada por um consciente e sistemático racismo que, muitas vezes não explícito, esconde-se na hierarquia das práticas sociais (QUIJANO e WALLERSTEIN, 1992).

Assim sendo, mesmo eliminado o colonialismo formal, a relação entre a cultura europeia e as demais continuou sendo de dominação colonial. Não se trata somente de uma subordinação das outras culturas em relação à europeia como uma relação exterior, mas uma colonialidade que atua na interioridade do imaginário local. Os pensadores “decoloniais” afirmam que isso foi produto, ao começo, de uma sistemática repressão não somente de crenças específicas, ideias, imagens, símbolos ou conhecimentos que não serviam para a dominação colonial global, mas de uma repressão, sobretudo, dos modos de conhecer e de produzir conhecimento, perspectivas, imagens, símbolos e sistemas de significação (QUIJANO, 1992, p. 438). No caso da América Latina, Quijano afirma que o genocídio somado à repressão cultural levou a que as antigas culturas fossem convertidas em subculturas camponesas analfabetas, mantendo sua identidade através da oralidade. Os sobreviventes enfrentaram dificuldades para se expressar fora dos padrões culturais dos dominantes e, em certos casos, subverteram tais padrões culturais a fim de transmitir outras necessidades de expressão (Idem, p. 439). Nas palavras de Mignolo, “o imaginário do mundo moderno/colonial surgiu da complexa articulação de forças, de vozes escutadas ou apagadas, de memórias compactadas ou fraturadas, de histórias contadas de um só lado, que suprimiram outras memórias” (MIGNOLO, 2005 p. 78). Para os autores “decoloniais”, portanto, a colonialidade do poder funciona como um “mecanismo epistêmico” que classifica as pessoas por todo o mundo, por raças e territórios, e controla a distribuição do poder e a organização da sociedade: é o lado escuro da modernidade (MIGNOLO, 2011, p. 215-216).

O projeto “decolonial” de Quijano baseia-se na crítica do paradigma europeu da racionalidade/modernidade, que, para o autor, é indispensável e urgente. Entretanto, o caminho não consiste na simples negação de todas suas categorias e conhecimento, mas superar a relação entre a racionalidade/modernidade e a colonialidade, já que foi a instrumentalização da razão pelo poder colonial que abortou as promessas libertadoras da modernidade. Quijano é categórico: sua proposta é destruir a colonialidade do poder

mundial. Para tanto, em primeiro lugar, deve-se realizar a “descolonização epistemológica” para, em seguida, dar lugar a uma nova comunicação intercultural, à troca de experiências e saberes, como base de uma outra racionalidade – pois, afirma Quijano, não há nada menos racional que a pretensão de que a visão de mundo específica de um determinado grupo seja imposta como racionalidade universal (QUIJANO, 1992 p. 447).

Neste mesmo sentido, Dussel fala do “mito de origem” da modernidade – com a expressão está, nitidamente, questionando a presunção moderna de racionalidade. Se a modernidade nasce com a confrontação, controle e dominação do “outro” pela Europa, que se autoproclama o “centro” do mundo, portanto, o “outro” (os povos nativos da América, no caso) não foi “des-coberto”, mas sim “en-coberto” (DUSSEL, 1994, p. 8). A Europa auto-definiu sua cultura como superior e mais desenvolvida, e a outra cultura como inferior e bárbara, de maneira que a dominação é vista pelo conquistador como a “emancipação” do bárbaro que se “civiliza” e seu sofrimento como sacrifício necessário da modernização (Idem, p. 69-60). Nesta perspectiva, existem, ambigualmente, dois conteúdos da palavra “modernidade”: um conteúdo positivo de *emancipação racional* que, através de um processo crítico, abre caminhos para um novo desenvolvimento histórico da humanidade; e um conteúdo negativo, de justificação de uma *prática irracional* de violência e supressão do “outro” em toda sua totalidade (Idem, p. 175-176).

Dussel propõe a rejeição da definição exclusivamente “intra-europeia” da modernidade e de sua conseqüente concepção eurocêntrica e desenvolvimentista com aspirações universais. Para tanto, é necessário ir à raiz da violência irracional do “mito da modernidade” e promover a inclusão na modernidade da “alteridade negada”, do “outro” que foi “encoberto”. De acordo com o autor, só será possível a modernidade alcançar seu objetivo emancipador se ela superar os limites impostos pelo seu desenvolvimento histórico desde sua origem. Nos termos de Dussel, trata-se de um projeto de “trans-modernidade”; um projeto que não é anti-moderno (como alegação conservadora de retorno à pureza das tradições), nem pré-moderno (como afirmação folclórica do passado pré-hispânico) e muito menos pós-moderno (como negação de toda a racionalidade moderna). A “trans-modernidade” de Dussel visa transcender a razão moderna – ou melhor, seu caráter violento, eurocêntrico, desenvolvimentista e hegemônico – através da subsunção real do “outro” negado, em um projeto mundial de libertação – e não como um projeto universal unívoco (Idem, p.175-178).

Já para Mignolo, sua alternativa “decolonial” se dá em termos de diálogos conflitivos com os discursos modernos produzidos na Europa e nos Estados Unidos, baseando-se no que ele chama de “pensamentos fronteiros” ou “liminares”. Se o mundo moderno vem sendo descrito e teorizado a partir do “centro” desta modernidade, enquanto a variedade das experiências históricas e coloniais são suprimidas ou, no máximo, contempladas numa perspectiva de relativismo cultural, o autor defende uma “epistemologia” pensada a partir de novos *loci* de enunciação (MIGNOLO, 2003, p. 26). Trata-se de “transportar os saberes subjugados até os limites da diferença colonial” (Idem, p. 45), ou seja, “pensar nas e a partir das margens (...) [adotando] o pensamento liminar como uma futura ruptura epistemológica” (Idem, p. 30). Seguindo com as palavras do próprio Mignolo:

“...a diferença colonial cria condições para situações dialógicas nas quais se encena, do ponto de vista subalterno, uma enunciação fraturada, como reação ao discurso e à perspectiva hegemônica. Assim, o pensamento fronteiro é mais do que uma enunciação híbrida. É uma enunciação fraturada em situações dialógicas com a cosmologia territorial e hegemônica” (Idem, p. 10-11).

“...somente se pode transcender a diferença colonial da perspectiva da subalternidade, da descolonização e, portanto, de um novo terreno epistemológico que o pensamento liminar está descortinando. (...) O pensamento liminar, na perspectiva da subalternidade, é uma máquina para a descolonização intelectual, e, portanto, para a descolonização política e econômica” (Idem, p. 76).

Desta forma ele defende que o “pensamento fronteiro” não consiste em uma mera inversão dos valores de “civilização” e “barbárie”, mas a própria negação do “barbarismo”, ou melhor, a “fagocitose” ou “antropofagia” dos princípios “civilizadores” pela “civilização do barbarismo”. Sendo assim, para o autor:

“...o que enfrentamos aqui não é mais o entrelugar ou a hibridez, nas imagens conviviais das zonas de contato. Pelo contrário, as forças da teorização e da racionalidade ‘bárbaras’ (...) estão integrando e vencendo a lógica restritiva atrás da ideia de ‘civilização’ e propiciando o que a missão civilizadora suprimiu: a auto-apropriação de todas as boas qualidades negadas aos bárbaros. O ‘pensamento liminar’, com toda a sua complexidade (...), é uma forma de pensamento que emerge como reação às condições de vida cotidiana criadas pela globalização econômica e pelas novas faces da diferença colonial” (Idem, p. 410).

3.2. O zapatismo como um “projeto decolonial”

Nas suas obras, Mignolo cita vários casos de conhecimentos produzidos a partir das resistências à colonização nas Américas, mas também na África e Ásia, como exemplos de “pensamento fronteiriço”, ou seja, exemplos históricos concretos que representam articulações teóricas que rompem com a “hegemonia eurocêntrica enquanto perspectiva epistemológica” (MIGNOLO, 2003, p. 128-129). Entretanto, ao citar os exemplos locais, o autor faz uma ressalva, reconhecendo que nenhum pensamento fronteiriço deve formar um conceito universal, desligado de qualquer história local, já que o grande problema do desenvolvimento histórico da modernidade foi omitir que a narrativa da Europa ocidental é apenas uma entre outras histórias locais, ocultando seu papel hegemônico nos “sistemas mundiais/coloniais modernos” (Idem, p. 289).

Não é de se estranhar, portanto, que ao buscar exemplos concretos de projetos “decoloniais”, os teóricos recorram frequentemente ao zapatismo (DUSSEL, 2008; MIGNOLO, 2000, 2003, 2005 e 2011). Eles fundamentam seus argumentos em uma vasta e rica lista de resistências nas quais o zapatismo está sempre presente; entretanto, Mignolo é o único a se aprofundar teoricamente no movimento. O autor dedica um artigo inteiro aos zapatistas, intitulado “The zapatistas's theoretical revolution”, que posteriormente tornou-se um capítulo do livro “The darker side of western modernity” (MIGNOLO, 2011). Como diz o próprio título, neste texto a tese de Mignolo é a de que o zapatismo representa uma revolução teórica que o aproximaria do “pensamento decolonial”. Para o autor, por ser uma forma de “pensamento fronteiriço” e “descolonização do conhecimento”, a “teoria zapatista” está mudando toda a perspectiva do diálogo com a modernidade. Ele defende que a experiência rebelde de Chiapas,

“...[reflete] criticamente sobre o imaginário do sistema mundial moderno sob a perspectiva da colonialidade do poder e de histórias particulares e locais da modernidade/colonialidade, (...) permitindo uma interseção entre formas de pensamento incomensuráveis (na perspectiva da modernidade): o marxismo modificado pelas línguas e pela cosmologia ameríndias e a epistemologia ameríndia modificada pela linguagem da cosmologia marxista, num diálogo trans-epistemológico que está reescrevendo e encenando uma história de quinhentos anos de opressão” (MIGNOLO, 2003, p. 125-126).

Para Mignolo, ao não subestimar os potenciais teóricos, éticos e políticos das

comunidades ameríndias, o zapatismo teria conseguido promover uma dupla “contaminação” – a de um discurso local para a nação mexicana e do pensamento de esquerda de matriz marxista para a população local – na qual reside a força do seu discurso e prática (MIGNOLO, 2011, p. 223). Desse ponto de vista, o zapatismo representaria um reconhecimento dos limites do marxismo, devido ao seu caráter etnocêntrico e uma conversão à opção colonial. Baseado nesta “dupla tradução”, Mignolo afirma que a “revolução teórica” zapatista é uma defesa de um pensamento de fronteira, concebido como o ser e pensar epistêmico “decolonial” que “quebra os códigos ocidentais” (Idem, p. 225). Tal dupla tradução seria um componente chave na “revolução teórica zapatista”, pois permitiu transformar o relativismo cultural (conceito ocidental para tratar culturas não-ocidentais) em diferenças coloniais e revelar a estrutura colonial do poder na produção e reprodução da diferença colonial, abrindo ainda caminhos para futuros possíveis para além dos limites impostos pelas duas hegemonias abstratas universais: (neo)liberalismo e (neo)marxismo (Idem, p. 220-221). Em suma, Mignolo defende que tal “revolução teórica” clama pela superação dos legados europeus, para além da reorientação do marxismo ou uma re-ocidentalização, escapando assim do eurocentrismo que impera mesmo fora da Europa.

A “teoria zapatista”, de acordo com Mignolo, implica a rejeição da necessidade de conceitos abstratos universais. Neste sentido, o uso dos termos *democracia*, *justiça* e *liberdade* como princípios, não implica a mera reprodução de universais abstratos, pois não são conceituados em termos da filosofia política europeia, mas em termos da organização social das suas comunidades indígenas. Ou seja, não são palavras esvaziadas de significados, mas funcionam como conectores *da* diferença colonial (entre os zapatistas e o governo nacional mexicano) e *entre* as diferenças coloniais (articulando-se com outros movimentos sociais) (MIGNOLO, 2011, p. 230). Os zapatistas não teriam outra escolha além de usar as palavras que impõe a hegemonia política, apesar de que usá-las não significa subjugar-se à sua interpretação hegemônica. Ao contrário, para Mignolo, os termos constituem-se em conectores através dos quais conceitos liberais e os indígenas de reciprocidade e organização social da comunidade devem chegar a um acordo para o bem comum (MIGNOLO, 2000, p. 742). Desta maneira, os sentidos de *liberdade*, *democracia* e *justiça* não pertencem mais a nenhuma comunidade: seria um erro acreditar que são conceitos inventados pela Europa, que a modernidade ocidental possui seus direitos de propriedade e deve exportá-la por todo o planeta. Questionar esta macro-narrativa escrita da perspectiva da civilização ocidental

e abrir novas perspectivas de futuros democráticos é, precisamente, o que a revolução zapatista alcançou, defende o autor (MIGNOLO, 2011, p. 232-233).

De acordo com Mignolo, no caso da democracia, por exemplo, os zapatistas estão reformulando-a – ou melhor, *descolonizando-a* – com base nos quinhentos anos de histórias locais específicas das Américas e, portanto, mostrando os limites de um conceito que, apesar da sua pretensão global, foi formulado a partir de uma concepção *regional* – no caso, no ocidente europeu – no século XVIII. Para Mignolo,

“eles retiraram a ‘democracia’ do domínio dos projetos globais e a reconverteram às necessidades da história local de Chiapas, onde interagem sabedoria indígena e ocidental – onde se considera a diferença colonial e se exerce o pensamento liminar. ‘O governo do povo, pelo povo, para o povo’ coloca-se hoje ao lado de outra frase: ‘Mandar obedecendo’” (MIGNOLO, 2003, p. 429).

Da mesma forma, ele defende que a reivindicação dos zapatistas por “um mundo onde caibam todos os mundos” coloca a diversidade em si como um projeto universal (MIGNOLO, 2011, p. 234). Sendo assim, um mundo interconectado e diverso, no qual a tradução não ocorra apenas para um lado, se organiza de maneira muito diferente ao de um mundo encapsulado em um único abstrato universal. Para o autor, um mundo em que o único passado aceito e admitido é uma linha que vai de Grécia e a Roma à Europa moderna é um mundo muito perigoso (Idem, p. 234-5). O que esta “revolução teórica” representa de novo seria uma “pluriversalidade” ética, política e epistêmica que implica projetos universais ancorados em histórias locais. Em outras palavras, sua singularidade reside justamente em construir conectores (e não significados vazios) que possibilita pautar a “diversidade” como um projeto universal (Idem, pp. 240-1). O caso zapatista chama a atenção para a necessidade de mirar para uma multiplicidade de histórias interligadas e seus legados correspondentes, ligadas pela colonialidade do poder e a diferença colonial. Além de quebrar com o pensamento político tradicional, a “revolução teórica” zapatista e suas consequências éticas e políticas não poderiam ser compreendidas corretamente por um sujeito teórico localizado nas tradições acadêmicas ocidentais, afirma Mignolo (Idem, p. 224-225). Para ele,

“o surgimento zapatista, a força do imaginário indígena e a disseminação planetária de seus discursos, fazem-nos pensar em futuros possíveis além de

todo fundamentalismo civilizatório, ideológico ou religioso, cujos perfis atuais são o produto histórico da ‘exterioridade interior’ a que foram relegados (leia-se submetidos) pela autodefinição da civilização ocidental e do hemisfério ocidental; o problema da ‘ocidentalização’ do planeta é que todo o planeta, sem exceção e nos últimos quinhentos anos, teve que responder de alguma maneira à expansão do Ocidente” (MIGNOLO, 2005, p. 48).

Muitos autores dialogam com e se contrapõem à posição de Mignolo, em particular em relação ao zapatismo, entre eles o sociólogo brasileiro José Maurício Domingues. Para Domingues, os ideais dos zapatistas de *liberdade, igualdade e justiça*, e sua noção de cidadania e mudança democrática do conjunto da sociedade mexicana, garante a modernidade do movimento, com seus próprios princípios, estratégias e contribuições transformadoras. Neste sentido, o projeto político zapatista estaria mais próximo a uma tentativa de se apropriar e redefinir o discurso da modernidade nos seus próprios termos, um exemplo do que Domingues chama de “giro modernizador”, que se desenvolve de baixo para cima, tendo como base a sociedade civil, em oposição ao estado como agente. Nesta iniciativa, a memória e a criatividade dos povos chiapanecos aliam-se às práticas e estratégias atuais de transformação social, combinando tradições étnicas e trajetórias revolucionárias, abrindo-as a novas linhas de desenvolvimento (DOMINGUES, 2011).

Na opinião de Domingues, as perspectivas de Mignolo são problemáticas por sustentar uma concepção reducionista da modernidade, na qual é enfatizada somente a dominação e defendida a ideia de que apenas aquilo que não é ocidental tem valor na América Latina. Em contraposição, Domingues defende a modernidade como um fenômeno complexo e duplo, pois ao mesmo tempo em que ela sustenta historicamente a colonialidade, também possui “elementos imaginários-chave” para a liberação de suas amarras. Domingues afirma a necessidade de valorizar as “subjetividades coletivas” e não explicar a modernidade de maneira monocausal, ou seja, como um empreendimento de apenas um ou outro agente social, como os povos originários. Por “subjetividades coletivas” o autor entende “os movimentos sociais, grupos profissionais, as classes, raças, gênero e suas lideranças, o estado, as organizações internacionais, a família, bem como os círculos de amizade” (Idem, p. 35) que, de formas mais ou menos intencionais e organizadas, com variado grau de autopercepção, desenvolvem “iniciativas modernizadoras” ou “giros modernizadores”. Para ele, tradições anteriores à modernidade são reflexivamente rearticuladas (de modo pensado ou não) e modernizadas. Desta forma, não se poderia falar de tradições que permanecem externas

à modernidade na América Latina (Idem, p. 37), pois, não haveria nada mais que não fosse moderno, “que a modernidade não tenha tocado, nada que, mesmo que originário de outras tradições, não se tenha transformado por sua relação com a modernidade e sua própria modernização” (Idem, p. 16-17). Em suma, a posição do autor é que a emergência de movimentos indígenas na América Latina, como os zapatistas,

“...podem levar a cabo algumas mudanças nos quadros epistêmicos modernos, mas que isso se faz em estreita conexão com giros modernizadores episódicos, contingentes, que constroem caminhos específicos pela modernidade, mesclando distintos ‘espaços de experiência’ e ‘horizontes de expectativa’, derivando de panos de fundo civilizacionais diferentes. (...) Privar esses movimentos sociais de um laço originário com a modernidade leva, quaisquer que sejam as boas intenções, a um giro similar ao daqueles que têm, desde o período colonial e especialmente após as independências, tentando desqualificar sua participação na pólis moderna. Uma efetiva democratização, derivada de um giro modernizador específico, só é possível em alguns desses países se essa participação acontece. (...) Se não voltamos à dicotomia entre tradição e modernidade, aos espelhos em que aparecemos como criaturas exóticas” (Idem, p. 75).

3.3. A modernidade no México

Passando para os autores que buscam analisar propriamente a realidade mexicana na qual se inserem os zapatistas, de maneira a avançar na interpretação de alguns argumentos apresentados pelo “pensamento decolonial” e aprofundar em outros pontos de vista que não estão aí presentes, é fundamental recorrer à obra do equatoriano Bolívar Echeverría, filósofo radicado no México desde a década de 1970 e falecido em 2010, que, apesar de não tratar diretamente do zapatismo, é hoje uma grande referência na discussão sobre a modernidade no país. Echeverría fala de uma característica “barroca” da modernidade latino-americana, ou seja, uma modernidade que surge do conflito entre dois universos (europeu e ameríndio) e é caracterizada pela estratégia da mestiçagem cultural. Tal perspectiva faz o autor considerar o século XVII (e não a data de 1492) como central na constituição da modernidade na América Latina, pois representa a efetivação da estratégia da mestiçagem, da “codigofagia” entre dois universos discursivos. O autor reconhece que a colonização europeia no século XVI avançou de tal forma que destruiu nove décimos da população americana e, portanto, o processo de “codigofagia” da mestiçagem não pode ser entendido como mero “diálogo entre culturas”, já que os povos ameríndios definitivamente não estavam em capacidade

de enfrentar de igual para igual à civilização ocidental (ECHEVERRÍA, 2006, p. 248). Echeverría descreve da seguinte maneira o processo de “codigofagia” ocorrido no território mesoamericano:

“El esquema civilizatorio europeo no podía completar su ciclo de reproducción en América, que incluía una fase esencial de retroalimentación mediante el contacto orgánico y permanente con la metrópoli. Vencedor sobre la civilización americana, de la que no había dejado otra cosa que restos inconexos y agonizantes, el enclave americano de la civilización europea amenazaba con extinguirse, agobiado por una tarea que él no podía cumplir por sí solo. (...) Pero no sólo la civilización europea estaba en trance de extinguirse; las civilizaciones ‘naturales’ vivían una situación igual o peor que la de ella (...) porque ellas mismas no existían ya como centros de sintetización social. Su presencia como totalizaciones político-religiosas había sido aniquilada; de ellas sólo permanecía una infinidad de destellos culturales desarticulados, que además dependían de la vigencia de las instituciones político-religiosas europeas para mantenerse en vida. En estas condiciones, la estrategia del apartheid tenía sin duda unas consecuencias inmediatamente suicidas, que, primero los ‘naturales’ y enseguida los españoles, percibieron con toda claridad en la vida práctica. Si unos y otros se juntaron en el rechazo de la misma fue porque los unió la voluntad de civilización, el miedo ante el peligro de la barbarie. Inadecuado y desgastado, el esquema civilizatorio europeo era de todos modos el único que sobrevivía en la organización de la vida cotidiana. El otro, el que fue vencido por él en la dimensión productivista de la existencia social, pese a no haber sido aniquilado ni sustituido, no estaba ya en condiciones de disputarle esa supremacía; debió no sólo aceptarlo como única garantía de una vida social civilizada, sino ir en su ayuda, confundiendo con él y reconstituyéndolo, con el fin de mantener su vigencia amenazada. El mestizaje de las formas culturales apareció en la América del siglo XVII primero como una ‘estrategia de supervivencia’” (ECHEVERRÍA, 2000, p. 53-54).

Para Echeverría, a mestiçagem cultural é uma “estratégia barroca” que assume toda a conflitividade da sociedade moderna, nem afirmando nem negando a modernização, ou melhor, tomando partido pelas duas posições contrárias ao mesmo tempo, como estratégia para viver no mundo moderno. É importante ressaltar que, à diferença dos pensadores “decoloniais”, a filosofia de Echeverría compreende a modernidade a partir de uma chave econômica (com claras inclinações ao marxismo), não se limitando aos aspectos culturais. Assim sendo, ele afirma que não apenas vivemos num sistema moderno, mas sim, numa versão *capitalista* da modernidade. A estratégia “barroca” de sobrevivência que se desenvolve com toda sua potencialidade no século XVII e que provêm características fundamentais para pensar a atual sociedade moderna latino-americana, para Echeverría, é, então, uma estratégia de sobrevivência não apenas à modernidade, mas sim, à *modernidade capitalista*.

Assim como Dussel, Echeverría também defende que a modernidade possui dois sentidos (ou níveis) ambíguos, que estão em contínuo embate: o possível e o atual (ou o potencial e o efetivo). No primeiro nível, a modernidade pode ser vista como uma forma ideal de totalização da vida humana, como uma realidade de concreção em suspenso ou potencial, ainda indefinida. No segundo nível, a modernidade pode ser vista como uma certa configuração histórica que dominou efetivamente a sociedade europeia em determinado período. Como tal, na obra de Echeverría a modernidade apresenta-se de maneira plural, em uma série de projetos e tentativas históricas de efetuação da sua essência, que por sua vez, não alcançam esgotar a potencialidade da sua essência (Idem, p. 144-145). Ou seja, a modernidade seria plural em si mesma, da mesma forma que também são muitas as estratégias possíveis para viver sob a modernidade capitalista. Assim, da perspectiva da filosofia materialista de Echeverría, a forma barroca da modernidade gera certo tipo de estratégia de resistência e de comportamento, que permite interiorizar, suportar, tornar-se o capitalismo habitável (RÍOS GORDILLO, 2011, p. 9-10).

Continuando o paralelo com os “decoloniais”, e com Dussel em especial, também Echeverría fala de uma característica mágica ou religiosa da modernidade capitalista, para caracterizar a irracionalidade na suposta racionalização moderna. Entretanto, não se trataria de um “mito de origem”, que esconde a colonialidade, mas sim dos fetiches da mercadoria, a força “milagrosa” do mercado capaz de por ordem na sociedade moderna (ECHEVERRÍA, 2006, p. 46). Para o autor, a modernidade, como realmente existente, nunca chegou a desatar sua potencialidade, justamente porque se prendeu, para seu desenvolvimento efetivo, ao modo capitalista de reprodução da riqueza. Ou seja, as possibilidades de novas formas de relações humanas encontram-se reprimidas, sistematicamente obstaculizadas pela forma capitalista da modernidade. Modernidade que nasce da promessa da abundância e emancipação, mas que, devido sua via capitalista, necessita reproduzir a vida humana através da escassez e repressão. (Idem, p. 205-206).

Assim como os pensadores “decoloniais”, Echeverría defende que nos encontramos diante de uma “crise civilizatória” do projeto de modernidade que se impulsionou a partir da Europa – a modernidade capitalista –, baseado no denominador comum chamado “homem em geral”, na amplificação de um localismo que enxerga nos outros apenas uma simples variação ou metamorfose da sua própria identidade e que só se pode construir com os cadáveres das humanidades singulares (ECHEVERRÍA, 2000,

p. 26-27). Echeverría também afirma que tal “crise civilizatória” decorre do fato de que a modernidade já não pode desenvolver-se sem ir contra o próprio fundamento que a deu origem. Entretanto, diferentemente dos seus colegas “decoloniais”, Echeverría entende que o motivo da crise é justamente o caráter capitalista do projeto hegemônico de modernidade, que só pode reproduzir-se em um cenário de escassez econômica, que por sua vez, restringe toda a potencialidade libertadora que poderia ter a modernidade.

Desta maneira, Echeverría explica o desenvolvimento do “projeto barroco” de modernidade pelo fato de que, na América Latina, a estrutura econômica da modernidade capitalista nunca foi muito consistente para sustentar a fusão completa dos traços profundos da modernidade com o capitalismo. Seria esta falta de coincidência plena entre a modernidade e o capitalismo o motivo pelo qual a modernidade na América Latina se diferenciaria consideravelmente do dominante na história moderna da Europa (ECHEVERRÍA, 2006, p. 207). Echeverría não tem dúvida de que a modernidade existente entrou em um estado irremediável de crise, do qual apenas poderá sair se transformar-se radicalmente (Idem, p. 252), e vislumbra uma utopia a partir da superação da versão capitalista da modernidade: uma vida sem dúvida moderna, mas completamente diferente da atual, da qual o processo de mestiçagem aporta caminhos:

“Tal vez lo que es revolución habrá que pensarlo ya no en clave romántica sino, por ejemplo, en clave barroca. No como la toma apoteótica del Palacio de Invierno, sino como la invasión rizomática, de violencia no militar, oculta y lenta pero omnipresente e imparable, de aquellos otros lugares, lejanos a veces del pretencioso escenario de la Política, en donde lo político - lo refundador de las formas de la socialidad - se prolonga también y está presente dentro de la vida cotidiana. El ethos barroco, tan frecuentado en las sociedades latinoamericanas a lo largo de su historia, se caracteriza por su fidelidad a la dimensión cualitativa de la vida y su mundo, por su negativa a aceptar el sacrificio de ella en bien de la valorización del valor. Y en nuestros días, cuando la planetarización concreta de la vida es refuncionalizada y deformada por el capital bajo la forma de una globalización abstracta que uniformiza, en un grado cualitativo cercano al cero, hasta el más mínimo gesto humano, esa actitud barroca puede ser una buena puerta de salida, fuera del reino de la sumisión” (Echeverría, 2002. p. 11).

Um dos únicos momentos em que Echeverría fala diretamente dos zapatistas se dá em uma entrevista a Aguirre Rojas, em 2006, no qual exalta a importância da insurreição em Chiapas por haver realizado um profundo questionamento dos estados latino-americanos em geral, e especificamente ao mexicano, no sentido de escancarar

que sua missão continua sendo a mesma desde a formação: destruir as formas de vida indígenas; mas agora provocando uma “implosão” das comunidades em vez do mero extermínio militar (ECHEVERRÍA, 2006, p. 251).

Apesar de haver falecido pouco antes do levantamento zapatista, o antropólogo mexicano Guillermo Bonfil Batalla é uma grande referência não apenas para a antropologia e a questão indígena no país – para quem a pesquisa etnológica não podia estar dissociada da transformação da realidade social –, mas também para grande parte dos autores de diversas áreas que buscaram analisar os impactos do levante de 1994. De forma semelhante aos pensadores “decoloniais”, Bonfil Batalla condena a colonização como a incapacidade da Europa de conviver com outras civilizações, vendo a si mesmo como portador da modernidade e excluindo qualquer projeto civilizatório diferente. Ele afirma, entretanto, a impossibilidade de negar ou se isolar da civilização moderna ocidental. O problema estaria em como assimilar os elementos ocidentais sem perder a autonomia das culturas indígenas. Durante os últimos cinco séculos, os povos mesoamericanos têm vivido submetidos a um sistema de opressão brutal que afeta todos os aspectos da sua vida e suas culturas. Os recursos da dominação colonial têm sido múltiplos e têm variado no transcurso do tempo. Apesar de todo o estigma, a violência e a exclusão ter sido constantes, a civilização mesoamericana continua presente e viva, não apenas nos povos que mantém sua identidade e afirmam sua diferença, mas também em amplos setores majoritários da sociedade mexicana que não se reconhecem a si mesmo como indígenas, mas que organizam sua vida coletiva a partir de uma matriz cultural de origem mesoamericana – o que Bonfil Batalla chama de “México profundo” (BONFIL BATALLA, 1987, p. 244).

Pensando a modernidade mexicana em âmbito nacional, o autor defende olhar para o ocidente a partir do México, vislumbrando assim um projeto plural na qual a civilização mesoamericana exerça um papel protagonista, em vez de seguir tentando enquadrar a modernidade mexicana a partir da ótica europeia. Tal projeto plural, de acordo com Bonfil Batalla, passa por uma indispensável renovação dos princípios do sistema político mexicano, tanto em seu significado quanto sua instrumentalização (Idem, p. 235). O autor aborda principalmente o tema da democracia, mas que se estende também para os conceitos de liberdade e justiça, de forma a permitir-nos pensar através da perspectiva zapatista. Para ele, um sistema baseado no individualismo formal, aos moldes do pensamento político hegemônico, é insuficiente para garantir a participação da população em uma sociedade etnicamente plural e têm servido apenas

para justificar uma estrutura de controle cultural que limita o desenvolvimento das culturas indígenas atuais. Bonfil Batalla defende uma revisão crítica a fundo dos mecanismos de representatividade, delegação e exercício de poder, com a finalidade de construir outro sistema político que permita o desenvolvimento de uma sociedade culturalmente plural, que possua como princípio a convivência dentro da diversidade (Idem, p. 234-244). Em interessante consonância com as demandas das comunidades rebeldes de Chiapas, o autor afirma a urgência de romper a política da “mediação colonial” e dar voz ao “México profundo” (Idem. p. 234-244).

O intelectual e ativista mexicano Gustavo Esteva aborda a questão do lugar dos povos indígenas na modernidade mexicana a partir da perspectiva de sua autonomia, em claro paralelo com os princípios das comunidades zapatistas (ESTEVA, 1995b). Se, por um lado, o estado mexicano se constituiu, desde seu nascimento, com base na negação dos povos originários e importando modelos jurídicos e políticos, através de um projeto nacional homogeneizador, por outro lado, as culturas originárias conseguiram resistir à completa dissolução, como afirmou Bonfil Batalla, enriquecendo e permeando a sociedade mexicana em geral. Fazendo coro às demandas zapatistas, Esteva clama pelo reconhecimento do caráter multicultural do México, o que implicaria reconhecer a existência dos povos e culturas indígenas, estabelecer novas relações políticas e substituir o desenho jurídico do sistema político mexicano.

De acordo com Esteva, a autonomia dos povos indígenas coloca várias questões em termos políticos, econômicos, sociais, administrativos e culturais. Suas expressões concretas variam segundo a concepção de autonomia que se adote. O autor divide em três as formas de concepção de autonomia no contexto moderno latino-americano. A primeira é a visão *monista*, posição dominante da modernidade hegemônica ocidental: universalista e excludente, busca uma construção social única e totalizante e assume a atitude de “incorporação” frente às outras culturas. Esta é a visão que prevaleceu no estado mexicano desde sua criação, promovendo a “incorporação” de outras culturas, através de políticas de modernização em termos de educação, economia, urbanização, etc. Por diversas vias, buscou-se dissolver as diferenças entre as comunidades indígenas, promovendo o “desenvolvimento” econômico e transformando em folclore suas culturas. Como reação ao monismo ocidental e em uma posição diametralmente oposta, encontra-se a visão *dualista*. Conforme esta concepção, cada visão de mundo reivindica sua verdade como única e universal. As culturas indígenas constituem-se, assim, em guetos contra a expansão da cultura ocidental, tendendo ao fundamentalismo

e ao separatismo (ESTEVA, 1995a).

A terceira é a posição chamada por Esteva de *não dualista*. Esta perspectiva é marcada por um pluralismo inclusivo, no qual se assume radicalmente a existência do outro e enxerga a sociedade como uma “constelação” de autonomias (Idem). De acordo com Esteva, esta posição prevalece entre as culturas ameríndias do México e aqui se insere como exemplar a concepção zapatista de autonomia, resumida na máxima “um mundo onde caibam todos os mundos”, ou ainda, “nunca mais um México sem nós”. É a partir de uma visão *não dualista*, da autonomia fundada na diversidade, que a concepção zapatista dos princípios de *democracia, justiça e liberdade*, vistos como caminho para a libertação dos povos, assume um sentido eminentemente moderno – considerando o duplo sentido da modernidade e sua potencialidade não realizada de emancipação humana, conforme as argumentações de Echeverría e Dussel.

Neste sentido, o historiador Carlos Antonio Aguirre Rojas defende que a experiência zapatista não apenas se recusa a assumir passivamente o modelo hegemônico europeu da modernidade, mas que também o modifica substantivamente, criando uma outra concepção social moderna, mas radicalmente distinta. Entretanto, para ele, não se trata de uma “modernidade barroca”, aos moldes de Echeverría. Aguirre Rojas prefere falar do processo de autonomia das comunidades indígenas como formas de *modernidade de resistência*, surgidas no passar dos séculos nas comunidades indígenas, coexistindo e convivendo conflitivamente com os espaços e realidades da modernidade dominante do estado mexicano. Como exemplo, o autor lembra que os indígenas rebeldes de Chiapas mantêm suas línguas próprias e, com elas, sua identidade cultural e civilizatória, mas não deixaram de aprender o castelhano, modificando a língua espanhola a partir dos seus códigos específicos, dentro desta modernidade de resistência e alternativa que eles, como indígenas, cultivam há mais de meio século (AGUIRRE ROJAS, 2010, p. 172).

De acordo com essa concepção, a modernidade de resistência não preserva o passado pré-capitalista, nem mantém estruturas pré-modernas, mas se moderniza por uma via alternativa e diferente da modernidade dominante. O caráter moderno das comunidades zapatistas se daria, precisamente, na construção de um projeto autônomo de “outra sociedade”, em um sentido inclusive mais avançado que o restrito pacote moderno exportado pela Europa, defende o autor (Idem, p. 165). Ele exemplifica seu argumento através da relação com a natureza nas comunidades rebeldes:

“...visión inteligente y profunda de la Madre Tierra y de la Madre Naturaleza. Pero no de una manera anacrónica o reverencial hacia un pasado ‘precapitalista’ o ‘premoderno’, que habría sobrevivido intocado o inalterable durante cinco siglos, sino más bien a partir de un proceso complejo, activo y dinámico, en el que los pueblos indígenas se modernizaban igualmente y adoptaban las nuevas tecnologías agrícolas, o los nuevos cultivos, o los nuevos métodos de trabajo de esa tierra, pero dentro de ese esquema general de relación respetuosa, cariñosa y agradecida (...). Ya que, como hemos planteado, los indígenas también se *modernizan*, sólo que por su propia y singular vía de esta modernidad de resistencia, que puede adoptar y adoptar técnicas y métodos modernos y sofisticados de trabajo de la tierra, pero sin renuncias a seguir respetándola profundamente, queriéndola y considerándola como su Madre Tierra (...). Concepción profunda e inteligente de la Madre Tierra que es tan moderna y actualizada como la concepción europea de la tierra (...) Percepción igualmente moderna, pero diversa y más avanzada en torno de esta Madre Tierra, que en consecuencia no ha impedido a los indígenas rebeldes neozapatistas en adoptar dentro de sus territorios y en sus tierras de cultivo las más modernas tecnologías agrícolas” (Idem, p. 138-140).

Em suma, para Aguirre Rojas, sendo herdeiros de séculos de resistência à simples imposição do projeto da modernidade europeia, os zapatistas promovem atualmente a ressignificação de certos elementos da modernidade europeia, ao mesclar e sintetizar com elementos próprios de cada identidade étnica, gerando não apenas um processo singular de mestiçagem, mas também uma original *modernidade de resistência* (Idem, p. 127-128). O autor defende que a experiência zapatista de autonomia abre caminhos para pensar as categorias habituais sobre novas perspectivas – tratando aqui diretamente dos princípios de *justiça, liberdade e democracia* –, redefinindo velhos conceitos, a partir de outros horizontes, para ser capaz de gerar novos olhares e explicações (Idem, p. 14).

Reforçando as afirmações de Aguirre Rojas e aproximando também da posição de Mignolo, a economista Ana Esther Ceceña defende que o zapatismo representa uma “subversão epistemológica”, que transcende velhas tradições e desafia o pensamento único (CECEÑA, 1996a, 1996b e 2006). Com seus princípios fundados na diversidade, a proposta de criar “um mundo onde caibam todos os mundos” seria o maior desafio que um movimento social se colocou até hoje, opina Ceceña. Portanto, a nova cultura política da qual falam os comunicados e práticas zapatistas suporia a construção de um mundo novo sobre novas bases epistemológicas, ainda que historicamente referenciadas na tradição – não a tradição da modernidade capitalista, mas de suas resistências históricas (CECEÑA, 1996b).

Os povos indígenas do sudeste do México são portadores de um saber histórico de outras épocas e costumes, que vêm crescendo com suas experiências de luta e

mestiçagem com ideias e visões de outros horizontes, uma memória em permanente construção. Assim sendo, para Ceceña, a visão zapatista se coloca não apenas antes, mas também depois da modernidade capitalista, já que sua crítica ao capitalismo – que muitas vezes aparece como crítica ao neoliberalismo – se faz ao mesmo tempo de dentro e de fora da modernidade, demandando uma mudança de concepção radical da sociedade e de paradigmas de relações (Idem, p. 12-13). É por isso que Ceceña defende, fazendo coro ao pensamento “decolonial” de Mignolo, que uma das primeiras batalhas do zapatismo é justamente contra o pensamento único, anulador das experiências e expressões históricas particulares, de linguagens diversas e de concepções de mundo diferentes.

A autora, porém, aprofunda-se na análise do movimento zapatista em relação à modernidade capitalista (aproximando-se da filosofia de Echeverría), não apenas no México, mas também em sua configuração mundial. Ela afirma que a capacidade inédita dos zapatistas de envolver diversos movimentos cidadãos da sociedade civil dentro um mesmo projeto emancipatório se deu justamente devido às profundas modificações tecnológicas e organizativas da própria modernidade capitalista (CECEÑA, 1996a, p. 7-8) e, logo, do próprio sujeito revolucionário:

“La emergencia de nuevas formas de expresión social forma parte de la construcción del sujeto proletario moderno y guarda una estrecha relación con su propia diversidad interna. Los canales tradicionales de expresión social de la clase no sólo fueron ampliamente derrotados con la reestructuración capitalista sino que ahora se muestran insuficientes e incapaces de dar cuerpo a la complejidad estructural existente, mucho menos a la cultural. (...) Aquello que ha sido conceptuado por muchos como los *nuevos sujetos sociales*, en realidad es expresión de la *nueva versatilidad del sujeto* que comparte con el anterior, mucho más preciso y tangible, su desposeimiento de capacidad decisoria social y la necesidad de convertirse en real sujeto de la historia para lograr su emancipación” (CECEÑA, 1996a, p. 10-11).

“La diversificación y complejización de los procesos de trabajo, así como de las formas de explotación que pone en marcha un sistema de alcance planetario, combina necesariamente historias, experiencias, culturas, condiciones geográficas y climáticas con requerimientos concretos de la producción y con capacidades tecnológicas que amplían de manera constante la gama de saberes susceptibles de apropiación. El *sujeto revolucionario* zapatista (...) es muy distinto al de las expectativas trazadas por las teorías políticas dominantes. Su lugar no es la fábrica sino las profundidades sociales. Su nombre no es proletario sino ser humano; su carácter no es el de explotado sino el de excluido. Su lenguaje es metafórico, su condición indígena, su convicción democrática, su ser, colectivo” (CECEÑA, 1996b, p. 17-19).

Desta forma, pese suas raízes guerrilheiras, o levantamento armado do EZLN modificou a concepção dos movimentos revolucionários com os quais havíamos convivido desde o fim do século XIX. E, neste sentido, um dos grandes trunfos do zapatismo – e que reforça seu caráter moderno, defende a autora – seria a capacidade de localizar sua luta no cotidiano e, com isso, evidenciar as diferenças sociais (e não apenas coloniais) presentes na sociedade mexicana, ao mesmo tempo em que logra levantar uma bandeira comum a grande parte dos seres humanos contemporâneos: a necessidade de reproduzirem-se como sujeitos, a dignidade de ser e existir conforme sua própria identidade – em outras palavras, por uma sociedade justa, livre e democrática, nos quatro cantos do globo, “um mundo onde caibam todos os mundos” (CECEÑA, 1996b, p. 19).

Com Ceceña, concluo a exposição de um cenário teórico de interessantes discussões acerca da modernidade e que aponta interpretações sobre o cenário na qual os zapatistas se inserem e desenvolvem sua forma de fazer política. De fato, uma enorme quantidade de autores, não apenas mexicanos, mas de todo o mundo, se dedica a estudar o movimento. Não é o objetivo deste capítulo esgotar a discussão, nem interpretar todas as possíveis abordagens sobre os temas aqui tratados, mas sim mostrar alguns dos pontos teóricos mais importantes das discussões sobre modernidade no México e na América Latina, para que, no capítulo seguinte, possa buscar algumas reflexões do próprio movimento extraídas da experiência da “Escuelita Zapatista”, de forma a enriquecer os debates acerca dos pontos teóricos aqui explorados.

4. ALGUMAS “LIÇÕES” TEÓRICAS DA “ESCUELITA ZAPATISTA”

No capítulo anterior, foram apresentados alguns autores latino-americanos, e particularmente mexicanos, que, a partir de diferentes perspectivas, aportam seus argumentos tendo como referência o lugar dos povos indígenas no desenvolvimento da modernidade no nosso subcontinente. Nenhum desses autores rejeita categoricamente a modernidade em sua totalidade; todavia, variam as explicações, análises e críticas em relação ao seu desenvolvimento histórico. Em comum, entretanto, todos reivindicam o protagonismo às comunidades indígenas e, os que tratam diretamente do zapatismo, reconhecem neste movimento a importância de haver recolocado, em novos termos e intensidade, a latente discussão sobre a modernidade no México.

Este capítulo possui um caráter conclusivo, no sentido em que revisita algumas das características do zapatismo expostas no segundo capítulo, agora à luz das discussões teóricas do terceiro. Como busquei deixar claro, não é objetivo desta dissertação abarcar todos os autores e escolas de pensamento contemporâneos que se dedicam ao tema da modernidade. Existe uma vasta bibliografia nesse sentido e trago aqui os três principais pensadores “decoloniais”, em diálogo com alguns autores mexicanos com os quais, direta ou indiretamente, estabelecem uma discussão, visando apresentar um cenário teórico coerente a partir do qual possamos ter como referência ao trazer algumas reflexões próprias dos zapatistas acerca do tema. Tampouco as possibilidades de reflexões fomentadas pelo zapatismo se esgotam nestas páginas. O movimento possui uma notável trajetória nas últimas três décadas e provoca uma riqueza de questionamentos que escapa a uma dissertação ou mesmo a livros que se dedicam exclusivamente a estudá-los. Busco, portanto, avançar e aportar alguns pontos interessantes em relação à discussão sobre modernidade, originados a partir da imersão nas comunidades rebeldes e vivência da “Escuelita Zapatista”.

4.1. Memória

Um primeiro ponto de reflexão é a função essencial que tem a memória no pensamento zapatista. Todos os autores apresentados no capítulo anterior, e especialmente os “decoloniais”, apontam para a importância da memória na resistência dos povos originários latino-americanos, tendo em vista a sistemática exclusão das

comunidades indígenas na produção moderna de conhecimento. Neste sentido, a memória é central no projeto político zapatista e recorrente nas falas dos seus membros, seja das bases de apoio, seja dos seus porta-vozes. Sendo um dos temas mais frequentes nos relatos da “Escuelita”, para os zapatistas a memória carrega a dignidade, confronta imposições históricas, fortalece as lutas que movem as comunidades na construção de autonomia e caminhos para uma nova sociedade.

A memória é, ao mesmo tempo, identidade e alternativas para novas formas de existência; é o legado do passado constantemente refeito no presente, pois cria narrativas que se renovam e enriquecem na prática de resistência das comunidades chiapanecas, articulando-se com outras culturas do mundo, apesar da tentativa constante do estado mexicano de subjugar a diversidade cultural dos povos indígenas, reduzindo-os a mero folclore. No contexto social e comunitário, a memória é um recurso ancestral de auto-reconhecimento dos povos como coletivos dinâmicos em uma continuidade histórica a partir, sobretudo, da tradição oral, na qual se refletem os valores e sabedoria acumulada por séculos e renovados de geração em geração (FRAYBA, 2012a e 2012b).

Para os povos rebeldes, a memória assume, assim, uma dupla função: implica, à longo prazo, o resgate dos valores das culturas maias para a organização comunitária atual e para manter vivas suas identidades frente às forças homogeneizadoras da globalização; e à curto prazo, consiste na constante reflexão da sua trajetória de três décadas de luta e do processo de construção da autonomia a partir de 1994, vencendo obstáculos externos e aprendendo com os seus próprios erros – nas suas palavras, “caminhar perguntando”. Para os zapatistas, o ano de 1994 marca o início da “guerra contra o esquecimento” (Comunicado do CCRI, 28/02/2014). Em uma importante série de comunicados de 2003, já citados anteriormente, no qual o Subcomandante Marcos anuncia a criação dos “Caracóis” e analisa a situação atual das comunidades zapatistas, o porta-voz trata sobre a importância da memória nos seguintes termos:

“Ya antes, en alguna ocasión, he hablado de la importancia que tiene para nosotros la memoria. Y en consecuencia, la muerte por olvido era (y es) para nosotros la peor de las muertes. Yo sé que sonará apocalíptico, y que más de uno buscará algún dejo martiriológico en lo que digo, pero, para ponerlo en términos llanos, nos encontramos entonces frente a una elección, pero no entre vida o muerte, sino entre un tipo de muerte y otro. La decisión, colectiva y consultada con cada uno de los, entonces, decenas de miles de zapatistas, es ya historia y originó ese destello que fue la madrugada del primero de enero de 1994. (Comunicado do Subcomandante Marcos, julho de 2013, intitulado “Chiapas: la treceava estela. Segunda parte: una muerte”).

4.2. Auto-compreensão da sua situação moderna

Tendo em vista a concepção da memória como estruturante do pensamento zapatista, outro ponto que deve ser esclarecido é que os zapatistas definitivamente não se veem como pré ou anti-modernos, no sentido de serem arcaicos ou atrasados. Pelo contrário, toda a luta dos rebeldes chiapanecos e das mais diversas etnias do país se dá justamente para afirmar sua contemporaneidade e pertencimento à nação mexicana, reconhecendo suas culturas particulares. Essa é uma demanda latente das comunidades indígenas mexicanas, tendo em vista que atualmente presta-se muita atenção na cultura pré-hispânica, mas se subestima as culturas indígenas hodiernas. O mundo maia é exemplar desta relação: enaltece-se um ser indígena fabuloso do passado, mas se ignora e suprime os idiomas, religiões, culturas, direitos e a própria condição humana dos povos indígenas atuais.

As demandas presentes nos Acordos de San Andrés são justamente no sentido de afirmar a contemporaneidade dos povos indígenas e seu pertencimento digno à nação mexicana. O texto dos Acordos de San Andrés versa sobre reconhecimento do território e das culturas indígenas, autodesenvolvimento das comunidades, ampliação da participação e representação política, proteção aos indígenas migrantes, garantia de educação, emprego e renda, meios de comunicação e outras necessidades básicas. Os Acordos de San Andrés estão em consonância aos treze pontos de luta pelo qual se levantaram os zapatistas em 1994: trabalho, terra, alimentação, teto, saúde, educação, informação, cultura, independência, justiça, liberdade, democracia e paz. Sobre a identidade e condição atual dos zapatistas, seu porta-voz afirma:

“Son indígenas rebeldes. Rompen así con el esquema tradicional que, primero de Europa y después de todos aquellos que visten el color del dinero, les fue impuesto para mirar y ser mirados. Así que no les acomodan ni la imagen "diabólica" de los sacrificadores de humanos para malcontentar a los dioses, ni la del indígena menesteroso con la mano tendida esperando la limosna o la caridad de quien todo tiene, ni la del buen salvaje que es pervertido por la modernidad, ni la del infante que divierte a los mayores con sus balbuceos, ni la del sumiso peón de todas las haciendas que hieren la historia de México, ni la del hábil artesano cuyo producto adornará las paredes de quien lo desprecia, ni la del ignorante que no debe opinar sobre lo que está más allá del reducido horizonte de su geografía, ni la del temeroso de dioses celestiales o terrenos”

(Comunicado do Subcomandante Marcos, julho de 2013, intitulado “Chiapas: la treceava estela. Primera parte: un caracol”).

Algumas afirmações dos autores “decoloniais” podem levar a interpretações que sobrevalorizam os conhecimentos passados intocados pela “civilização ocidental”, desconsiderando a complexa condição atual da identidade das comunidades indígenas. Tomemos como exemplo a questão das religiões: como demonstrei nos capítulos anteriores, a maioria dos zapatistas é católica, mesclando o cristianismo com elementos culturais próprios, como sua língua e trajes tradicionais. E ainda, tais trajes, que marcam diferenças entre as etnias, se tornaram tradicionais após e devido à conquista dos espanhóis. Além disso, muitos dos conflitos atuais nas comunidades indígenas em Chiapas possuem um caráter religioso. Considerando o movimento zapatista contemporâneo fruto de uma luta que se iniciou na primeira metade dos anos 1970 que uniu diversas etnias em torno de um contexto comum de marginalização, nota-se que a igreja católica tem sido um ator essencial na resistência cultural e política das comunidades indígenas, através da teologia da libertação. Outro momento em que fica nítida a concepção dinâmica que as comunidades zapatistas possuem das suas próprias tradições é em relação à condição e participação das mulheres. Os depoimentos apresentados evidenciam que eles não compreendem suas tradições como estáticas ou intocáveis, mas, pelo contrário, reconhecem que muito dos seus costumes devem ser modificados para que as mulheres possam alcançar seus direitos de igualdade com os homens, liberdade de escolha e participação democrática.

Outro ponto que é necessário ressaltar é que os zapatistas – seus porta-vozes e, mais ainda, as bases de apoio – não colocam os questionamentos sobre a “modernidade” da mesma maneira que o fazem os teóricos sociais. Em alguns momentos durante a “Escuelita Zapatista” foram abertos espaços a perguntas, nos quais tive a oportunidade de colocar meus questionamentos teóricos, tentando responder questões que havia formulado previamente, à luz das teorias “decoloniais”, sobre suas concepções em relação ao desenvolvimento histórico da modernidade e à maneira pela qual se inserem nela, de forma semelhante à qual inicialmente cheguei nas comunidades buscando um sentido pasteurizado dos seus três princípios. Sem embargo, as respostas, quando as obtive, foram sempre prolixas e alegando a falta de sentido das minhas perguntas. Pude então perceber que, para eles, não fazia sentido enquadrá-los como um projeto “trans-moderno”, “barroco”, de “pensamento fronteiro” ou “subversão epistemológica”.

Sem se preocupar em depurar se pertencem ou não à “modernidade” – ou ainda, como classificam seu pertencimento a ela – as comunidades autônomas constroem e transformam suas instituições comunitárias – em termos de educação e saúde, por exemplo – mesclando tecnologias recentes com seus próprios saberes que foram ignorados e reprimidos pelas políticas de modernização do estado mexicano. No seu cotidiano de resistência, os zapatistas lidam com questões caras às discussões teóricas sobre a modernidade, mas de maneira complexa e difusa, diferente da pureza e coerência buscada pelas teorias sociais. O fato é que os zapatistas não veem contradição, por exemplo, em usar as palavras *democracia, justiça e liberdade* – palavras que remetem ao desenvolvimento do pensamento político moderno – apropriando-se como fundamento da sua autonomia e projeto político. O conto do Velho Antonio, narrado no segundo capítulo, demonstra de maneira engenhosa esta relação com a modernidade, ao considerar aquelas, por um lado, as três primeiras palavras criadas pelos deuses maias, e por outro lado, direitos elementares de todos os seres humanos.

Assim sendo, pode-se dizer que de forma semelhante à percebida por autores como Dussel e Echeverría sobre um duplo sentido (um positivo e outro negativo) da modernidade, também os zapatistas observam esta ambivalência, conforme seja contextualizada a palavra “moderno”. O sentido negativo se relaciona com a globalização, como no seguinte discurso do zapatista Ramón:

“Vemos que con la modernidad que hay ahora en los medios de comunicación, como los celulares, radio, televisión, películas, nos están atacando en nuestras comunidades, en los poblados. Allá en nuestra zona vemos que hay unos compas que aunque están muy jodidos ahora también tienen los celulares, aunque con trabajo no pueden conseguir la paga para celulares pero sí los tienen” (Ramón, coordinador de la zona, Caracol III La Garrucha, MAREZ Ricardo Flores Magón, Livro Escuelita “Resistencia Autónoma”, p. 49).

As críticas zapatistas à modernidade mesclam-se com as voltadas à globalização que, também vista de maneira ambivalente, encontra no neoliberalismo sua face mais nefasta: crime histórico que destrói culturas, humilha dignidades, assassina esperanças, exclui minorias, etc. (Primeira Declaração Contra o Neoliberalismo e pela Humanidade, janeiro de 1996). Ao usar o termo “globalização”, os zapatistas fazem referência tanto às últimas décadas quanto aos últimos quinhentos anos do sistema capitalista moderno –

aproximando-se, neste sentido, de algumas das afirmações dos teóricos “decoloniais”. Por sua vez, como bem observa Ceceña, as críticas zapatistas ao capitalismo se confundem com seus ataques ao neoliberalismo. Nas palavras do Subcomandante Marcos, “com o nome de ‘globalização’ chamam esta guerra moderna que assassina e esquece; o novo acordo do mundo consiste em concentrar poder no poder e miséria na miséria” (Idem).

Conclui-se que os zapatistas não negam a modernidade, mas sim alguns dos seus sentidos: os que estão relacionados ao seu desenvolvimento hegemônico europeu, hierárquico, racista, colonialista, que “encobre” o outro e promove o extermínio, estigma, violência e exclusão das culturas indígenas – atingindo seu ápice no neoliberalismo, pois, de acordo com o zapatista Nicodemo, “já quase perdemos tudo porque sabemos muito bem que o neoliberalismo está modificando o que nossos avôs tinham na mão” (Nicodemo, ex-integrante da Junta de Bom Governo, Caracol I La Realidad, MAREZ General Emiliano Zapata, Livro Escuelita “Resistencia Autónoma”, p. 16). Ou seja, as críticas zapatistas à modernidade vão justamente contra seu caráter capitalista, de maneira semelhante à argumentação de Echeverría.

4.3. Local e global

Não obstante, o zapatismo chama atenção de muitos autores (ABDELMENEIM, 2002; BRIGE e DI FELICE, 2002; DELARBE, 1995; GENNARI, 2002 e 2005; LEYVA-SOLANO, 1999 e 2007) por sua capacidade eminentemente moderna de ser um movimento indígena camponês que atua de maneira transnacional, por ter suas ações veiculadas por comunicados amplamente difundidos na *internet* e pelas numerosas produções audiovisuais, através dos quais os zapatistas dialogam com vários setores da sociedade civil mexicana e internacional. Desta forma, os zapatistas demonstram uma consciência de que são parte de um processo de dominação global – e, logo, de uma luta mundial – ao mesmo tempo em que possuem suas raízes profundamente arraigadas nas montanhas do sudeste mexicano. Como mostrei no final do capítulo anterior, Ceceña constata que a linguagem e forma de luta dos zapatistas constituem inovadoras respostas à organização social e tecnológica do próprio estágio atual do capitalismo.

É interessante observar aqui duas posições à primeira vista contraditórias, mas que se complementam na ação política do movimento, que tem a ver com o caráter

ambíguo da sua crítica à modernidade capitalista: assume o transnacionalismo como forma de fortalecimento para o confronto com o estado mexicano, ao mesmo tempo em que sustenta um discurso nacionalista como modo de oposição à globalização neoliberal. Neste ponto, sua demanda – moderna – de *democracia, liberdade e justiça* dá-se como um projeto nacional, contra o estado mexicano – também moderno – por um processo de modificação do desenho político-jurídico do país que reconheça efetivamente os povos indígenas; mas, também, como um projeto internacional de solidariedade, emancipação e reivindicação do protagonismo dos povos subalternos nos cinco continentes.

4.4. A “outra” política zapatista

Em resumo, para os zapatistas, não faz sentido classificar sua política como arcaica ou regionalista – nem pré, nem anti, nem pós ou trans-moderna. Claramente, os zapatistas consideram seu movimento como “outra” forma de fazer política, superando categorias dialéticas tanto do pensamento político hegemônico quanto dos repertórios tradicionais da esquerda. A “outra” política zapatista transcende fronteiras e conceitos estáticos, assumindo formas plurais e imprevisíveis de ação política. Sem se caracterizarem, propriamente, como pertencentes a uma “modernidade barroca” (como poderia supor a filosofia de Echeverría), os zapatistas assumem as contradições intrínsecas da sua resistência no mundo contemporâneo e inauguram uma nova linguagem política, mesclando a crítica ao capitalismo com os saberes indígenas das comunidades rebeldes, tão moderna (ou mais, defenderia Aguirre Rojas) quanto à linguagem oficial e hegemônica.

Um evento que ilustra bem os inovadores caminhos que percorrem esta “outra” linguagem política é a “Marcha da Cor da Terra” em 2001, quando os zapatistas romperam o cerco militar e saíram de Chiapas, tomando a praça principal da Cidade do México para exigir o cumprimento dos Acordos de San Andrés. Ao alcançar o parlamento federal mexicano, a classe política se viu (mais uma vez) surpreendida quando, representando o movimento, a Comandanta Esther subiu no plenário do Congresso da União, enquanto todos esperavam a figura do Subcomandante Marcos. No seu discurso, Esther afirma: “aqui estou eu, uma mulher, indígena, zapatista” (Discurso da Comandanta Esther no Congresso da União, 28/03/2001). Em um ato de enorme poder simbólico, os zapatistas enfrentaram a concepção política do estado moderno

mexicano racional, branco, patriarcal, elitista e eurocêntrico, “deslocando” a perspectiva política para um “outro” horizonte, da “cor da terra”, diverso e plural. Apesar de estar às margens da ordem hegemônica da modernidade, a presença da Comandanta Esther no plenário de uma das máximas instituições da democracia oficial mexicana, paradoxalmente reforçou o caráter moderno do zapatismo, ao representar não apenas as paisagens chiapanecas, mas as ruas da própria capital do país, de qualquer metrópole latino-americana e de qualquer canto do mundo contemporâneo.

Neste sentido, creio que grande parte da potencialidade da resignificação dos princípios de *democracia, justiça e liberdade* encontra-se na sua capacidade de trazer a política para o âmbito cotidiano das pessoas. Desloca-se, assim, o poder da mão das classes políticas para a sociedade civil, vista como o espaço de exercício democrático por excelência, capaz de abrigar a diversidade social. Para além do caráter indígena do movimento, o zapatismo é um chamado a todos que se encontram na condição de subalternidade e demandam ser sujeitos das suas próprias vidas. Como afirmou Ceceña, “um mundo onde caibam todos os mundos” é um desafio por criar uma política baseada na necessidade e urgência atual de que *liberdade, justiça e democracia* sejam universalizadas e estendidas a todo indivíduos e coletividades excluídas do mundo contemporâneo. Ter e exercer sua autonomia – entendida como a retomada do poder sobre sua própria a vida – é o que une todos os excluídos, não apenas os indígenas chiapanecos, mas:

“todos los individuos, grupos, colectivos, movimientos, organizaciones sociales, ciudadanas y políticas, a los sindicatos, las asociaciones de vecinos, cooperativas, todas las izquierdas habidas y por haber; organizaciones no gubernamentales, grupos de solidaridad con las luchas de los pueblos del mundo, bandas, tribus, intelectuales, indígenas, estudiantes, músicos, obreros, artistas, maestros, campesinos, grupos culturales, movimientos juveniles, medios de comunicación alternativa, ecologistas, colonos, lesbianas, homosexuales, feministas, pacifistas. A todos los seres humanos sin casa, sin tierra, sin trabajo, sin alimentos, sin salud, sin educación, sin libertad, sin justicia, sin independencia, sin democracia, sin paz, sin patria, sin mañana. A todos los que, sin importar colores, razas o fronteras, hacen de la esperanza arma y escudo” (Primeira Declaração contra o Neoliberalismo e pela Humanidade, 01/01/1996).

Neste ponto espero já ter ficado claro que seus princípios de *democracia, justiça e liberdade* não são mera reprodução de conceitos universais abstratos; não são termos esvaziados de sentido, como se tornaram a partir da sua repetição nos discursos da

política moderna. Como demonstrei no segundo capítulo, é impossível conceber os sentidos dos seus três princípios separadamente. *Democracia, justiça e liberdade* se misturam entre si e são constantemente ressignificados na sua realidade de resistências e construção da autonomia nas suas comunidades, onde de fato adquirem seus sentidos.

A linguagem sincrética dos zapatistas transcende as categorias políticas hegemônicas, que comumente são expressas por meio de contraposições excludentes e dialéticas. Os discursos tanto dos porta-vozes quanto das bases de apoio demonstram que, devido sua lógica polissêmica e dinâmica na qual “cabem todos os mundos”, a linguagem política zapatista estimula, ao invés de suprimir, a complexidade e as contradições do heterogêneo universo no qual está inserida e que a une a diferentes realidades ao redor do globo. Calcada nos saberes indígenas das comunidades rebeldes, a ressignificação dos seus princípios é marcada por jogos de palavras que questionam a suposta racionalidade que prevalece na política hegemônica e suas categorias estáticas e binárias. A “outra” linguagem política zapatista “desloca” e “desorienta” as categorias tradicionais, desconstruindo dualismos como moderno-arcaico, oriente-ocidente, bárbaro-civilizado, mágico/mítico-científico, irracional-racional, campo-cidade, estado-sociedade civil, esquerda-direita, local-global, etc.

Creio que a questão da modernidade nos discursos zapatistas deva ser observada não a partir do questionamento de se utilizarem de três conceitos abstratos da política moderna, mas sim se atentando para a maneira que eles formulam os três conceitos para lidar com as práticas políticas da modernidade. Sendo assim, o fato de não separarem sua teoria da prática – como faz a sociologia – não implica que eles não sejam “teóricos”, mas sim que a construção teórica dos zapatistas seguem caminhos diferentes, já que suas práticas políticas são completamente distintas. Assim, outra “lição” da “Escuelita Zapatista” é a afirmação da sua capacidade de criar suas próprias instituições, produzir suas formas de pensamento e discursos políticos, que por sua vez passa por interessantes processos de autonomia e desmistificação da política, como mostrado no capítulo dois. Ou seja, pese os séculos de repressão de crenças específicas, modos de conhecer e de produzir conhecimento e perspectivas, os zapatistas demonstram todo o potencial dos povos indígenas contemporâneos de serem sujeitos sociais, produzir conhecimento e organizarem suas vidas. Nas palavras do Subcomandante Marcos:

“Parte de la autonomía indígena (...) es la capacidad de autogobernarse, es decir, de conducir el desarrollo armónico de un grupo social. Las comunidades

zapatistas están empeñadas en este esfuerzo, y han demostrado, no pocas veces, que lo pueden hacer mejor que quienes se dicen gobierno” (Comunicado do Subcomandante Marcos, julho de 2013, “Chiapas: la treceava estela. Segunda parte: una muerte”).

4.5. O zapatismo como um “projeto decolonial”?

Esta “outra” política zapatista, que implica em uma “outra” linguagem, foi o que levou Mignolo a falar de “revolução teórica” do zapatismo, considerando-o como um “pensamento fronteiro” por excelência. Claro está que o pensamento político que emerge da prática das comunidades zapatistas – e é sintetizado pelos seus porta-vozes – traz novas perspectivas que nos convida a pensar sobre óticas distintas da modernidade hegemônica ocidental. Entretanto, a análise de Mignolo sobre a realidade zapatista parece apresentar algumas limitações ao reduzir o potencial transformador do movimento a uma “revolução teórica”. A obra de Mignolo é caracterizada por um certo “idealismo” ao considerar que é a partir de uma “revolução” no pensamento, fundada nos saberes e conhecimentos subjugados pelo colonialismo, que se torna possível a transformação da realidade social. Seu foco de análise são as “epistemologias” e “manifestações culturais”, como línguas e literatura, deixando de lado outros níveis essenciais da realidade social dos zapatistas, como a resistência econômica, que torna possível sua existência como comunidades rebeldes. Como mostrado no capítulo anterior, ele declara que “o pensamento liminar, na perspectiva da subalternidade, é uma máquina para a descolonização intelectual, e, portanto, para a descolonização política e econômica” (MIGNOLO, 2003, p. 76). Esta perspectiva não é apenas de Mignolo, mas prevalece nos outros autores do pensamento “decolonial”. Lembremos que a proposta de Quijano é destruir a colonialidade do poder mundial realizando, em *primeiro lugar*, uma “descolonização epistemológica” (QUIJANO, 1992, p. 447).

O principal objetivo de Mignolo é “salientar um ponto epistemológico mais do que relatar novamente a história” (MIGNOLO, 2003, p. 74) e suas críticas se dão no âmbito das configurações geopolíticas de produção de conhecimento (Idem, p. 75). É necessário esclarecer que o pensamento “decolonial” possui uma evidente preocupação teórica: produzir a crítica do conhecimento e das práticas culturais ocidentais (Idem, p. 13). Sua meta primordial é promover a “descolonização” do saber partindo de novos *loci* de enunciação, para dar visibilidade às teorias produzidas a partir de perspectivas subalternas, especialmente no “terceiro mundo”. Esta posição leva Mignolo a negar o

potencial transformador de qualquer teoria produzida no “primeiro mundo” – atacando assim, principalmente, o marxismo –, a ponto de afirmar que nenhum arcabouço teórico aí surgido é capaz de apreender com justeza as consequências éticas e políticas do zapatismo (MIGNOLO, 2011, p. 225).

Alguns outros autores vêm desenvolvendo esse debate sobre a relação do marxismo com o eurocentrismo, como por exemplo, o porto-riquenho Ramón Grosfoguel. Para ele, o fato de não podermos “estar fora” da modernidade não implica que devemos deixar à exclusividade das teorias eurocêntricas a definição das categorias da modernidade, mas sim ressignificá-las além dos limites impostos pelo ocidente. De acordo com o autor, o marxismo eurocentrado não escapa às dinâmicas coloniais e aos limites eurocêntricos, constituindo-se, portanto, numa crítica eurocêntrica ao eurocentrismo. Por isso, ele decreta o fim dos tempos em que os movimentos de resistência se articulam a partir do marxismo-leninismo. Entretanto, Grosfoguel afirma que não existe correspondência direta entre lugar de origem e epistemologia, “distanciando do essencialismo de Walter Mignolo que, em sua interpretação do conceito de Dussel de ‘geopolítica do conhecimento’, colapsa ou reduz a localização epistêmica com a localização geográfica” (GROSFOGUEL, 2012, p. 359).

Entretanto, em seu afã de negar o marxismo, alegando manter uma geopolítica do conhecimento de acordo com o sujeito cognoscitivo do “primeiro mundo” (MIGNOLO, 2003, p. 103) e, logo, ser uma teoria eurocêntrica e “ocidentalista”, a obra de Mignolo abre mão de analisar as condições materiais dos casos concretos que ele utiliza como exemplos de “pensamento fronteiriço”. O “pensamento fronteiriço” é uma interessante proposta para abrir caminhos às potencialidades de conhecimento do mundo colonizado, mas apresenta limitações ao se focar exclusivamente na recuperação do potencial teórico das culturas suprimidas. Ao defender um pensamento ancorado apenas nas histórias dos mundos colonizados desde o século XVI, Mignolo abandona toda uma tradição teórica crítica que denuncia e descreve as relações de exploração e dominação e, logo, não alcança analisar as condições materiais da qual emerge o pensamento zapatista, ou seja, a própria vida cotidiana das comunidades rebeldes.

Conforme procurei demonstrar no segundo capítulo, não se pode compreender os princípios e o pensamento político zapatista ignorando a resistência material das comunidades rebeldes, que por sua vez está intimamente relacionada à construção diária da sua autonomia, em um contínuo processo de “caminhar perguntando”. Além da perspectiva “decolonial” da qual ele parte, creio também que o que leva Mignolo a

reduzir o potencial revolucionário do movimento a uma “revolução teórica”, deve-se ao fato adicional de que o autor concentra suas fontes nos discursos dos porta-vozes, em especial, nos comunicados do Subcomandante Marcos, sem se aproximar do ponto de vista dos próprios membros das comunidades rebeldes zapatistas. Como defendi ainda na introdução da dissertação, o discurso do Subcomandante Marcos, apesar de baseado na realidade cotidiana das comunidades e autorizado por elas, cumpre a importante função estratégica de sintetizar o pensamento das bases de apoio e dialogar com organizações da sociedade civil, intelectuais, meios de comunicação e classe política. Enquanto os discursos dos porta-vozes expressam certa coerência no formato de pensamento político, os discursos difusos dos membros das comunidades têm uma base mais material, calcada na sua realidade de resistência e na trajetória de luta de cada coletividade. Ambos os discursos possuem, portanto, uma complementaridade indissociável, que não foi considerada nas análises de Mignolo, distanciando-se, assim, da vida cotidiana e da própria auto-compreensão dos membros das comunidades rebeldes. Enquanto Mignolo defende a tese de que a revolução dos zapatistas é, sobretudo, teórica, alguns membros das próprias comunidades pensam de maneiras bem diferentes, como o zapatista Doroteo, que opina que:

“Hay diferentes cosas que se hacen para poder resistir (...) porque nos organizamos en la educación, en la salud y en todo, pero si nos damos cuenta, yo creo que en todas las zonas es así, lo primero es lo económico” (Doroteo, ex-integrante da Junta de Bom Governo, Caracol I La Realidad, MAREZ Libertad de los Pueblos Mayas, Livro Escuelita “Resistencia Autónoma”, p. 11).

O zapatismo é um movimento que abarca a integridade da vida social e, assim, vai além das explicações “decoloniais” que consideram a “descolonização” do pensamento como explicação em última instância para sua potencialidade transformadora. A compreensão política zapatista dos seus princípios de autonomia não se dá apenas no âmbito do pensamento ou da economia, mas abrange toda a vida cotidiana: relações de gênero, formas de comércio, resistência militar, expressões culturais, vínculo com a natureza, organização familiar, instituições de educação e saúde, etc. Além disso, o zapatismo representa um pensamento político complexo e dinâmico, formado de baixo para cima através de um constante “caminhar perguntando”, a partir dos esforços diários de resistência e criação de instituições

autônomas de organização social. Sendo assim, refletindo sobre o pensamento político do zapatismo, o próprio Subcomandante Marcos afirma que “os zapatistas creem que o movimento deve produzir sua própria reflexão teórica; (...) se a reflexão teórica sobre a teoria se chama ‘meta-teoria’, logo, a meta-teoria dos zapatistas é sua própria prática” (Comunicado do Subcomandante Marcos, maio de 2003).

Nós, cientistas sociais, devemos ter muito cuidado ao tentar encaixar a complexidade de um movimento social em alguma etiqueta teórica, como claramente faz Mignolo ao defini-los como um “projeto decolonial” por excelência (MIGNOLO, 2011), tendo como referência a categoria de modernidade. O perigo que se incorre é de certo “ímpeto” acadêmico de indicar quais diretrizes o movimento deve seguir, no caso, para promover a “descolonização” do pensamento e, conseqüentemente, alcançar a emancipação que eles buscam. Entretanto, a trajetória zapatista apresenta uma série de atitudes imprevisíveis, criativas e polêmicas, que não raras vezes “frustraram” parte da intelectualidade que o estuda, culpando-o por não haverem seguido determinado caminho esperado. Os zapatistas são precavidos neste sentido e também demonstram sua rebeldia ao se recusarem a curvar a uma forma de pensamento específica que seja exterior à realidade das suas comunidades. A zapatista Karina é categórica ao afirmar que “tudo isso não é um modelo, não vão encontrar escrito em um livro; simplesmente está no coração e pensamentos das nossas comunidades” (Discurso de Karina, Caracol I La Realidad, no “Primer Encuentro de los Pueblos Zapatistas con los Pueblos del Mundo”, 31/12/2006). Neste sentido, o Subcomandante Marcos, ironicamente, adverte:

Porque has de saber (...) que estos indígenas enojan hasta a quienes simpatizan con su causa. Y es que no obedecen. Cuando se espera que hablen, callan. Cuando se espera silencio, hablan. Cuando se espera que dirijan, se ponen atrás. Cuando se espera que sigan atrás, agarran para otro lado. Cuando se espera que sólo hablen ellos, se arrancan hablando de otras cosas. Cuando se espera que se conformen con su geografía, caminan el mundo y sus luchas. (Comunicado do Subcomandante Marcos, julho de 2003, intitulado “Chiapas: la treceava estela. Primera parte: un caracol”)

As reflexões aqui apresentadas, a partir da experiência da “Escuelita Zapatista”, se dão em diálogo com todos os autores apresentados no capítulo anterior, mas, especialmente, com o “pensamento decolonial”, já que, à diferença dos outros, os autores “decoloniais” possuem uma unidade de argumentação e consolidaram-se como uma linha de pensamento que não apenas orienta as discussões sobre a modernidade na

América Latina, mas que trava também embates teóricos em todo o mundo acadêmico. E dos três autores aqui identificados com tal vertente teórica, é com Mignolo que se relaciona grande parte das reflexões presentes neste capítulo, por ser o autor que mais se aprofunda no movimento zapatista, dentre os “decoloniais”. Quando falo em “lições”, não quero dizer apenas “ensinamentos” que não foram percebidos pelos autores. Muitas das “lições” aqui concluídas foram “apreendidas”, em diferentes e interessantes formas, pelos teóricos trabalhados no capítulo anterior, mas busquei enfatizar os limites de algumas interpretações, à luz da reflexão sobre a palavra do próprio movimento zapatista.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Durante a “Escuelita Zapatista”, os membros do movimento apresentaram, pública e detalhadamente, sua trajetória histórica de luta social local, ficando evidente nas suas narrativas um esforço de teorização da concepção política que emerge de mais de duas décadas de práticas cotidianas de autonomia. Buscando consumir nas suas comunidades seus princípios de *justiça, liberdade e democracia* de acordo com seus próprios preceitos e costumes, o zapatismo alcançou abrir caminhos para pensar formas concretas e alternativas de organizações autônomas no mundo moderno, nos convidando a formular novas perguntas e pensar através de novas perspectivas a própria modernidade na América Latina.

O fato de não fazer sentido aos membros das comunidades rebeldes, e também aos seus porta-vozes, os questionamentos sobre modernidade da maneira com que a sociologia os formula, não significa que a experiência zapatista perca sua potencialidade de gerar profícuas reflexões à teoria social; tampouco que a eles faltem plena consciência da sua posição subalterna na configuração social moderna do México, da sua história de resistência de 500 anos, dos efeitos do capitalismo a suas comunidades e territórios. Suas reflexões sobre a modernidade aparecem de outras maneiras nos discursos políticos das bases de apoio e seus porta-vozes e possuem, sobretudo, profundas relações com o cotidiano de resistência das comunidades zapatistas, das quais, de fato, partem sua compreensão política.

No último capítulo, ressaltar as objeções do movimento a serem enquadrados em algum arcabouço teórico específico. Minhas críticas se deram, principalmente, à tentativa de Mignolo de classificar o zapatismo como um “projeto decolonial” por excelência. O “pensamento decolonial” apresenta potentes argumentos para denunciar a radical ausência do “outro” na produção de conhecimento do mundo moderno. Neste sentido, seus argumentos vão ao encontro do zapatismo e suas demandas de autogovernar-se, serem sujeitos políticos e produzir conhecimento. Entretanto, tais teorias encontram seus limites na interpretação do movimento ao reduzir a explicação do potencial revolucionário à “teoria zapatista”, afastando-se da realidade material de resistência e autonomia das comunidades rebeldes atuais. O tema da memória é particularmente interessante para pensar as interpretações “decoloniais” do zapatismo. Por um lado, os autores “decoloniais” afirmam a importância que tem a memória na

resistência dos povos originários latino-americanos, considerando os séculos de sistemática exclusão dos saberes específicos e formas das comunidades indígenas produzi-los. Por outro lado, o “pensamento decolonial” não alcança compreender a memória segundo a concepção dinâmica apresentada pelos zapatistas, como afirmação ao mesmo tempo dos saberes ancestrais e da situação material hodierna das suas comunidades, uma herança que é constantemente refeita no presente em uma contínua troca de experiências com as mais diversas culturas contemporâneas.

Portanto, mostrei que o movimento se recusa a seguir as diretrizes que lhes tentam impor alguns acadêmicos, o que em muitos casos acarretou que intelectuais acusasse o movimento a cometer “erros” por não haver visto com clareza o que para o acadêmico era evidente (Comunicado do Subcomandante Marcos, maio de 2003). Creio, entretanto, que a maneira mais adequada de estabelecer o estudo das reflexões sobre a modernidade a partir da experiência autônoma zapatista é invertendo a hierarquia tradicional entre a academia e seus objetos de estudo, na explicação da realidade social estudada. Colocando-se contra a posição sociológica que defende ser ofício do sociólogo desvendar uma realidade não compreendida corretamente pelos indivíduos que a vivem, tendo a concordar com Bruno Latour em relação à complexidade do mundo no qual os atores estudados estão inseridos. Nesta pesquisa, considere-os muito mais que meros “informantes”, levando a sério a capacidade de elaborar suas próprias teorias sobre a constituição do social (LATOUR, 2012, p. 31). Como busquei demonstrar, uma das principais lições zapatista é sua afirmação dos povos indígenas como sujeitos capazes de produzir conhecimentos e criar suas próprias teorias políticas sobre sua realidade.

A tarefa assumida nesta dissertação não consistiu em impor ordem ao discurso zapatista, mas em “seguir os próprios atores”, reconhecendo que eles estão constantemente empenhados em fornecer relatos e explicações de seus atos e dos atos alheios (Idem, p. 75). Procurei, assim, levar em conta as contradições e considerar “os termos extraordinários, barrocos e idiossincráticos oferecidos pelos atores” (Idem, p. 76), ao invés de tentar encontrar apenas coerência nos seus discursos. Especialmente no caso dos zapatistas, o reconhecimento das contradições dos seus próprios atos e da sua relação com o mundo moderno, assume um papel fundamental no seu “caminhar perguntando”, sendo parte da inovação da sua linguagem política. Portanto, os contextos e significados dos conceitos dados pelo movimento social em estudo é o resultado desta dissertação e não o ponto de partida definido *a priori* pela pesquisa. Em

termos de refletividade, isto implica admitir que nós, cientistas sociais, estamos sempre a um passo atrás do próprio movimento social estudado (Idem, p. 57). Levando em conta que a própria ocasião desta pesquisa – a “Escuelita Zapatista” – representou para o movimento um processo explícito de autocrítica coletiva, há de enfatizar que de maneira alguma a postura desta pesquisa implicou o abandono das capacidades críticas, mas sim o reconhecimento de um compromisso ético e social com o movimento que abriu as portas das suas comunidades para que eu pudesse conhecer a sua vida cotidiana e suas iniciativas autônomas.

As análises e conclusões desta dissertação se dão com a consciência de que parte essencial do material de pesquisa é resultado de um momento reflexivo do movimento. Ou seja, consiste na minha interpretação da maneira com que os membros estão vendo suas próprias práticas, e não necessariamente as práticas em si, ainda que eu me apoie na vivência nas comunidades zapatistas. Entretanto, ressalta-se que o fato de estar analisando as narrativas dos zapatistas sobre suas próprias práticas, não retira a importância analítica da experiência da “Escuelita Zapatista”, que se mostrou uma grande oportunidade de acessar a maneira de fazer política das comunidades zapatistas.

Feitas tais considerações metodológicas, podemos resumir as “lições” teóricas concluídas no último capítulo, tendo como base a experiência das comunidades rebeldes, sobre a concepção zapatista em relação à modernidade e seus princípios de *democracia, justiça e liberdade*, da seguinte maneira:

1. Não é possível conceber separadamente os seus três princípios de *democracia, justiça e liberdade*, pois se misturam entre si e são constantemente ressignificados no cotidiano de resistência e autonomia das comunidades rebeldes.
2. A teoria dos zapatistas é a prática política das suas comunidades. Os princípios e o pensamento político zapatista emergem da resistência material e construção diária da autonomia das comunidades rebeldes – e não o contrário.
3. Para os zapatistas as palavras *democracia, justiça e liberdade*, são, ao mesmo tempo, conceitos universais e princípios da sua luta local, originados nas suas comunidades.
4. Os zapatistas não se veem como arcaicos, pré ou anti-modernos. As demandas dos rebeldes chiapanecos e de grande parte dos povos

indígenas do país são no sentido de afirmar sua contemporaneidade e digno pertencimento à nação mexicana, reconhecendo suas culturas particulares e direitos civis, sociais e políticos, conforme os Acordos de San Andrés.

5. Os zapatistas demonstram a capacidade dos povos indígenas de se autogovernar e produzir seus próprios conhecimentos e teorias políticas. Ou seja, afirmam a urgência de serem sujeitos sociais e agentes políticos, de falar a sua palavra historicamente reprimida.
6. O zapatismo traz a política para o âmbito cotidiano das pessoas, que abrange a complexidade da vida em todos seus aspectos. Não se restringindo ao caráter indígena do movimento, seu discurso é um chamado a todos que se encontram na condição de subalternidade e demandam ser sujeitos das suas próprias vidas, a partir das diversas realidades particulares ao redor do mundo.
7. Ao demandar emancipação e reivindicação do protagonismo dos povos subalternos nos cinco continentes, o projeto político zapatista desloca o poder da mão das classes políticas para a “sociedade civil”, vista como espaço de exercício democrático e capaz de abrigar a diversidade social.
8. O zapatismo apresenta uma “outra” linguagem política, fundada na prática política das suas comunidades. Sua linguagem sincrética, criativa, polissêmica e dinâmica se relaciona com os saberes dos povos indígenas que o integram, utilizando-se de jogos de palavras, metáforas e formas literárias de expressar-se. A construção teórica do zapatismo segue por caminhos diferentes da academia, da política oficial e de grande parte da esquerda tradicional. A sua “outra” política transcende fronteiras, ressignifica ideias e se opõe a dualidades excludentes e conceitos estáticos, que são típicos do pensamento racional moderno hegemônico.
9. A memória das comunidades rebeldes é central no projeto político zapatista, pois significa tanto identidade quanto caminhos alternativos, carrega a dignidade e fortalece as lutas que movem as comunidades na construção de autonomia. A memória é vista como o legado do passado constantemente refeito no presente, narrativas que se renovam e se enriquecem na prática de resistência das comunidades. Para os zapatistas, a memória tem uma dupla função: à longo prazo, significa o resgate dos

valores das culturas ancestrais para organizar sua autonomia atual e manter vivas suas identidades; e à curto prazo, a constante reflexão sobre sua trajetória de três décadas de luta, para “caminhar perguntando”.

10. Na sua vida comunitária, os zapatistas misturam tecnologias recentes com os saberes tradicionais das suas comunidades. Para as comunidades zapatistas, em geral, suas tradições não são estáticas ou intocáveis, mas reconhecem que apesar da urgente necessidade de preservar suas culturas, alguns dos seus costumes devem ser modificados para que possam avançar nos seus princípios de *democracia, justiça e liberdade*, como por exemplo, a superação do machismo que ainda se mantém entre os povos indígenas rebeldes.
11. As críticas à modernidade dos zapatistas tendem a se mesclar com suas críticas ao neoliberalismo e à globalização. Com “globalização”, referem-se tanto às últimas décadas quanto aos últimos 500 anos do sistema capitalista moderno. O lado nefasto da modernidade é justamente seu caráter capitalista.
12. Os zapatistas demonstram uma consciência global, ao mesmo tempo em que fortalecem suas raízes indígenas chiapanecas. Adotam o transnacionalismo como forma de enfrentar o estado mexicano, paralelo a um discurso nacionalista como modo de oposição à globalização neoliberal.

Como afirmei, sem se preocupar em definir um conceito de modernidade e classificar teoricamente sua relação com ela, os zapatistas nos convidam a trilhar novos caminhos sociais e teóricos. Por fim, destaco que se observarmos atentamente as “lições” da “Escuelita Zapatista” resumidas acima, perceberemos que nenhuma delas encontra-se em uma posição exterior ou oposta à modernidade. Pelo contrário, os zapatistas apresentam formas sociais e de práxis política alternativas que estão dentro do mundo moderno, ao mesmo tempo em que visam transformá-lo radicalmente.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABDEL-MENEIM, Sarah G. O ciborgue zapatista: tecendo a poética virtual de resistência no Chiapas Cibernético. **Revista de Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 10, n. 1, p. 39-64, 1º semestre de 2002.

AGUIRRE ROJAS, Carlos Antonio. Chiapas y la conquista inconclusa: Entrevista a Bolívar Echeverría. In: ECHEVERRÍA, Bolívar. **Vuelta de siglo**. México: Era, 2006.

_____. **Mandar obedeciendo**: las lecciones del neozapatismo mexicano. 5ª Ed. México, DF: Contrahistorias, 2010.

ANZALDÚA, Gloria. **Borderlands/La Frontera**: the new mestiza. San Francisco: Spinsters/Aunt Lute, 1987.

BARONNET, Bruno; MORA BAYO, Mariana; STAHLER-SHOLK, Richard (Coord.), **Luchas “muy otras”**: zapatismo y autonomía en las comunidades indígenas de Chiapas. México: Universidad Autónoma Metropolitana, 2011.

BENJAMIN, Thomas. **Chiapas**: tierra rica, pueblo pobre. México: Giralbo, 1995.

BONFIL BATALLA, Guillermo. **México profundo**: una civilización negada. México, DF: CIESAS, 1987.

BUENROSTRO Y ARELLANO, Alejandro Manuel. **As raízes do fenômeno Chiapas**: o já basta da resistência zapatista. São Paulo: Alfarrabio, 2002.

BRIGE, Marco F.; DI FELICE, Massimo (Org.) **Votán-Zapata**: a marcha indígena e a sublevação temporária. São Paulo: Xamã, 2002.

CENTRO DE DERECHOS HUMANOS FRAY BARTOLOMÉ DE LAS CASAS. **Entre la política sistémica y las alternativas de vida**: Informe sobre la situación de los derechos humanos en Chiapas durante los gobiernos federal y estatal 2006-2012. Chiapas, 2012a.

_____. **De la Crueldad al Cinismo**: Informe sobre Tortura en Chiapas. Chiapas, 2012b.

_____. **De la Tierra al asfalto**: Informe de la misión civil de observación de la Red por la Paz Chiapas y Caik al Programa Ciudades Rurales Sustentables. Chiapas, 2012c.

CECEÑA, Ana Esther. Universalidad de la lucha zapatista: algunas hipótesis. **Revista Chiapas**, México, DF: Era, n. 2, p. 7-20, 1996a.

_____. Los desafíos del mundo en que caben todos los mundos y la subversión del saber histórico de la lucha. **Revista Chiapas**, México, DF: Era, n. 16, p. 9-30, 1996b.

_____. Subjetivando el objeto de estudio, o de la subversión epistemológica como

emancipación. In: CECEÑA, Ana Esther (Org.). **Los desafíos de las emancipaciones en un contexto militarizado**. Buenos Aires: CLACSO, jan. 2006

COSTA, Sérgio. Desprovincializando a Sociologia: a contribuição pós-colonial. **Revista Brasileira de Ciências Sociais (RBCS)**, São Paulo, Vol. 21, n. 60, fev. 2006.

CUE, Alberto. Por una modernidad alternativa: Entrevista con Bolívar Echeverría. **Revista Fractal**, México, n. 55, out/diez. 2009. Disponível em: <<http://www.bolivare.unam.mx/entrevistas.html>>. Acesso em: 20/03/2014.

DELARBRE, Raúl Trejo. **Chiapas, la comunicación enmascarada: los medios y el pasamontañas**. México: Diana, 1995.

DOMINGUES, José M. **Teoria Crítica e (semi) periferia**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2011.

DUSSEL, Enrique. **1492: El encubrimiento del Otro**. Hacia el origen del “mito de la Modernidad”. La Paz: Plural, 1994.

_____. A Europa, modernidade e eurocentrismo. In: LANDER, Edgardo (Org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais, perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: Clacso Livros, 2005.

DUSSEL, Enrique; MORAÑA, Mabel e JÁUREGUI, Carlos A (Coord). **Coloniality at large: Latin America and postcolonial debate**. Durham: Duke University Press, 2008.

ECHEVERRÍA, Bolívar. **La modernidad de lo barroco**. 2ª ed. México, DF: Era, 2000.

_____. **La clave barroca en América Latina**. Exposição em Latein-Amerika Institut de la Freie Universität Berlin, Berlim, nov. 2002. Disponível em: <<http://www.bolivare.unam.mx/ensayos.html>>. Acesso em: 20/03/2014.

_____. **Vuelta de siglo**. México, DF: Era, 2006.

_____. **Modernidad y anti-modernidad: el caso de México**. Colóquio apresentado na UNAM, 25 y 26 de ago. 2008. Disponível em: <<http://www.bolivare.unam.mx/ensayos.html>>. Acesso em: 20/03/2014.

_____. Un concepto de modernidad. Revista **Contrahistorias**, México, DF, n. 11, agosto de 2008b.

ESTEVA, Gustavo. Autonomía, ámbitos de comunidad. Una visión pluralista radical. In: CASANOVA, Pablo González; GONZÁLEZ, Arturo Lomelí (coord.). **Etnicidad, democracia y autonomía**. México: Centro de Investigaciones Humanísticas de Mesoamérica y el Estado de Chiapas, UNAM, 1995a.

_____. **Crónica del fin de una era: el secreto del EZLN**. México: Posado, 1995b.

EJÉRCITO ZAPATISTA DE LIBERACIÓN NACIONAL. **Declarações e comunicados**. Disponível em: <<http://enlacezapatista.ezln.org.mx/>> e

<<http://palabra.ezln.org.mx/>>. Acesso em: 20/03/2014.

_____. **Gobierno Autónomo I:** Cuaderno de texto de primer grado del curso de “La Libertad según l@s Zapatistas”. [S.l.: s.n.], 2013. (Escuelita Zapatista).

_____. **Gobierno Autónomo II:** Cuaderno de texto de primer grado del curso de “La Libertad según l@s Zapatistas”. [S.l.: s.n.], 2013. (Escuelita Zapatista).

_____. **Participación de las mujeres en el Gobierno Autónomo:** Cuaderno de texto de primer grado del curso de “La Libertad según l@s Zapatistas”. [S.l.: s.n.], 2013. (Escuelita Zapatista).

_____. **“Resistencia Autónoma:** Cuaderno de texto de primer grado del curso de “La Libertad según l@s Zapatistas”. [S.l.: s.n.], 2013. (Escuelita Zapatista).

FIGUEIREDO, Guilherme Gitahy de. **A guerra é o espetáculo:** Origens e transformações da estratégia do EZLN. 1. ed. São Carlos: RIMA/FAPESP, 2006.

FUSER, Igor. **México em Transe.** São Paulo: Scritta, 1995.

GENNARI, Emilio. **CHIAPAS: As comunidades zapatistas reescrevem a história.** Rio de Janeiro: Achiamé, 2002.

_____. **EZLN: passos de uma rebeldia.** São Paulo: Expressão Popular, 2005.

GROSGOUEL, Ramón. Descolonizar as esquerdas ocidentalizadas: para além das esquerdas eurocêntricas rumo a uma esquerda transmoderna descolonial. **Revista Contemporânea**, São Carlos, UFSCAR, v. 2, n. 2 jul/dez. 2012. Dossiê Saberes Subalternos, p. 337-362.

GUILLÉN, Diana. **Chiapas: frontera en movimiento.** México: Instituto Mora, 2005.

HARVEY, Neil. **La rebelión de Chiapas: la lucha por la tierra y la democracia.** México, DF: Era, 2000.

HOLLOWAY, John. **Mudar o mundo sem tomar o poder: o significado da revolução hoje.** São Paulo: Viramundo, 2003.

LANDER, Edgardo (Org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais, perspectivas latino-americanas.** Buenos Aires: Clacso Livros, 2005.

LEYVA SOLANO, Xóchitl. De las Cañadas a Europa: Niveles, actores y discursos del Nuevo Movimiento Zapatista (NMZ) (1994-1997). **Desacatados:** Revista de Antropología Social, México, DF, Ciesas, p. 56-88, primavera 1999.

_____. ¿Qué es el neozapatismo?. **Revista Espiral:** Estudios sobre Estado y Sociedade, Guadalajara, v. VI, n. 17, p. 163-201, jan/abr. 2000.

_____. ¡Chiapas es México! Autonomías indígenas: luchas políticas con una gramática moral. **Íconos:** Revista de FLACSO, Quito, n. 11, jul. 2001.

_____. Identidades políticas y redes de movimientos sociales en la Era de la información: El neozapatismo como estudio de caso. **Revista Voces**, Guatemala, año 2, No. 1, jan/jun. 2007.

MARCOS, Subcomandante. Hay un tiempo para pedir, otro para exigir y otro para ejercer. In: RAMÍREZ, Gloria Muñoz. **EZLN: 20 y 10, el fuego y la palabra**. México, DF: Rebeldía, 2003. pp. 257-297.

_____. **El Viejo Antonio**. 4ª ed. México, DF: Eón, 2012.

MIGNOLO, Walter. The Many Faces of Cosmo-polis: Border Thinking and Critical Cosmopolitanism. **Public Culture**. Durham: Duke University, v. 12 (3), p. 721-748, 2000.

_____. **Histórias locais / projetos globais: Colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar**. Belo Horizonte, MG: Editora UFMG, 2003.

_____. A colonialidade de cabo a rabo: o hemisfério ocidental no horizonte conceitual da modernidade. In: LANDER, Edgardo (Org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais, perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: Clacso Livros, 2005.

_____. El Pensamiento Decolonial: desprendimiento y apertura, un manifiesto. In: CASTRO-GÓMEZ, S; GROSFUGUEL, R (Org.). **El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global**. Bogotá: Siglo del hombre, 2007.

_____. **The darker side of western modernity: global futures, decolonial options**. Durham & London: Duke University Press, 2011.

NASH, June. The Fiesta of the Word: The Zapatista Uprising and Radical Democracy in Mexico. **America Anthropologist**, Nova York, American Anthropological Association, v. 99(2), p. 261-274, 1997.

_____. **Visiones Mayas: el problema de La autonomía en la era de la globalización**. Buenos Aires: Antropofagia, 2006.

NAVARRO, Fernanda. El otro prólogo. In: MARCOS, Subcomandante. **El Viejo Antonio**. 4ª ed. México, DF: Eón, 2012. Prólogo.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad y modernidad/racionalidad. In: BONILLA, Heraclio (Org.). **Los conquistados: 1492 y la población indígena de las Américas**. Quito: Libri Mundi, Tercer Mundo, 1992.

_____. Estado-nación, ciudadanía y democracia: cuestiones abiertas. In: GONZÁLEZ, Helena; SCHMIDT, Heidulf (Org.), **Democracia para una nueva sociedad**. Caracas: Nueva Sociedad, 1998.

_____. El fantasma del desarrollo en América Latina. **Revista venezolana de**

economía y ciencias sociales, Caracas, n. 2, 2000.

_____. Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. In: LANDER, Edgardo (Org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais, perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: Clacso Livros, 2005.

QUIJANO, Aníbal; WALLERSTEIN, Immanuel. Americanity as a concept, or the Americas in the modern world-system. **International Social Sciences Journal**, Malden, n. 134, 1992.

RAMÍREZ, Gloria Muñoz. **EZLN: 20 y 10, el fuego y la palabra**. México, DF: Rebellía, 2003.

RÍOS GORDILLO, Carlos Alberto. Bolívar Echeverría: Práxis revolucionaria, crítico y modernidad alternativa. **Prohistoria**, Rosário, Argentina, v.15, 2011.

STREET, Susan. La palabra verdadera del zapatismo chiapaneco: Un nuevo ideario emancipatorio para la democracia. **Chiapas**, México, DF, Era, n. 2, p.75-94, 1996.

ZEBADÚA, Emilio. **Breve historia de Chiapas**. México, DF: COLMEX, 1999. (Sección de obras de historia: Serie Breves historias de los estados de la República Mexicana).

GLOSSÁRIO

Acordos de San Andrés: Acordos entre o EZLN e o governo mexicano, sobre direitos e cultura indígenas.

Aguascalientes: Espaços de encontro político-cultural entre o movimento zapatista e a sociedade civil. Eram cinco no total, foram fundados em 1994 e em 2003 deram lugar aos Caracóis.

Bases de apoio: integrantes civis do movimento zapatista, ou seja, membros das comunidades indígenas autônomas.

Caracóis: Espaços de encontro político-cultural entre o movimento zapatista e a sociedade civil e sedes das Juntas de Bom Governo. Ao todo são cinco, referentes às cinco zonas nas quais estão divididas o território zapatista: I. La Realidad, II. Oventik, III. La Garrucha, IV. Morelia e V. Roberto Barrios.

Carlos Salinas de Gortari: Presidente do México entre 1988 a 1994, do Partido Revolucionário Institucional (PRI). Era o presidente quando ocorreu o levante armado zapatista em 1994.

Chiapas: Estado mexicano situado na região sudeste do país, faz divisa com a Guatemala e em seu território está o movimento zapatista.

Chol: Etnia indígena, de descendência maia, de parte dos membros do movimento zapatista.

Comandanta Esther: Integrante do EZLN, uma das principais porta-vozes do movimento, foi responsável por levar a palavra zapatista ao Congresso da União em 2001.

Comandanta Ramona: Integrante do EZLN, uma das representantes mais destacadas nos primeiros anos do movimento e responsável pela criação da Lei Revolucionária de Mulheres. Faleceu em 2006.

Comandanta Susana: Integrante do EZLN, uma das responsáveis pela criação da Lei de Mulheres.

Declarações da Selva Lacandona: Seis no total, assinadas pelo CCRI e constituem uma espécie de manifestos que marcam momentos cruciais da história pública do EZLN.

Declarações da Realidade, pela Humanidade e contra o Neoliberalismo: Duas no total, ambas de 1996. São semelhantes às Declarações da Selva Lacandona, mas tratando o tema específico do neoliberalismo e a resistência mundial contra tal ordem econômica.

Ejido: Forma específica de propriedade rural de uso coletivo das comunidades indígenas no México.

Emiliano Zapata: Líder popular da Revolução Mexicana de 1910 contra o regime de Porfírio Díaz. Tido como um dos heróis mexicanos, foi assassinado em 1919. O EZLN considera-se herdeiro de sua luta.

Enrique Peña Nieto: Atual presidente do México, do Partido Revolucionário Institucional (PRI). Assumiu a presidência em 1º de dezembro de 2012.

Ernesto Zedillo: Presidente do México entre 1994 a 2000, do Partido Revolucionário Institucional (PRI).

Felipe Calderón: Presidente do México entre 2006 a 2012, do Partido da Ação Nacional (PAN).

Francisco Villa: Líder popular da Revolução Mexicana de 1910 contra o regime de Porfírio Díaz. Tido como um dos heróis mexicanos, foi assassinado em 1923. O EZLN considera-se herdeiro de sua luta.

Escuelita Zapatista: Evento ocorrido entre os dias 08 e 17 de agosto de 2013, no qual 1.500 pessoas, mexicanos e estrangeiros, foram convidadas a conhecer as comunidades rebeldes e aprender sobre sua vida cotidiana e pensamento.

Fray Bartolomé de las Casas: Bispo de Chiapas no século XVI, conhecido por defender a tese de que os nativos do continente americano tinham alma e, portanto, eram portadores de direitos. É uma figura histórica importante para a luta indígena atual.

Juntas de Bom Governo: Órgão máximo do governo autônomo zapatista. São referentes à administração dos MAREZ das cinco zonas autônomas.

Kanjobal: Etnia indígena, de descendência maia, de parte dos membros do movimento zapatista.

Las Abejas: Organização civil indígena, de origem *tzotzil*, de orientação católica e pacifista, que apóia o zapatismo, apesar de não fazer parte. Foi vítima de um dos maiores massacres da história recente do México, em 22 de dezembro de 1997.

Leis revolucionárias: Normas que regem a vida dos zapatistas nos territórios autônomos. Foram criadas em 1993 e dadas a conhecer após o levante armado de 1994.

Mame: Etnia indígena, de descendência maia, de parte dos membros do movimento zapatista.

NAFTA: Acordo comercial de livre comércio entre Estados Unidos, Canadá e México, prevendo a liberalização das fronteiras econômicas entre os três países

Porfírio Díaz: General e presidente do México entre 1876 e 1911, instaurou um regime militar e foi derrubado pela Revolução Mexicana.

Revolução Mexicana: Conflito armado iniciado em 1910, que derrubou o general Porfírio Díaz e marcou a história política do México.

Selva Lacandona: Selva situada no leste do estado de Chiapas, onde se originou o EZLN.

Samuel Ruiz García: Bispo da diocese de San Cristóbal de las Casas, que realizou a função de mediação entre o EZLN e o governo mexicano após 1994.

Subcomandante Marcos: Principal porta-voz e figura mais conhecida do EZLN, que assina a maioria dos comunicados.

Subcomandante Moisés: Um dos porta-vozes do movimento zapatista. Foi coordenador da Escuelita Zapatista.

Tojolabal: Etnia indígena, de descendência maia, de parte dos membros do movimento zapatista.

Tzotzil: Etnia indígena, de descendência maia, de parte dos membros do movimento zapatista.

Tzeltal: Etnia indígena, de descendência maia, de parte dos membros do movimento zapatista.

Vicente Fox: Presidente do México entre 2000 a 2006, do Partido da Ação Nacional (PAN).

Zoque: Etnia indígena, de descendência maia, de parte dos membros do movimento zapatista