



**Universidade de Brasília  
Departamento de Antropologia**

**Júnia Marúsia Trigueiro de Lima**

**O “Caminhar das Palavras”:  
um estudo sobre formas de resistência no discurso  
zapatista, 1994-2005**

**Brasília - DF  
2009**

**Júnia Marúcia Trigueiro de Lima**

**O “Caminhar das Palavras”:  
um estudo sobre formas de resistência no discurso  
zapatista, 1994-2005**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de Brasília, em cumprimento às exigências curriculares para obtenção do grau de Mestre em Antropologia Social, sob orientação da Prof<sup>ª</sup> Dr<sup>ª</sup> Patrice Schuch

**Brasília - DF  
2009**

**JUNIA MARUSIA TRIGUEIRO LIMA**

**O “Caminhar das Palavras”:  
um estudo sobre formas de resistência no discurso zapatista,  
1994-2005**

BANCA EXAMINADORA

---

**Profª. Drª. Patrice Schuch –  
Orientadora  
Universidade de Brasília**

---

**Profª. Drª. Antonádia Monteiro Borges  
Examinadora  
Universidade de Brasília**

---

**Prof. Dr. Cristhian Teófilo da Silva  
Examinador  
Universidade de Brasília**

**Brasília - DF  
2009**

*Para Emília Cunha Borges,*

*memória eterna de multi cores, multi sons e multi sorrisos.*

## AGRADECIMENTOS

Minha amada mãe, coadjuvante das minhas lembranças. Agradeço pela leveza com que seus ensinamentos nutriam as minhas percepções sobre o mundo, sempre com o cuidado de uma artesã. Agradeço sempre sem palavras, pela simplicidade, pelo insólito, pela sensibilidade.

Ao meu querido pai, poeta, aquele que tem a capacidade de olhar ao seu redor, escolher o essencial e torná-lo simples. Agradeço pelas tentativas constantes de tornar esse olhar uma herança.

Meu irmão Igor, pela sustentação, pelos vícios musicais e midiáticos.

Minha avó, pelo sorriso de olhos com a minha presença

Minha família emprestada Tia Vanda e Tio Mô, por me acolherem ininterruptamente, como se cada dia dos meus seis anos nessa cidade fosse o primeiro.

Não existem palavras suficientes para expressar a minha imensa gratidão a Patrice Schuch, que não apenas concordou em me orientar, como também me acolheu. Devo dizer que esta dissertação só se tornou possível porque ela caminhou junto comigo. E como não poderia deixar de ser, foram caminhos tortuosos, cheios de percalços... mas continuamos caminhando.

Ao professor Cristhian Teófilo, por ter concordado em participar da minha defesa de dissertação.

Professora Antonádia, minha “madrinha”. Agradeço não apenas por estar presente nos dois momentos mais cruciais da minha vida de mestrado, a seleção e o fechamento, mas também por ser uma professora que conecta olhares sobre a antropologia. Sem perceber, ou talvez apenas sem dizer, foi a responsável pela renovação das minhas paixões dentro da antropologia que haviam ficado adormecidas nesse tortuoso caminho.

Professora Lia e Marcela, pelos brilhantes ensinamentos.

Professora Soraya, pelas riquíssimas contribuições

Adriana e Rosa, por me permitirem sossegar com os seus olhares aconchegantes, com sua eterna disponibilidade em me ajudar, por serem as mais humanas.

Meus mais antigos amigos: Julliane, Luana, Edson, Ferreirinha e PJ

Aos meus queridos adoráveis: Mirella (pela constância de estar perto mesmo sem estar), João Pedro (pela criança hiperativa), Fernanda (pelos momentos mais divertidos), Gabi (pela doçura), Saulo (pelas fofocas), Alexandra (por sempre voltar)

A Rujão, primeiro e eterno, pela companhia, pela convivência.

A Victor, meu “marido”, pela composição compulsiva e musicada de laços; Leleo, pelas mensagens nas minhas angústias e inquietudes; Marcelo pela surpresinha de doce de leite; Leandro, por uma filosofia da dor; Leo gt, pela revolução invencível.

A Tiago Fassoni, que mesmo sem me ver, me acompanhou de perto e aguentou como ninguém a minha chatice. Tiago Franklin, pelo compartilhar de idéias “pós-modernas”. Fabiano, por salvar a minha revisão.

Aos meus queridos amigos da pós-graduação

Josué (pela inspiradora teimosia), Lílian (pela eloquência filosófica), Carlos Alexandre (pela ajuda constante e pelos almoços). Daniel, pelos pouquinhos de vida que me fazia perceber no meio de tanta esquecedora escrita.

Aos meus co-orientadores/professores de espanhol: Elena (por me levar ao México com suas histórias); Luis, cariño, porque sangra.

Família Katakumba, de quando tudo era água e noite: Fernando (pelo momento horóscopo), Adolfo (pelos passos que demarcavam o ritmo da minha escrita), Yoko (pelos toques de alegria no desespero), Aldinha (por uma constância cuidadosa, pelo maior exemplo de humildade e coragem, por fazer café quando meu computador perdia parágrafos e, claro, pelo momento Michael), Gonza (por me fazer despertar como soluções as risadas mais guturais), Júlia (pelo carinho, o zelo e os chocolates), Fabiola (pelo encontro tardio, mas surpreendente)

Marcus, em pares de oposições: um ranzinza com palavras-demais, uma criança teimosa e gritante; uma irritação quando acorda, uma doçura quando pede pra acordar em 1 hora; uma autoridade própria dos que nasceram na década de 70, uma fragilidade dos que encontram os amores como se fosse a primeira vez. Agradeço pelo desafio de conviver tão próxima e aventuradamente. Mas, principalmente, agradeço por sempre pulsar.

Amanda, a doida do mangue, agradeço pela simplicidade, por uma síndrome de retirante compartilhada, pelo socorro instantâneo nos momentos cruciais, pelas poesias de momentos que solta.

Valéria, para quem os agradecimentos se tornam inomináveis e inenarráveis. Agradeço pelas florezinhas pequenas que me apontava na grama da biblioteca, pelas folhinhas que fazia de helicópteros, pelos tempos em que procurávamos nos encontrar pedindo uma “pausa de mil compassos”. Agradeço pelas suas risadas, os seus choros, as suas palas. Agradeço por me fazer encontrar o mar num momento de dor e sentir como uma criança os toques de felicidade. Agradeço, infinitamente, por tanto, por tudo, pelo existir.

Ao Benzinho, vida transfigurada de brincadeira. Agradeço por me ter em seus braços quando meu desespero ultrapassava o controle sobre o corpo, agradeço por sentar ao meu lado e lindamente respirar.

Ao galinho social: Maria (pelo infinito), Osvaldo (apesar de), Julia (pela força que fez da dor compartilhar), Tiagão (muy amable), Mara (pelo cuidado), Danilo, Aninha, Breu, Marie, Fênix e Marol. São os que tornaram possível sobre-viver.

Ao tio João e tia Carmem, pelas vidas de Emília que nos passa.

Emília, compassos entrecortados pelos neologismos, as onomatopéias, as imitações e os pseudônimos (Emicha, Emolha, Empilha...). Por um abraço de jogar o corpo inteiro esperando sustentação. Pelos sonhos ansiosos e dedicados. Pela suavidade com que nos amava. Pela memória que revive.

*O meu material básico é a palavra. Assim é que esta história será feita de palavras que se agrupam em frases e destas se evola um sentido secreto que ultrapassa palavras e frases [...] As palavras são sons transfundidos de sombras que se entrecruzam desiguais, estactites, renda, música transfigurada de órgão. Clarice Lispector*

## **RESUMO**

O propósito desta dissertação é realizar uma etnografia dos discursos zapatistas escritos e tornados públicos entre os anos de 1994 e 2005. O Movimento Zapatista é formado por majoritariamente indígenas Maias da Selva Lacandona, que fica no estado de Chiapas, sudeste do México. Este movimento eclodiu em 1994 com a ocupação de cerca de dois mil indígenas em sete cidades de Chiapas. Sua repercussão teve grandes proporções a partir de seus discursos. Além de sua perenidade, os discursos zapatistas se destacam pela capacidade de transpor espaços, e de acionar pessoas em volta de suas demandas, denúncias e articulações políticas. O enfoque central do texto é perceber nesse universo discursivo formas de resistência que emergem por meio da interação entre diversas construções de mundo e significado, transpostas no trabalho através de noções êmicas (história e tempo, dominação e resistência, categorias normativas). Tais noções configuram caminhos múltiplos tomados pelas palavras, que se interceptam na medida em que são utilizadas para reivindicar direitos.

Palavras-chave: discurso zapatista, resistência, construções êmicas.



## **ABSTRACT**

In this dissertation I intend to make an ethnography of Zapatista discourses, written and made public between the years 1994 and 2005. The Zapatista Movement is composed mostly by Mayan Indians from the Selva Lacandona, located at the state of Chiapas, Southeast Mexico. This movement irrupted in 1994 with the occupation of seven cities in Chiapas by nearly two thousand Indians. Repercussion of big proportions stemmed from the discourses that followed. Beyond its permanence, the Zapatista discourse highlighted its capacity to transpose spatial frontiers and mobilize people concerning its demands, accusations and political articulations. The focus of the text will be on the forms of resistance that emerge by means of interaction between different constructions of world and meaning, transposed, in this work, by recourse to emic notions (history and time; domination and resistance; normative categories). These notions configure multiple routes taken by words, which intercept each other in the process of claiming rights.

Key-words: Zapatista discourse, resistance, emic notions.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> - .....	- 01
<b>1 - As fases do campo</b> - .....	- 03
1.1 - Primeira fase: do reconhecimento ao conhecimento - .....	- 04
1.2 - Segunda fase: a forma e os caminhos - .....	- 06
1.3 - Terceira fase: as vicissitudes da eloquência literária - .....	- 08
<b>2 - O México e o Movimento Zapatista: um breve resumo</b> - .....	- 10
<b>3 - O Caminhar das Palavras</b> - .....	- 17
<b>CAPÍTULO I - A história em “espiral” como instrumento de resistência</b> .....	- 21
<b>1.1 - Pressupostos de uma análise de história êmica</b> - .....	- 22
1.1.1 - O Caracol - .....	- 25
<b>1.2 - As cosmovisões do discurso</b> - .....	- 27
1.2.1 - As histórias do Viejo Antonio - .....	- 29
<b>1.3 - A espiral da revolução</b> - .....	- 33
<b>1.4 - Memória e formação de coletivos</b> - .....	- 38
1.4.1 - A disposição à morte - .....	- 39
1.4.2 - Os mortos que falam - .....	- 41
1.4.3 - Memória e esquecimento - .....	- 42
<b>1.5 - História, memória e resistência: entrelaçamentos</b> - .....	- 45
<b>CAPÍTULO II - “Meta-teoria” do desumano versus uma noção de “dignidade”</b> - 48	
<b>2.1 - Práticas de resistência e agência: algumas noções fundamentais</b> - .....	- 49
<b>2.2 - Globalização e neoliberalismo: os processos do desumano</b> - .....	- 52
2.2.1- Apresentando Durito - .....	- 52
2.2.2 - Os processos de desumanização, a globalização e o neoliberalismo segundo os zapatistas - .....	- 55
2.2.3 - Caos nas formas de ver o mundo - .....	- 58
2.2.4 - A linguagem e a Torre de Babel - .....	- 61
<b>2.3 - “Dignidade”</b> - .....	- 65
<b>2.4 - Dominação e resistência: o desumano e o humano</b> - .....	- 69

<b>CAPÍTULO III - “Liberdade, Justiça e Democracia”:</b>	
<b>“sensibilidade jurídica”</b> .....	- 72
<b>3.1 - As normas e as categorias</b> - .....	- 73
<b>3.2 - O México para o discurso zapatista</b> - .....	- 74
3.2.1 - Riqueza versus pobreza - .....	- 75
3.2.2 - Mentira versus verdade - .....	- 82
3.2.3 - Tecnologia versus o Vivo - .....	- 86
<b>3.3 - A Sociedade Civil</b> - .....	- 90
<b>3.4 - A influência dos Direitos Humanos e a autonomia</b> - .....	- 94
<b>3.5 - A outra noção de política; o mandar obedecendo</b> - .....	- 101
<b>3.6 - “Liberdade, justiça e democracia”</b> - .....	- 105
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> - .....	- 108
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS</b> - .....	- 112
<b>ANEXO</b> - .....	- 121



## INTRODUÇÃO

O propósito desta dissertação é realizar uma etnografia<sup>1</sup> dos discursos zapatistas escritos e tornados públicos entre os anos de 1994 e 2005. Este universo configura-se por mil e sete declarações, histórias, ensaios e entrevistas. Ao adentrar nessa gama de palavras, percebi que construções de mundo e de si surgiam e se rearranjavam em maneiras de articular um pleito. À medida que meu olhar etnográfico caminhava por meio dos discursos, as visões de mundo entrelaçavam-se em fluxos, pedaços de realidade que eram interceptados pelos seus personagens, também interlocutores da minha pesquisa. Os caminhos tomados pelas palavras eram múltiplos, mas se alinhavavam em formas de acionar a resistência.

No discurso, os zapatistas apresentam uma complexa configuração. São lógicas de comunicação de realidades que se articulam não apenas dentro de uma construção indígena e Maia de pleitear direitos, nem próprio da relação dominante/dominado. Esta configuração é feita de maneira dialógica, que associa atores que vão além dos indígenas moradores da Selva Lacandona, próxima ao município de San Cristóbal de las Casas, no estado de Chiapas. Também vão além de um processo histórico próprio de sua situação de “minorias” destituídas de direito desenhado por sua relação com o Estado Mexicano. O Movimento Zapatista tem alcance global por meio de seus discursos. O oposto também pode ser percebido, o global impregna-se nas palavras e na construção de uma “autenticidade cultural e política” (ORTNER, 1995, p. 146), que é estandardizada pelos movimentos de resistir.

Quando penso numa “autenticidade cultural e política”, não estou me referindo a um agrupamento concreto de construções culturais, nem de elaborações homogêneas de se pleitear direitos nos discursos. Penso em vários culturais que se articulam com sujeitos, momentos históricos, processos globais e narrativas ideológicas. Na antropologia, as análises culturais foram re-estruturadas a partir da década de 1980. Isso se deu pela propagação de novas tecnologias de informação e transporte, que modificaram as formas de interação social (FISCHER, 2007). Segundo Kroeber (2002), na atualidade, a produção de conhecimento antropológico enfrenta um bombardeamento

---

<sup>1</sup> Conforme nos ensina Peirano (2009, p.6), “a etnografia não se define pelo meio de comunicação, mas pelo objetivo a que observação é submetida”. Considero este estudo (do universo dos discursos) uma etnografia por ser metodologicamente direcionado por um encontro com a alteridade que vislumbra visões de mundo explícitas dentro de dinâmicas.

de origens, de linguagens, de impulsos facilitados pelo crescente fluxo de informações, pessoas e símbolos.

Sendo assim, a pergunta que me vem primeiramente é: como trabalhar com as visões de mundo e as construções de significado que saltam no discurso zapatista, se elas não podem ser sintetizadas por um enquadramento que dê sentido à sua totalidade? A solução que proponho para essa análise não é procurar uma totalidade que explique o que o discurso diz, mas colocar em foco sua dimensão relacional. Pensar em vias de diferenças, comparações e inter-relações de significados, construídos e acionados no meio deste embate entre atores dispostos em redes, permeados e configurados por recursos tecnológicos é o ponto de partida para entendermos esse mundo zapatista. Ou seja, pensar no movimento.

A opção pelo movimento nos leva a outro questionamento: o que fazer com vários movimentos intercalados por uma conjuntura de fluxos de significado no discurso zapatista? Neste ponto, percebi que no discurso tais movimentos estão ligados por um objetivo: a resistência. Esta então é a minha pergunta antropológica: como se articulam as formas de resistência no discurso zapatista? Tendo em vista as maneiras com que as relações sociais zapatistas estão dispostas no mundo como um conglomerado de fluxos, a resistência também deve ser pensada por esse meio. Como nos ensina Ortner (1995), ela não pode ser sintetizada por uma relação de poder fixo e institucional de dominantes contra a sua “re-ação” em formato ambivalente que parte dos subjugados. Nem pode ser encarada como um único viés de reação política, também fixa e institucional, contra seus dominadores, conforme nos ensina Scott (1985) com configurações cotidianas de resistência por vias morais.

No discurso zapatista, percebi que vários âmbitos de seus movimentos culturais, desde suas cosmovisões, suas construções morais e normativas até suas noções de poder e do mundo contemporâneo, funcionam como instrumentos para a resistência. Nesta dissertação, centrei-me em pensar esses instrumentos nas construções êmicas de organizar o mundo zapatista. Este enfoque metodológico se justifica pela capacidade das noções êmicas de incorporar e transpor os diversos mundos, sujeitos, narrativas com quem estas noções dialogam que sustentam a resistência. Em princípio, pensei em construir este texto por uma linha argumentativa, um de “dentro pra fora”, um “princípio ao fim”. No entanto, as perplexidades que encarei diante dos diálogos que o próprio de “dentro pra fora” tinham com o de “fora pra dentro” me fizeram perceber que

o princípio e o fim não são delimitáveis, conforme os leitores verão no decorrer dos capítulos.

Portanto, escolhi três caminhos para trabalhar os movimentos que as construções êmicas expõem na sua instrumentalização para a resistência: o primeiro deles foi feito por meio de uma construção de história e tempo no discurso zapatista. Tomei como alicerce principal a percepção de Sahlins (2003) para trabalhar a história como uma pergunta antropológica. Este caminhar permeia desde as cosmovisões do discurso, passando por alicerces da Revolução Mexicana e da memória que culminam numa construção de coletividade. O segundo caminhar segue com a proposição de uma noção êmica (“Metateoria zapatista”) acerca do mundo contemporâneo e de sua localização nele. Tais proposições permeiam os debates sobre agência e resistência sustentados principalmente por Giddens (1984, 1987) e Ortner (1995), que culminam na construção de processos em contraposição entre o desumano e o humano. O terceiro caminha por meio de uma “sensibilidade jurídica” (GEERTZ, 2004, p. 259), que segue pela formulação de direitos dentro de uma construção de três categorias êmicas: “liberdade, justiça e democracia”.

O meu processo de chegar a esses três caminhos foi permeado por uma série de intermitências e angústias nas maneiras em que me deparava com as palavras que merecem algumas considerações:

## **1 - As fases do campo**

*O meu material básico é a palavra. Assim é que esta história será feita de palavras que se agrupam em frases e destas se evola um sentido secreto que ultrapassa palavras e frases [...] As palavras são sons transfundidos de sombras que se entrecruzam desiguais, estactites, renda, música transfigurada de órgão. (Clarice Lispector)*

Bourdieu (1996) menciona uma parte que cabe às palavras na construção e na contribuição das coisas sociais. As operações de nomeações e luta de classificações permutam representações que têm uma eficácia na construção da realidade. Segundo o autor, “ao estruturar a percepção que os agentes sociais têm do mundo social, a nomeação contribui para constituir a estrutura desse mundo, de uma maneira tanto mais profunda quanto mais amplamente reconhecida (autorizada).”<sup>2</sup>

---

<sup>2</sup> (idem , p.81)

Eu poderia esmiuçar em muitas linhas a importância da palavra no mundo social: classificação, nomeação e linguagem. No entanto, não foi este o principal motivo que me levou neste processo a ser uma estudiosa de palavras cujo sentido as ultrapassam. Decidi por esta via de pesquisa porque este universo de campo me permitiu mergulhar, como se seu signo escrito tivesse aparatos sensoriais que me absorvessem para dentro dele. Pereira (2007, p. 13) na introdução de *Ciborgues Indígenas.br: a presença nativa no ciberespaço*, argumenta que “não é preciso sair de casa para se ter uma experiência de estar distante”. Concordo com a autora, e acrescento que o signo escrito também possui a proporção de inserir o pesquisador a mais uma dimensão do “estar distante”.

### **1.1 - Primeira fase: do reconhecimento ao conhecimento**

A princípio, para decidir exatamente o que iria abordar com aqueles discursos, comecei lendo-os em formato de coletâneas: os livros “EZLN: Documentos y Comunicados” volumes 1 e 2<sup>3</sup>, compostos pelos comunicados zapatistas publicados em 1994; *A Revolução Invencível* (FÉLICE e MUÑOZ, 1998), que são discursos selecionados que possuem maior carga poética e literária; *Desde las montañas del sureste mexicano* (MARCOS, 1999), que reúne os comunicados de maneira que esboce o perfil do Subcomandante Marcos como escritor; *Conversations with Durito*<sup>4</sup>, outra coletânea que junta todas as aparições deste personagem criado por Marcos; as *Declarações da Selva Lacandona*, considerados os mais importantes comunicados zapatistas.

Foi este então meu primeiro contato com os discursos, posso chamá-lo de reconhecimento em campo, ou a fase em que o pesquisador tenta moldar estratégias de chegada às pessoas que posteriormente seriam suas interlocutoras. Com isso pude ver quem são os personagens para a minha interlocução. Neste espaço, se faz necessária a apresentação do principal deles. O Subcomandante Marcos, foi a minha porta de entrada para este mundo. Falar sobre Marcos envolve uma controvérsia: quem ele é? Yvon Le Bot (1997) conta uma versão formulada pelos serviços de inteligência e meios de informação do governo mexicano, na qual Marcos se chama Rafael Sebastián Guillén Vicente, um filósofo formado pela Universidad Autónoma de México (UNAM). No

---

<sup>3</sup> Estes dois volumes foram organizados pela “Ediciones Era”.

<sup>4</sup> (idem, 2005)



entanto, a pergunta central a que proponho para apresentar Marcos como personagem é: quem é Marcos no discurso zapatista?

Marcos é o personagem que fala para o mundo, que assina a maior parte dos comunicados zapatistas, que dialoga com os outros personagens e os constrói. No entanto, antes de pensarmos que o mundo estruturado no discurso zapatista é uma eloquência filosófica e literária associada a um manifesto político de demandas indígenas dentro da cabeça deste intelectual, deveríamos parar e escutar o que é dito nos discursos.

Las peculiares circunstancias de enero de 1994 hicieron que la atención se concentrará en la impertinente nariz que se ocultaba, inútilmente, detrás de un pasamontañas negro de lana. La necesidad de un traductor entre la cultura indígena zapatista y la cultura nacional e internacional provocó que la obvia nariz, además de estornudar, hablara y escribiera. Todos ustedes estarán de acuerdo con que lo hizo y en demasía. Habló y habló y, por momentos, pudo parecerles a muchos que el EZLN era sólo esa evidente nariz. Fue este un error [...] Pero no nos quedamos en reconocer este protagonismo que fue, no pocas veces, contraproducente a la justa causa que nos anima. Durante todos estos meses, los compañeros del Comité se han preparado intensamente para llevar, en su voz, la voz de todos, y para que esta voz sea escuchada y entendida por todos ustedes. (Comunicado Zapatista, 05/05/1995).

O “nariz” se refere a Marcos nesse comunicado. Por meio dessa citação podemos perceber que existem vários movimentos por trás do simplesmente falar. As conexões entre a “cultura indígena zapatista” e a “cultura nacional e internacional” requerem pessoas que compreendam ambas as partes para se fazerem compreender. Saramago (2002, p. 37) categoriza Marcos como uma pessoa que teve que “aprender a escutar” para ser capaz de falar para os indígenas, porque de outra forma não seria compreendido. Além disso, também precisou falar para o mundo o que emanou do “escutar” de uma maneira compreensível na linguagem do mundo.

O movimento de compreender uma determinada “cultura indígena” por meio de um “escutar”, um ponto de vista nativo, e a partir disso interpretá-los à luz de uma linguagem “nacional e internacional” não nos parece familiar? A antropologia tem como fundamento básico metodológico essa modalidade de compreensão. Dadas as diferenças teóricas e até mesmo políticas (no caso de Marcos como uma compreensão emblemática com o intuito de lutar por direitos; na antropologia, uma compreensão emblemática com o intuito de se fazer ciência), a analogia entre estes dois é possível porque se portam como duas maneiras de pensar e falar sobre alteridade e o próprio

mundo. No entanto, não pretendo desta forma dissociar Marcos da condição de sujeito, interlocutor deste trabalho, tampouco considerar a linguagem antropológica como uma escala maior de compreensão sobre uma realidade.

Várias vertentes da antropologia assumem o nivelamento dos direitos de compreensão sobre si e o mundo como formas de conhecimento<sup>5</sup>. Portanto, “escutar” o nativo para esboçar uma compreensão é um movimento que os próprios nativos também fazem. O discurso zapatista, apesar de ser tido como uma síntese entre linguagens diferentes também se porta como noções nativas que surgem do confronto de categorias estabelecidas pelo ser, estar e compreender o mundo. Da mesma forma, uma análise antropológica que se propõe sobre esta compreensão também emerge como mais uma compreensão desse mundo, mais uma maneira de “escutar”.

Seguindo com a fase de reconhecimento de campo, me deparei com uma intermitência: a incompatibilidade entre uma bagagem bibliográfica que carregava antes de imergir na etnografia e o que de fato encontrei no campo. Em princípio, eu pretendia estudar globalização, transnacionalismo e linguagem dentro dos discursos zapatistas. No entanto, a confluência de mundos que saltaram dos primeiros discursos lidos me fez enveredar para outra vertente. Diante disso, optei por deixar de lado boa parte do viés provocado por essa referência e seguir com um mergulho em todos os discursos zapatistas que estavam disponíveis ao meu alcance.

## **1.2 - Segunda fase: a forma e os caminhos**

Com esta necessidade em mente, decidi acessar por meio de livros e sites da internet todos os discursos que eu poderia conseguir. Montei um acervo de cerca de 3.000 páginas de discursos, para então adentrar neles, da mesma forma como se processa quando passamos do reconhecimento e decidimos viver intensamente entre os nossos sujeitos. A necessidade então era de escutá-los, ler o que eles tinham a me dizer, e a partir daí pensar em organizar uma dissertação que fizesse jus ao que fora dito e visto. A demanda por analisar todos os discursos acessíveis veio da percepção de que eles não são apenas falas aleatórias de acordo com a situação que se encontravam. Por trás da entidade “discurso zapatista” existia várias histórias, mas também tinha diálogos entre eles, permeados pela construção e os processos de crescimento bem como complexidade dos personagens.

---

<sup>5</sup> Viveiros de Castro (2002)

No entanto, durante o processo de juntar todos os discursos possíveis, também refleti acerca dos caminhos que ele percorre, de sua construção à disposição para o mundo dentro de um “espaço ubíquo de fluxos informativos” (PEREIRA, 2007, p. 13), a internet. A forma como o discurso está disposto também faz parte de sua eficácia discursiva. A primeira das dimensões que permeia essa conjuntura “estar no mundo” remete ao território. Pereira<sup>6</sup>, em sua análise sobre os movimentos indígenas no ciberespaço introduz essa reflexão. Segundo a autora, “as redes e os fluxos comunicativos também criam novas formas de habitar e de estar no mundo”. Além de território, este processo de “des-locação” também pode ser pensado como direcionado para corpos e vozes. Abdel-Moneim (2002, p. 54) focaliza tal processo ao que denomina o “ciborgue zapatista”, ou seja, a indexação entre realidade social e ficção.

O estar em rede permite que visões de mundo sejam estendidas e conectadas com outras em tamanha explosão que provocam inclusive a mudança de paradigmas centrais, bem como a relação entre a produção do texto e o repertório de significados. Para tratar o caminho que o discurso percorre, assim como os fluxos, a noção de território é problematizada, cito uma experiência vivenciada por Ortiz (1997). Segundo o autor, durante os primeiros anos de insurgência, os zapatistas não detinham um controle direto sobre os discursos na internet. Estes eram escritos na Selva Lacandona e percorriam um caminho de mãos até chegar à cidade mais próxima, San Cristóbal de las Casas. Chegando lá, os papéis com os discursos escritos e legitimados pela assinatura do Subcomandante Marcos eram entregues a pessoas de confiança, representantes de ONGs, que em princípio os enviava para os jornais *La Jornada*, *El Proceso* e *El Financero*, e posteriormente eram publicados na internet. O próprio autor conta que já esteve com um dos discursos escrito à mão. Portanto, os discursos zapatistas percorrem vários lugares até explodir em um não-lugar, ou em todo lugar.

Podemos dizer com toda a clareza que o movimento zapatista só existe dessa forma por causa da internet. Além disso, também podemos fazer a mesma afirmação quando nos referimos ao discurso zapatista. Desta forma, os meios de comunicação funcionam como extensões da agência humana, neste caso em específico, das maneiras de pensar a resistência. Esse diálogo com a produção cibernética foi mencionado por Leyva Solano (1999, p. 19), que associa as multifacetadas e polissemias no discurso zapatista<sup>7</sup> com níveis diferentes de produção simbólica e de práticas políticas. O que

---

<sup>6</sup> (ibid, p. 15)

<sup>7</sup> Esta produção, segundo a autora é encabeçada pela autoria de Marcos nos comunicados, que utilizam de símbolos globais da literatura moderna como Dom Quixote, Sherlock Holmes, Shakespeare. Símbolos

podemos perceber como ponto singular deste diálogo é que os zapatistas fazem uso das novas tecnologias com fins de resistência. A multiplicação das vozes e visões de mundo propiciadas pela internet congrega espaços para a negociação dos usos políticos da diversidade.

Além dos autores citados, outros pesquisadores fazem reflexões consideráveis acerca das formas com que os discursos zapatistas estão dispostos no ciberespaço (CASTELLS, 2000; ORTIZ, 2005; CLEAVER, 1998; HELLMAN, 2000). No entanto, nesta dissertação eu priorizei o conteúdo dos discursos, bem como suas articulações. O mundo ao qual fui puxada por esse campo etnográfico foi de tamanha densidade que não tive a oportunidade de olhar para fora dele. Os temas que sobressaíam do conteúdo dos discursos em si transbordavam o espaço dessa dissertação.

As escolhas feitas para compor as discussões analíticas que seguem foram organizadas primeiramente pelos assuntos que mais apareciam ou aos quais mais se faziam referência; segundo por articulações entre tais assuntos que se estruturavam conforme seguiam historicamente os discursos. Apenas dessa forma tive condições de pensar em três caminhos principais, não como uma separação, mas outra maneira de organizar um entendimento sobre o campo etnográfico. Construí ao longo deste exercício de organização três textos que funcionaram como diários de campo, porque incorporavam tanto esta seleção de temas quanto as minhas reflexões acerca do que fora escrito. Ainda assim, este processo não foi tão sistemático, dados os diversos formatos em que se apresentavam os discursos. É neste ponto em que chegamos à terceira fase.

### **1.3 - Terceira fase: as vicissitudes da eloquência literária**

Na imersão em campo e posterior análise dos dados, percebi que o formato do discurso zapatista possui em diversas maneiras de narrar uma mesma estrutura argumentativa. Perpassam desde manifestos, denúncias e reivindicações até escritos literários e humorísticos. Esta talvez tenha sido a parte mais difícil de pensar o discurso zapatistas: como articular textos que misturam formas de narrar (por vezes aproximada da literatura) a uma análise antropológica? Como entender as formas de resistência

---

estes que não são necessariamente partilhados pelas vozes zapatistas de base, mas que entram em diálogo e produzem um certo encantamento com a sociedade civil global.

imersas nos discursos, sem especular sobre o que os seus componentes literários queriam dizer, correndo o risco de cair em uma elucubração sem fundamentos?

A solução dessa angústia foi-me ensinada por Valéria de Paula Martins (2008, p. 10). A autora rompe com duas metodologias utilizadas por muitos dos críticos literários: a primeira é o dever de explicar, “clarear o que o poeta quis dizer”; a segunda é a construção analítica de uma explicação por meio do contexto social e histórico que permeia a produção da obra. Segundo a autora, “a literatura burla o próprio social quando desconsidera os limites da linguagem. Quando desvia, desarticula ou desatende os signos linguísticos, a literatura também constitui sujeitos ilimitados, indefinidos, infinitos”. A própria volatilidade com relação ao dito e ao nominável faz da literatura uma linguagem sem pretensões de explicar ou narrar.

O discurso zapatista não pode ser tratado nem somente como estandarte político, nem como essencialmente literatura. Não devemos esquecer que o discurso existe para dizer e explicar um pleito, demandas de indígenas que se articulam em maneiras de ser e existir no mundo. No entanto, o que percebo com a conjunção das formas narrativas é que existem coisas que são ditas para serem entendidas, e outras para serem sentidas<sup>8</sup>. Um dos os diálogos que me foram marcantes, dentre os que observei, está no comunicado zapatista de 27 de outubro de 1994. Nele, o Subcomandante Marcos repreende duas crianças (Heriberto e Ana María) porque estavam “molestando”<sup>9</sup> as formigas:

Ana María, después de consultar con el Heriberto, arremete: “No las estaba molestando. Las estaba acariciando”. Yo, que no esperaba una contrarréplica, demoro em encender la pipa, me defiendo ya débilmente: “Eso las hormigas no lo sabían”. Ana María toma la mano al Heriberto y se lo lleva. Al alejarse me dice: “Tú y las hormigas deberían saber que la ternura a veces duele.

Ao tratar esta citação, percebo que há coisas que a análise antropológica não dá conta de clarear, nominar ou narrar. Como disse de Paula Martins, são “limites da linguagem”. No caso tratado, existe um “diz sem dizer” que se depara com o meu limite enquanto antropóloga de comunicar ou analisar. Ainda assim, esse formato narrativo deve ser ressaltado, porque também produz a eficácia discursiva. O que pretendo fazer como arranjo metodológico para o discurso é justamente evidenciar uma construção de

---

<sup>8</sup> García (2001) denomina este último processo como a “afetividade”, eu prefiro manter na esfera do inominável.

<sup>9</sup> “Molestar” pode ser traduzido como “incomodar”.

mundo analisando: as coisas que foram ditas para serem entendidas; o contexto social e político que faz parte de uma construção narrativa; os diálogos entre um discurso e outro, sugerindo formas de compreensão que apenas este diálogo propicia, ainda que se remetam aos inomináveis.

Sendo assim, é importante manter a ressalva de que não me foi possível classificar um corpus ou contornos para os discursos zapatistas. As diversas formas narrativas são interpostas como confluências acionadas a todo tempo, nas situações mais variadas. Diante dos temas em que proponho para esta dissertação, esboço alguns momentos em que certos personagens surgem como interlocutores do diálogo teórico sobre as construções êmicas do discurso zapatista que trabalho. No entanto, tais momentos não encerram a sua participação nos discursos. Vistas as vicissitudes da minha experiência com este campo etnográfico, falta situar o leitor de onde vem o discurso, um breve aparato histórico.

## **2 - O México e o Movimento Zapatista: um breve resumo**

Esta parte comporta em uma linha histórica, os processos e atores que contribuíram para o atual contexto de demandas do discurso zapatista até o ano de 2005. O México pós-revolução, especificamente com a criação e ascensão do Partido Revolucionário Institucional (PRI), a partir da década de 30, passou a incorporar políticas desenvolvimentistas em prol da modernização do país. (BARTOLOMÉ, 1996, p. b8)

Segundo Ortiz (1997, p. 117), a política *priista* desenvolveu uma conjuntura de diversificação da industrialização e endividamento externo que propiciou um “modelo de desenvolvimento capitalista dependente”, a partir da década de 50. As multinacionais foram disseminadas pelo país, o que resultou numa vulnerabilidade das estruturas de poder governamental em meio às influências da economia mundial. No que se refere às políticas direcionadas para os povos indígenas, a proposta de assimilação e homogeneização da nação coincidia com os projetos de modernização do país: “Se supunha que a homogeneização cultural era uma condição necessária para a configuração de uma nação moderna” (BARTOLOMÉ, 1996, p. 5).

Além dessa pretensão ideológica de anulação das culturas plurais, o governo mexicano também priorizava o desenvolvimento agrário. No entanto, a composição da estrutura política mexicana não só emanava das atitudes governamentais, mas ancorava-

se em redes de poder locais e regionais. Segundo Harvey (2000, p. 74-75), outras formas não-institucionais fragmentavam as ações do governo pelo país. Dessa maneira, o poder sistematizava-se nos entremeios da sociedade mexicana como uma hierarquia que Harvey<sup>10</sup> denomina “simbiose do clientelismo e corporativismo”. Ou seja, o clientelismo e a coerção eram formas não-institucionais de articulação do poder institucional, mantendo assim um controle sobre os recursos.

Segundo Lomnitz (1995, p. 25), o sistema de administração pública pós-revolucionário “foi caracterizado por uma mistura de burocracia racional e um sistema de controle conhecido como caciquismo”. Ou seja, a geografia do poder comportava os vários espaços e atores. O controle do território e dos recursos eram os principais focos de jogos políticos que esta configuração abarcava. Um sistema de organização territorial deve ser ressaltado para esclarecer o embate das configurações de poder: o sistema de *ejidos*. Segundo Rosalva Castillo (1996, p. 61) este sistema foi estabelecido legalmente com a Constituição de 1917 e promoveu a ocupação de terras de uso público por indígenas e camponeses. Os *ejidos* são, portanto, propriedades comunais inalienáveis, não podem ser vendidas nem subdivididas, e mantêm um “corpo coletivo de organização”.

O México entre as décadas de 1930 e 1970 foi permeado pelas tensões dentro desta configuração política sobre o controle social e territorial. No entanto, também existiam instituições e pessoas que seguiam outra linha de ação política: os *pueblos*. Segundo Lomnitz (1995), existia por trás dessas estruturas aparentemente unilaterais e repressoras, outro tipo de representação política popular. Elas tinham como referência a articulação dos diversos níveis de coletividades culturais tais como indígenas e camponeses. Esse regime de resistência moldou as bases para o surgimento de organizações e movimentos a partir da década de 1970.

Durante as décadas de 1980 e 1990, o governo mexicano passou a adequar-se cada vez mais ao modelo neoliberal e à priorização da política econômica. Um dos maiores exemplos é a “modernização agrária” empreendida pelo Estado, que “levou a profundas transformações na estrutura econômica e social do campo”, (LEÓN, 1995, p. 139). O México passou por uma crise em larga escala na década de 1980. Tanto em termos da condução econômica com a dívida externa, quanto da corrupção dos representantes do Estado. As condições impostas pelo FMI para a renegociação da

---

<sup>10</sup> (ibid, p. 75)

dívida repercutiram em um ajuste econômico rigoroso que resultou em privatizações e desemprego em massa. (ORTIZ, 1997, p. 121)

Carlos Salinas de Gotari, eleito em 1988 pelo PRI, foi um nome sempre citado pelos teóricos do zapatismo<sup>11</sup> como um estopim de políticas governamentais ao estilo neoliberal, promovendo a abertura para a entrada de capitais estrangeiros e a massiva privatização de empresas estatais. O alcance dos atrativos para o investimento estrangeiro no país o fez promover algumas mudanças constitucionais como a do artigo 27, que tira o caráter inalienável dos *ejidos* e de outros territórios, passando a ser comercializáveis (NASH, 2006). A assinatura do NAFTA (Acordo de Livre-Comércio na América do Norte), além de ser uma consequência das propostas de Salinas para o México, tem um fator histórico referencial: a insurgência zapatista do dia 1 de janeiro de 1994, dia da assinatura do acordo. A escolha desse dia representa o esboço do qual todo o discurso é construído: o pleito por direitos indígenas contra as políticas governamentais e o neoliberalismo.

A insurreição zapatista, no entanto, iniciou na década de 1980. Sua preparação durou dez anos, constituídos pelo recrutamento de pessoas que formariam o então Exército Zapatista de Libertação Nacional. Segundo Figueiredo (2006, prefácio p. XIX), a origem dessa trajetória é dada pela junção entre representantes de uma ideologia revolucionária marxista-leninista que formavam o então FLN (Força Libertária Nacional), e de indígenas e camponeses que viviam na Selva Lacandona próxima ao município de San Cristóbal de las Casas, no estado de Chiapas. O Subcomandante Marcos, principal nome de referência quando se trata de movimento zapatista fazia parte do FLN e chegou à Selva Lacandona com um pequeno grupo de militantes na década de 1980.

Seguindo a contextualização de Figueiredo (2006), o FLN surgiu em 1969 na Cidade do México, com um grupo de estudantes que tinha como princípio a formação de um exército popular para instaurar um regime socialista. No entanto, apenas na década de 1980, este órgão conseguiu enraizar-se em uma possível movimentação em Chiapas. Suas bases ideológicas foram modificadas na medida em que crescia a presença dos indígenas neste movimento, confluindo na fundação do EZLN (Exército Zapatista de Libertação Nacional). (Prólogo, p. XX)

O que se seguiu ao final desses dez anos de preparação foi um contingente de cerca de duas mil pessoas que constituíam o EZLN, apoiados pelas comunidades que

---

<sup>11</sup> Nash, 2006; Ortiz, 1997; León; 1995.



viviam na Selva Lacandona. Os moldes dos fundamentos políticos e ideológicos que embasavam este movimento surgiam em diversas dimensões. A principal delas é o “mandar obedecendo”, instrumento de estruturação política que priorizava a decisão de todos os membros da comunidade por cima das lideranças do EZLN. Um dos mecanismos para estabelecer esta forma de organização política é a “Consulta”, na qual são estabelecidas votações acerca das ações políticas a serem empreendidas com todas as comunidades que participavam do movimento. (FIGUEIREDO, 2006, p. 173) A decisão pela insurgência no dia primeiro de janeiro de 1994 foi feita desta forma, em 1993.

No dia primeiro de janeiro de 1994, cerca de duas mil pessoas, em sua maioria indígenas ocuparam sete cidades: San Cristóbal de las Casas, Ocosingo, Altamirano, Huixtán, Chanal, Oxchuc, Las Margaridas<sup>12</sup> e mais alguns vilarejos. Seus rostos estavam cobertos por *pasamontañas*<sup>13</sup>, e seus instrumentos eram fuzis, espingardas, machetes ou pedaços de pau. (ORTIZ, 1997, p. 201) No dia seguinte foi publicado o primeiro discurso zapatista: a “Primera Declaración de la Selva Lacandona”. Além de marcar o princípio de uma “guerra de papéis” (FIGUEIREDO, 2006, prefácio p. XX), também iniciou um conjunto específico de discursos marcadores dos momentos mais importantes da trajetória do movimento zapatista, tanto de situações históricas como de redirecionamentos políticos, as “Declaraciones da Selva Lacandona’.

Os 11 dias seguintes da insurgência foram de combates entre os guerrilheiros zapatistas e as tropas federais nas cidades de Chiapas ocupadas pelos zapatistas. No entanto, outro processo permeou estes dias de conflitos iniciado pelos discursos zapatistas: um movimento da sociedade civil nacional e internacional em prol do “cessar-fogo” (ORTIZ, 1997, p. 210), que perpassou desde a pressão de ONGs de Direitos Humanos, até uma manifestação na Cidade do México com mais de 150 mil pessoas. Esses outros atores surgiram como intermediários e convenceram ambas as partes a negociar. A articulação entre as ONGs e a Igreja Católica, mais precisamente o bispo de San Cristóbal de las Casas Samuel Ruiz deve ser mencionada como protagonistas da intermediação do conflito. (SPEED e REYES, 2008, p. 284) Após o cessar fogo no dia 12 de janeiro de 1994 e o início das negociações, a sociedade civil manteve uma posição de desacordo com a repressiva governamental.

---

<sup>12</sup> Ver o mapa em anexo.

<sup>13</sup> “Pasamontañas” são máscaras de lã.

Os meses seguintes foram de negociação entre os zapatistas e o governo mexicano, intermediado pelos atores citados acima, para que as demandas exaltadas nos discursos fossem atendidas. Em junho de 1994, foi publicada a “Segunda Declaración de la Selva Lacandona”, na qual os zapatistas fizeram uma convocatória para a “Convenção Nacional Democrática”, na qual as propostas de mudanças governamentais, que incluem uma nova lei e uma nova constituição seriam discutidas para a formação de um governo alternativo. A CND é o marco do redirecionamento dos atores com quais o discurso zapatista dialoga com relação às demandas que inferem propriamente à legislação do México. O que eles estabelecem nesta chamada é que se encontrem conjuntos de pessoas da própria sociedade civil, e com elas definam o que deve ou não ser incorporado a uma nova lei. A convenção foi realizada em 08 de agosto de 1994, num território denominado por eles “Aguascalientes”.

Neste mesmo mês (21 de agosto de 1994) ocorreu a eleição para presidência, permeada por boatos de fraude que favorecia o candidato do PRI. A vitória de Ernesto Zedillo Ponce de León provocou no discurso zapatista (principalmente na “Tercera Declaración de la Selva Lacandona”, em janeiro de 1995) uma grande revolta, já que as pesquisas indicavam a vitória certa do candidato da oposição Cuauhtémoc Cárdenas Solórzano, fundador do PRD (Partido de la Revolución Democrática). Segundo Ortiz (1997, p. 221), Zedillo, assim que tomou posse da presidência do México, declarou que não haveria violência em Chiapas por parte das tropas federais. Enquanto isso, as tropas passaram a cercar a região da Selva Lacandona. Essa atitude foi suficiente para EZLN decidir romper o diálogo acompanhado da ruptura do cessar fogo que partiu do próprio governo.

Em dezembro de 1994, Ernesto Zedillo assumiu a presidência do México e enfrentou uma grande crise econômica que o fez recorrer aos Estados Unidos, este por sua vez, concedeu um empréstimo de cerca de 50 bilhões de dólares. Por causa dessas crises e pressões por parte do PRI, das forças armadas e de alguns setores estadunidenses, segundo Ortiz<sup>14</sup>, o presidente Zedillo passou a tomar medidas extremas com relação aos zapatistas. O Exército Federal iniciou a invasão das comunidades indígenas. Diante do poderio do exército, os zapatistas recuaram para as montanhas, pois militarmente não tinham condições de enfrentar tamanho arsenal. Aguascalientes foi destruída, bem como alguns dos municípios autônomos próximos. Em março de 1995, o governo propôs um diálogo de conciliação através da “Lei para o Diálogo”,

---

<sup>14</sup> (ibid, p. 222)

onde suspendeu as ordens de prisão e fez recuar o exército federal. O diálogo foi retomado em abril de 1995. Ao mesmo tempo, o governo intensificou a presença militar na região.<sup>15</sup>

Em janeiro de 1996, a “Cuarta Declaración de la Selva Lacandona” foi publicada com um novo direcionamento político para os zapatistas: a proposta da criação da Frente Zapatista de Libertação Nacional. Esta frente seria uma instituição política que atuaria com autonomia do poder governamental. O objetivo era construir um espaço político que encarnasse os propósitos de uma maneira diferenciada de organização e de exercer o poder. No entanto, este projeto só foi alcançado no ano de 2003, com as “Juntas de Buen Gobierno”.

Esse ano também foi marcado por uma série de convenções como o Foro Especial de Direitos e Cultura Indígena, e a organização do Primeiro Encontro Intercontinental pela Humanidade e Contra o Neoliberalismo (o intergaláctico). (RAMIREZ, 2003) O embate entre zapatistas e o governo seguia por uma linha tênue que poderia resultar em um conflito bélico. De um lado, o governo federal seguia com as negociações, com a proposta de atender às demandas indígenas, mas ainda mantendo e intensificando a presença militar na região da Selva Lacandona. Do outro lado, os zapatistas voltavam-se cada vez mais para a sociedade civil. Além de promover encontros e convenções, também sustentavam nos discursos apelos com relação à sua situação cotidiana com a presença do exército federal entre eles.

No entanto, como pano de fundo, os diálogos com o governo renderam uma das mais lembradas fases da palavra durante toda a história do movimento: os Diálogos de San Andrés. Um dos pontos singulares desse evento é que foram chamados para a primeira mesa proposta (Direitos e Cultura Indígena) representantes de todas as esferas políticas e intelectuais da sociedade civil mexicana. Os diálogos realizados da primeira mesa, depois de muitos conflitos, resultaram em um documento elaborado pela Comissão de Concórdia e Pacificação, órgão instituído para estabelecer a intermediação na negociação entre os zapatistas e o governo. O acordo se deu com base numa tentativa de conceder um “meio-termo” às demandas de ambas as partes diante após os Acordos de San Andrés.

Como resultado do acordo, foi elaborado um documento que tinha o propósito de ser o instrumento de reformas constitucionais. Apesar de o EZLN considerar que

---

<sup>15</sup> (ibid, p. 225)

havia algumas lacunas no que diz respeito ao que foi estipulado nos Acordos de San Andrés, ainda contemplava questões que mereciam a continuidade das negociações e, portanto foi aceito. O diálogo posterior a esse evento, no entanto, é o que gerou uma série de crises. Depois de vários meses com o documento em mãos, o governo que a princípio tinha aprovado o documento mudou de atitude e pediu uma consulta com especialistas antes de apresentar sua última proposta. Em janeiro de 1997, foi entregue a “Proposta do governo de reformas constitucionais em matéria de direitos dos povos indígenas”. Além do texto ser encarado pelos zapatistas como repleto de lacunas e contradições que possibilitam várias interpretações, também deixam de lado um princípio bastante demandado durante os Acordos de San Andrés: a autonomia. Neste ponto, o diálogo proposto e mediado pela COCOPA foi encerrado.

Os anos que seguiram esse conflito são tidos no discurso zapatista como estratégias de guerra promovidas pelo governo. Em dezembro de 1997, um grupo paramilitar de 60 indígenas que apoiavam o PRI assassinou cerca de 45 indígenas, sendo a maioria de mulheres e crianças na comunidade de Acteal. (RAMÍREZ, 2003) As atitudes tomadas pelos zapatistas diante deste massacre foram essencialmente as palavras, as denúncias por meio dos discursos. Em julho de 1998, foi lançada a “Quinta Declaración de la da Selva Lacandona”. Nela, os zapatistas propõem a “Consulta Nacional sobre a iniciativa de lei indígena da comissão de concórdia de pacificação e pelo fim da guerra de extermínio”. Apesar de ser convocada em 1998, a consulta só foi realizada em março de 1999.

O ano de 2000 foi um ano marcante para a história mexicana. Pela primeira vez, depois de 71 anos no poder, o PRI perdeu o comando do Estado. Em lugar disso, Vicente Fox Quesada foi eleito pelo partido PAN (Partido Acción Nacional). Como forma ainda de ecoar as consequências do fracasso de San Andrés, dos massacres feitos por paramilitares e dos resultados da última consulta, em dezembro foi feita a chamada para uma grande mobilização que seguiria como “Marcha até o Congresso da União” na capital do país.

A marcha se tornou a tônica dos eventos zapatistas durante o ano de 2001. Os zapatistas seguiram de Chiapas até o Congresso da União e lá fizeram uso da tribuna principal no palácio legislativo de San Lázaro. No entanto, a Reforma Constitucional sobre direitos e cultura indígena aprovada pelo Congresso da União não contemplava nenhuma das demandas dos zapatistas, dos povos indígenas do México, do Congresso Nacional indígena nem da sociedade civil, atores que promoveram toda essa

mobilização. O documento aprovado também ignora os Acordos de San Andrés e a “Iniciativa de Lei da COCOPA” nos pontos cruciais que percorrem todos esses atores e eventos: autonomia e território.

Considerando que essa era a última tentativa de conseguir que suas demandas por direitos fossem incorporadas pelo governo, em 2003 os zapatistas decidiram por uma organização própria, autônoma, com seus moldes estruturados pelos princípios de “mandar obedecendo”. Foi então que os municípios autônomos deram lugar aos “caracóis”, construídos em torno das “Juntas de Buen Gobierno”<sup>16</sup>.

Em 2005, os zapatistas promovem uma grande reconfiguração das suas direções políticas. Na “Sexta Declaración de la Selva Lacandona”, eles promovem a campanha para uma estratégia de unir-se a outros setores sociais e, junto à sociedade civil, expandir uma dimensão própria de se fazer política. Os teóricos (AGUILAR, 2006; ANGUIANO, 2006; HOLLOWAY, 2006) a chamam “a outra campanha”, que repercutiu em algumas mudanças no contexto político mexicano, como por exemplo a negação de parte da população mexicana da democracia representativa, com um boicote às eleições de 2006. Segundo Rivera (2009), este foi o maior motivo da reeleição do presidente Fox, já que os apoiadores do movimento se negaram a votar.

Esse foi um marco que modificou tanto contextos políticos mexicanos, quanto o formato dos discursos zapatistas, que passaram a se centrar na *otra campaña*. Por causa dessa abrupta mudança, o eixo de análise que proponho para a presente dissertação segue até o ano de 2005. O espaço do presente texto não é suficiente para abordar os dois momentos históricos e formatos discursivos. Portanto, optei por escolher o primeiro.

### **3 – O caminhar das palavras**

No primeiro capítulo, reflito sobre uma construção êmica de tempo e história como um formato de “caracol” ou “espiral”. Tal construção tem como pressuposto a indefinição entre o “princípio” e o “fim” da história. Para endossar essa visão de história espiralada, começo com uma análise acerca das cosmovisões imersas no discurso. Essas são histórias de criação e reflexões metafísicas entre o ser e o mundo, que incorpora classificações sobre o presente, embates políticos com relação ao estado mexicano e processos globais. Podemos ver uma permutação entre tempos históricos (a origem e a

---

<sup>16</sup> Este formato será melhor trabalhado no terceiro capítulo.

contemporaneidade) e entre classificações cosmológicas e estandartes políticos. Em seguida, proponho um caminhar por símbolos referentes à Revolução Mexicana: Villa e Zapata. São sujeitos históricos que se tornam presentes e ajudam a construir um universo translocal e transtemporal nos corpos das pessoas que fazem parte da revolução zapatista, criando por meio da memória um traço coletivo. Por fim, trago uma análise acerca de como a memória é um instrumento de resistência que culmina na construção do coletivo. As noções de “morte” e “dor” são as que utilizo para fazer essa passagem (da memória ao coletivo). Tais noções intercalam aspectos míticos e vivenciados nos confrontos pela resistência. A disposição do tempo e da história por meio dessa construção êmica requer princípios de coexistência na forma como se apresenta no discurso zapatista, onde não se define o “começo” nem o “fim” em todos os aspectos que propus para análise (os tempos concatenados nas cosmovisões; os corpos/ símbolos de revoluções; a memória e o coletivo)

O segundo capítulo trata de formas de resistência imersas na classificação do conjunto que é sintetizado como “dominante” (a globalização e o neoliberalismo) como processos do desumano, bem como o “resistente” (a dignidade) como processos do humano. A proposta foi pensar como a agência e a resistência sintetizam elementos da *vivência discursiva* que enquadram essas classificações êmicas na dualidade que diz respeito à condição de humanidade (humano versus desumano). O processo de classificação é dado pela “Metateoria zapatista”, uma concepção zapatista de teoria que emerge da vivência.

O terceiro capítulo propõe uma reflexão acerca da construção de três categorias fundamentais para o embasamento do pleito zapatista: “liberdade, justiça e democracia”. Tais categorias moldam a percepção de uma “sensibilidade jurídica” (GEERTZ, p. 259 2004) que torna paralelos o “moral” e o “ontológico” no discurso. No entanto, para entender essas categorias, bem como a “sensibilidade jurídica”, se faz necessária uma fundamentação em construções êmicas acerca de atores e elementos que historicamente estão presentes na configuração do que os zapatistas entendem por liberdade, justiça e democracia: o México, a Sociedade Civil, os Direitos Humanos e o “Mandar Obedecendo”.

Esta disposição dos capítulos foi assim feita para tornar clara que as formas de resistência no discurso não partem de algum lugar ou terminam em outro lugar. São formas que constantemente se entrecruzam. O que é importante perceber não é uma síntese de quais são as formas de resistência no discurso zapatista, até porque elas são

múltiplas e muitas vezes indefiníveis. O que pretendo, no entanto, é propor um entendimento de que as formas de resistência no discurso zapatista são caminhos, estão, portanto em movimento.

## El amor y el calendario

"Había una vez un hombre que siempre llegaba tarde a todo. Y no era que tuviera pereza o que fuera lento, ni que el reloj le retrasara o que fuera su costumbre. Lo que ocurría era que este hombre vivía en otro tiempo antes del tiempo. No mucho, es cierto, pero siempre algo. Por ejemplo, cuando el calendario marcaba el mes de septiembre, este hombre se caminaba una madrugada de abril. Por eso su primavera nunca coincidía con la improbable de ella. La muerte, en cambio, seguía obediente el paso del tiempo e iba repartiendo ausencias según se iban cumpliendo los días y las noches de cada cual. Pero como este hombre siempre le iba detrás al tiempo, pues siempre llegaba tarde a la hora de su muerte y ya no la encontraba, porque la muerte tenía que seguir el calendario. La muerte sabía que dejaba ese pendiente, ese hombre que ya debería estar muerto y, sin embargo y debido a su retraso, seguía vivo. El hombre se cansó de vivir y de caminar, que para el caso es lo mismo, y se dio en buscar a la muerte para morirse. Así se pasan el tiempo y el destiempo. La muerte esperando que llegue el hombre para matarlo. El hombre esperando encontrar a la muerte para morirse. No hay día en el calendario para que estas dos esperas se encuentren. Tan-tan".

(Comunicado Zapatista: 18/09/1996)



## **CAPÍTULO I - A História em “espiral” como instrumento de resistência**

A ideia de construção do presente capítulo surgiu de uma angústia: como fazer um aparato contextual e histórico do Movimento Zapatista se a própria noção de tempo e história é pensada e utilizada, por esse movimento, como um instrumento de resistência? O funcionamento das noções de história como mais uma construção para o discurso zapatista encarna uma diretiva diferente para a organização desta dissertação. Torna-se necessária uma imersão nessa instrumentalização: uma história êmica construída como um agente discursivo e alicerçada por símbolos e memória que culminam na própria ideia do que é o coletivo.

São três as perguntas utilizadas como guia para entender os pressupostos de uma construção êmica de história no discurso zapatista. A primeira questão que me interessa em discutir é como surgiu o mundo, de acordo com os zapatistas? Nessa sessão, trabalho o que pode ser visto como “cosmovisões” do discurso. Trago à tona algumas relações que envolvem referências à origem com o que molda as formas de resistência. A segunda interrogação dirige-se a um tema central no que se refere aos símbolos de resistência zapatista: como surge a figura de Emiliano Zapata no movimento zapatista? Destacarei a influência da Revolução Mexicana, centrada na figura do General Emiliano Zapata, para o movimento zapatista.

A terceira pergunta concretiza todo o molde proposto de construção histórica: como surge a memória e o coletivo? A ideia de coletivo no discurso zapatista está ligada a formação de uma rede global de resistência. No entanto, quando pensamos em formas de comunicar a história nos moldes zapatistas de compreender o tempo, o coletivo constrói-se por meio da memória. O discurso introduz na memória um emblema de pertencimento à origem, bem como uma contraposição à história do México. Neste ponto, trato as dimensões da “morte” e da “dor” como formas de articulação entre a memória e a coletividade.

As abordagens citadas (a cosmovisão, a Revolução Mexicana, a memória e o coletivo) ajudam a conceber o tema principal deste capítulo: a construção da história como agente político discursivo. A pergunta central do capítulo é: como os zapatistas formulam um discurso da memória em função das lutas do presente? A resposta para esta questão está, no desenrolar do texto, centrada na análise da construção da história no formato de um “caracol”, ou “espiral”, que supõe a apropriação de uma forma de organização trabalhada pelos discursos zapatistas, trazida aqui, como um modelo para

pensar o tempo etnograficamente. Como veremos a seguir, o principal aspecto dessa noção é a condição de “não saber onde começa e onde termina”. Quando relacionada com uma forma de pensar o tempo, tanto o passado (onde começa) é incorporado e atualizado em eventos presentes (onde termina), quanto o presente está imerso na construção de relatos sobre o passado. Desta forma, ambos (presente e passado) chegam a portar-se como associados ou até mesmo indistinguíveis. Antes dessa dimensão ser melhor explicitada, no entanto, se faz necessário um aparato bibliográfico que ajude a configurar a história como uma pergunta antropológica.

### **1.1 - Pressupostos de uma análise de história êmica**

Uma das principais referências do tratamento da história como pergunta antropológica vem de Sahlins (2003, p. 109 -110). O autor, em “Ilhas da História”, trata a história e a cultura como complementares e regenerativos. Ou seja, ao mesmo tempo em que ambos se ordenam por meio de esquemas de significação, estes últimos também os incorporam e os regeneram por meio da prática e da ação. A estrutura, para o autor, é um complexo processual e diacrônico que dialoga com o tempo histórico na forma de atualização por meio da cultura, e vice-versa. A ação prática encarna (historicamente) e transforma os significados e as categorias, por isso também modifica a cultura.

Portanto, é importante perceber os sujeitos como históricos, que relacionam e reavaliam, por meio da ação, as categorias de ordenação do mundo. Tal argumento é explicitado nos três casos etnográficos analisados pelo autor: a mediação das dimensões do amor que enquadram e reelaboram os tabus e a quebra desses na relação entre as havaianas e os ingleses; as delineações dos mitos de Fiji e as dimensões políticas que a história permeou; a chegada do capitão James Cook, a interpretação da sua presença como encarnando a figura mítica do deus Lono e seu posterior assassinato perante a desilusão da sua condição divina.<sup>17</sup>

Em todos esses casos vemos que a história constrói e é construída pela vida etnográfica. Analisando esses termos, percebemos uma apropriação da história como fonte para pensar todos os processos que envolvem a ideia de cultura e de significado. No caso que abordo, o discurso zapatista, a instrumentalidade da própria história pode ser vista como um ápice da relação proposta por Sahlins. Para os estudiosos do zapatismo, essa importância da história não tem passado despercebida. Benjamin

---

<sup>17</sup> (ibid, 1985).

(2005), por exemplo, trabalha com a “obsessão com o passado” que os zapatistas encarnam. A preocupação com a história para as comunidades Maias é interpretada como parte crucial do seu levante político. Ou seja, essas comunidades constroem um aparato para justificar e “reforçar as suas demandas por terra, educação e autonomia, e finalmente, motiva e inspira as suas lutas correntes por justiça”. (BENJAMIN, 2000, p. 441)

A história não apenas compõe no discurso zapatista uma dimensão de construção e origem de mundo, mas também é acionada como instrumento de legitimidade, o que justifica a resistência e a luta, ao mesmo tempo em que também a modifica. Como veremos nos próximos tópicos, as cosmovisões, a Revolução Mexicana e a construção do coletivo e da memória são instrumentos para reivindicar um pleito, que o torna ontologicamente “verdadeiro”<sup>18</sup>. Da mesma forma, o pleito se constrói e regenera partindo da história. No entanto, para se pensar em composição, instrumentalização e transformação de significados por meio da história, é preciso entender as formas de apropriação e organização em torno do tempo.

Leach, (1974, p. 191) em “Dois ensaios a respeito da representação simbólica do tempo”, publicado no *Repensando a Antropologia*, elabora uma pergunta primordial para se chegar a alguma conclusão acerca de formas de elaborar o tempo: diante da ambiguidade da própria tradução do termo, como chegamos a uma categoria verbal sobre ele? Ao trabalhar com uma diversidade de referências (religião, mitologia grega e festivais), o autor conclui que a noção de tempo é construída e projetada pelo homem. Da mesma maneira, também introduz dois tipos principais de experienciar esta construção: a repetição, que o autor exemplifica como um “metrônomo”, “o tique-taque do relógio”, a “pulsção” ou “a repetição dos dias”;<sup>19</sup> a entropia, que remete à ideia de que os processos da vida são irreversíveis, marcadas pelo envelhecimento (apesar de que, segundo o autor, a religião tende a juntar essas duas categorias em uma, trabalhando a morte como uma repetição marcada pelo nascimento).

Quando o autor enfatiza a alternativa à dimensão não-palpável do tempo, também introduz uma terceira forma de experimentar o tempo: a noção da velocidade num tempo biológico, como nos processos de crescimento e envelhecimento que ocorrem de forma inconstante. No entanto, o que perpassa essas três formas de

---

<sup>18</sup> A “verdade” é tida aqui como uma ressalva etnográfica. Aparece nas narrativas cosmológicas dos discursos zapatistas e está associada à importância da “palavra”. Essa relação será trabalhada na próxima sessão.

<sup>19</sup> (ibid, p. 193)

experiência do tempo são modelos organizativos diferentes. Por exemplo, os dois primeiros podem indicar um formato linear ou cíclico, como fazemos, segundo Leach com formulações dos astrônomos e dos matemáticos. Essa categoria também pode ser percebida, como o autor cita em algumas sociedades primitivas, como “oscilações entre opostos”, que faz referência a uma descontinuidade, um “tipo pendular” (“dia e noite”, “inverno e seca”, “morte e vida”), considerado como “indo pra trás e pra frente”<sup>20</sup>, um caso exemplificado pelos ritos de passagem.

Outra análise trazida pelo autor de construção temporal é o “tempo em ziguezague”, associado aos conceitos enunciados pela mitologia grega, juntamente com a ideia de “gerações alternadas” de Radcliffe-Brown, e do “casamento como símbolo de aliança” de Lévi-Strauss. O modo como Leach elabora noções e construções da experiência do tempo, nos remete à ideia de que, como todas elas são construções humanas, seguem como um mesmo patamar da proposta deste capítulo: perceber o tempo como forma de uma espiral. Ou seja, uma construção que “vai pra trás e pra frente”<sup>21</sup>, não como um pêndulo concatenado em oposições, mas como uma revificação deste dentro da própria ideia do que é presente e passado, e a indiferença de onde cada qual é localizado.

Essa ideia remete às próprias relações que o tempo tem com a subjetividade. Veena Das, em *Life and Words*, elabora a relação entre tempo e sujeito partindo de um aparato conceitual mais abrangente que as noções antropológicas da “relação entre ritmos naturais e sociais, sincronia e diacronia, tempo cíclico e linear, repetição e irreversibilidade” (2006, p. 97). Veena Das, estabelece uma forma de pensar as diferenças entre tempo fenomenológico e tempo físico a um nível mais profundo, que se enquadra numa maneira de corporificação do passado nos gestos, nas conversas, e principalmente no que é ocultado, no não-dito.<sup>22</sup>

Na etnografia de Veena Das, o trauma provocado por dois eventos a princípio entendidos como classificados no passado (a Partição na Índia em 1947 e o assassinato da primeira ministra Indira Gandhi em 1984), aparecem nos seus informantes (as famílias Punjabi, localizadas em Dehli) como uma situações vivenciadas cotidianamente no presente. O medo da morte e da violência é presencial inclusive numa manifestação

---

<sup>20</sup> (ibid, p. 195)

<sup>21</sup> (idem)

<sup>22</sup> (idem)

coletiva, como os rumores. Neste caso, o tempo se atualiza e é reiterado como um agente, um construtor de ações no corpo.<sup>23</sup>

A noção de Bergoson (apud VEENA DAS, 2006, p. 97) da natureza da temporalidade é trazida por Veena Das, principalmente na sua relação entre “tradução” e “rotação”. Na primeira, a memória percorre os âmbitos da experiência; na segunda, o passado imerge no presente, ou entra em um processo de atualização. Ou seja, a “tradução” apela para o presente, mas é na “rotação” que essa memória adquire uma qualidade emotiva diante do presente.

Dadas as diferenças entre os contextos analisados, concebo aqui outra possibilidade analítica. Pelo discurso zapatista se tratar de uma forma de legitimar noções, demandas e um pleito coletivo, o que se torna evidente é a estandarização e instrumentalização da memória conscientemente. A abordagem destas dimensões e formulações temporais envolve dois aspectos no caso em que trabalho. Um deles é alcançado no movimento zapatista como um passado que se atualiza discursivamente em corpos de narrativas, na forma de encontros com os personagens criados. Outra se refere à sugestão de que o presente se torna tão complexo, que não há formas de definir em torno de um evento quando ele começa e quando vai terminar. O passado se torna um agente significativo e atualizado nos moldes com que o discurso lança mão para se tornar legítimo.

Ao levar estas questões em consideração, e como solução para desenhar os formatos tomados pelo tempo de modo que não seja necessário um marcador para estabelecer onde começa e onde termina o Movimento Zapatista, a classificação utilizada parte do conceito etnográfico: o caracol.

### **1.1.1 - O Caracol**

La Biblioteca de Aguascalientes es el final y el comienzo del caracol y no tiene entrada ni salida definidas. Quiero decir que, en el gigantesco caracol que describió Tacho para explicar la disposición arquitectónica de Aguascalientes, la Biblioteca está en el inicio y el fin. La casa de seguridad, "que guarda los más grandes secretos de la organización", está en el otro final y principio del remolino. Recorro con la vista la gigantesca espiral en que se alinean las construcciones e imagino que sólo desde un satélite especial se podrá apreciar la figura del caracol "que desde la selva llama".(Declaração Zapatista- 06.01.1995)

---

<sup>23</sup> (ibid, p. 97)

O símbolo “caracol” aparece no discurso zapatista junto com formas de se pensar organização. A primeira vez que surgiu com formato discursivo, como trata a citação acima, partiu de uma apropriação espacial, um modelo arquitetônico do “município autônomo” que teve importância crucial na história do movimento zapatista: Aguascalientes, local da primeira Convenção Nacional Democrática<sup>24</sup>. Esse encontro situava um contexto em que existiam várias pessoas, entrando e saindo, dando a ideia de um constante fluxo em que se pode estar em dois lugares ao mesmo tempo: o começo e o fim de Aguascalientes. Ou seja, as pessoas podem coexistir em duas categorias de espaço, na medida em que o que importa é justamente a indefinição entre estar exatamente em um ou outro lugar. A ideia de organização em forma de caracol, no entanto, segue perpassando os esquemas de se pensar espaço e passa a situar-se como conceito:

Los conflictos sociales no son círculos ni se pueden cortar. Los conflictos sociales son una espiral. Y las espirales, como todo mundo sabe, desaparecen cuando se detienen primero, y luego se va a su origen para eliminarlo” (Declaração Zapatista - 07.03.2001)

Tratar então a totalidade da existência dos conflitos sociais, seguindo a linha da citação anterior, indica uma vertente de se trabalhar com o formato de espiral, que como conceito é moldado por algo difícil de ser eliminado. Esta configuração permeia a ideia de que para ser destruída, é necessário que se volte para o “início” e o “fim”. Os conflitos sociais aparecem neste caso como moldes para se pensar a passagem de uma dimensão espacial para uma conceitual do caracol. Ou seja, uma instrumentalização para categorizar processos sociais. Novamente, o que fica como ênfase de apropriação dos zapatistas é a reflexão acerca da ausência de delimitação dos pontos início e fim. No entanto, existe também outra dimensão que aborda a utilidade de se conceber formas organizativas como espirais:

[...] 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 pabra fuera de uno a otro

---

<sup>24</sup> Esse foi o primeiro evento promovido pelos zapatistas junto com a sociedade civil. O município de Aguascalientes foi nomeado e organizado em torno deste encontro.

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 [...] (Comunicado Zapatista: 07/2003)

Aqui percebemos um nível que ultrapassa as esferas conceituais e espaciais e chega a um status de filosófico. Remete a processos nos quais os zapatistas pensam as relações entre a subjetividade e o mundo. Esse formato indica uma forma de conexão entre o “coração”<sup>25</sup> e o “mundo” como portas para manter os zapatistas em um fluxo de coexistência. Além disso, a espiral também permite o ecoamento constante da “palavra”, um elemento crucial, até elementar na formação de todos os discursos. A proposta de fazer com que a “palavra” chegue a todas as pessoas também encarna uma dimensão essencial da própria construção da coletividade, como é articulado pela citação acima.

A partir dessa dimensão filosófica que culmina na formação do coletivo, podemos estabelecer os moldes para uma concepção espiralada de tempo e história. As três sessões seguintes serão tratadas como esquemas etnográficos que esmiúçam as ideias de se trabalhar com o indistinguível do “começo” e do “fim”, bem como de um formato para dar eco à palavra na própria construção do que é coletivo.

## **1.2 - As cosmovisões do discurso**

Pensar as cosmovisões no discurso zapatista demanda uma ressalva a respeito da cosmologia Maia, já que os zapatistas são compostos majoritariamente por indígenas Maias. Segundo Nash (2006, p. 27), a cosmologia Maia constitui um aparato para resistir ao colonialismo e à dominação em um paradigma religioso sincrético. Tais cosmovisões mantêm-se como uma alternativa para classificar o mundo em equilíbrio perante as mudanças provocadas pela globalização e as lógicas de mercado que influem em suas vidas. Portanto, os cenários pluriculturais, a lógica do equilíbrio e da coletividade são elementos centrais neste embate entre o ser e o mundo que permitem um novo entendimento perante ele como uma forma de resistência. A viabilidade da coexistência de vários mundos diferentes, as alternativas não capitalistas são as maneiras eleitas por estas coletividades de classificar o mundo.

---

<sup>25</sup> Na perspectiva Maia (especialmente os de língua Tzeltal) de conceber a relação entre o ser e o mundo perpassa pelo “coração”, como portal para as palavras e intenções (Nash, 2006)

Apesar de focalizarmos apenas as histórias trazidas pelo discurso zapatista e não os diversos segmentos da cosmologia Maia percebemos, também, que o discurso articula o entendimento do mundo como uma forma de resistência. O que é dito nos discursos como construção do surgimento do mundo, dos homens, dos deuses emerge de um movimento entre a busca por uma originalidade, as iconicidades exaltadas pela própria demanda do movimento, e a história atual centrada nos pressupostos da resistência. As histórias de cosmovisões tratadas no discurso zapatista, assim como os mitos explicados por Sahlins (apud OVERING, 1995, p. 110), comportam-se como uma referência pela qual o universo é apresentado e explicado. Assim, é feito por meio de questões metafísicas que permutam a história e as relações com o mundo.

No presente caso etnográfico, podemos perceber duas esferas. A primeira remete à própria referência de origem do mundo, como mais uma fonte para narrativas históricas escritas; a segunda trata de incorporar um discurso que molda uma construção política sobre o presente. As histórias que se remetem à origem do mundo ressaltam uma coexistência entre formas de existir e ver o mundo, e manejos de direcionamento político na compreensão do que são os indígenas num processo de luta e resistência. Conforme foi dito anteriormente, a pergunta central desta sessão é: como surgiu o mundo? O “como” aciona a percepção do tempo encaixada nos referenciais do discurso zapatista. O mundo aqui passa por um processo constante de surgimento porque está concatenado com as percepções sobre o presente e as formas que este assume, sempre remetendo ao indistinguível do “início” e do “fim”. Ou seja, não se diferencia nas histórias do surgimento do mundo se estão remetidas a processos encarnados no presente como luta de resistência ou se o próprio presente anuncia e constrói um passado de origem. Tais histórias articulam uma narrativa mítica com a história recente, bem como um formato para anunciar, por meio da palavra, uma vivência circunscrita nas ações políticas dos discursos. No formato dos discursos, esses processos estão imersos nos diálogos com o “Viejo Antonio”.

Todas as histórias de criação do mundo, das palavras, das cores, dos caminhos são contadas por esse personagem. Em entrevista, o Subcomandante Marcos menciona que conviveu com ele durante o momento de preparação da revolução zapatista, desde 1984. Segundo ele, o Viejo Antonio foi o responsável por “guardar a memória” (LEBOT, 1997, p. 153). As cosmovisões emergentes no discurso são todas histórias contadas por ele. A seguir, veremos algumas das diversas histórias nas quais



podemos analisar os movimentos de articulação da origem e explicação do mundo com uma construção política sobre o presente.

### **1.2.1 - As histórias do Viejo Antonio**

O comunicado zapatista de 28 de maio de 1994 conta a história de como as pessoas surgiram. Segundo Viejo Antonio, são sete os “Deuses Primeiros” que criaram o mundo. Assim o fizeram por partes, a partir de uma série de negociações. Decidiram por consenso criar as “pessoas de ouro”, porque os deuses queriam que elas fossem bonitas, brilhantes e fortes. Porém, o peso do ouro as impedia de caminhar e trabalhar. Então, os deuses primeiros criaram as “pessoas de madeira”, que conseguiam trabalhar muito. Isso gerou um grande problema, porque as “pessoas de ouro” começaram a explorar as “pessoas de madeira”.

Assim, por meio de assembléias, os deuses primeiros pensaram e decidiram criar as “pessoas de milho”, os “homens e mulheres verdadeiros” que iriam concertar a situação de exploração das “pessoas de madeira” pelas “pessoas de ouro”. Essas “pessoas de milho” usavam a “palavra verdadeira” como instrumento para remediar a desigualdade que se formava no mundo. As “pessoas de ouro”, os “ricos” e “brancos” esperam a chegada das “pessoas de milho” com medo; as “pessoas de madeira”, os “pobres” e de “cor escura” esperam a chegada das “pessoas de milho” com esperança.

O último conto abordado exemplifica o referencial para uma forma específica de encarnação dos tempos no presente. Os zapatistas, nesse mesmo comunicado, se consideram os “homens de milho”, os indígenas que vieram ao mundo, ou insurgiram no mundo contemporâneo para resolver o problema da exploração dos “pobres” pelos “ricos”. O principal mecanismo para resolver esse problema é usar a “palavra verdadeira”, conforme é classificado pelo discurso. As “pessoas verdadeiras” demonstram uma autenticidade perante a situação no mundo cujas noções de decisão coletiva e enfrentamento por meio da palavra é o que permeia toda a lógica do discurso.

Ressalto aqui alguns movimentos nessa construção da origem das pessoas. O primeiro percorre a incorporação das classificações elaboradas (“homens de milho”, “de madeira” e “de ouro”), o que indica a coexistência entre o que é considerado cosmológico, com uma standardização política. Se pensarmos os signos “milho”, “madeira”, “ouro” em sua representação mais abstrata, à maneira que Sahlins (1985, p. 33) define como próprio da cosmologia, percebemos que estão dispostos em uma

dinâmica que desencadeia por meio do tempo uma estrutura de reprodução e reformulação cultural. No caso dos Polinésios, as relações semânticas estão em volta de diversas esferas do cosmos, mas não apenas por meio de metáforas e metonímias, mas uma “continuidade física”.<sup>26</sup> Os zapatistas não estabelecem uma analogia metafórica ou metonímica com essa história, mas são e encarnam os “homens de milho”, e por isso, legitimam-se.

O segundo movimento é a coexistência de duas histórias: a criação das pessoas no mundo e os processos políticos da constituição do que hoje é considerado pelos zapatistas como o Estado mexicano. Essa parte faz referência a um projeto político do país desde a década de 30, que tinha como embasamento ideológico a anulação das culturas plurais para priorizar a sua modernização. (BARTOLOMÉ, 1996, p. 5) Os povos indígenas são considerados pelos zapatistas como estando além da margem da configuração do México<sup>27</sup>. Por isso, se remetem a uma história de exploração manifestada pelas “pessoas de ouro”.

Os dois processos citados acima também podem ser vistos em outra história do Viejo Antonio, a “História da Noite” (Comunicado Zapatista, 13/08/1999). Nesta, o “mal” e o “malo”<sup>28</sup>, nos primórdios dos tempos viviam de noite, porque não existia o dia. As pessoas e os deuses queriam expulsá-los para outro lugar, quando o mundo não havia sido completamente construído. No entanto, os deuses teriam antes que criar o mundo por completo para ter um lugar onde mandar os dois. Na confusão da criação das coisas, o “mal” e o “malo” escaparam para se esconder no que se fez dia, sob o disfarce dos governantes. Eles mudam de roupa para se manter no poder, fingindo serem outros, mas continuam como o mesmo, substantivo e o adjetivo.

Além de exaltar um estatuto de incorporação do governo como “mal” e “o mal”, os zapatistas também constroem essa dimensão de coexistência entre os tempos, e a continuidade dos seres que existiam na origem do mundo, para construir e viver o processo histórico pelo qual passam atualmente. A última história suscita outra reflexão que abarca a relação entre o “mito” e o “vivenciado”. Com isso estou me referindo analogamente ao caso Piaroa analisado por Overing (1995). A autora, ao tratar as relações entre o que é afirmado nos mitos e vivenciado entre os Piaroa estabelece formulações acerca da “organização do tempo”<sup>29</sup>, que guia a vida social. A construção

<sup>26</sup> (ibid, p. 33-34)

<sup>27</sup> O comunicado zapatista de 24 de setembro de 1994 faz referência à localização dos indígenas num “México do porão”. Esta classificação será melhor abordada no terceiro capítulo.

<sup>28</sup> No espanhol o “mal” é um substantivo e “malo” é adjetivo.

<sup>29</sup> (ibid, p. 128)

cosmológica porta-se como parte referencial da prática<sup>30</sup>, bem como essa última também constitui uma metafísica específica. Os postulados metafísicos, por meio da palavra, associam a experiência no mundo com a prática. No discurso zapatista, atividades cotidianas não podem ser analisadas. No entanto, podemos perceber postulados metafísicos que articulam o “mal” e o “malo” a uma vivência de classificações com relação ao governo mexicano a partir da sua atuação no “poder”.

O terceiro movimento pensado e referente à história de criação das pessoas é a importância da “palavra” como processo da constituição da “verdade”. É por meio da “palavra” que os zapatistas consideram atingir um status de “verdadeiro”, e remetem às articulações políticas do movimento com a utilização do discurso como principal mecanismo de tornar-se visível. Existem duas referências sobre o nascimento da palavra no discurso zapatista. A primeira delas remete ao nascimento do sol e da lua, que no comunicado de 22 de setembro de 1994 surge como a palavra “fogo”, que para trazer luz ao que no mundo era então apenas água e noite, deveria ser levada para o céu<sup>31</sup>. O segundo (“La Historia de las Palabras”, Viejo Antonio, 30/12/1994), relata que os “Deuses Primeiros” fizeram nascer “três palavras primeiras” (liberdade, justiça e democracia), que confrontadas com o “espelho”<sup>32</sup>, criam “três vezes mais” palavras para o mundo. No terceiro capítulo, faço uma análise dessas três categorias.

O que cabe nesta sessão é uma análise da importância da palavra que, associada com a “verdade”, traz à tona uma dimensão de propriedade e singularidade para os zapatistas. Como consequência disso, deter o poder da “palavra verdadeira” introduz para os leitores do discurso uma propensão legítima para suas demandas e suas concepções do que significa ser zapatista dentro do Estado mexicano e do mundo globalizado.

Cuando los más grandes dioses, los que nacieron el mundo, los más primeros, se pensaron en cómo y para qué iban a hacer lo que iban a hacer, hicieron una su asamblea donde cada cual sacó su palabra para saberla y que los otros la conocieran. Así, cada uno de los más primeros dioses iba sacándose una palabra y la aventaba al centro de

---

<sup>30</sup> Um dos exemplos analisados por Overing é a relação concreta entre os hábitos do dia a dia Piaroa (caça, consumo, comércio, doenças etc.) e a sustentação de postulados que sustentam que “os animais eram/são humanos no “tempo-antes” dos “eventos míticos” (OVERING, 1995, p. 126), que foram transformados pelos *ruwatu* (xamãs especialistas). As atividades cotidianas organizam-se em torno destes postulados.

<sup>31</sup> Essa história será contada na próxima sessão, porque dialoga com a compreensão sobre dor e sofrimento.

<sup>32</sup> O “espelho” é outro símbolo importante no discurso zapatista, tido como algo que reflete a luz de dentro do mundo (Comunicado Zapatista, 09/06/1995). No terceiro capítulo veremos como este símbolo é articulado com as noções de poder.

la asamblea y ahí rebotaba y llegaba a otro dios que la agarraba y la aventaba de nuevo, y así como pelota iba la palabra de un lado a otro hasta que ya todos la entendían y entonces hacían un su acuerdo los dioses más grandes que fueron los que nacieron todas las cosas que llamamos mundos (Comunicado Zapatista, 08/03/2000)

A primeira das referências que se faz seguindo a citação acima é que, para construir um entendimento coletivo acerca das “coisas que chamamos mundos”, a “palavra” é necessária. Não apenas ela solta, mas em movimento, seu caminhar de um lado a outro para que chegue a todos. Ou seja, para entender o conceito etnográfico de “palavra”, é preciso entendê-lo imerso em uma série de processos. A metáfora da “bola” é interessante para visualizarmos o movimento da palavra concebido pelo discurso zapatista, numa tentativa de sintetizá-lo no curto espaço dessa dissertação. Imaginem uma bola que contém a “memória”, a “verdade” e o “coração de todos os homens e mulheres de milho”. Ela é colocada em um ponto inicial ou final de um caracol, e segue em movimento, disseminando-se para alcançar todas as pessoas até chegar ao outro lado. Assim que chega, faz o movimento contrário e segue assim infinitamente.

Neste movimento de seguir sempre pelo caracol, o mais importante não é o ponto de partida nem o de chegada, mas o “caminho” que ela percorre. Na “Historia del principio y del fin” (Comunicado Zapatista, 30/06/1996), Viejo Antonio conta que para se chegar ao depois, os homens e mulheres têm que caminhar pelo mundo até que encontrem as suas “costas”. Muitas pessoas tentaram, mas desistiram porque nunca iriam alcançá-la. No entanto, as “pessoas de milho” continuam caminhando até deixarem de pensar em quando vão chegar e passaram a priorizar o “caminho”. Seguiram moldando novos caminhos e passos e ficavam contentes com isso. A conclusão a que se chega desse eterno movimento segue num trecho da história abaixo:

Esta bola que es el mundo no es más que la lucha y el camino de los hombres y mujeres verdaderos, caminando siempre, queriendo siempre que el camino les salga mejor de los pasos que caminan. Caminando siempre y no se tienen ni principio ni fin en su caminadera. Ni cansarse pueden los hombres y mujeres verdaderos. Siempre quieren alcanzarse a sí mismos, sorprenderse por detrás para encontrar el principio y así llegar al final de su camino. Pero no lo van a encontrar, lo saben y no les importa ya. Lo único que les importa es ser un buen camino que trata siempre de ser mejor...

A análise que se segue trata de ressaltar as formas com que os zapatistas concebem esse esquema de luta e resistência. Seguindo a citação acima, o “caminhar” é a luta, uma propensão ideológica de eternizar um processo. O instrumento para lutar é a “palavra”, porque só ela contém a “verdade” e a dissemina por todas as pessoas. Dados esses pressupostos, a forma com que os zapatistas organizam o tempo ressalta que, além de o “começo” e o “fim” não serem diferenciados, o que importa é o “caminho”, o processo. Ou seja, a luta zapatista é concebida como seguindo de forma perene, porque encarna a classificação dos tempos nessa “espiral” do eterno “caminhar”. Portanto, penso as apropriações das cosmovisões do discurso zapatista como tempos concatenados, que destoam dos fins e princípios, e não apenas são utilizados como referência metafórica, mas incorporados com escalas valorativas para conceber a própria construção do ser zapatista, bem como ser no México.

Os ritmos de histórias que coexistem num corpo discursivo também têm em um conjunto emblemático de diálogos a referência à Revolução Mexicana. São ícones simbólicos que saltam desses processos e se inserem nas experiências de se constituir como minoria indígena.

### **1.3 – A espiral da revolução**

El tal Zapata se apareció acá en las montañas. No se nació, dicen. Se apareció así nomás. Dicen que es el Ik'al y el Votán que hasta acá vinieron a parar en su largo camino y que, para no espantar a las gentes buenas, se hicieron uno sólo. Porque ya de mucho andar juntos, el Ik'al y el Votán aprendieron que era lo mismo y que podían hacerse uno sólo en el día y en la noche y cuando se llegaron hasta acá se hicieron uno y se pusieron de nombre Zapata y dijo el Zapata que hasta aquí había llegado y acá iba a encontrar la respuesta de a dónde lleva el largo camino y dijo que en veces sería luz y en veces oscuridad, pero que era el mismo, el Votán Zapata y el Ik'al Zapata, el Zapata blanco y el Zapata negro, y que eran los dos el mismo camino para los hombres y mujeres verdaderos. (VIEJO ANTONIO: 13/12/1994)

A história acima constrói e torna visíveis processos que são importantes nas articulações que os zapatistas fazem no discurso para implementar preceitos para a luta. A Revolução Mexicana, em princípio, é uma referência direta dentro do discurso. O próprio nome “Exército Zapatista de Libertação Nacional” marca a existência destes ícones. Nessa sessão, a pergunta “como surge Zapata?” guia-nos para um entendimento da objetivação de um ícone, não apenas como um referencial, mas como uma existência

corporificada no discurso. É neste ponto em que as histórias são propositadamente confundidas, para dar a ideia de dimensões de resistência que são eternizadas.

Em princípio, no entanto, se torna crucial um aparato bibliográfico acerca do que foi a Revolução Mexicana<sup>33</sup>. Segundo Ortiz, o seu surgimento se deu por motivos bastante semelhantes aos de agora: uma guerra contra o governo que era percebido como algo que renegava direitos. Porfirio Diaz era o representante do México de 1910. Os atores da ação política eram camponeses e indígenas que demandavam “Terra e Liberdade”. Até então, as propriedades comunais indígenas eram gradativamente esmiuçadas por latifúndios. A partir de 1910, segundo Ortiz (1997, p. 91), já havia vários “bolsões insurgentes no interior do país. No entanto, duas forças rebeldes se consolidaram para minar a ditadura do governo. Um deles foi o “Exército Libertador do Sul”, comandado por Emiliano Zapata que surgiu no estado de Morelos, ao sul da capital<sup>34</sup>. Já no norte do país, na região abarcada por Chihuahua, Durango e Sonora, Francisco “Pancho” Villa comandou a “Divisão do Norte”.

Em 1911 o país já estava sendo disseminado por levantamentos armados e protestos, que fizeram com que, em dois meses, Porfirio Diaz saísse do poder. No entanto, segundo Ortiz<sup>35</sup>, este evento não fez com que a estrutura política e econômica mudasse, nem que as demandas fossem atendidas. Afinal, ainda permaneciam os mesmos banqueiros e latifundiários à frente da economia mexicana. O “Plano de Ayala”, encabeçado por Zapata, representou justamente a retomada dos pontos iniciais da revolução, principalmente no que diz respeito à questão agrária. No meio desse furacão estava Francisco Madero, líder do “Partido Antireelecionista”, que começou como um dos emblemas das insurgências de 1911, mas que provocou uma série de descontentamentos após vencer as eleições deste mesmo ano.

Segundo Ortiz<sup>36</sup>, Madero passou por todo o mandato insistindo no diálogo político, deixando de lado algumas questões primordiais do início da revolução. O descontentamento por suas estratégias políticas foi grande também por parte dos burgueses. Em 1913, o general Victoriano Huerta, que fazia parte do governo maderista, atacou o Palácio Nacional, o que culminou na prisão e fuzilamento de Madera. Uma série de medidas repressoras também foi tomada por Huerta contra Zapata e Villa. No entanto, tais medidas surgiram como um estopim para um novo conjunto de

---

<sup>33</sup> Para tal, dialogo com Pedro Ortiz (1997), que faz um estudo histórico denso acerca deste processo.

<sup>34</sup> Ver mapa em anexo

<sup>35</sup> (ibid, p. 92)

<sup>36</sup> (ibid, p.93)

insurgências armadas no país inteiro e novamente protagonizadas por Villa e Zapata. O que antes se restringia ao Estado de Morelos, passou a percorrer Guerrero, Oaxaca, Puebla, Tlaxcala, Estado do México e Michoacán. Os anos de 1913 e 1914 foram marcados por grandes vitórias destes movimentos. A pressão do cerco sobre a capital foi tamanha que conseguiu depor Huerta do poder.

Em seu lugar, Venustiano Carranza Garza assumiu a presidência num período em que ocorreu a “Convenção de Aguascalientes”, que aprovou o “Plano de Ayala”. Mesmo assim, o então presidente Carranza não cumpriu as decisões de Aguascalientes e permaneceu com suas tropas em posição para atacar as forças populares. As primeiras derrotas das forças rebeldes ocorreram a partir de 1915. Além das perdas sofridas pelo próprio cenário militar da revolução, politicamente, uma aliança proletário-burguesa redirecionou os caminhos e as pretensões originárias dos movimentos populares. A burguesia revolucionária foi posta como protagonista nesse contexto de embates de derrotas, e promoveu a criação de uma nova Constituição. As mudanças jurídicas adequavam-se a algumas das demandas agrárias feitas pela revolução mexicana. Dentre elas está o artigo 27, que garante a propriedade e o domínio dos territórios à Nação e às sociedades mexicanas e podem ser desfrutados pelas populações que ali vivem.<sup>37</sup>

Em 1919, Zapata foi traído por um coronel que fingia ser seu aliado: Jesús Guajardo. O líder caiu em uma emboscada e foi assassinado pelo exército de Guajardo. Pancho Villa ainda realizou uma façanha singular: foi o primeiro mexicano da história a invadir o território norte-americano, especificamente a cidade de Columbus. A represália foi feita pela perseguição comandada pelo general John Pershing à frente de 10 mil soldados. Essa foi, no entanto, uma tentativa frustrada durante muitos anos. Villa foi assassinado em uma emboscada planejada pelo presidente vigente em 1923, Álvaro Obregón.

O desenvolvimento da história da Revolução Mexicana nos ajuda a entender certas apropriações que o discurso faz do próprio contexto. Desde o primeiro comunicado publicado, a “Primera Declaración de La Selva Lacandona” (Comunicado Zapatista, 01/01/1994), Villa e Zapata são mencionados com ênfase:

Después la dictadura porfirista nos negó la aplicación justa de leyes de Reforma y el pueblo se rebeló formando sus propios líderes, surgieron

---

<sup>37</sup> (ibid, p. 104)

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 importales 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.

Desde a primeira declaração, portanto, percebemos um lócus para pensar as histórias múltiplas e encadeadas dentro da condição de ser no estatuto da luta: pessoas destituídas de direito. Pelo discurso zapatista, essas pessoas assumem os mesmos patamares de vivência (fome, pobreza etc.), e passam pelas mesmas revoluções com os mesmos princípios construtores das demandas. A partir disso, Zapata pode ser visto como uma dimensão da memória corporificada, ao mesmo tempo em que se cria um traço coletivo, como pode ser visto pela citação abaixo:

Muchos Emilianos Zapata nacieron después y ahora su nombre no es para llamar una persona. Su nombre llama una lucha por la justicia, una causa por la democracia, un pensamiento por la libertad. En nosotros, en nuestras armas, en nuestro rostro cubierto, en nuestra palabra verdadera, Zapata se unió a la sabiduría y a la lucha de nuestros más antiguos antepasados. Unido a Votán, al Guardián y Corazón del Pueblo, Zapata se levantó de nuevo para luchar por la democracia, la libertad y la justicia para todos los mexicanos. Aunque tiene sangre indígena, Votán-Zapata no lucha sólo por los indígenas, lucha también por los que no son indígenas pero viven en la misma miseria, sin derechos, sin justicia para su trabajo, sin democracia para sus decisiones y sin libertad para sus pensamientos y palabras. (Comunicado Zapatista: 10/04/1995)

O nome Zapata desloca-se de uma pessoa e do seu tempo original para prender-se às muitas pessoas que, segundo o discurso, vivenciam a destituição dos direitos. Todas as “pessoas de milho” existem enquanto uma atualização das revoluções em que o que permanece é a luta. Ainda que perpassasse um nivelamento na condição de ser enquanto rebelde, Zapata também é associado ao “Deus Votán”. Voltando ao *Ilhas de História*, a significação do Capitão Cook como o Deus Lono pode ser comparada com a apropriação de Zapata como o Deus Votán. No primeiro caso, o que ocorreu foi a presença de uma divindade entre os homens na figura de uma pessoa. O elo entre as



dimensões humana e cósmica projetada na história e na vivência a “existência cultural” através da significação. (SAHLINS, 2003)

No caso zapatista, este processo vai além, porque perpassa a ligação cósmica com uma pessoa que é vivenciada simbolicamente em todas as pessoas cujos direitos são negados. Tudo isso é projetado na confluência de histórias que tanto não delimita o começo nem o fim delas, como também não define quem são as pessoas, já que todas são consideradas Zapata. Outra dimensão da apropriação de Zapata é o tratamento deste enquanto um dos principais símbolos da resistência zapatista:

Fue y es el general Emiliano Zapata el símbolo de los que luchan por lo que creen hasta sus últimas consecuencias. El símbolo de los que no se venden. El símbolo de los que resisten. El símbolo de los que no se rinden ni bajan banderas.(Comunicado Zapatista: 10/04/1999)

O símbolo, segundo Turner (1975, p. 154), está mais próximo da iconicidade, que constitui um único veículo carregador de uma série de significados. Portanto, comporta vários sistemas semânticos de modos de significação evidentes por diversas associações. Em *Dramas, Fields and Metaphors*, o autor trabalha com a insurreição Hidalgo de 1810 no México. Enfoca a construção de um campo semântico entre indígenas e negros com o acoplamento do ícone de Nossa Senhora de Guadalupe à revolta contra a Espanha. Noções crioulas de liberdade, igualdade e fraternidade foram tomadas de empréstimo e associadas a este ícone (que também carregava ideais indígenas) durante a ação política. (TURNER, 1974)

No caso do discurso zapatista, além de Zapata ter carga simbólica semelhante à da Virgem de Guadalupe para a independência do México, a própria noção presente da história das revoluções se torna um referente e um condensador da legitimação do discurso. Outro processo anunciado conflui na construção de coletividades. Conforme foi mencionado anteriormente, Nash (2006) introduz essa dimensão como parte de um aparato cosmológico de concepções próprias dos Maias. No discurso zapatista, este referencial também é introduzido como um propósito. Ou seja, uma das razões de ser do discurso é atingir as minorias do mundo que vivenciam os mesmos processos de destituição de direitos.

#### **1.4 – Memória e formação de coletivos**

Os pressupostos para entender formas de resistência no discurso zapatista, no que tange a suas maneiras de pensar o tempo, confluem intrinsecamente na utilização destas maneiras para conceber o coletivo. Esta última noção propõe alcançar um objetivo político: expandir-se enquanto rede global de resistência. No entanto, quando seguimos os caminhos tomados pelos discursos zapatistas, nos deparamos com uma noção de “coletivo” como intrinsecamente associada à de “memória”. As histórias nas quais são enfatizadas a noção de memória perpassam, tanto a sua utilização como emblema de pertencimento a uma origem que revive, quanto uma contraposição à história do México, que segundo os zapatistas é constituída pelo “esquecimento” aos indígenas. Alguns destes aspectos podem ser percebidos na história seguinte.

Viejo Antonio, na “historia de la lengua primera de estas tierras” (Comunicado Zapatista (25/02/2001), conta que a casa onde ficava a “palavra primeira” foi destruída por deuses “preguiçosos”, que vieram depois dos “Deuses Primeiros”, após uma briga com os “homens e mulheres de milho”. Estes, por sua vez, diante do grande mal feito pelos deuses se reuniram em uma assembleia, porque o mal causado só poderia ser resolvido por um “coletivo”. Entraram então em acordo para guardar sua “memória” com cuidado, em uma pedra nas montanhas ou no mar. Os deuses, que fugiram depois do ocorrido, antes de se perderem pelo mundo encontraram um “falso deus” a quem chamaram “dinheiro”:

Y entonces este falso dios llegó a hacer maldad a la tierra de los hombres y mujeres de maíz, los verdaderos, y se dio en el empeño de que los hombres y mujeres de maíz, los verdaderos, olvidaran la palabra más primera y quedaran así sordos a su historia, que así llamaban entonces al olvido [...] pero siempre fracasó. Y que los hombres y mujeres de maíz, los más primeros, cada tanto iban a la montaña y a la mar iban para leer lo que decía la piedra con la memoria grabada.

Por essa narrativa, um ponto a ser ressaltado é que a “memória” demanda um “coletivo” para garantir seu resguardo. Seguindo este conto, o coletivo atribui à memória um vínculo (a “pedra” e o “mar”), que é constantemente revisitado para reiterá-la como um guia na sua vivência diante dos perigos do “esquecimento”. A partir deste ponto, podemos pensar a memória nos termos de Halbwachs: um fenômeno social e coletivo que intercala lembranças a quadros sociais (apud POLLAK, 1989, p. 201). A

“pedra” e o “mar” são os lugares nos quais se lembra a “memória” e demandam um movimento de ir e vir para ser acionada dentro de uma vivência.

A memória, dentro do discurso zapatista, é uma construção coletiva que intercala criações efervescentes de pessoas a suas representações acerca do cosmos e da sociedade mexicana. As construções de memória imersas no discurso zapatista funcionam como uma referência que de tão importante passa a ser vivida na medida em que as construções míticas, os símbolos revolucionários e a própria ideia de estar no tempo misturam-se como se existissem no mesmo espaço. Para entender melhor o que os zapatistas concebem como memória, e conseqüentemente pensar como surge o coletivo, lanço mão de alguns instrumentos discursivos: a concepção zapatista de “morte” e “dor”.

No discurso zapatista a morte e a vida coexistem por meio da relação entre os esquemas cosmológicos e a existência prática, que são pressupostos para o fundamento das histórias que os perpassam. A morte funciona também como um instrumento para construir e falar a memória. A análise proposta acerca da morte no discurso zapatista perpassa três níveis: o primeiro está relacionado à ideia de que ela é vivenciada como um estágio no qual os zapatistas se põem à prova, uma espécie de sacrifício, cujo objetivo é que outros vivam; o segundo trata da morte a partir da ideia de que os mortos vivem entre eles, que falam, articulam e têm poder de decisão sobre as diretivas políticas; o terceiro perpassa a relação entre “memória” e “esquecimento” constituídas por histórias dos indígenas de Chiapas, ou “pessoas de milho” (memória) e uma vivência imposta pelo estado mexicano (“esquecimento”).

#### **1.4.1 - A disposição à morte**

Esse nível perpassa uma representação que enquadra a disposição à morte como condição de vivência entre os zapatistas. Tanto nas cosmovisões quanto nas maneiras com que o discurso trabalha os embates entre o EZLN e as tropas federais, percebe-se que a disposição ao sacrifício é exaltada como uma condição de vida dos coletivos. Trago como referência para pensar de que forma isso é enunciado, uma história do Viejo Antonio chamada “Una noche, una lluvia, un frío”, de 22 de setembro de 1994. O narrador conta a história do Deus Ik’, um dos “Deuses Primeiros” que se sacrificou ao levar a primeira palavra “fogo” para o céu. O propósito de se dispor a “morrer embaixo

para viver encima” era para que o mundo não fosse mais só água e noite, mas que existisse luz:

El ik', dijo que él lo llevaba para arriba al fuego y se dio en agarrarlo el fuego y se quemó con el fuego y negro se puso y gris después y blanco y amarillo y naranja después y rojo luego y fuego se hizo, y se levantó palabriando hasta el cielo y ahí se quedó redondo y en veces es amarillo y en veces naranja, rojo, gris, blanco y negro, y «sol» le pusieron los dioses y más luz se llegó para más paso mirar y más tierra se vino y el agua-noche se echó para un lado y se vino la montaña.[...] Lo que siguió después no fue acuerdo de los dioses, ellos ya se habían muerto... para vivir...

Neste conto, a ideia de que há uma condição para o mundo (a luz) existir: que alguém, no caso o Deus Ik', se disponha ao sacrifício de morrer para que outros vivam. Nesta narrativa mítica, ensina-se uma forma de pensar a morte na experiência da resistência. É posto, no discurso zapatista, como necessário que as pessoas imersas nesta dinâmica de viver se dispondo a morrer (na insurreição armada e nas invasões das tropas federais) para que esse mundo seja possível de existir. Por isso vemos que o mecanismo de existir com a prerrogativa do sacrifício insere a continuidade do coletivo como uma vida além dos corpos zapatistas. A morte, neste caso, não é vista como um “fim”, mas como parte de um processo de eternizar os caminhos que constroem o coletivo.

Dentro desse recorte etnográfico, a disposição ao sacrifício também permeia reflexões acerca da relação entre “morte” e “vida”. Isso pode ser visto a partir da “historia de la noche y las estrellas” (Comunicado Zapatista, 06/10/1994), que trata do equilíbrio entre a noite e o dia, entre a luz e o escuro. Segundo Viejo Antonio, quando tudo ainda era noite, os homens e mulheres tinham um canto triste. A luz se fez, e caiu, sobre os homens e mulheres, para que seu canto não fosse mais triste. No entanto, a luz era muita, tanto que os homens e mulheres ficaram cegos. Os deuses, quando descobriram que fizeram mal, se reuniram em assembleia de novo e decidiram novamente por o teto da noite até chegar a um acordo. Para tomar uma decisão, os deuses primeiros foram falar com as pessoas para pedir voluntários. Estes seriam pedacinhos de luz para ficar na noite, e se chamariam “estrelas”. Todos os homens e mulheres quiseram ser voluntários e se fizeram estrelas.

Os deuses primeiros depois de resolvida a situação foram dormir e não perceberam que, como todos tinham se transformado em estrelas, tudo se tornou muita luz de novo. Como os deuses primeiros estavam dormindo, as pessoas tinham que

resolver sozinhas o problema. Então, fizeram como os deuses e se reuniram também para pensar numa solução. Perceberam, dessa maneira, que todas as pessoas não poderiam ser estrelas, que para alguns brilharem, outros teriam que se apagar. Foi então que as “pessoas de milho” disseram que se apagariam para que os outros brilhassem. A noite logo estava pronta graças aos que se apagaram, e o problema estava resolvido:

Así quedó cabal la noche porque había negro y había luz y así es como las estrellas pudieron brillar gracias a las que se apagaron, que si no todavía estaríamos ciegos [...] Pero qué va a ser así, fueron los hombres y mujeres que sacaron buen acuerdo y lo cumplieron [...] Y así está la historia: algunos tienen que estar apagados para que brillen otros, pero los que brillan lo hacen por los apagados. Que si no, pues nadie brilla.

Neste segundo conto, encontramos na noção de equilíbrio<sup>38</sup> um suporte para relacionar a morte e a vida. O sacrifício é de se apagar para que o equilíbrio exista, e assim seja possível que o mundo exista. A morte porta-se, portanto, não como uma oposição à vida, mas uma condição de existência do mundo. A conexão entre a morte mítica e a morte experienciada nos confrontos entre os zapatistas e o governo federal exprime ainda uma ideia de incorporação física dessa dimensão de equilíbrio. A disposição dos corpos zapatistas diante da morte os torna detentores do poder de resistência. São pessoas em volta de uma causa, que se mantêm em prol de um mundo ideológico possível.

#### **1.4.2 - Os mortos que falam**

O segundo nível de discussão acerca da morte pode ser analisado por uma perspectiva que perpassa a dimensão física. São mortos que se fazem presentes entre os zapatistas, que falam e têm agência sobre a política do discurso. Vejamos a citação abaixo:

Es la hora de los muertos, de nuestros muertos. Y usted debe saber que los muertos zapatistas son muy inquietos y platicadores. Hablan todavía, no obstante que están muertos, y gritan la historia. La gritan para que no se duerma, para que la memoria no muera, para que vivan gritan nuestros muertos [...]. (Comunicado Zapatista: 02/01/1997)

---

<sup>38</sup> Como vimos, a noção de equilíbrio foi analisada por Nash (2006) como um dos mecanismos Maiais para resistir a processos globais e lógicas de mercado.

O que podemos observar é que, longe dos questionamentos acerca do que é metafórico ou não no discurso, os mortos assumem um estatuto de sujeitos ou personagens. A esta esfera discursiva atribui-se uma dimensão física dada por meio da palavra. O que os classifica como seres vivos é o pressuposto de que falam. Os mortos inferem uma ligação explícita da citação com a sustentação da memória. Os zapatistas outorgam aos mortos o “grito da história” em um movimento de resistência que resguarda a memória. Tal atribuição é feita porque os mortos que coexistem com os vivos discursivamente possuem um diferencial, são os que já passaram pelo sacrifício, já se dispuseram à morte. Se pensarmos que a história é uma construção coletiva, as pessoas que morreram também fazem parte dela. No caso zapatista, o sacrifício autentica a resistência e faz dos mortos a memória de uma história de resistências.

### **1.4.3 - Memória e esquecimento**

O terceiro nível de análise exalta de forma mais clara as percepções da relação entre a morte como um portal para uma construção de memória. Trata de uma dupla história (dos zapatistas e do México) que enquadra a dualidade memória e esquecimento. A História do México, segundo os zapatistas, sempre esteve na posição de provocar o “esquecimento” dos indígenas. No Comunicado Zapatista de 11 de agosto de 1994, os zapatistas se anunciam como “nosotros, los muertos de siempre” (Comunicado zapatista: 11/08/1994). Por meio dessa citação percebemos que o “esquecimento” é similar a um assassinato. Ou seja, se não existe história ou memória de algo, está “morto”. Os zapatistas, no entanto, consideram que são possuidores de memórias que falam e agem e, portanto, de uma história própria que não foi “esquecida”.

Este âmbito está diretamente relacionado com o primeiro nível verificado (a disposição à morte). Apenas com a disposição à morte é que essas pessoas podem existir enquanto entidades históricas no mundo, para que os outros esquecidos tenham o direito de viver.

Bueno, el caso es que la gente ésta, después de su corredera, se iba acercando a ver qué le decíamos todos los muertos que éramos. Y entonces pues a hablar, así como de por sí hablamos los muertos, o sea como platicadito, así, sin mucha bulla, como si uno estuviera platicándole algo a alguien y no estuviera uno muerto sino vivo. No, tampoco me acuerdo qué palabra hablamos. Bueno, un poco sí. Algo

tenía que ver con eso de que estábamos muertos y en guerra.  
(Comunicado Zapatista: 24/02/2000)

A morte (esquecimento) e os mortos (dimensão física) falam. Esse processo é dado de formas articuladas. Os mortos são todos, mas ao mesmo tempo em que são eternizados, possuem status singulares com relação aos que vivem no meio deles. Os zapatistas, além de eternamente mortos esquecidos, são pré-mortos, porque vivem à disposição da morte. Todos os três níveis de interação com a morte são interdependentes, no sentido de que os zapatistas são “mortos de sempre” por meio da condição de se estarem dispostos ao sacrifício para que esse mundo proposto por eles exista. Os mortos que falam também existem na condição de também fazer parte do grupo que comporta os “esquecidos”, que têm memória e agem por meio dela.

O que vemos é que não existe uma separação marcada entre mortos e vivos no caso do discurso zapatista. O que existe é uma instrumentalização da morte como um meio pelo qual a memória se constrói. Torna-se, portanto, um portal para construir e comunicar a história. Nestes termos, o início e o fim da morte não são delimitados, bem como ela pode ser vista num formato de espiral conforme a importância do “caminhar” da palavra que diz a história.

Se a morte pode ser vista como um portal para construir e falar a memória, o conteúdo que a torna coletiva perpassa a noção zapatista de dor. Esta pode ser tratada como o ponto de conexão entre memória e coletivo. Desta forma, os zapatistas articulam cosmovisões e a vivência de sofrimento em um corpo coletivo que concilia a referência à morte com a voz de um conteúdo político de resistência. Segundo Veena Das (1995, p. 177), o paradigma antropológico para pensar a dor envolve uma “realidade socialmente construída”, que “reproduz um domínio moral”. Nesse sentido, formula e molda em uma comunidade moral a integração de seus indivíduos. No entanto, a autora vai além desses pressupostos teóricos por meio dos questionamentos acerca da comunicabilidade da dor. Veena Das parte do pressuposto de que a experiência coletiva do sofrimento pode ser alcançada na construção de uma comunidade moral.

A conexão da dor com o outro serve como um processo para comunicá-la dentro de um domínio moral. No caso zapatista, outro processo também é viável: a construção (comunicabilidade) do que se torna coletivo é feito por meio da dor. Para entender como este processo é refletido no discurso, lanço mão de outro conto de Viejo Antonio,

intitulado “La Historia de las nubes y la lluvia”.(Comunicado Zapatista, 02/11/1994)  
Segundo ele, os “Deuses Primeiros” tiveram que morrer para que houvesse luz e verdade na terra e nas pessoas. Antes disso, eles sonharam sobre si mesmos para existirem mesmo depois de morrer. Desses sonhos surgiram as nuvens. Uma grande dor sucumbiu no mundo inteiro, na água, na terra, que ficou seca. Essa dor percorreu as montanhas e despertou as nuvens. Ao ver o mundo secar de tanta dor, as nuvens se juntaram para tentar resolver o problema. No entanto, as nuvens começaram a se debater e guerrear. Uma das nuvens, lembrando da morte dos deuses primeiros de dor fez água:

El dolor se le hizo agua y una lágrima se lloró la nube séptima, porque siete fueron los dioses primeros y siete sus sueños. Y ese dolor que lágrima era habló fuerte entre la gran disputa de las nubes peleonas y dijo «Mientras ustedes pelean yo me voy a aliviar con mi dolor el dolor de la tierra». [...] Pero la lágrima dolor que dolía en el sueño séptimo repitió «Me voy a aliviar con mi dolor el dolor de la tierra» y se aventó montaña abajo, para que su húmedo dolor besara con alivio el dolor de la tierra. Otro dolor lágrima se hizo en la nube séptima, y otro más, y muchos dolores muchas lágrimas se hicieron y se iban cayendo detrás de la primera lágrima, del dolor primero. [...] Y viendo que la nube séptima flaca se ponía de tanto dolor que dolían las lágrimas que echaba, las otras seis dejaron pendiente su peleadero y se pusieron también a doler y a lloverse sobre el seco dolor de la tierra. Empezó así a llover y grande fue el dolor que, hecho lágrimas, alivió el dolor que doliendo se dolía en la tierra. Y alivio encontró la tierra en esa lluvia y se curó de tanto dolor, dicen, por la lágrima primera.

Percebemos por esse conto que existe um processo nesse mundo em que só se pode ter alívio da dor se for compartilhada com outra. O que significa essa dor no contexto zapatista associa-se com todos os processos analisados que permeiam a noção de morte. Ou seja, relaciona-se com o esquecimento, o sacrifício, a memória da história da resistência. Por outro lado, a dor age por meio da conexão com outras até que se molde um coletivo com bases morais.

Con viejo dolor y muerte nueva, nuestro corazón les habla para que su corazón de ustedes escuche. Estaba nuestro dolor estando, doliendo estaba. [...] Había quedado atrás, guardado en los días pasados, el fuego que habló por nuestra raza cuando todos eran sordos a la muerte. Otro cauce pedían nuestras lágrimas, perdidas todavía en los arroyos de la montaña. Así hablaban nuestros muertos. Los más viejos aconsejaron entonces mirar adonde el sol camina para preguntar a otros hermanos de raza, de sangre y esperanza, por dónde habría de



andar nuestro dolor dolido, nuestro cansado paso. Así hicimos, hermanos. (Comunicado Zapatista: 12/03/1995)

A dor também tem um “caminhar”. Segundo a citação acima, assim o faz por meio da voz dos mortos. Existe outra dimensão de conexão quando pensamos nas relações promovidas pelo andar da dor. Associada com a morte, segue reverenciada pela ligação com a história. A dor é “velha”, sua referência vem da origem do mundo. No entanto, é por meio dela que as pessoas se conectam e se agrupam a uma ordem social.

### **1.5 - História, memória e resistência: entrelaçamentos**

Pensar em uma noção de história como instrumento de resistência nos discursos zapatistas, requer um redirecionamento das nossas formas de experienciar o tempo. O que para nós segue como um movimento linear, que tem um começo e um fim, para os zapatistas segue como se estivéssemos em uma espiral. Ou seja, está em um constante movimento de ir de uma ponta a outra sem saber aonde é o começo ou o fim. A históriaêmica dos zapatistas, desde seus pressupostos metafísicos até suas categorias políticas, trabalha com este “caminhar” que ordena esquemas de significação dentro de um processo de ir para trás e para frente, acionados às maneiras de se resistir.

São três os principais alicerces de instrumentalização que encadeiam em formato espiralado a noção de história na resistência. O primeiro é a cosmovisão, tida como pressupostos metafísicos nos quais os zapatistas pensam o mundo em sua essência e origem, que aparece nos discursos como construídas nos termos da resistência. As maneiras com que a cosmovisão dialoga com efervescências do contexto social e político atual (suas relações com o governo mexicano e categorias contemporâneas) nos remete a pensar em articulações que coexistem, sem a necessidade de definir limites entre a origem e a atualidade porque assim demanda a resistência.

O segundo é a influência da figura de Zapata como um símbolo de resistência que também passa por processos de transformação e atualização. Nesta dimensão, os sujeitos históricos aparecem como incorporados no discurso. O presente e o passado das revoluções adequam-se a um mesmo patamar de existência discursiva promulgados por princípios que refletem, além de uma coletividade de iguais, a sua sustentação a um mesmo corpo. O terceiro trata da relação intrínseca entre as noções de memória e coletivo imersos em referências de construções míticas, sujeitos de revoluções e

maneiras de estar no tempo que confluem no mesmo espaço. Para entender tais referências, foi necessário trabalhar a “morte” e a “dor” como construções e articulações entre a memória e o coletivo.

A disposição do tempo e da história em forma de “caracol” requer princípios de coexistência, de não delimitar aonde “começa” ou “termina”, que pressupõe dimensões dialógicas complexas com uma série de sujeitos, visões de mundo e narrativas para que se torne possível sua análise. No entanto, a instrumentalização da história não é suficiente para entender os movimentos da resistência como articulações de múltiplas visões de mundo em fluxo contínuo. Para tal, se faz necessária uma análise mais direta com relação à forma com que os zapatistas percebem a dominação e se percebem como resistência. É o que veremos no capítulo seguinte.

### La historia del ratoncito y el gatito

Había una vez un ratoncito que tenía mucha hambre y quería comer un quesito que estaba en la cocinita de la casita. Y entonces el ratoncito se fue muy decidido a la cocinita para agarrar el quesito, pero resulta que se le atravesó un gatito y el ratoncito se espantó mucho y se corrió y ya no pudo ir por el quesito a la cocinita. Entonces estaba el ratoncito pensando en cómo hacer para ir por el quesito a la cocinita y pensó y dijo: - Ya sé, voy a poner un platito con lechita y entonces el gatito se va a poner a tomar la lechita porque a los gatitos les gusta mucho la lechita. Y entonces, cuando el gatito esté tomando su lechita y no se dé cuenta, yo voy a ir a la cocinita para agarrar el quesito y me lo voy a comer. Muuuy buena idea -dijo el mismo ratoncito. Y entonces se fue para buscar la lechita pero resulta que la lechita estaba en la cocinita y, cuando el ratoncito quiso ir a la cocinita, se le atravesó el gatito y el ratoncito se espantó mucho y se corrió y ya no pudo ir por la lechita. Entonces estaba el ratoncito pensando en cómo hacer para ir por la lechita a la cocinita y pensó y dijo: - Ya sé, voy a aventar un pescadito muy lejos y entonces el gatito se va a correr para ir a comer el pescadito, porque a los gatitos les gusta mucho el pescadito. Y entonces, cuando el gatito esté comiendo su pescadito y no se dé cuenta, yo voy a ir a la cocinita para agarrar la lechita para poner en un platito y entonces, cuando el gatito esté tomando su lechita y no se dé cuenta, yo voy a ir a la cocinita para agarrar el quesito y me lo voy a comer. Muuuy buena idea -dijo el mismo ratoncito. Y entonces se fue a buscar el pescadito pero resulta que el pescadito estaba en la cocinita y, cuando el ratoncito quiso ir a la cocinita, se le atravesó el gatito y el ratoncito se espantó mucho y se corrió y ya no pudo ir por el pescadito. Y entonces el ratoncito vio que el quesito que quería, la lechita y el pescadito, todo estaba en la cocinita y no podía llegar porque el gatito se lo impedía. Y entonces el ratoncito dijo "¡Ya basta!" y agarró una ametralladora y acribilló al gatito y fue a la cocinita y vio que el pescadito, la lechita y el quesito ya se habían echado a perder y ya no se podían comer y entonces regresó a donde estaba el gatito y lo destazó y luego hizo un gran asado y luego invitó a todos sus amiguitos y amiguitas y entonces hicieron una fiesta y se comieron al gatito asado y cantaron y bailaron y vivieron muy felices. Y la historia comenzó [...](Comunicado Zapatista- 07.08.1995)

## CAPÍTULO II - A “Meta-teoria” do desumano versus uma noção de “Dignidade”

O presente capítulo, pela configuração dos temas que pretendo abordar, pode aparentar como o que mais se aproxima nesta dissertação dos moldes clássicos de se pensar resistência<sup>39</sup>. São discursos que se agrupam a concepções do que se porta como dominadores (processos globais que se capilarizam pelo mundo) e seu oposto, os resistentes (as minorias, consideradas como diretamente atingidas pela dominação). No entanto, o enfoque que proponho para pensar e analisar formas de resistência nesse caso vai além de meandros políticos que configuram esta dicotomia (dominadores e resistentes). O movimento promovido pelo discurso zapatista de classificar, por meio de elementos, os dominadores e os resistentes já são em si formas de resistência. Esta última afirmação embasa-se por um suporte dado pela agência discursiva de acionar tais classificações para obter uma legitimidade de seu pleito.

As classificações dos dominadores e dos resistentes são evidenciadas no discurso por uma “Metateoria zapatista”. Essa é uma concepção êmica de tratar os meandros entre a “prática” e a “teoria”: “una teoría en una práctica y el "rebote" teórico de ésta última”<sup>40</sup> (Comunicado Zapatista, 17/06/2003). Ou seja, os zapatistas propõem uma teoria política acerca de suas relações com o mundo contemporâneo que só podem ser feitas por pessoas que vivem essa “prática” de estar no foco onde processos globais atingem a sua vivência. Essas “Metateorias” também implicam na ação, na medida em que as análises teóricas a fundamentam. O oposto também pode ser percebido, a ação concebe futuras análises teóricas. “La reflexión teórica sobre la teoría se llama "Metateoría". La Metateoría de los zapatistas es nuestra práctica” (Comunicado Zapatista, 19/03/2003).

Torna-se possível pensar a “prática” no discurso zapatista como um campo de *vivência discursiva*. Tal vivência remete a dois aspectos: o primeiro é a vivência contada, os relatos do cotidiano zapatista narrados dentro da “Metateoria”, isto é, a transposição de uma prática em uma linguagem teórica; o segundo é a maneira com que os personagens interagem nos vários discursos que dialogam entre si, centrados em determinados temas. Nos discursos zapatistas, as denúncias e descrições das ações globais, neoliberais e governamentais reforçam explicações sobre a *vivência discursiva*.

<sup>39</sup> Ortner (1995) considera que até a década de 1970, a resistência era vista como um simples binarismo, “dominação versus resistência”. (p.174)

<sup>40</sup> Segundo esta citação, o termo “meta” justifica-se pela ideia de que já existe uma teoria na própria prática. Portanto, a “Metateoria” é dada pela construção teórica da própria teoria. (Comunicado Zapatista, 17/06/2003)

Este capítulo trata de esmiuçar os elementos que nessa “vivência discursiva” são trazidos à mão pelos zapatistas por meio dessa “Metateoria” de configurar o mundo em que vivem e se localizar nele. Ou seja, o posicionamento de si enquanto resistentes em contrapartida da configuração do mundo contemporâneo ordenados pelos que o dominam. Sintetizo estes elementos em duas conjunturas êmicas: a primeira, centrada nas noções de globalização e neoliberalismo, tratadas pelos zapatistas como processos do desumano; e a segunda, englobando o conceito zapatista de dignidade, como um emblema da condição humana, em contraposição aos processos de desumanização. É importante acrescentar que o meu enfoque para analisar formas de resistência nesta conjuntura prioriza os movimentos da classificação em si, ainda que estejam referentes à própria dominação. Antes de explorar os aspectos acima colocados, porém, cabem alguns esclarecimentos sobre as noções de resistência e agência, que acredito serem relevantes para a compreensão de minha análise no capítulo.

## **2.1 - Práticas de resistência e agência: algumas noções fundamentais**

Os termos da ação são bastante trabalhados por Giddens (1987, 1984). O autor trata a noção de poder por meio das estruturas de dominação, que estabelece na vida concreta as nuances da relação social. A dominação, para o autor, não implica em dependência total de subordinados pelos que dominam, mas pressupõe formas de autonomia dos subalternos. Podemos ver isso na própria definição de agente: “ser um agente é ser capaz de exibir (cronicamente, no fluxo da vida cotidiana) uma gama de poderes causais, inclusive o de influenciar os manifestados por outros”<sup>41</sup>. A discussão acerca do papel do poder está imersa no que Giddens denomina “dialética do controle”, na qual a agência insere uma possibilidade para resistência e, portanto, uma modulação constante dos próprios sistemas de controle. Estes, por sua vez, nunca poderão imperar de forma plena. Os sujeitos, em meio a um estratagema de possibilidades dado pela estrutura, são capazes de encontrar formas, inclusive cotidianas, para construir uma noção crítica das possibilidades de resistência.

Do ponto de vista do discurso zapatista, percebe-se uma construção das condutas de resistência. Para entender de que forma tal construção se manifesta e que processos culturais saltam da resistência discursiva, penso numa aproximação com Ortner (1995). A proposta da autora parte de uma análise crítica sobre as perspectivas teóricas e

---

<sup>41</sup> (idem, 1984 p.11)

interdisciplinares do estudo da resistência. Em princípio, não devemos pensar essa categoria como um binômio no qual a dominação seja apreendida como um poder fixo e institucionalizado, contra uma resistência que se porta meramente como a reação ao último.

Scott (1985) é um bom exemplo do redirecionamento deste olhar (fixo e institucionalizado) para formas cotidianas de resistência, em *Weapons of the Weak*. Nessa obra, o autor analisou as múltiplas maneiras com que aldeões de Sedaka mantinham armas de resistência frente a processos de mecanização e a dupla-colheita (*double-cropping*), que reestruturaram tanto econômica, quanto socialmente, as relações entre os camponeses pobres e ricos. Esta obra promoveu questionamentos acerca da complexidade social inerente à classificação das armas que servem como fonte de resistência.

A proposta de destoar da simples ambiguidade entre dominação e resistência não se restringe à complexificação das formas de resistir a um dominador (tais quais as resistências cotidianas). Também implica em um enfoque no questionamento acerca de que grupos podem ser vistos como resistentes e dominantes, se dentro de cada um deles também existem outros segmentos, fontes de tensões e conflitos que se propagam também como resistência. Uma segunda proposta de Ortner (1995) é pensarmos na autenticidade, tanto política quanto cultural dos que resistem. Por esse meio, notamos que existem formas diferenciadas de percepção da realidade, lógicas próprias do entendimento das relações políticas que atingem as maneiras com que resistem.

No entanto, devemos manter a ressalva de que tais autenticidades não devem seguir o caminho da essencialidade. Parto do pressuposto de que a cultura não pode ser vista como um construto homogêneo que permeia e contorna apreensões de significado. São, no entanto, fluxos plurais de visões de mundo que se conectam aos grupos e reconfiguram as suas localidades e historicidades como uma “bricolagem” (ORTNER, 1995, p. 176) Sigo então uma proposta de perceber a autenticidade cultural dos subalternos como um conjunto de ideias acionadas à medida da situação de dominação em si. Ideias que detêm o poder de transfigurar a própria resistência por meio da agência, que também é moldada por termos culturais e históricos.

Para entender o ritmo transfigurativo entre história e cultura, faço novamente uma referência a Sahlins em *Ilhas da História*. Para o autor, a história é processual e

não pode ser destituída nem da estrutura, nem da significação, nem do “risco das categorias em ação”<sup>42</sup>:

A história é ordenada culturalmente de diferentes modos nas diversas sociedades, de acordo com os esquemas de significação das coisas. O contrário também é verdadeiro: esquemas culturais são ordenados historicamente porque, em maior ou menor grau, os significados são reavaliados quando realizados na prática. A síntese desses contrários desdobra-se nas ações criativas dos sujeitos históricos. (SAHLINS, 2003, p. 7)

Essa linha de raciocínio, exposta como o início do *Ilhas da História*, sintetiza de forma clara toda a posterior argumentação de Sahlins. Ou seja, a cultura como um contingente de categorias e significados é construída pela história e reelaborada na medida em que processos históricos incorporam na prática e na ação tais esquemas, que por consequência podem ser transformados. Conforme já foi analisado no primeiro capítulo, a história no discurso zapatista também é construída pelo movimento de categorias e significados que são moldados pela história. Tais movimentos funcionam como um instrumento de resistência.

O embasamento teórico disposto acima nos leva a caminhos metodológicos para pensar a resistência: por meio de Scott e Giddens, vimos que existem várias formas de agir e resistir. No caso zapatista, enunciar, classificar e localizar processos mundiais que os afetam já são em si formas de resistência. Por Ortner (1995), entendemos que existem singularidades nas formas de ver e vivenciar os jogos políticos que permeiam a resistência. No presente caso etnográfico, as autenticidades culturais são exaltadas à medida que as classificações se agrupam em termos do que é visto como “humano” e “desumano”. Estes agrupamentos portam-se como categorias e significados historicamente construídos e os constroem à maneira de Sahlins (2004). Portanto, a situação de dominação formulada pelos zapatistas os leva a agir por meio das palavras em uma retórica de acionar visões culturais para resistir. Tais visões são traduzidas por princípios ontológicos de se existir no mundo, a humanidade. Esta última, no entanto, tem como base elementos da própria “vivência discursiva”, construída a partir de movimentos do mundo sobre ela. Portanto, vamos às construções êmicas.

---

<sup>42</sup> Este termo é nomeado por Sahlins como a contingência na qual categorias tradicionais são transformadas pela ação sobre um mundo.

## 2.2 - Globalização e neoliberalismo: os processos do desumano

Esta sessão aborda as classificações zapatistas acerca dos processos que se comportam como dominantes. As referências, para tanto, são dadas por dois elementos: no primeiro, os zapatistas formulam uma construção da história do mundo contemporâneo baseada na existência de “quatro guerras mundiais”. Tal formulação nos remete a uma localização êmica das conjunturas que levaram os zapatistas à situação de subjulgados. O segundo elemento é a compreensão dos processos considerados propulsores do contexto mundial: a globalização e o neoliberalismo. A compreensão desses dois elementos, que dizem respeito à configuração da situação de subjulgados e aos processos que são vistos como a promovendo, contribui no entendimento da denominada “destituição da humanidade no mundo”. Esta destituição de humanidade refere-se, basicamente, ao não compartilhamento de um elemento que os zapatistas consideram fundamental para a composição da humanidade: a dignidade.

### 2.2.1 - Apresentando Durito

Conforme foi mencionado na última sessão, as práticas de resistência podem ser vistas por meio da articulação entre uma esfera latente e explícita, das declarações e manifestações dentro de uma *vivência discursiva*. Tal vivência incorpora o âmbito da própria criação dos personagens, percebidos na minha esfera etnográfica como os sujeitos que falam e constroem sentidos de existência. Para tratar dessa sessão, trago como interlocutor um dos mais conhecidos personagens zapatistas: Durito.

Te voy a platicar una historia que me pasó el otro día. Es la historia de un pequeño escarabajo que usa lentes y fuma pipa. Lo conocí un día que estaba buscando el tabaco para fumar y no lo encontraba. De pronto, a un lado de mi hamaca vi que estaba caído un poco de tabaco y que se formaba una hilerita. La fui siguiendo para ver dónde estaba mi tabaco y averiguar quién carajos lo había agarrado y lo estaba tirando. A unos cuantos metros y detrás de una piedra me encontré a un escarabajo sentado en un pequeño escritorio, leyendo unos papeles y fumando en una pipa diminuta.[...]

-Y usted, ¿cómo se llama? -le pregunté.

-Nabucodonosor -dijo, y continuó- pero mis amigos me dicen Durito. Usted puede decirme Durito, capitán.



Yo le agradecí la atención y le pregunté qué era lo que estaba estudiando.

-Estudio sobre el neoliberalismo y su estrategia de dominación para América Latina -me contestó.

-Y eso de qué le sirve a un escarabajo -le pregunté.

Y él me respondió muy enojado: "Cómo que de qué? Tengo que saber cuánto tiempo va a durar la lucha de ustedes y si van a ganar o no. Además, un escarabajo debe preocuparse por estudiar la situación del mundo en el que vive, ¿no le parece capitán?"

(Comunicado Zapatista, 10/04/1994)

Essa foi a primeira vez que o personagem Durito apareceu no universo do discurso zapatista. Também marcou o aparecimento das discussões teóricas acerca do mundo contemporâneo, incluindo as perspectivas sobre o neoliberalismo e a globalização. Alguns autores classificam o Durito como um "alter ego" (FIGUEIREDO, 2006, p. 178), uma caricatura do Subcomandante Marcos. O tipo de humor utilizado nos diálogos com este personagem ironiza a própria imagem do escritor, tornando-o um aprendiz, ou um "fiel escudeiro". Ao mesmo tempo, a utilização de Durito é posta para "questionar um esquematismo no qual existem certezas e respostas para tudo" (BRUHN, 1999, p. 41). Le Bot (1997, p. 357) pensa o Durito como um meio de trazer um formato narrativo diferente, que tanto "insere conceitos complexos como o neoliberalismo em termos cotidianos", quanto é utilizado para retrabalhar teorias científicas, sociais, históricas e econômicas.

Os diálogos com Durito são formados por uma combinação multinarrativa de sátira, poesia, análise política e debate histórico. Vemos uma profusão de formas narrativas imersa nos comentários, crônicas e debates promovidos pelo personagem. No entanto, para entender como Durito se insere na construção da "Metateoria" zapatista do que sejam os processos do desumano, começamos com o seu nome. Conforme foi mencionado na citação anterior, seu nome de origem é Nabucodonosor. Esse é o nome de uma linhagem de imperadores da Babilônia. Mencionados no Antigo Testamento, a principal referência a que se chega com isso é a criação da Torre de Babel. Segundo essa história bíblica, os descendentes de Noé decidiram construir uma torre que alcançasse o céu para que tivessem seus nomes eternizados. Como castigo por essa façanha, Deus multiplicou o que antes era uma só língua, resultando num desentendimento pela humanidade. (Gênesis 11, 1-9)

O surgimento de Durito no discurso zapatista faz referência até no seu próprio nome a uma construção de mundo contemporâneo e de processos tidos pelos zapatistas como homogeneizantes (tal qual a Torre de Babel para os babilônicos): a globalização e o neoliberalismo. Este personagem existe com a condição de ser pensante, uma cátedra teórica, um investigador. Ao mesmo tempo, também se percebe a eloquência de um viajante quixotesco. No seu terceiro encontro com o Subcomandante, no comunicado de 15 de abril de 1995, o personagem assume o papel de Don Durito de la Selva Lacandona. Ele ergue sua espada *Excalibur*, nomeia Marcos o seu fiel escudeiro, toma de posse um “cavalo”, uma tartaruga chamada *Pegaso* e segue pela cavalaria andante até a Cidade do México.

A visível associação com Dom Quixote nos remete diretamente a uma possível conexão com um jeito sonhador e louco, como seguem as apropriações de senso comum do adjetivo “quixotesco”. No entanto, além disso, imagino uma referência ao conflito entre estar em dois mundos. Dom Quixote é o principal personagem do livro de Miguel de Cervantes que, depois de certa maturidade encarnou vários romances épicos e passou a vivenciá-los como uma realidade. Decidiu seguir pelo mundo como cavaleiro andante, junto com seu fiel escudeiro Sancho Pança, e desbravou em lutas contra moinhos de vento, que acreditava serem dragões.

O livro *Dom Quixote de la Mancha*, no entanto, desperta conjecturas acerca da própria confrontação de ver-se entre uma época presente (a do século XVI, de quando o livro foi feito), e outra idealizada pelos romances épicos de cavalaria. Não cabem aqui reflexões interpretativas acerca do *Dom Quixote de la Mancha*. No entanto, o que entendo como a incorporação do Durito no discurso é a própria encarnação da coexistência vivenciada de dois mundos: o desumano (o mundo da guerra encabeçado pela globalização e pelo neoliberalismo), e o humano (o mundo da resistência pela dignidade). Os elementos que moldam Durito enquanto personagem/pessoa (a espada, o fumo, a escrivaniha) compõem todas as esferas que articulam um anunciador de resistência. Durito brinca com as fronteiras do que pode ser visto como o real e racional do mundo presente, em contraposição a um mundo ideal e romantizado.

Durito, portanto, aponta-se como o enunciador da construção zapatista acerca do mundo contemporâneo, assim como de suas construções discursivas sobre aqueles considerados responsáveis pela configuração do mundo atual: a globalização e o neoliberalismo.

## 2.2.2 - Os processos de desumanização, a globalização e o neoliberalismo segundo os zapatistas

Proponho no momento perceber uma construção histórica do mundo para chegar às configurações atuais pensadas pelos zapatistas por meio do personagem Durito. Esse tema foi esmiuçado no comunicado intitulado *Chiapas: la guerra*, de 20 de novembro de 1999. Quatro anos depois, em março de 2003, outro comunicado foi lançado, *Otra geografía*, que recupera enunciados do comunicado de 1999, priorizando outro contexto, mas com o mesmo embasamento. Disse Durito (03/2003) que a história mundial é formada não por duas, mas por “Quatro Guerras Mundiais”. A Primeira e a Segunda coincidem com as nossas noções das guerras mundiais; a Terceira é paralela ao que nós entendemos como “Guerra Fria”; A “Quarta Guerra Mundial”, no entanto, é proposta pelo discurso zapatista como um processo recorrente que envolve a “globalização” e o “neoliberalismo” contra toda a humanidade.

No entanto, para entender a “Quarta Guerra Mundial”, e por consequência as formações do sistema mundo que interferem em realidades consideradas no discurso como “esquecidas”, é preciso uma análise das outras guerras. No discurso zapatista, estruturalmente elas são compostas por constantes, mas que de um ponto de vista microanalítico se diferenciam. No Comunicado Zapatista de 20 de novembro de 1999, o que há de constante nas quatro Guerras Mundiais é o processo da conquista que destrói um inimigo, e passa a administrá-lo por meio de reorganização territorial. As variações surgem do ponto de vista da estratégia, dos atores, do armamento e das táticas utilizadas em cada uma das guerras referidas. O discurso mencionado começa com a descrição das variações que compõem a “Terceira Guerra Mundial”:

La III Guerra Mundial, el periodo de la "guerra fría". Dos grandes superpotencias, dos periferias cercanas (Europa y parte de Asia) y el resto como espectador y víctimas (América Latina, Oceanía, Africa y otra parte de Asia). La carrera armamentista global y las guerras locales y regionales.

A “Terceira Guerra Mundial” tem esse nome porque compõe vários bolsões de “guerras locais” que foram travadas por duas grades potências inimigas: a União Soviética e os Estados Unidos. Tais guerras não eram realizadas frontalmente, mas por meio dos seus respectivos “satélites”, que permeavam o resto do mundo, constituído por

“espectadores” e “vítimas”. O diferencial da guerra eram os meios que ultrapassavam o próprio embate físico, centrados na corrida armamentista e na competição de sistemas ideológicos. No final da década de 1980, o desfecho dessa guerra foi a queda do sistema socialista e a propalada vitória do sistema capitalista encabeçado pelos Estados Unidos. É nesse contexto que surge a “Quarta Guerra Mundial”. O que restou da “Terceira” foi um mundo unipolar embasado pelo que se conhece como “globalização”.

O surgimento da ideia de globalização para os zapatistas coincide com a sua aceção como uma “metanarrativa”, ou um “mantra”, na concepção de Ribeiro (2006). O destaque dado à globalização neste momento (pós-guerra fria) se deu como uma substituição do ideal de “desenvolvimento”. Tal substituição serviu como um indicador das transformações tecnológicas e capitalistas, bem como das formas de integração social. A globalização assumiu sua forma enquanto ideologia e utopia após a queda do muro de Berlin. No entanto, para os zapatistas, a “globalização” passa a ser um instrumento de administração do território conquistado através da guerra. Em vista disso, os desenvolvimentos tecnológicos são parte fundamental desse processo, principalmente com a informática, e permite a quebra de fronteiras e limitações temporais e espaciais. O mundo inteiro é puxado por essa força de convergência para uma “aldeia global”. (Comunicado Zapatista, 03/2003)

O “neoliberalismo” emerge, segundo o comunicado zapatista de março de 2003, para dar dimensão e justificação a esse processo dentro da conquista, da formatação de inimigos e da administração do território. A “Quarta Guerra Mundial” é concebida como um embate entre a “globalização” e a humanidade, entre as lógicas de mercado e os que se opõem a ela.

La IV Guerra Mundial, del mundo unipolar a la globalización. El Neoliberalismo. La doble pareja destrucción/despoblamiento y reconstrucción/reordenamiento, las bombas financieras. La destrucción de los estados nacionales y lo inherente a ellos (lengua, cultura, política, economía, tejido social).

Por esta citação, podemos verificar que, além de inimigos, também existem processos de conquista: os territórios, os Estados, as resistências, as culturas. A “Quarta Guerra Mundial” é considerada, no comunicado citado acima, de 20 de novembro de 1999, uma conquista sobre o que há de diferente e plural no mundo. A posterior reconstrução de uma configuração mundial encarna as leis de mercado. O Estado

Nacional, os tecidos sociais, as formas de fazer política, a língua, a cultura, e a história são tidos como obstáculos para a “globalização” atingir uma totalidade global.

A vida global, segundo os zapatistas, é marcada por homogeneidade e hegemonia. No entanto, também acarreta em um processo inverso: a “fragmentação”. No mundo, os diferentes emergem, se multiplicam e partem em pedaços o ideário capitalista. Novos estados surgem também para fragmentar esse movimento. “La globalización y el neoliberalismo están haciendo del mundo un archipiélago” (ibid), fragmentos que tentam ser controlados pela “bomba financiera”. Esta fragmentação pode também ser associada a alguns processos citados por Shami (2005, p. 220): “modernidades alternativas, hibridismos culturais, circulação de bens de consumo, migrações transnacionais ou políticas de identidade”.

A “bomba financeira” é considerada no discurso de março de 2003 uma peculiaridade no armamento da guerra, na qual os Estados Nacionais ficam cada vez mais enfraquecidos de acordo com as variações das redes de controle financeiro. A consequência disso é a transformação das nações em centros comerciais. Para os zapatistas, a lógica de produção e compra tenta enquadrar e extorquir fatores dessa fragmentação, e por isso a humanidade é a principal inimiga. A destruição, segundo os zapatistas, é do que torna humano.

A “Quarta Guerra Mundial” desenvolve no discurso zapatista um novo conceito, a “guerra total”, caracterizada pela sua onipresença e totalidade no mundo. As noções de espaço e tempo são despolarizadas, no sentido de que as guerras são travadas em qualquer lugar, a qualquer momento, e em vários lugares ao mesmo tempo, sob qualquer circunstância. Vemos por meio disso o reconhecimento da existência de uma maneira diferenciada na qual as categorias de tempo e espaço tomaram a situação global atual. O estudo de David Harvey (1989, p. 140) demonstra que as transformações das noções de tempo e espaço são processos frequentes na história. No entanto, segundo o autor, na pós-modernidade o desenvolvimento de tecnologias da informação e transporte, bem como a flexibilidade do capital induz essas categorias a uma situação de “compressão”.

No discurso zapatista, a capacidade de se estar em todos os lugares ao mesmo tempo envolve forças de guerra que rapidamente podem ser acionadas por meio de tropas militares em qualquer lugar do mundo. No entanto, segundo os zapatistas, esta projeção de forças foi prioritariamente circunscrita por cálculos de tipo mercantil, de imagem publicitária. As instâncias supranacionais como a ONU e a OTAN

protagonizam essa imagem, e monopolizam o apoio internacional sob o disfarce de “guerra humanitária” (Comunicado Zapatista, 20/11/1999) que também intervém como onipresença e totalidade.

Através das informações acima, percebe-se que, no discurso de Durito sobre as guerras mundiais, há uma constante organização de pares de opostos propostos para a construção do que é e o que não é humano. O processo de desumanização é dado a partir dessas frentes globais que repercutem na destruição de uma lógica de viver: a transformação das pessoas em máquinas, mãos-de-obra; dos estados em centros comerciais; da linguagem em cifras financeiras. Por trás do processo das quatro guerras, moldadas como formalmente constantes no sentido de que propõem a destruição de um inimigo e a administração por rearranjos territoriais, existe um outro processo: a crescente dissociação do inimigo físico e a invasão de novas concepções de espaço e de tempo. Podemos perceber essa articulação da mudança comparando o formato das primeiras duas guerras, com as duas últimas: nas duas primeiras, o embate corporal era predominante; já nas duas últimas, o embate frente a frente dissolvia-se. Segundo os zapatistas, a “terceira guerra” é permeada por pequenos embates em “satélites” e pela corrida armamentista e ideológica, enquanto a “quarta guerra” articula-se com o desenvolvimento tecnológico e as armas financeiras e publicitárias. Este direcionamento estratégico da dominação encarna um processo de cada vez menos enfrentar os corpos, os humanos diretamente.

Ao ler e analisar as referências dadas no discurso zapatista sobre as noções de globalização e neoliberalismo, veio à minha mente uma imagem de uma máquina com defeito, que possui um mecanismo central e vários tentáculos se movendo desarticulados e destruindo tudo por onde passava. O mistério de entender o porquê desta (des)articulação foi o que me moveu a uma organização da próxima sessão em dois processos: o Caos; a Torre de Babel.

### **2.2.3 - Caos nas formas de ver o mundo**

Seguindo com a minha percepção da máquina desordenada esboçada no parágrafo acima, o centro seria o neoliberalismo e os tentáculos a globalização. A construção que Durito promove para essas categorias é justamente uma expansão totalizadora de processos caóticos (des)controlados por uma crise “disfarçada de doutrina econômica”.

¿ El jefe del gabinete gubernamental es un personaje que, por comodidad y discreción, ahora llamaré "Personaje X". [...]el neoliberalismo es la caótica teoría del caos económico, la estúpida exaltación de la estupidez social, y la catastrófica conducción política de la catástrofe. [...]Pero, ¿quién es el misterioso "señor X"? [...] Se llama "Estúpida" y se apellida "Improvisación". Y toma nota de que digo "estúpida improvisación". [...] La "Señora X" es la estúpida improvisación del neoliberalismo en la política, el neoliberalismo hecho doctrina política. (Comunicado Zapatista-17.07.1995)

A conexão do neoliberalismo com o descontrol de uma máquina pode ser visualizada por esta citação. Pela constatação de Durito do neoliberalismo ser a própria crise que se reproduz pelo mundo propõe uma lógica de controle e articulação considerada “estúpida”. Essa formatação, segundo o discurso zapatista, envolve principalmente o controle de mercado que entra em contradição consigo. O que é tido como ordenador de um processo de desumanização capilarizado pelo mundo é uma “estúpida improvisação”, uma “teoria caótica” do “caos econômico”. É o próprio “caos” disfarçado de “doutrina política”. Por essa citação, podemos perceber que o alcance dos processos do desumano está inserido inclusive nas esferas de poder institucionalizadas: o Estado mexicano. Segundo os zapatistas, os meios com os quais o neoliberalismo encarna o desumano refletem em sua maneira de governar: “caótica”.

El cuento de los mágicos conejitos de chocolate. (El neoliberalismo, la libido conejil y los niños). (Homenaje de Durito a los westerns, ¿remember "El bueno, el malo y el feo"?) Había una vez tres niños, uno era bueno, otro era malo, y otro era el Sup. Caminando desde lugares distintos, llegaron a una casa y entraron. Dentro de la casa sólo había una mesa. En esa mesa había un frasco de plástico blanco, de esos que se usan para la nieve y el helado, para cada uno de los niños. Dentro de cada frasco de plástico blanco (ojo: sin logotipo ni marca) había dos conejitos de chocolate y un papelito. El papelito decía: "Instrucciones para el uso de los dos conejitos de chocolate" "Después de 24 horas, esta pareja de conejitos de chocolate se reproducirá y tendrá un par de conejitos nuevos. Cada 24 horas, los pares de conejitos de chocolate que estén dentro del frasco de plástico blanco, se multiplicarán en otro par. Así siempre tendrá, el poseedor de este mágico frasco de plástico blanco (de esos que se usan para llevar nieve o helado), conejitos de chocolate para comer. La única condición es que siempre debe haber al menos una pareja de conejitos de chocolate dentro de este frasco de plástico blanco, de esos que se usan para llevar

nieve o helado." Cada niño tomó su frasco de plástico blanco, de esos que se usan para llevar nieve o helado. El niño malo no esperó las 24 horas y se comió los dos conejitos de chocolate. Disfrutó el momento, pero ya no tuvo más conejitos de chocolate. Ahora ya no tiene qué comer, pero le queda el recuerdo y la nostalgia por los conejitos de chocolate. El niño bueno esperó las 24 horas y comprobó que ya tenía 4 conejitos de chocolate. A las 24 horas más ya tenía 8 conejitos de chocolate. Al paso de los meses, el niño bueno abrió una cadena de tiendas de conejitos de chocolate. Al año ya tenía sucursales en todo el país, se asoció con capital extranjero e inició la exportación. Llegó a ser nombrado "El Hombre del Año" y fue inmensamente rico y poderoso. Vendió la industria de conejitos de chocolate a inversionistas extranjeros, y quedó como gerente de la empresa. Nunca probó los conejitos de chocolate, para no mermar sus ganancias. Ya no es propietario del mágico frasco de plástico blanco. No conoce el sabor de los conejitos de chocolate[...] (Comunicado Zapatista, 30/09/1996)

Este último conto, segundo a concepção zapatista, evidencia os processos que a lógica neoliberal comporta. O “menino bom”, apesar de ter se tornado rico e poderoso, ápice da escala de valores neoliberais, sequer provou o chocolate. Ou seja, o prioritário não é o chocolate em si, mas somente a sua crescente multiplicação. A “contradição” implícita no conto envolve uma nova percepção de realidade que não vê as coisas como elas se apresentam. A lógica de saborear apenas a infinita multiplicação reflete novamente o embate entre dois mundos que comportam as visões do que é o humano e o desumano. Para os zapatistas, essa lógica reflete uma única maneira que o neoliberalismo vê as mercadorias, as pessoas, as palavras, uma única racionalidade para vivenciar as coisas do mundo: a multiplicação de riquezas.

A mesma lógica é refletida pelos tentáculos responsáveis pela destruição de tudo o que está a sua volta. No discurso zapatista de junho de 1997 chamado “7 piezas sueltas del rompecabezas mundial”, a globalização aparece como o nome do processo causador da destruição humana. Este discurso estabelece uma configuração da globalização por sete peças, ou sete vertentes que encarna.

Doble absurdo de acumulación: la acumulación de riquezas en manos de unos cuantos, y la acumulación de pobreza en millones de seres humanos. [...] El planeta Tierra, tercero del sistema planetario solar, tiene 5 mil millones de seres humanos. En él, sólo 500 millones de personas viven con comodidades mientras 4 mil 500 millones padecen pobreza y tratan de sobrevivir. Un doble absurdo es el balance entre ricos y pobres:



los ricos son pocos y los pobres son muchos [...] PIEZA 2: La globalización de la explotación [...] Una de las falacias neoliberales consiste en decir que el crecimiento económico de las empresas trae aparejados un mejor reparto de la riqueza y un crecimiento del empleo. Pero no es así. [...] el absolutismo del capital financiero no mejora la distribución de la riqueza ni provoca mayor trabajo para la sociedad.

A “concentração de riqueza” e “distribuição de pobreza” a partir da desigualdade na distribuição de bens tratados no comunicado aponta para essa lógica considerada “estúpida”. As pessoas não são vistas como pessoas, de forma que assumem a mesma condição de mercadoria, apenas propensas a exercer a multiplicação das riquezas que na concepção zapatista, não são distribuídas igualmente. A considerada “globalización de la explotación” citada acima, consiste na crescente massificação dos explorados em prol de um crescimento econômico que “falaciosamente” se baseia numa maior quantidade de riqueza a ser distribuída, e posteriormente da diminuição da pobreza. O que vemos aqui é que as categorias (rico e pobre) não se referem aos ricos nem aos pobres, mas ao movimento da riqueza na considerada “falácia” distributiva. Ou seja, as declarações neoliberais implicam uma lógica de caos, que não traduz a uma realidade humana algo que se tem como racionalidade contraditória.

Gilly (1984, p. 20) estabelece uma articulação entre a globalização neoliberal e os zapatistas por meio da exploração. Para o autor, a exclusão de uma massa da população mexicana na produção e venda de mercadorias da modernidade é feita por meio do ajuste de leis, de construções ideológicas que se aproximam da “falácia” mencionada. Segundo o autor, “o capitalismo da globalização neoliberal se baseia na exploração, o despojo, o desprezo e a repressão aos que não se deixam.” Apesar desse estudo não pretender analisar o que os processos de globalização e o neoliberalismo provocam na vivência direta dos indígenas de Chiapas, considero interessante o paralelismo entre o que é dito no discurso com a abordagem de Gilly quando se refere aos mecanismos de ajustes que partem do neoliberalismo.

#### **2.2.4 - A linguagem e a Torre de Babel**

Nesta sessão, proponho uma análise da tão impregnada noção de “Torre de Babel” dentro do discurso zapatista. A identificação com esta metáfora é dada pelas discussões acerca da relação entre homogeneidade/hegemonia e diversidade/

poliglossia. O comunicado zapatista de março de 2003, enfatiza o projeto neoliberal como o que encarna a mais recente versão da pretensão de edificar, universalizar e eternizar uma “linguagem”.

El proyecto de mundo del Neoliberalismo no es mas que una reedición de la Torre de Babel. [...] El Neoliberalismo intenta la misma edificación, pero no para alcanzar un cielo improbable, sino para librarse de una buena vez de la diversidad, a la que considera una maldición, y para asegurar al Poder el nunca de dejar de serlo. [...] Pero la Torre de Babel neoliberal no se emprende sólo en el sentido de conseguir la homogeneidad necesaria para su construcción. La igualdad que destruye a la heterogeneidad es igualdad con un modelo. "Seamos iguales a esto", nos dice la nueva religión del dinero. Los hombres no se parecen a sí mismos, ni unos a otros, sino a un esquema que es impuesto por quien es el que hegemoniza, el que manda, el que está arriba de esa torre que es el mundo moderno. Abajo están todos los diferentes. Y la única igualdad que hay en los pisos inferiores es la de renunciar a ser diferentes, u optar por serlo en forma vergonzante.

A homogeneidade neste comunicado está disposta como uma oposição à diversidade. O interessante dessa abordagem é que a homogeneidade não é tida como um sinônimo de igualdade no mesmo prisma da diversidade: entre humanos. Este pressuposto propõe a igualdade a um modelo de linguagem cifrada das máquinas financeiras. O que permeia a arquitetura desse projeto, segundo os zapatistas, é a “Quarta Guerra Mundial” contra o diferente, a diversidade, a humanidade. Para fazer parte desse sistema, a humanidade deve morrer como coletividade, cultura e resistência. A diversidade aciona o perigo que existe para o neoliberalismo, porque ecoa como uma omissão da “modernidade neoliberal”.

Desde já podemos problematizar a construção desses pares de oposição, visto que essa nova linguagem se configura em diversas esferas: a diversidade é humana e não de outro modelo ideológico; a igualdade, que seria seu oposto, perpassa a esfera do desumano e povoa somente o plano doutrinário. Por esse meio, podemos sintetizar outra vertente para a construção do desumano: a ausência da diversidade. No discurso zapatista, essa vertente é percebida pelos níveis desconexos do paralelismo entre as oposições (a igualdade de um “modelo” versus uma diversidade “humana”). Tal desconexão assume uma linguagem própria que pretende destituir uma diversidade tida

como humana por meio de um olhar tido como desumano para atingir uma igualdade de doutrina.

Experiencialmente, para o discurso zapatista, esse processo é similar à relação que a globalização e o neoliberalismo tem com os Estados: o controle do poder. O comunicado zapatista “7 piezas sueltas del rompecabezas mundial” de junho de 1997, delineia as maneiras com as quais a relação entre Estados e a doutrina (do neoliberalismo e a globalização) constroem a mesma lógica para percorrer o mundo em diversos níveis. A estratégia dos mercados financeiros, usando como instrumento a revolução tecnológica, pensou em leis e preceitos para a mesma lógica a ser seguida pelo mundo. A manipulação dos Estados Nacionais foi tida como uma consequência, na qual “el capitalismo mundial sacrifica sin misericórdia alguna a quién le dio futuro y proyecto histórico: el capitalismo nacional”. (Comunicado Zapatista: 06/1997)

Os bombardeios do sistema financeiro podem aparecer em vários aspectos: obstáculo ético, jurídico, político, cultural e histórico contra “la globalización económica”. A reconstrução e reordenação dos Estados Nacionais segue, segundo o discurso zapatista, a lógica de mercado mundial. A política sob essa ótica global não ultrapassa a função de organização econômica. Ela assimila-se a um fundamento de reprodução de poder por meio de um grande mercado, no qual as nações são lojas de departamento. Nesse âmbito, mercadoria e pessoa não se distinguem. Para o discurso zapatista, as culturas e as línguas nacionais entram em processos de diluição perante a globalização, bem como esta também desloca e destrói as classes políticas locais. Um Estado Supranacional foi criado em cima disso, que dispõe de aparatos, redes de influência e meios de ação. (Comunicado Zapatista: 06/1997) As instituições que incorporam esse direcionamento supranacional são: FMI, OCDE, OMC.

A ação do Estado percebida pelos zapatistas diante desses processos, no entanto, reproduz-se como um “mero aparato de seguridad de las megaempresas”, já que as suas possibilidades de soberania e independência são consideradas como quase nulas. Os governos locais, se tornam peças dessa guerra, unidades de um exército maior contra a humanidade por meio de repressão contra as pessoas que compõem a nação. Segundo o comunicado citado acima, diante dos processos produzidos pela globalização, o Estado Nacional torna-se cada vez mais um holograma alimentado por dogmas que tentam suprir uma série de lacunas deixadas pela globalização. A descrição acima de um processo hegemônico incorpora outra dimensão que essa nova linguagem acarreta: a organização de todas as esferas em torno de uma “estrutura”. Nos termos zapatistas,

essas esferas são dadas como parte de um processo de diluição. A situação em que os zapatistas se localizam é um entremeio de uma realidade a qual se prevê chegar: a destruição de tudo o que for diferente e a construção homogênea de grandes mercados.

Na abordagem discursiva dos zapatistas, o “capitalismo mundial” engole os que o originam como um processo de dissecação da história; as fronteiras desses Estados são reorganizadas para configurarem-se como um “grande mercado”; leis e preceitos instrumentalizados pela tecnologia gradativamente transformam tudo em cifras. Tal processo revela na perspectiva zapatista, portanto, a totalidade de dimensões que a globalização e o neoliberalismo engendram, para conceber o que seria essa linguagem hegemônica. Portanto, aqui vemos que além das pessoas, seus produtos em forma de diversidade (história, cultura, poder, moral, ética) também passam pelo processo de destruição. Portanto, o que torna desumano também abarca todos os produtos do humano, englobados em novos produtos que seguem essa linguagem como veremos no Comunicado zapatista (06/04/1996)

En el neoliberalismo, mi escuálido escudero, la historia se convierte en estorbo por lo que representa de memoria[...] El Poder convierte a la historia en una historieta mal hecha, [...] En la historieta del neoliberalismo, los poderosos son los héroes porque son los poderosos, y los villanos son los eliminables, los "expendables"[...] En la historieta del Poder, el acontecer que vale es el que puede ser contabilizado en una hoja electrónica que contenga índices respetables de ganancia. Todo lo demás es completamente prescindible, sobre todo si ese todo afecta la ganancia. En la historieta del Poder todo está previsto y resuelto de antemano: el malo puede ser malo, pero sólo para resaltar el poder del bueno. La balanza ética entre el bien y el mal se transforma en la balanza amoral entre el Poder y el rebelde. En el Poder pesa el dinero, en el rebelde pesa la dignidad. En su historieta, el Poder imagina un mundo no sin contradicciones, sino con todas las contradicciones bajo control, administrables como válvulas de escape que distiendan el rencor social que el Poder provoca. En su historieta, el Poder construye una realidad virtual donde la dignidad es ininteligible y no mensurable. ¿Cómo puede tener valor y peso algo que no se entiende y que no se muda? Ergo, la dignidad será, irremediamente, derrotada por el dinero. Así que "no problem", puede haber dignidad porque ya el dinero se encargará de comprarla y convertirla en mercancía que circule según las leyes del mercado... del Poder. [...] La dignidad sigue escapando a las leyes del mercado y empieza a tener peso y valor en el lugar que importa, es decir, en el corazón... Durito hace una profunda reverencia.

O discurso acima permite a visualização de algumas das referências já descritas como o que caracteriza o desumano, bem como faz uma ponte com o outro lado do par de oposições ao qual analiso no presente capítulo: a dignidade. A princípio, a construção permeada pelo Poder, paralelamente pelo neoliberalismo e a globalização, constrói para si os aparatos que são tidos como produtos de humanos sem assim ser: uma história “mal-feita” na qual não existe memória; uma configuração social cuja meritocracia é dada pelo próprio poder e pela eliminação dos *villanos*; um “acontecer” com a condição de ser contabilizado; a própria ideia de bem e mal, classificada pela intensidade de poder.

Durito anuncia os pressupostos para uma “realidade virtual”: a ininteligibilidade da “dignidade”. Portanto chegamos à última das características que condensam o que torna desumano: a ausência de dignidade. Estas considerações estabelecem o prenúncio da próxima sessão, que intenta trazer a noção zapatista do que torna humano. Nesta sessão, podemos perceber as diversas esferas, tanto no formato quanto no conteúdo dos discursos, que embasam a construção de um pleito zapatista. As práticas de resistência fundamentam-se pelos elementos que constroem uma conduta considerada desumana por parte dos que são classificados como dominadores. Na próxima sessão, a análise é voltada para as condições de ser, do que torna humano, e de que forma elas incorporam uma ontologia, postas em oposição com o desumano. Além disso, também serão analisadas práticas de resistência condensadas pela ideia de “globalização da rebeldia”, encarada como um processo alternativo à globalização.

### **2.3 – Dignidade**

A primeira das referências que trago para pensar a noção de dignidade no discurso zapatista implica em um desnível semântico com relação aos processos do desumano, ou seja, algo que os considerados dominadores não teriam condições de entender:

En las pláticas de paz los delegados gubernamentales han confesado que han estudiado mucho qué es eso de la dignidad y que no han podido entenderlo. Piden a los delegados zapatistas que les expliquen qué es la dignidad. Los zapatistas rien, después de meses de dolor rien. Sus risas resuenan y se escapan hasta los altos muros en los que la soberbia esconde su miedo.

Siguen riendo los delegados zapatistas cuando el encuentro termina, ríen cuando informan a los demás de lo ocurrido. Todos los que escuchan el informe ríen, la risa recompone los rostros que el hambre y el desengaño han endurecido. Ríen los zapatistas en las montañas del sureste mexicano y el cielo no puede menos que contagiarse de esa risa y se suelta a las carcajadas. Tanto ríe el cielo que se le salen las lágrimas y empieza a llover como si la risa fuera un regalo para la tierra seca... (Comunicado Zapatista, 20/06/1995)

A citação nos remete a duas maneiras de pensar este desnível semântico para a dignidade: o primeiro parte da própria incompreensibilidade do governo com relação à palavra dignidade; o segundo, de um saber da palavra diante de uma vivência contextual de “medo”, “fome” e “desengano”, ao tempo em que partilha sua noção com um mundo, dos que são e os tornam humanos, incluindo o “céu”. A dignidade, seguindo a citação anterior, é compartilhada com o cosmo, ou faz parte de um princípio a tal ponto ontológico, que a incompreensão do governo chega a ser risível por todos (inclusive para o céu). Um ponto interessante a ressaltar deste desnível é a própria importância dada ao termo dignidade.

Tanto com relação à frequência em que aparece quanto ao que a dignidade representa no discurso zapatista, poderíamos dizer que se todas as demandas pudessem ser resumidas a uma palavra, seria exatamente: “dignidade”. Uma palavra que resume todas as demandas zapatistas remete à própria condição de ser zapatista dentro do discurso: ser enquanto sujeitos que demandam direitos. Por esse ponto chegamos à segunda referência na construção zapatista da noção de “dignidade”, sua classificação ontológica.

En este momento en que estamos ahora, nos llevaron al callejón de que la dignidad, que es lo que más vale para nosotros, pese más que estar vivos o estar muertos. Que por el problema de la dignidad se vaya otra vez a la guerra o la paz. . (Subcomandante Marcos, 07/12/1994)

A dignidade aponta-se nesse caso como um conceito que em princípio transcende a vivência e complementa-se num status de eternidade, como um valor último de ser humano. Nesta citação, entendo um processo que perpassa os “vivos” e os “mortos”, vai além do dimensionar pessoas e segue como um princípio que acompanha a própria história dos “homens de milho”. No entanto, além de seguir até as dimensões do ontológico das pessoas, também faz um movimento inverso. Durito, no comunicado zapatista de dezembro de 1996, denominado *Abecedário dos escarabajos*, afirma que

"La dignidad no se entiende" [...] "La dignidad se vive, la dignidad se muere". Ou seja, além de dimensionar-se num princípio transcendental de ser, também assume como definição algo que “se vive”, “se morre”, ponto ao qual chegamos à terceira referência.

No comunicado zapatista de 28 de agosto de 1998, Viejo Antonio conta a *história da medida da memória*. Nela, os deuses primeiro repartiram uma “medida de memória” para cada pessoa. No entanto, os homens e mulheres tinham “grandezas diferentes”, e a memória igualmente medida acabava por ser pequena nos “mais grandes e fortes”, os “poderosos”. Os pequenos, no entanto, tinham a memória grande. No final da história, Viejo Antonio diz que a dignidade “não é mais que a memória que vive”. Este conto remete à dissonância entre os “poderosos” e os “pequenos”. Como vimos no primeiro capítulo, a memória faz parte da construção da noção de história em formato de caracol. Ou seja, é intrínseca e atuante na própria constituição do que pode ser visto como história no discurso zapatista. Portanto, constitui pela “medida” em que se encaixam nas pessoas a própria relação com a oposição do esquecimento acionado pelo governo mexicano.

Percebe-se uma articulação com a dignidade, de forma que incorpora essa dualidade como sintetizada numa vivência. Se a “memória vive”, então a dignidade evidencia a vivência enlaçada com a história. Vimos, portanto, que a dignidade é uma coisa que está intrínseca à própria condição de existir do corpo discursivo dos zapatistas. No entanto, nos deparamos nesse momento com um limite da linguagem: a dignidade não é definida, nem definível no discurso zapatista<sup>43</sup>. Porta-se como algo que os dominadores não entendem; que é ontológico; que é vivida historicamente; e principalmente que interpela a condição de humanidade. O “algo”, ou “coisa” foram aqui utilizados para dar suporte no que se porta como indefinível. Podemos ver como a dignidade atua inclusive na *vivência discursiva* dos personagens do discurso. Nesse universo, existem diversos seres que falam; um escaravelho que assume a postura do antidesumano, contos de porcos, sapos e galinhas com “crise de identidade”. O que existe é uma intensa permutação de seres que têm em comum a própria dignidade, portanto uma condição de humanidade. O humano aparece nos discursos sobre dignidade como uma oposição ao que torna desumano. É uma condição que passa pelas esferas de ser, compartilhadas pelos próprios personagens, que as vivenciam enquanto

---

<sup>43</sup> Esta atribuição faz referência ao indizível, inenarrável, inomeável de De Paula Martins (2008), mencionado na introdução.

história, memória e prática para estabelecer uma legitimidade discursiva para a sua resistência.

No entanto, segundo o comunicado zapatista de 27 de dezembro de 2001, a dignidade também funciona como “ponte”. Seria mais um alicerce para alcançar a coletividade, os “diferentes, distintos e distantes que se fazem um”, mas que coexistam enquanto diversidade, ligados pela mesma ontologia (que ainda assim se faz diferente diante das várias coletividades). Neste sentido, também percebemos uma disseminação do discurso para alcançar quem está de fora, mas que ainda assim tem como princípio básico um ideal e uma prática de resistência: “a globalização da rebeldia”.

Segundo Ribeiro (2003, p. 32) existem processos que misturam informação, capital e pessoas provocados pela globalização que vão além fluxos financeiros associados às medidas neoliberais. São aqueles que associam forças locais que igualmente permeiam as esferas globais de formas diversas. É o caso de conjunturas que se arquivam em “antiglobalizações”. No Movimento Zapatista, esta perspectiva tornou-se um estandarte da ação coletiva global. Para Evans (2000), a globalização contra-hegemônica pode ser especificada por novas comunidades transnacionais que criam um tipo de “globalização desde abaixo”.

Globalization from below allows ordinary citizens, especially those from poor countries, to build lives that would not be possible in a more traditional world of bounded nation-states [...] they are efforts to constrain the power of global elites, both by pushing for different rules and by building different ideological understandings. (EVANS, 2000, p. 230)

Esse processo foi permeado pela construção de redes de solidariedade internacionais. Existe na própria esfera do discurso uma construção que justifica e sustenta uma “globalização da rebeldia”. Segundo o comunicado zapatista de junho de 1997, a “fragmentação” é tida como um processo inverso que iniciou com a própria globalização, mas que se volta contra ela. Os níveis de operação do neoliberalismo produzem várias fraturas do Estado Nacional, que estão além da subjugação. Tais fraturas são promovidas pela multiplicação das fronteiras internas ao estado. A dinâmica mundial, segundo os zapatistas, repercute em um desmembramento de unidades dos Estados Nacionais de acordo com uma política mundial.

Surge então o que é concebido pelo discurso de junho de 1997 como as “bolsas de resistência” no lugar das “bolsas do esquecimento” e as “bolsas financeiras”. As



bolsas de resistência propõem uma oposição às práticas de poder. Os rebeldes são formados por grupos de inconformados, que têm em comum a resistência à nova ordem mundial. Segundo o Subcomandante Marcos (13/09/2003):

En el mundo entero hay en disputa dos proyectos de globalización. El de arriba, que globaliza el conformismo, el cinismo, la estupidez, la guerra, la destrucción, la muerte, el olvido. Y el de abajo que globaliza la rebeldía, la esperanza, la creatividad, la inteligencia, la imaginación, la vida, la memoria, la construcción de un mundo donde quepan todos los mundos.

A “Globalização da Rebeldia”, localiza-se nos âmbitos do que resume a própria construção de humanidade: como uma oposição à globalização; como um movimento sustentado pelo elo entre vivência, história e memória; como uma proposta de coexistência plural. Portanto, esta proposta se situa no âmbito dos projetos da agência discursiva, que assume uma posição sistematizada de resistência diante do que foi pensado nela.

#### **2.4 - Dominação e resistência: o desumano e o humano**

O eixo que propus para a análise deste capítulo foi pensar as classificações êmicas do que no discurso zapatista pode ser tido como dominantes e resistentes. Tais classificações configuram uma imersão do mundo contemporâneo e da maneira como os zapatistas se localizam dentro dele. Pensar as noções de dominação e resistência tem implícitas as maneiras de perceber uma autenticidade cultural e histórica, que se constrói dentro de fluxos de significação, cujos significados são acionados conforme a situação da dominação em si. Essa dimensão pode ser vista no discurso zapatista dentro da “Metateoria”, uma construção analítica zapatista que parte da permutação entre a vivência discursiva e teorias que saltam dos contextos históricos e contemporâneos em que estão as vozes do discurso. Para contar as histórias da vivência e propor teorias, um excêntrico personagem é trazido ao discurso: Durito.

No presente caso etnográfico, a construção do que é dominação vai além de mecanismos de poder institucionalizados (além de uma resistência ao Estado mexicano). Ela é encabeçada, na visão zapatista, pela globalização e o neoliberalismo, que se capilarizam em diversas dimensões globais, como processos caóticos com racionalidades consideradas “estúpidas”. Segundo os zapatistas, a globalização e o

neoliberalismo, disseminam uma racionalidade, modelo e doutrina de exercer poder sobre o mundo, que tem implícita uma perspectiva de homogeneizar por meio de uma linguagem todas as diversidades no mundo. No entanto, tal linguagem apenas vê o mundo por meio de cifras segmentadas com a propensão de não olhar os humanos, ainda que pretenda aniquilá-los enquanto diversidade. Os zapatistas agrupam esse não-olhar como direcionado a humanos e os produtos dos humanos (história, cultura, poder, moral e ética).

A classificação êmica dos resistentes pode centrar-se em uma palavra articulada por um desnível semântico dos processos do desumano, numa propensão ontológica e numa vivência histórica no âmbito do discurso. A “dignidade” congrega em seu significado (ou in-significável) o que é próprio de ser humano. Portanto, legitima-se perante o mundo como uma noção de humanidade. Tal legitimação é experimentada, também a nível global, por um movimento contrário à globalização desumana, a chamada “globalização da rebeldia”.

A esse ponto penso que tal qual a história é concebida como um instrumento para a resistência no discurso zapatista, as construções êmicas que se referem à condição de humanidade também são formas de resistência na mesma proporção. Ou seja, a resistência implícita nesse esquematismo de classificação entre dominantes e resistentes está nos entremeios dos elementos usados para a sua classificação. São também fluxos de autenticidades culturais, acionados à medida da situação. As maneiras de se legitimar no discurso formas de resistência em construções êmicas adquire outras dimensões a partir do diálogo entre atores e processos que permearam a história do movimento zapatista. Esse será o tema explorado no próximo capítulo.

## La historia de las palabras

"La lengua verdadera se nació junto con los dioses primeros, los que hicieron el mundo. De la primera palabra, del fuego primero, otras palabras verdaderas se fueron formando y de ellas se fueron desgranando, como el maíz en las manos del campesino, otras palabras. Tres fueron las palabras primeras, tres mil veces tres se nacieron otras tres, y de ellas otras y así se llenó el mundo de palabras. Una gran piedra fue caminada por todos los pasos de los dioses primeros, los que nacieron el mundo. Con tanta caminadera encima, la piedra bien lisita que se quedó, como un espejo. Contra ese espejo aventaron los dioses primeros las primeras tres palabras. El espejo no regresaba las mismas palabras que recibía, sino que devolvía otras tres veces tres palabras diferentes. Un rato pasaron así los dioses aventando las palabras al espejo para que salieran más, hasta que se aburrieron. Entonces tuvieron un gran pensamiento en su cabeza y se dieron en su caminadera sobre otra gran piedra y otro gran espejo se pulieron y lo pusieron frente al primer espejo y aventaron las primeras tres palabras al primer espejo y éste regresó tres veces tres palabras diferentes que se aventaron, con la pura fuerza que traían, contra el segundo espejo y éste regresó, al primer espejo, tres veces tres el número de palabras que recibió y así se fueron aventando más y más palabras diferentes que se aventaron, con la pura fuerza que traían contra el segundo espejo y éste regresó, al primer espejo, tres veces tres el número de palabras que recibió y así se fueron aventando más y más palabras diferentes los dos espejos. Así nació la lengua verdadera. De los espejos nació. Las tres primeras de todas las palabras y de todas las lenguas son democracia, libertad, justicia [...] De estas tres palabras vienen todas las palabras, a estas tres se encadenan las vidas y muertes de los hombres y mujeres verdaderos. Esa es la herencia que dieron los dioses primeros, los que nacieron el mundo, a los hombres y mujeres verdaderos. Más que herencia es una carga pesada, una carga que hay quienes abandonan en mitad del camino y la dejan botada nada más, como si cualquier cosa. Los que abandonan esta herencia rompen su espejo y caminan ciegos por siempre, sin saber nunca más lo que son, de dónde vienen y a dónde van. Pero hay quienes la llevan siempre la herencia de las tres palabras primeras, caminan siempre como encorvados por el peso de la espalda, como cuando el maíz, el café o la leña ponen la mirada en el suelo. Pequeños siempre por tanta carga viendo siempre para abajo por tanto peso, los hombres y mujeres verdaderos son grandes y miran para arriba. Con dignidad miran y caminan los hombres y mujeres verdaderos, dicen. 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 que 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..."

(Comunicado Zapatista, 30/12/1994)

### **CAPÍTULO III - “Liberdade, Justiça e Democracia”: construções de uma “sensibilidade jurídica”**

O presente capítulo centra-se em três categorias que são pilares de práticas cotidianas oficializadas pelo discurso zapatista: liberdade, justiça e democracia. Tais elementos embasam um pleito que congrega princípios morais e ontológicos dentro de um patamar de normas, das coisas que devem ser feitas. No entanto, para entender a lógica de uma formalização alternativa<sup>44</sup> de direitos, precisamos localizar tais categorias como imersas em diversos referenciais. Speed e Leyva Solano (2008, p. 207), para conceber a construção da noção de Direitos Humanos entre os zapatistas, partem de uma concepção dialógica com relação a três atores: a Igreja, o Estado, as Organizações Não-Governamentais. O que pretendo neste capítulo segue a mesma lógica utilizada pelas autoras: alicerçar-me de diversos atores e elementos para entender, de forma dialógica, como se constrói para os zapatistas a liberdade, justiça e democracia.

Os elementos utilizados como arcabouço para a construção dessas três categorias são os seguintes: a noção zapatista de México; o papel da sociedade civil; a influência dos Direitos Humanos e da autonomia; as propostas de uma nova noção de fazer política que envolve o “mandar obedecendo”. (Comunicado Zapatista, 12/02/1995) Todo esse aparato é uma construção densa de diversos atores, valores e ideologias que são postas à mão para a compreensão do que é tido como liberdade, democracia e justiça para o discurso zapatista. A partir daí, provocam um encadeamento de valores e ontologias que atribuem ao discurso um caráter normativo, legítimo para a prática sistematizada por ele.

Esse modelo dialógico ajuda a entender os termos de uma dimensão normativa que se entrelaça como uma “sensibilidade jurídica” (GEERTZ, 2004, p. 259), na qual as categorias “liberdade, justiça e democracia” comportam no mesmo patamar o moral e o ontológico.

#### **3.1 – As normas e as categorias**

Antes de adentrar nos elementos que são dialogicamente cruciais para a construção das noções de liberdade, justiça e democracia, se faz necessária uma análise do que remete a normatividade dentro do discurso zapatista. Pensar nesses termos pode

<sup>44</sup> Trato uma esfera alternativa de construção de normas, como uma dimensão que está além do sistema jurídico estatal.

nos levar a enquadramentos circunscritos pela lógica do direito, em um sentido que se propõe unir um conjunto de regras a serem seguidas com um desfecho que as concatena com a experiência. No entanto, não é por esta via que pretendo pensar a normatividade no discurso zapatista, tampouco a lógica do direito neste caso. O que proponho é associar esse estatuto a categorias que se colocam dentro do discurso como uma “sensibilidade jurídica” (GEERTZ, 2004, p. 259). Esta, por sua vez, é vista no presente caso etnográfico como uma permutação entre o caráter moral e o ontológico, postos no mesmo nível na existência e no “dever ser”, da representação.

Geertz em *O Saber Local* tem como foco o debate acerca da polarização entre leis e fatos para chegar ao que entende como “sensibilidade jurídica”, uma perspectiva para compreender de forma comparativa bases culturais do direito. O autor elabora o conteúdo do direito como algo além das instituições, regulamentos e códigos. Trata-se de uma “parte específica de imaginar a realidade”<sup>45</sup>. Ou seja, os processos para se conceber uma ideia de justiça têm que passar pelo desenvolvimento e acesso a uma concepção do mundo.

A “sensibilidade jurídica”, que basicamente refere-se a um senso de justiça culturalmente constituído, é proposta por Geertz (2004) como uma possibilidade de perceber e comparar as diferentes formas de unir linguagem do “se-então” definida como existência, da experiência do “como-portanto”. O caso mencionado pelo autor de Regreg em uma aldeia balinesa faz transparecer o que foi somatizado para chegar a uma conclusão jurídica: após sua esposa fugir com outro homem, Regreg exigiu do conselho da aldeia que tomassem providências para recuperá-la. No entanto, por não ser esse um problema da aldeia, estar fora de jurisdição, o conselho negou o pedido de Regreg. Algum tempo depois, Regreg foi chamado para tomar posse de uma das cinco chefias do conselho. Ele, no entanto, recusou a incumbência. Isso gerou um problema, porque assumir a posição de chefe era obrigatório e irrecusável. Se tal obrigação não fosse cumprida, a aldeia seria castigada pelos deuses.

Portanto, a recusa de Regreg o levou a exclusão da vida social. Depois de perder o terreno de sua casa, o autor da ofensa tornou-se um nômade, sem acesso ao universo social, aos direitos políticos, até mesmo aos deuses. Após alguns meses, Regreg ficou louco. No entanto, um evento inesperado aconteceu. O rei de Bali (considerado um quase deus) veio à aldeia e disse ao conselho que a aldeia deveria aceitar Regreg de volta. Esta ordem foi recusada pelo conselho, porque se ignorassem a constituição local,

---

<sup>45</sup> (ibid, p. 259)

os deuses iriam castigá-los com pragas e doenças. A análise de Geertz sobre esse evento o leva a definir que a conclusão jurídica, envolve “uma série de eventos, regulamentos, políticas, costumes, crenças, sentimentos, símbolos, procedimentos e conceitos metafísicos agrupados”<sup>46</sup>

Portanto, esta definição carrega consigo uma forma de construir e manter categorias. Envolve estruturas de significação, e de que maneira estas podem ser manejadas para sintetizar representações. O enfoque que pretendo dar com o discurso zapatista não é necessariamente o processo jurídico que perpassa suas esferas de vivência, mas como as categorias são construídas em uma representação propriamente normativa, que se porta como uma indexação entre o nível moral e ontológico dentro do que é descrito e demandado.

O que veremos a seguir é um conjunto de noções êmicas da existência e atuação de diversos atores e elementos cruciais para a construção das categorias liberdade, justiça e democracia. Para seguir com esse interesse, se faz necessário pensá-los como imersos nessa “sensibilidade jurídica”, em um movimento singular de paralelismo entre o “dever ser” e o “que realmente é”.

### **3.2 – O México para o discurso zapatista**

Uma análise que parta da construção zapatista do que significa o México aparece como um ponto crucial, porque nela, atributos morais são acionados para classificar e conceber matizes de um grande contraste, um dualismo gradativo. Para explicar essa classificação, trago como base desta sessão o comunicado zapatista de 22 de setembro de 1994. Nele, existe um conto chamado “Mexico: entre el sueño, la pesadilla y el despertar”, que propõe um caminhar entre as diversas camadas do que o discurso concebe como México: “El México de la planta alta”; “El México del medio”; “El México de abajo”; e “El México del Sótano”.

Para cada construção zapatista do que caracteriza o México que está acima (“México de la Planta Alta” e “México del Medio”), temos um referencial moralmente oposto para o que está abaixo (“México de Abajo” e “México del Sótano”). Esta escala de configurações é dada tanto por meio de atributos explícitos, quanto pelas metáforas. No entanto, para entender esse grande contraste conceitual, proponho uma estruturação

---

<sup>46</sup> (ibid, p. 268)

dele como imerso a três pares de oposição principais: 1) riqueza versus pobreza; 2) verdade versus mentira; 3) tecnologia versus o que está vivo.

Estes três pares portam-se como bases desta análise para dar conta dos atributos na classificação zapatista de México. Por meio deles, podemos perceber que existe uma configuração nesta noção de sujeitos imersos em um lugar (1), que disseminam uma ética (2) por meio de aparatos (3). É importante ressaltar que estes aspectos existem como interdependentes. No entanto, optei por explicitá-los de forma separada para seguir uma linha de interlocução.

### **3.2.1 - Riqueza versus pobreza**

Essa dualidade serve como base para elaborar duas dimensões da construção de México no discurso zapatista: os sujeitos e o lugar. A riqueza é a principal característica dos que estão acima (“México de la planta alta” e “México del Medio”). Nessa perspectiva, estar acima remete tanto a estar numa posição de poder político quanto econômico, bem como estar disperso nos lugares onde os índices e as taxas de crescimento econômico são mais altos e os de marginalização são baixos ou intermediários. Em contraposição, o México que está abaixo (“México de abajo” e “México del sótano”) incorpora tanto os sujeitos mais pobres do país quanto os estados considerados menos beneficiados pela distribuição de renda, segundo o discurso de 22 de setembro de 1994.

Neste discurso, a composição de sujeitos que estão acima enquadra um grupo de poderosos que encarna e administra o neoliberalismo como vivência. São os poucos homens que, segundo o discurso, manipulam toda a massa econômica à custa da sociedade mexicana e dos que estão abaixo. Ou seja, o controle sobre os recursos do país, para os zapatistas, está nas mãos desse grupo de “acionistas” (Comunicado Zapatista: 22/09/1994), que encaram o México como uma grande empresa.

Estar nesse patamar de controle de riqueza também dimensiona uma narrativa seguida, o neoliberalismo, considerado pelos zapatistas como um modelo “desumano”<sup>47</sup> que guia as lógicas do capital. Tal direcionamento implica nos sujeitos de cima a referência de “não olhar pra baixo”. Uma diretiva que, por centrar-se no pertencimento a uma conjunção monetária de vivenciar a realidade e assumir o mercado como ênfase principal, existe como contraposição às narrativas dos que estão abaixo. Estes últimos,

---

<sup>47</sup> Ver capítulo II

pelo discurso zapatista de 22 de setembro de 1994, são construídos pelo “estar na pobreza”, e, portanto, são caracterizados com atributos metafóricos como os “pés”, o “sangue”, o “barro” e o “lodo”. Esta taxação traz consigo uma série de outras palavras associadas a uma forma de existir como destituídos de coisas (“despidos”, “desalojos”). Os sujeitos que estão abaixo se caracterizam pela destituição provocada pelos que estão acima.

Ou seja, apesar de apresentarem-se como enfaticamente opostos, estes sujeitos existem no discurso como uma interdependência. O rico só é assim caracterizado porque, segundo os zapatistas, vive à custa do pobre, “sem olhar para ele”. O pobre, só pode ser caracterizado assim porque remete a um resultado de ações governamentais, dos que detêm o poder e o dinheiro no país.

A dimensão de riqueza e pobreza, por esse processo de classificação zapatista, formula dentro do que é considerado como México uma série de papéis e funções sociais específicas. Vemos isso por uma subseção no mesmo discurso de 22 de setembro de 1994, intitulada “Instruções para Ser Nomeado o Homem do Ano”:

\*INSTRUCCIONES PARA SER NOMBRADO "HOMBRE DEL AÑO \* 1ero Acomode, con cuidado, un funcionario tecnócrata, un opositor arrepentido, un empresario prestanombres, un charro sindical, un casateniente, un finquero, un alquimista computacional, un "brillante" intelectual, una televisión, una radio, y un partido oficial. Ponga en un frasco aparte y rotule: "Modernidad".

Como vemos na citação anterior, cada patamar de direcionamento do México possui um papel sustentado por alguma coisa que, em conjunto, o sustenta. O primeiro encarna este rosto de máquina, de tecnologia associada a alguns aparatos que serão mencionados em análises a seguir (televisão, rádio). O que vemos como sujeito é um nível de especialização que dê conta da dimensão dessa lógica proposta pelos zapatistas como uma narrativa da “modernidade”. Quando associamos a relação entre riqueza e poder, percebemos que esse nível de especialização, associado a artefatos da “modernidade”, também é ressaltado e posto como cerne do que se constitui como México de cima. No discurso “Un periscopio invertido”, de 24 de fevereiro de 1998, Durito menciona o enquadramento do controle do país por meio de sete tipos de políticos.

Seguindo a descrição feita pelo discurso citado, os sete tipos de políticos são: O “Político Empresário”, para dar enfoque à economia de mercado, ao regimento do país



como uma empresa que prioriza a produtividade e o consumo, suprimindo assim os programas sociais; O “Político Advogado”, para que possa manipular a estrutura jurídica do Estado Nacional à medida do neoliberalismo; O “Político Publicitário”, que controla os meios de comunicação e o espaço público para dar evidência às funções do mercado; O “Político General”, para incorporar a violência organizada pelo suporte do mercado bélico; O “Político Embaixador”, por não ter um pertencimento a uma nação em meio a essa globalização do fazer político, serve de guia para as rotas do capital; O “Político Historiador”, responsável por “reciclar” a história de forma a ter instrumentos para culpá-la do mal da humanidade e adequá-la à lógica do presente; por fim, o “Político Tudólogo”, responsável pela conduta desse sistema político em todos os âmbitos citados acima. (Un periscopio invertido, 24/02/1998)

Pelas descrições feitas acima, o que comporta os sujeitos neste México de cima, além de uma propensão de ter (riqueza e poder), também se configuram a partir deste último uma escala de segmentações imbuídas de características que funcionam como aparatos para o seu manejo pelo país. A tecnologia, a mídia, a violência, a diplomacia, a reinvenção histórica e a conjunção de todos eles estão postos à mão para que sigam uma narrativa: o neoliberalismo. Além do conteúdo, a forma como estão dispostos requer ênfase. A composição e segmentação de uma visão de Estado é levantada por meio de uma oposição. Para manterem-se como entidades que têm poder sobre o país, teriam que estar dispostos na mesma proporção que os deuses primeiros, os criadores do mundo, em sete<sup>48</sup>.

Voltando às “Instruções para Ser Nomeado Homem do ano”, esse processo de categorização em determinados rostos e papéis podem ser vistos na continuação:

2ndo Tome un obrero agrícola, un campesino sin tierra, un desempleado, un obrero industrial, un maestro sin plaza, un ama de casa inconforme, un solicitante de vivienda y servicios, lo poco de prensa honesta, un estudiante, un homosexual, un opositor al régimen. Divida tanto como le sea posible. Ponga en un frasco aparte y rotule: "Anti-México"<sup>3</sup>ero Tome un indígena. Separe las artesanías y tómele una foto al indígena. Ponga las artesanías y la foto en un frasco aparte y rotule: "Tradición". 4arto Al indígena póngalo en otro frasco aparte y rotule: "Prescindible". (Comunicado Zapatista: 22/09/1994)

Vemos neste segundo patamar (México de baixo), uma série de papéis que o caracterizam (“obrero agrícola”, “campesino sin tierra”, “desempleado”, “maestro sin

---

<sup>48</sup> Sobre os sete “Deuses Primeiros”, ver o capítulo 1.

Plaza”, “estudiante”, “homosexual”, “indígena” etc.) Estes são tidos como rostos de minorias, excluídas e destituídas de alguma coisa. Este caso dimensiona um processo de identificação que no discurso zapatista é feito por um movimento: o que os zapatistas vivenciam como uma postura do México de cima, que os “rotula” como “antiméxico” e “prescindível”.

Las colonias urbanas, su nombre y ubicación, los servicios que tienen, la forma de hablar de sus gentes, su forma de vestir, sus diversiones, su educación, todo limita y clasifica, trata de ordenar, de acomodar el caos que rige las ciudades mexicanas. No es necesario dar nivel de ingresos, posición social y vocación política, basta decir en qué colonia de qué ciudad vive.

Na visão zapatista de imposição de limite e classificação que parte do México de cima, os enquadramentos voltam como autenticidade política, como fonte para resistência. Seguindo a citação acima, a maneira de vestir, de falar, as suas diversões, sua educação já acionam e são acionadas por um esquema de identificação. A dimensão do já saber em que patamar está apenas sabendo o lugar de vivência nos remete a termos mais básicos de uma construção de identidade. No caso dos dois últimos discursos citados e associado a uma forma teórica elementar de identificação (a auto-afirmação e a identificação dos outros<sup>49</sup>) percebe-se que a auto-afirmação enquanto minoria, destituída de riqueza, de poder e construída por elementos “humanos” (“sangue”, “pés”) faz parte da noção de um resultado de classificação que segundo os zapatistas, parte dos sujeitos que estão acima.

Portanto, um movimento que, pela noção zapatista, parte de ações e configurações manejadas pelo México de cima, aciona a sua referência simbólica aos processos de construção de coletividade, de associar isso a uma “vocaçã para a luta”. Eles são classificados como sujeitos de um México que está abaixo porque seus corpos fixam-se a determinados atributos (maneira de falar, de vestir etc.), os mesmos que também os enquadram na posição de minoria, de “solidário”, de coletivo. Podemos perceber isso melhor na citação abaixo:

El México de abajo tiene vocación de lucha, es valiente, es solidario, es banda, es barrio, es palomilla, es raza, es cuate, es huelga, es marcha y mítin, es toma de tierras, es cierre de carreteras, es "¡no los creo!", es "¡no me dejo!", es "¡órale!". El México de abajo es maestro, albañil, plomero, obrero, chofer, empleado, estudiante de metro-autobús-pesera, barrendero, camión materialista y dialéctico, ama de casa, pequeño locatario, vendedor ambulante, agrarista, mini y micro

---

<sup>49</sup> Barth, 2000

comerciante, minero, colono, campesino, ejidatario, provinciano aún siendo capitalino, trabajador agrícola, estibador en los puertos, pescador y marinero, ropavejero, carnicero, artesano, es los etcéteras que uno encuentra en cualquier camión, en cualquier esquina, en cualquier rincón de cualquier lugar de cualquier México...de abajo. (Comunicado Zapatista, 22/09/1994)

Vemos, portanto que a “valentia”, o “sofrimento”, a “luta”, associados a metáforas que os constitui como vivos como a “palomilla”, transportam-se no discurso zapatista como atributos morais. Tais atributos se cruzam com um esquema espacial de cima a baixo como forma de constituir estes sujeitos. São pressupostos que, associados a determinados arquétipos, moldam um instrumento identitário para conceber um alicerce de resistência, centrado na coletividade das minorias, dos “excluídos”. A conjugação espacial dessa formação de sujeito, portanto, constitui um fator importante de análise. São pessoas que têm determinados atributos para a construção de si e que também fazem parte de um posicionamento em lugares dessas noções de México.

As referências à dualidade entre riqueza e pobreza também são posicionadas geograficamente nos estados mexicanos ou zonas metropolitanas, dadas por meio de índices econômicos. A construção dos lugares considerados representantes do México de acima e do de baixo também se alicerça de metáforas que remetem ao que se porta como mais rico ou mais pobre, a depender da escala da oposição.



Segue na narrativa do discurso de 22 de setembro de 1994, o desenho de um enquadramento de regiões que compõem o México “do andar de cima”. As quatro mencionadas são: Distrito Federal (Ciudad de México); Monterrey, capital do estado de Nuevo Leon; Guadalajara, capital de Jalisco; Acapulco, localizada no estado de Guerrero. A menção feita a três destas regiões específicas delinea os considerados maiores centros urbanos, as regiões que, além de principais polos de crescimento econômico, também detêm maior concentração populacional<sup>50</sup>. Acapulco também foi posta em destaque, mais por seu potencial turístico e imersão no mercado global.

Percebemos que, para além de dados estatísticos feitos por instituições do governo mexicano, o discurso zapatista já concebe essas regiões como as consideradas mais ricas, pelas próprias metáforas que acionam para tratar delas. O discurso menciona que, para se chegar a este “andar de cima”, deve-se usar o “avião”. Enquanto que, para chegar ao “México del medio”, se faz por meio de “automóvel”; para o “México de abajo”, terão que descer do “automóvel” e entrar no “ônibus” ou no “metrô”; e para o “México del sótano”, usam apenas os “pés”, conforme veremos nas citações seguintes.

Esta referência geográfica não segue estritamente uma completude de taxaço de riquezas quando os zapatistas se referem ao “México del medio”. Os estados mencionados como os que abarcam essa denominação são aqueles cujos índices permutam entre a riqueza e a pobreza (“Coahuila, Baja California Sur, Aguascalientes, Chihuahua, Sonora, Colima, Tamaulipas, Morelos, Quintana Roo, Sinaloa, Nayarit y Tlaxcala”.)

É justamente nessa descrição de lugar que salta a própria definição do que os zapatistas concebem como “México del Medio”. Está numa configuração intercalada entre o que há de mais evidente no “andar de cima”, junto com o que caracteriza o “México de baixo”. Nessa percepção de lugar, vejo o “México del Medio” como a dimensão em que os polos riqueza e pobreza colidem diretamente. As metáforas que o constrói como lugar (“carbón”, “concreto”) adquirem não um “meio termo” entre o rico e o pobre, mas uma convivência dos dois âmbitos que se chocam nestes espaços. Por meio disso, também são postas no discurso para diálogo a forma como índices de crescimento econômico são acompanhados pela interlocução com os de “marginalização”.

---

<sup>50</sup> Esta afirmação parte de dados do “XII Censo general de población y vivienda”, feita pelo Instituto Nacional de Estadística y Geografía, em 2000.

Neste sentido, a própria ideia do que é dimensionado para construir os índices de marginalização é problematizada pelo discurso zapatista, quando se faz referência ao “México de Abajo”.

*\*AL MÉXICO DE ABAJO... \* se puede llegar casi inmediatamente. Convive, en conflicto permanente, con el México de en medio. Los 17 estados mexicanos que se encuentran en los índices MEDIO, BAJO y MUY BAJO de marginación, tienen 1 mitad de sus habitantes viviendo hacinados (con más de 2 personas por cuarto) y el 50 por ciento de los mexicanos que viven en los estados de "en medio" ganan menos de dos salarios mínimos diarios, es decir, en la pobreza (en Tlaxcala son 3/4 de la población en la pobreza). (Comunicado Zapatista: 22/09/1994)*

Nessa construção de lugar por uma dimensão concatenada de índices vemos que na visão dos zapatistas, ainda que apresentem taxas de marginalização baixas, o que conta para categorizar o nível de pobreza é justamente o sofrimento, a dificuldade, a “acumulação” de pessoas. Ou seja, existe uma dimensão de se formular a noção de pobreza em outros termos, numa proporção microanalítica, na vivência. É neste patamar de referência que também entram em choque as formas de ver e classificar o lugar.

No entanto, ao encarar o “México do porão”, vemos que as oposições estão bem localizadas. Para entrar nele, “se chega a pé, descalço”, bem como tem que “subir pelos índices de marginalização”. Permeia a conjunção de estados cujos índices de pobreza são os mais altos, associados à vivência indígena, que compõe a maioria da população dos estados de Puebla, Veracruz, Hidalgo, Guerrero, Oaxaca e Chiapas. O direcionamento de confluir índices com vivência porta-se como um movimento importante para conceber este lugar.

Além da posição geográfica dos estados, também existe uma referência de lugar quando o foco é a dimensão da existência do México no mundo. Neste caso, o México de cima é tido como uma passagem, um “lugar para o fluxo do capital”, que não contém o que na concepção zapatista deveria ser um Estado: nacionalidade, fronteira, história. Além disso, também se percebe como um direcionamento para o estrangeiro, nos pressupostos que o neoliberalismo, ou o “Estado Mundial” ditam, segundo o discurso zapatista. (Comunicado Zapatista, 22/09/1994)

A dimensão de imersão e localização dentro da narrativa neoliberal, segundo os zapatistas, molda políticos destituídos do próprio “fundamento social da política” (Comunicado Zapatista, 22/09/1994). O que podemos elaborar como análise

neste caso é a interlocução entre o lugar e os sujeitos, embasada por narrativas que, na concepção zapatista, são a gênese do controle financeiro. A instância de imersão no mundo e do lugar como fluxo manejado pelo neoliberalismo molda os sujeitos de forma a comportarem-se como políticos que não seguem os princípios básicos de atuação que pensam os zapatistas.

A conjunção entre lugar e pessoa, no caso do México, classificado como abaixo pode ser vista numa percepção deste como um não-lugar, justamente porque “para el resto del país no cuenta, no produce, no vende, no compra, es decir, no existe” (Comunicado Zapatista, 22/09/1994). Isso acontece porque, segundo os zapatistas, ser indígena no país não interessa aos sujeitos que estão acima. Novamente, vemos um movimento de identificação, no qual o México de cima classifica o lugar como não-lugar e o relega ao esquecimento. O México de baixo assume-se como os “esquecidos”. Esta palavra serve como uma fonte de articulação política, para exaltar a resistência.

### **3.2.2 - Mentira versus verdade**

Vimos que as concepções que encadeiam a riqueza e a pobreza configuram no discurso zapatista os aspectos morais que moldam os sujeitos e o lugar nessa estruturação do que é o México. A pergunta que se faz agora é: como esses sujeitos nesse lugar atuam no México, pela noção zapatista? É a partir desse ponto que considero que existem ápices de escalas valorativas e declaradas que o discurso zapatista enquadra em termos de oposições. No presente caso, analiso as questões que serão abordadas dentro da relação entre verdade e mentira. Esta confluência repercute principalmente num conjunto de direcionamentos que proponho agrupar em uma ideia de ética<sup>51</sup>, um comportamento tido como próprio do México de cima e de baixo.

Como já foi mencionado no primeiro capítulo, a “verdade” se sustenta ontologicamente nos zapatistas por meio da “palavra”. A permutação entre essas duas noções constrói um “dever ser” que permeia desde as cosmovisões até o ultimato das propostas demandadas. Quando os zapatistas se referem ao “México de cima”, um patamar que, segundo eles, é composto pelos sujeitos que têm poder de controlar todo o

---

<sup>51</sup> A palavra “moral” é derivada da tradução de ética para o latim na palavra *mos*. No entanto, essas duas não são tratadas como sinônimos. Enquanto a primeira adquire um caráter normativo dentro de um conjunto de princípios, preceitos e valores que norteiam o comportamento do indivíduo, a segunda segue uma linhagem teórica na definição do que é bom para o indivíduo e para a sociedade. (Neves, 1996)

resto, acionam o pressuposto da “mentira”. Segundo o discurso, tudo o que vem deste referencial introduz uma série de elementos que os caracterizam como um estado de “mentiras”. Tais elementos dimensionam tanto a atuação destes por meio da palavra (vinda dos discursos que partem dos políticos), quanto da contradição exaltada por eles nas ações. Para trazer essas dimensões como encarnadas nas concepções zapatistas, o discurso de 09 de junho de 1995, chamado “A História dos Espelhos” pode ser visto como uma referência dessa dimensão.

Espejo primero: El Poder como espejo y como imagen\* \*CAPÍTULO 1 \*  
/Que muestra la absurda coherencia del espejo puesto frente al espejo, de la doble duplicidad de la imagen del Poder, y la gran verdad que, dicen, debemos creer: el Poder es y es necesario, suficiente y eterno./ /Primera Duplicidad:/ En el Poder el espejo refleja una doble imagen: lo que se dice y lo que se hace. No oculta nada este espejo. Los recursos se le agotaron, ya no es el mismo de antes. Tiene la superficie enmohecida y manchada. Ya no «invierte» la realidad. Por el contrario, muestra la contradicción.

O espelho, neste discurso, faz referência àquela história do Viejo Antonio (Comunicado Zapatista, 16/02/1994) sobre o surgimento das palavras (liberdade, justiça e democracia). É tido como um lugar em que as palavras surgem e se multiplicam em outras para construir a linguagem. Na “História dos Espelhos”, este processo é revivido em várias instâncias: as duplicidades produzidas pelo falar e pelo agir; o lugar de onde as palavras surgem; e como são legitimadas. Ressalta-se que a proporção com que surgem as palavras “mentirosas” também é feita através da disposição emparelhada entre espelhos, como versões opostas do mesmo processo.

Na primeira instância, o poder (tratado neste caso como sinônimo do sujeito do “México de cima”) representa um espelho diante de outro, ou seja, uma duplicidade da sua imagem. Na concepção zapatista, este se sustenta como duplamente necessário e eternamente suficiente (as imagens diante de dois espelhos confrontados se tornam infinitas). Nessa duplicidade, o poder encarna duas imagens: o dizer e o fazer. O que, supostamente, no formato de sua gênese deveria assumir-se como verdade, se torna mentira por meio da contradição entre o “dizer” e o “fazer”. A legitimidade imposta pelo “México de cima”, segundo o discurso zapatista, é feita por meio da reverberação do que é dito, que acaba assumindo um caráter de “evidente” e “inquestionável”. Ou seja, na noção zapatista da eficácia da “mentira”, os programas de governo constroem e convertem uma política aparentemente “óbvia” e “legítima”. (Comunicado Zapatista, 16/02/1994)

Donde decía «Bienestar para tu familia» se muestra carestía, desempleo, caída de los índices económicos. Donde decía «paz con negociación política» se muestra toda la parafernalia militar de tanques, aviones, helicópteros, miles de tropas. Donde decía «reforma política definitiva» se muestra el aval a las imposiciones de gobernadores, «democracias» que se mantienen con el respaldo de un ejército que cada vez más adquiere características de ejército de ocupación... en su propio suelo. Donde decía «defensa de la soberanía nacional» se muestran las etiquetas con los precios de venta de las riquezas del país. Donde decía «hablar siempre con la verdad» se muestra un manejo de los medios de comunicación, primordialmente los electrónicos, donde la mentira es tan burda que sorprende y provoca risa en lugar de indignación.

Neste último trecho, os movimentos que começam a partir da criação no espelho entre o falar e o fazer são transportados para situações cotidianas de experiência. A ética que salta da interlocução entre verdade e mentira, no caso do “México de cima”, faz referência ao processo de construção de sujeito e lugar como um modelo para conceber as formas de agir dos governantes. Os contrastes entre a “mentira” do bem-estar social que contradiz, segundo os zapatistas, os próprios índices econômicos, instrumento maior de visibilidade governamental, é um exemplo de que o paradoxo é inerente na noção zapatista de “México de cima”.

Outra discussão suscitada pela metáfora do espelho é a referência que os zapatistas fazem da imagem. Nessa dimensão, imagem também dialoga com o que está “dentro” e o que está “fora”. Para si (dentro do contexto do estado), a imagem porta-se como legítima e soberba, que não procura o futuro, mas olha o presente com as mesmas ferramentas do passado de “negação” e “esquecimento” perante as maiorias pobres e diferentes. Para fora, ou seja, para os agentes internacionais do capital financeiro mundial, o poder também encarna uma imagem que não é justificada para o povo do México. Segundo os zapatistas, a informação e a imagem do próprio país já não pertencem mais a ele, mas remetem ao que dizem as instituições estrangeiras (agências de notícias, sistema financeiro, FMI).

Em troca disso, segundo os zapatistas, há outra camada de receptores que não legitima os ecos provocados pelas confrontações de espelhos do Poder. O que se diz, o que se faz, o que se mostra para o mundo e o que ele justifica para si não é tateável pelo “México de baixo”. O terceiro diálogo proposto pelo discurso zapatista com relação à imagem é a considerada “inversão” do que é denunciado como ilegitimidade e transformação em legítimo através de uma sobreposição da “Legalidade”. A



“Legalidade”, portanto, é tida como uma vestimenta do poder para burlar a reminiscente ilegitimidade. A própria lei pode ser violada através dessa roupagem da legalidade, na concepção zapatista.

Por este meio, as palavras somam-se às relações entre o que é instituído (legalidade) pelo estado e o que corresponde aos manejos para sustentar a “mentira”. Para os zapatistas, a lei do Estado não é legítima<sup>52</sup>, mas sim um instrumento de manipulação. Tudo o que vem e trespassa pelo “México de cima” é considerado “mentira”. O motivo disso dialoga com concepções enunciadas no primeiro capítulo: o “México de baixo” que detém a “palavra verdadeira”. São eles os corpos portadores e detentores dela. Esse processo remete a uma legitimidade da memória e do coletivo. Assume-se como uma retórica própria do intercalar entre os pares de oposição. Se o “México de cima”, detentor de toda a “mentira”, fez o movimento de “esquecer” uma memória coletiva, esta, por sua vez, assume-se como a detentora de toda a “verdade”. Ou seja, a posse da verdade pelos sujeitos do “México de baixo” é dada por meio da estabilização da “mentira” pelos sujeitos de cima.

Podemos tratar a noção de “verdade” no discurso zapatista como sinônimo de “memória”. As duas categorias seguem como paralelas porque dimensionam o “caminhar da palavra”. Tal caminhar remete a tudo o que é originalmente certo para os zapatistas. Consequentemente, ao que se pensa como ligação do coletivo, como foi trabalhado no primeiro capítulo. No entanto, o objetivo desta noção neste debate é a articulação dela a referentes morais numa constituição do dever ser, da ética na noção zapatista. Tal pressuposto traz consigo uma série de palavras que funcionam como artefatos que simbolizam, para os zapatistas, um duelo parafraseado por outro par de oposições que sintetizam formas de resistência: a tecnologia versus o vivo.

### **3.2.3 - Tecnologia versus o vivo**

Nas diversas caracterizações feitas no discurso zapatista em termos dos sujeitos, do lugar e da ética, os aparatos da tecnologia são acionados como indumentária do “México de cima” sempre em contrapartida com algo que remete à vida, considerado

---

<sup>52</sup> Figueiredo assimila a resistência zapatista com relação ao Estado como uma “ambiguidade”. Seu argumento enfatiza que o poder legislativo não é questionado tendo em vista que eles incorporam a Constituição como legítima (Figueiredo,116). Como vemos nessa sessão, o poder legislativo e a Constituição não podem ser tidos como sinônimos, já que as premissas da primeira são modificadas pela segunda. Portanto, considero evidente que o poder legislativo entra no conjunto do que é tido como deslegítimo pelos zapatistas.

próprio do “México de baixo”. Para tratar disso especificamente, trago um evento que se repete algumas vezes no discurso zapatista: um “duelo” entre o Subcomandante Marcos e um de seus personagens. Este se chama Heriberto, é uma das crianças que acompanha e dialoga com o Subcomandante nos discursos. O desafio enfatiza quem faz o desenho mais eficaz, que tem maior poder de combate.

“Un dibujo que hice de un poderoso portaviones con muchos cañones, rayos infrarrojos, smart bombs y todos los avances tecnológicos. El Heriberto dibuja un patito y declara, sin pena alguna, que su patito no necesita baterías y, es seguro, navegará sin problemas en los charcos de la Realidad. "En la Realidad su barcote de usté' no va a servir", dice el Heriberto viendo una caja de chocolates que clarito dice "Colación de Navidad", y agrega "En la realidad no hay pilas". Yo miro desconsolado mi dibujo y trato de agregarle varias celdas solares de las que el gobierno proporciona a los habitantes de las tierras que dan el 55 por ciento de la energía hidroeléctrica del país. El Heriberto ha considerado que diciembre está muuuy lejos y que la Navidad nunca ha llegado a la realidad Chiapaneca, y ya está rompiendo el envoltorio y haciendo cómplice a la Eva. Cuando le enseño el portaviones solar, el Heriberto trae hasta el cabello embarrado de chocolate y dice, con desprecio, "Mi patito navega de noche y no necesita el sol" y me regresa el dibujo pegosteadado por el chocolate. Yo empiezo a dibujarle al portaviones unos acumuladores grandes, grandes, cuando la Eva propone una tregua entre tanta guerra enchocolatada y pide un cuento. (Comunicado Zapatista: 02/11/1994)

Em todas as situações que esse desafio é evidenciado no discurso, Heriberto sempre convence o Subcomandante e/ou outro personagem que está presente (como a Eva) com argumentos de que o “patito” é mais eficaz. A conclusão que a referência a este “duelo” proporciona é que, para os zapatistas, não importa qual a indumentária tecnológica advinda do “México de cima”, o que está vivo é sempre acionado como uma contrapartida mais eficaz, porque não precisa de “bateria” para continuar existindo. Ou seja, a vida é sempre sobreposta às máquinas, não por sua eficácia de destruição, mas porque sobrevive apesar da destruição da última.

O que intento evidenciar com essa organização é que estes aparatos servem como pressupostos materiais e morais para o que se constrói como “México”. Nesse ponto, os sujeitos, o lugar e a ética não se dissociam dos aparatos, mas se configuram com eles. A tecnologia traduzida pelo “software”, pela “tecnocracia” (Un periscopio invertido, 24/02/1998), pelos “porta-aviões” embasa o que para os zapatistas se transporta como essência de algo que é sempre combatido pelo que está vivo, pelo “patito”, o “sangue” (Comunicado Zapatista, 22/09/1994).

O que percebemos por meio destas três referências analíticas (riqueza e pobreza; mentira e verdade; tecnologia e o vivo) é que a construção de México para os zapatistas está disposta tanto em termos de dualidades, quanto numa hierarquia de escalas morais. Apesar de ser apresentado como uma confluência irônica entre uma dimensão geográfica e de poder (tanto político quanto econômico), o México que aparece como no patamar de cima encarna todos os aspectos morais que o classificam como o “mal”<sup>53</sup>: o que “explora”, o “mentiroso”, que usa da “violência”, que “mata”, e principalmente o que não compreende o significado de “liberdade, justiça e democracia” (Comunicado Zapatista, 07/05/1995). O México de baixo, em contrapartida, encarna tudo o que moralmente se constrói como o “bem”: “vivo”, “verdadeiro”, “solidário”, com “vocação para a luta”, o que encarna como vivência de estandardiza o absoluta a “liberdade, justiça e democracia”.

Ou seja, o grande contraste que perpassa essa no o de México   entre o “bem” e o “mal”. A partir disso se desenrolam as outras oposi es localizadas: o “justo” e o “injusto”; o que “deve ser” e o que “não deve ser”. A dimensão de encarnar a “liberdade, justiça e democracia” funciona aqui como um elo importante nesse grande contraste, porque   dentro dela que nos localizamos nos termos de interlocu o entre os zapatistas e o governo. Ou seja, toda a gama de contrastes esmiuçada anteriormente, para a no o zapatista,   sintetizada pela presença ou ausência de “liberdade, justiça e democracia”. Esta triade agrupa em seu significado tudo o que   “bom” e “justo”.

Figueiredo (2006, p.140) concebe essa tríplice como uma formula o “vaga” posta em um plano universal de valores. A ausência de uma significa o definida para estas três categorias, segundo o autor,  , justamente, o que faz delas um “denominador comum gerador de coesão para os diferentes sujeitos da transforma o”. No entanto, percebo a incorpora o moral das categorias “liberdade, justiça e democracia” como uma inferência mais complexa que o “vago”, ainda que produza a mesma eficácia pensada por Figueiredo. Como veremos em conjunto com as próximas análises, essas categorias se colocam, pelo contrário, como instâncias compostas por vários significados possíveis e bem definidos, que são acionadas na medida em que se incorporam como instrumento de reivindica o.

Conforme a análise de Nash (2006, p. 56), essa tríplice   tida como uma reinscri o da fórmula nacionalista imersa na constitui o de 1917, sua redefini o

---

<sup>53</sup> Nas narrativas dos discursos posteriores a este, o governo mexicano   considerado o “mal gobierno”, e a autonomia zapatista, como “buen gobierno”.

segue pressupostos da realidade campesina. Ainda que sejam acionadas como vários significados possíveis, o que percebo pela construção de México para o discurso zapatista é que todos eles remetem a um movimento de sintetizar os termos morais dessa resistência.

Voltando à Nash, os termos morais, especificamente que remetem ao “direito de sobreviver” são os pressupostos que centralizam e diferenciam os movimentos sociais no cenário da era da globalização. A pobreza é acionada como o princípio central das demandas por direitos, que redirecionam os enfoques outrora exaltados, como “o cálculo racional da exorbitante mais-valia”.<sup>54</sup> As resistências embasadas na moralidade, segundo a autora, são o enfoque para a mudança da relação entre grupos étnicos e o estado-nação.

A agência da moral como forma de resistência também pode ser vista em James Scott (1985). O autor analisa as formas cotidianas de luta entre classes em *Weapons of the Weak*. O texto de Scott baseia-se na questão da utilização da moralidade como arma de resistência de camponeses pobres frente a processos de mecanização e a dupla-colheita (*double-crooping*) que reestruturaram tanto econômica quanto socialmente as posições e relações entre os aldeões de Sedaka.

Os camponeses ricos, donos das terras, gradativamente impulsionaram algumas mudanças no preço do aluguel, na utilidade dos inquilinos, bem como também cortaram algumas obrigações cerimoniais e de caridade com a comunidade. Existe, no entanto, uma esfera normativa pré-capitalista problematizada nessas mudanças, evidenciada em torno da necessidade moral de tentar justificar tais ações tomadas pelos ricos, contra essas novas “formas de comportamento capitalista”. O código de conduta moral na relação entre ricos e pobres é a obrigação de patronagem, assistência, ajuda aos parentes e vizinhos mais pobres. A aplicação dessa conduta carrega consigo uma reputação. O objetivo do autor, no texto, é justamente analisar este espaço de embate ideológico e simbólico, do ponto de vista das estratégias, lógicas, aplicações e resistências às quais se deparam.<sup>55</sup>

O argumento implícito é que as acusações e contra-acusações são armas de resistência. Tais discursos latentes esboçam uma linguagem de interesses. A boa reputação e o prestígio social é a força material dentro da vila da mobilização política,

---

<sup>54</sup> (ibid, p. 30)

<sup>55</sup> (idem)

dada simbolicamente em torno de certos valores. A resistência se dá, portanto, na guerra moral de palavras, que expande em ramificações cotidianas.<sup>56</sup>

Se, ao invés de privilegiar as armas cotidianas de resistência e pensarmos em uma agência discursiva (por meio das palavras), o caso zapatista pode ser analisado de forma análoga a proposta por Scott. Isto porque os discursos se articulam com bases morais para caracterizar um conflito entre as “minorias”, o “México de baixo” e o Estado, o “México de cima”. As ferramentas discursivas portam-se como tão eficazes quanto às acusações com relação à conduta dos ricos em Sedaka. Os processos históricos inerentes ao movimento zapatista permitem identificar momentos em que o Estado teve que recuar nas suas investidas militares contra os zapatistas. As retraídas do governo foram feitas não apenas por uma eficácia das denúncias de ordem moral contra a sua reputação, mas pelo apelo com os quais os discursos reverberaram no que os zapatistas chamam de “Sociedade Civil”.

A Sociedade Civil é acionada como um forte agente no movimento de resistência dos zapatistas. Por tal motivo, têm que ser trabalhada aqui como mais um ator na própria construção do que é encarnado como “liberdade, justiça e democracia” entre os zapatistas. Além disso, também encarna a forma com que o discurso é ecoado para o mundo por meio dessa relação, bem como incorpora em si os termos morais e ontológicos que, após atingir a escala global, também se multiplicam a ponto de sua síntese a um princípio ideológico único se tornar “indefinível” (Comunicado Zapatista, 09/02/1996).

### **3.3 - A Sociedade Civil**

Carlos Monsiváis (08/01/2001), em uma das entrevistas ao Subcomandante Marcos, comenta que durante o levante que começou em janeiro de 1994, a sociedade civil levou os zapatistas a estabelecer um “salto de linguagem”, bem como um novo direcionamento político. A Sociedade Civil incorpora várias dimensões no discurso zapatista: funciona como uma “porta de entrada” que na história dos processos estabelece a oscilação entre o “ver o que se passa no mundo” e se ver no mundo; assume a mediação política entre os zapatistas e o mundo; funciona como um personagem no discurso, ainda que apareça “sem rosto” ou corpo, é construída por meio de pronomes.

---

<sup>56</sup> (idem)

Estas três dimensões esclarecem um alcance entre os zapatistas e o mundo, um portal de diálogos múltiplos, nos quais conceitos, visões de mundo e narrativas são sustentadas e intercambiadas:

Necesitábamos una puerta para entender lo que pasaba, y a este otro actor al que llamamos genéricamente sociedad civil, [...] esa masa informe que no responde a una organización política en términos clásicos, que se abre a partir del 2 de enero. No se alzaban con nosotros ni eran apáticos; no se sumaban a la campaña de linchamiento ya en funciones, sobre todo en los medios electrónicos de comunicación. Asumían un nuevo papel y se metían en medio de la guerra de una forma que nos imposibilitaba a uno y otro bandos el proseguir. En ese desconcierto, le entramos a ver qué pasaba, lo hicimos sinceramente, ni siquiera era cálculo político. Debíamos escuchar, y así llegamos al primer diálogo y lo que construimos alrededor de él. (Subcomandante Marcos, 08/01/2001)

As dimensões propostas podem ser vistas na última citação. O papel da Sociedade Civil no processo da insurgência zapatista funcionou como uma agência de outra ordem que causou uma interferência. Esta outra ordem é assim analisada porque, nos discursos, permite sair do dualismo entre os zapatistas e o governo mexicano, e exerce o funcionamento de uma “outra globalização”<sup>57</sup>, que os faz vislumbrar o mundo com novos atores, que têm poder sobre os processos históricos. Também permite que este agente “genérico” seja visto e tratado como um mediador do conflito entre os dois âmbitos em questão.

O processo de “escutar” mencionado pelo Subcomandante formula no discurso o alcance do ser visto e do ver-se como um movimento que transcende as esferas nacionais e reverbera para uma série incalculável de interlocutores. Além da transcendência gerada pelo conflito em si (entre os zapatistas e o exército federal dado pela sua insurgência em janeiro de 1994), os próprios discursos zapatistas provocaram o magnetismo de atingir um conjunto de pessoas consideradas “indefinidas”, ou seja, que não são associadas a uma base ideológica e/ou política única que classifique o seu atrelamento por meio de redes de solidariedade. Não se asseguram a um partido ou a uma causa específica, são várias pessoas de vários “estratos sociais e ideologias políticas”<sup>58</sup>.

---

<sup>57</sup> Este termo, utilizado por Ribeiro, (2003) também pode ser referido à “globalização da rebeldia”, tratada no capítulo anterior.

<sup>58</sup> Comunicado Zapatista, 17/11/1994)

No entanto, o papel da Sociedade Civil para os zapatistas passa constantemente por oscilações porque, segundo eles, não se mantém como um apoio com a mesma eficácia que teve diante da situação de “guerra” entre os zapatistas e o exército mexicano. Apesar disso, o EZLN ainda alicerça-se nela por meio de compromissos que posteriormente seguiram como as convenções e outros eventos. Ou seja, os zapatistas estabelecem um elo com essa entidade indiferenciada que chamam a sociedade civil. Propõem um compromisso, um agente ao qual se deve prestar contas, e isto é feito por meio do discurso.

Conforme é esmiuçado por vários discursos, a prestação de contas feita à sociedade civil aparece como denúncias às ações do governo, diretivas tomadas pelos zapatistas e agradecimentos, todos endereçados a ela. É a partir deste ponto que a sociedade civil é construída como um personagem. Ainda que não seja classificada como um corpo ou pessoa, tampouco como uma ideologia ou partido, é introduzida nos discursos a partir de pronomes que a fazem atingir um papel, um importante personagem, até pela forma com que incorpora uma configuração prática da coletividade.

No discurso zapatista, a referência a si como os “sem rosto” aparece constantemente. O “*pasamontañas*”, máscaras de esqui usadas pelos zapatistas durante suas aparições públicas também é, pelo discurso, significado como um símbolo da possível conexão com “todas as minorias do mundo” (Comunicado Zapatista, 20/05/1994), como um atestado de que a coletividade sobrepõe o indivíduo. A sociedade civil é uma das formas mais enfáticas do discurso de traduzir este “sem rosto”, numa coletividade que existe e é tida como eficaz. Por isso, ainda que não possua “rosto”, é encarada como um personagem de interlocução importante com o discurso. O momento no discurso em que a sociedade civil é encarada como um personagem pode ser visto no comunicado zapatista de 09 de fevereiro de 1996:

Criticándome por lo de "señora" sociedad civil[...] Durito no cuestiona el femenino sino las minúsculas.

Habéis de saber, mi narizón escudero, que los andantes caballeros nunca se refieren a fémina alguna con tan alto grado de "Señora" si no es con la mayúscula que la presenta y esto es así no sólo porque con las mujeres hay que andarse con tiento (sobre todo si son de armas tomar), sino porque el supremo oficio de la caballería andante no tiene más alto anhelo que el de hacer de toda doncella una Señora. Así que enmendad esa letra y remendaos la conciencia que la señora, si en verdad es Señora, sabrá perdonar...(...)En que la Señora Sociedad Civil (Durito se asoma de nuevo y me dice que

basta con la mayúscula en la "s" de "señora" y que no hay que exagerar), bueno, en que la Señora sociedad civil no se sumó (hace un año) al atropellamiento generalizado. En lugar de guardarse en casa, o cuando menos en la acera, la sociedad civil salió a la calle y organizó la calle (¿hay algún regente o alcalde que se pueda preciar de decir lo mismo?) y la convirtió en arroyo primero, en río después, y, si se descuidan, no tardaban en hacer un mar con todo y sus sirenas (de niebla y de las otras). Con la sociedad civil navegando en sí misma. (Comunicado Zapatista, 09/02/1996)

Neste comunicado, o pronome “Senhora” é evocado para chamar a sociedade civil. Segundo Durito, não tem a ver com a discussão feminista, senão com a expressão de respeito no tratamento. É iniciado com a primeira letra maiúscula, como forma de reconhecer a sua presença. Ao mesmo tempo é mulher, pelo “*tiento*”, ou zelo exigido na relação com os zapatistas. Tratar a Senhora como uma feminina maiúscula repercute o que na “cavalaria andante” (que se refere ao tratamento da mulher dos romances épicos de “Dom Quixote”) não pode ser vista como uma donzela no sentido de proteção. A Senhora é ao mesmo tempo “cuidado” e “voz”, uma pessoa atuante a qual se deve respeitar e cuja interação deve ser feita com zelo.

Esta descrição funciona como um dos enquadramentos trabalhados pelo discurso para personificar a sociedade civil, mesmo que a sua indefinição ainda persista. O maiúsculo do “S” na utilização da “*Señora*” me faz pensar em um emparelhamento com o maiúsculo do “E” para remeter a “Estado”. Ainda que este paralelismo não tenha sido estabelecido, pode ser pensado em termos do poder da “presença”. Poderíamos tentar esmiuçar em questões de gênero as atribuições concatenadas de “*Señora*” que faz referência à donzela dos romances épicos, bem como a algum tipo de tratamento peculiar referido. No entanto, prefiro centrar-me no tratamento em si, que se porta como crucial para se manter uma interação em redes, já que não existem, no discurso, corpos que os conectam. Este tipo de cuidado que se deve ter para tratar a “*Señora*” Sociedade Civil nos leva ao questionamento: qual seria, então, o motivo do elo entre este personagem e os zapatistas?

Alguien me escribió y, entre otras cosas, me preguntó por qué insistíamos tanto en interpelar a la sociedad civil, que era un ente que no existía ("para el Poder, todo lo que no se pueda contabilizar, no existe", dice mi otro yo que para los axiomas y el escepticismo se pinta solo, y que éramos ingenuos en esperar de la sociedad civil algo que nunca podrá conseguir la transición a la democracia. Bueno me dije (porque ni siquiera respondí por escrito la carta), nosotros nunca



hemos esperado que la sociedad civil consiga la transición a la democracia. Lo que nosotros hemos esperado, y seguimos esperando, es que la sociedad civil consiga algo un poquito más complicado, y tan indefinido como ella misma, un mundo nuevo. La diferencia de antes y ahora, es que ahora queremos participar junto con ella en ese sueño que nos libre de la pesadilla. No pretendemos dirigirla, pero tampoco seguirla. Queremos ir junto a ella, marchar a su lado. (Comunicado Zapatista, 09/02/1996)

Pela citação anterior, os zapatistas declaram compartilhar um ideal de “mundo novo”. Não se transporta como uma ideologia única, mas sabemos que se sustenta na coletividade. O compartilhamento de valores como eixo de ligação de redes e movimentos sociais não é novidade dentre os teóricos<sup>59</sup> que têm seus estudos rodeados por esses temas. No entanto, vemos que neste caso os zapatistas reconhecem que compartilham um ideal “indefinido”. É neste ponto que a Sociedade Civil também participa na construção do que, para os zapatistas, é “liberdade, justiça e democracia”. Essas três categorias localizam-se justamente nos princípios em que exigem a certeza de se compartilhar algo.

Pela indefinição dos corpos e dos rostos que compõem essa sociedade civil, não poderíamos dizer que eles compartilham o mesmo significado de “liberdade, justiça e democracia”, mas que estas categorias acionam a mesma exigência de ligação entre os zapatistas e a sociedade civil: a necessidade de compartilhar valores, ainda que sejam estes indefinidos, por isso transmutam-se em uma eficácia para pleitear direitos. Ou seja, assumem uma fluidez de localização de significado para enquadrar tudo o que os valores agrupam, centrando-se mais no princípio do compartilhar.

Depois de pensarmos nos atores que influenciam na construção do que pode ser categorizado como “liberdade, justiça e democracia” no discurso zapatista, proponho duas narrativas que devem ser mencionadas neste diálogo: os Direitos Humanos, e uma noção alternativa de política configurada pelos zapatistas.

### **3.4 - A influência dos Direitos Humanos e a autonomia**

A partir daqui, esboço os diálogos que tenham as referências mais diretas na construção das categorias. As narrativas dos direitos humanos são acionadas, neste caso, principalmente pela noção de autonomia, mais uma das demandas centrais do discurso zapatista. Segundo Speed e Reyes (2008, p. 282), existem três trajetórias conceituais

<sup>59</sup> Ver, por exemplo, Keck e Sikkink: 1998

dos direitos humanos em Chiapas. A primeira, a influência da igreja católica com a teologia da libertação; a segunda, propagada pelas organizações não-governamentais; e a terceira, promovida pelo próprio EZLN.

Em Chiapas, os fundamentos de direitos humanos influenciados pela “Teologia da Libertação” foram acionados historicamente com a preocupação de determinadas pessoas com relação ao contexto social em que viviam os camponeses e indígenas daquela região. Segundo Nash (2006, p. 211), as condições de subsistência no sudoeste do México eram precárias, o que fez com que esses atores promovessem mudanças no cenário político, articulando diálogos entre os próprios camponeses e indígenas fazendo-os se perceberem em contextos de exploração e repressão, e conseqüentemente, tornarem-se sujeitos de voz, passando a reivindicar direitos.

O Bispo Samuel Ruiz García, liderança destacada deste movimento, foi nomeado bispo da diocese de San Cristóbal de Las Casas em 1960 com a intenção de promover a assimilação dos indígenas a um México moderno. A vivência com as comunidades indígenas e camponesas do sudoeste mexicano o fez situar-se num outro processo. Segundo Kovic (2008, p. 259-260), o bispo “começou a reconhecer os povos indígenas como sujeitos da sua própria história” e passou a acompanhar os indígenas nas suas lutas e a ouvir suas demandas.

A autora considera que este processo desencadeou novas noções de direitos ancorados nos preceitos do discurso dos Direitos Humanos. Promoveram, assim, uma série de eventos que reuniam indígenas de todo país para dialogarem suas demandas e perceberem-se imersos em conjecturas similares de exclusão e exploração por parte da lógica política que imperava. Um dos exemplos de eventos desta escala foi o Primeiro Congresso Indígena em 1974, realizado em Chiapas, com diversos povos indígenas do estado e também de outras regiões. (KOVIC, 2008, p. 260; ORTIZ, 1997, p. 119)

Após a insurgência zapatista na década de 90, a presença de ONGs nacionais e internacionais multiplicou-se. Segundo Speed e Reyes (2008 p. 184-285), tais organizações carregam em sua gênese os princípios formulados pela declaração dos direitos humanos, já que a queda do bloco socialista transformou os discursos políticos na ordem global. Com isso, estas ONGs também incorporam novas formas de solidariedade social. A situação política e social do México configura-se como um diferencial nos termos da relação entre Estado e a sociedade civil. Segundo as autoras, a imersão na economia neoliberal, as situações de crise financeira tornam inviáveis

“práticas distributivas”, ao mesmo tempo em que restringe o poder de instituições democráticas oficiais.

Esse contexto, segundo as autoras, faz com que as ONGs também apareçam como um instrumento de mediação entre o Estado e os “marginalizados”. Os últimos, no entanto, são postos num nível de influência das organizações e partem a sustentar suas demandas e formas de articulação política de uma maneira similar às narrativas que movem as bases ideológicas das ONGs. Portanto, passam a construir uma “cumplicidade”, principalmente nos estandartes contra o neoliberalismo em escala global.<sup>60</sup>

O terceiro grande eixo de construção e manejo das narrativas dos direitos humanos em Chiapas parte dos próprios zapatistas, principalmente diante da desilusão dos “Acordos de San Andrés”. As negociações que se davam nesse momento (a partir de fevereiro de 1996) constituem-se como um marco para que as populações indígenas se localizassem no “terreno dos direitos”. As repercussões que o processo gerou deram aos zapatistas um “terreno moral alto” diante da recusa do governo a uma tentativa de resolver pelo diálogo. Esses foram os elementos que surgiram no discurso zapatista como destaque. Esse evento também marcou um envolvimento maior com o movimento indígena nacional, que serviu posteriormente como suporte para os zapatistas. No entanto, o principal efeito foi o redirecionamento da estratégia de implementar a autonomia por meio de reformas legais e passar a organizar as próprias comunidades, independente da restrição governamental. (SPEED & REYES, 2008, p. 287)

Os municípios autônomos passaram a surgir como um espaço da resistência, um emblema dos direitos indígenas. Os projetos e as demandas trespassaram a anterior proposta de finalidade da reforma estatal, mas se localizam numa reforma social que é prioritária ao seu “estabelecimento nos regimes legais do estado”.<sup>61</sup> A noção e demanda por autonomia e autodeterminação, no entanto, não nasce com os zapatistas. Faz parte de uma vertente fundamentada pelas Nações Unidas e a Declaração Universal dos Direitos Humanos. Influenciados pela participação do discurso dos direitos humanos na descolonização da África e Ásia, os movimentos indígenas ao redor do mundo passaram a exigir o “reconhecimento do seu direito a várias formas de autonomia e “autodeterminação”. O resultado dessas demandas pode ser visto no seguinte trecho:

---

<sup>60</sup> (ibid, p. 286)

<sup>61</sup> (ibid, p. 288)

(1) The adoption of two International Labor Organization (ILO) Conventions, numbers 107 and 169, the latter of which implicitly recognizes the aim of promoting indigenous autonomy and self-determination and is considered the most complete in force summary of indigenous rights in international Law; (2) the establishment of a Permanent Indigenous Working Group within the UM, which has drawn up the Draft United Nations Declaration on Indigenous Rights; and (3) the completion of a Draft American Declaration of Indigenous Rights as well as a growing body of pertinent jurisprudence within the Inter-American Commission on Human Rights and the Inter-American Court of Human Rights. (SPEED & REYES, 2008, p. 288)

Ou seja, existem na prática instituições legais que promovem e reconhecem os direitos indígenas em escala global. No entanto, os direitos indígenas também mantêm elementos normativos que não remetem às tradições legais ocidentais, apesar de servir como ponte entre essas e as práticas normativas das populações indígenas. O reconhecimento das instituições jurídicas indígenas dentro das leis ocidentais é apontado como uma consequência da emergência dos direitos indígenas.<sup>62</sup>

No caso zapatista, segundo Speed e Reyes, esta discussão da apropriação dos direitos humanos como referencial embasado nas Nações Unidas e na Declaração Universal de Direitos Humanos está justamente na demanda por autonomia e por “autogoverno”. No entanto, percebe-se, neste caso, uma constante instrumentalização. A problematização da utilização de conceitos para reivindicar autodeterminação também pode ser vista em Ramos (1997, p. 2), que faz uma análise das consequências da utilização da palavra “nação” na criação da “União das Nações Indígenas” em 1980, como um tema para embates entre indígenas e representantes do Estado. Esse conflito torna evidentes certas construções da própria “natureza do Estado-Nação brasileiro”. Percebo esta influência bibliográfica como mais uma das várias vertentes de experienciar maneiras de conceber a autonomia, que a depender do contexto político e social, podem ser significadas de diversas formas dentro de um conflito. No caso brasileiro, o regime autoritário teve como reação a intensa recusa na associação do termo “nação” à “União das Nações Indígenas”. Consequentemente, também foi contra a existência da própria organização prevendo ser uma ameaça à totalidade nacional, interposta pela autora como natural de um contexto ideológico de “fortalecer o indivíduo coletivo, a pátria”.<sup>63</sup>

---

<sup>62</sup> (ibid, p. 289)

<sup>63</sup> (ibid, p.10)

No México, Bartolomé (1996, p. 14) também circunscreve um aparato analítico dos processos de construção de autonomias indígenas dentro do marco referencial do Estado. O autor centraliza esta questão nas “configurações de autonomias”, que se portam como a (até então ideal) construção de espaços que sistematizem direitos culturais, econômicos e políticos: “espaços territoriais, políticos, jurídicos, econômicos, linguísticos e culturais”. O que significa esta autonomia então? O caso específico de Chiapas evidencia uma dinâmica da própria discussão do que é posto como prática normativa. Essa noção não segue grande parte dos movimentos por direitos indígenas ao redor do mundo, que pressupõe soberania, ou a separação do estado. Segundo Speed e Reyes (2008), ela segue como uma estrutura de poder político e jurídico existente e paralela às instituições governamentais. A mudança que os zapatistas pedem e posteriormente instituem é justamente na relação entre os indígenas e o Estado, de forma a modificar a prática de governar baseada no mandar e no obedecer<sup>64</sup> para uma em que o consenso seja posto como prioritário.

P. D. Aclaratoria. "El derecho del más fuerte es la violación de la esencia misma del derecho. El poder (Roma) es enemigo de la moral y de la libertad (Numancia), (Numancia) habla a los condenados de la Tierra para impulsarlos no al suicidio, sino a la resistencia y la final victoria". J. E. P. Prólogo a El Cerco de Numancia, de Miguel de Cervantes. (Comunicado Zapatista, 07/09/1996)

Na citação de Cervantes feita numa pós-data do discurso de setembro de 1996, nota-se a forma ideal de tratar o direito. Este, não segue a lógica da autoridade do “mais forte”, mas prioriza a moral e a liberdade como guias para a resistência<sup>65</sup>. A definição de autonomia zapatista dada por Nash (2006, p. 168) ajuda na discussão porque põe em foco a “coexistência pluricultural”, o “direito de todos os povos a dançar com a sua própria música”. Portanto, a discussão que está por trás, mas ao mesmo tempo engloba todas as demandas refere-se justamente ao direito à diferença. É neste âmbito que é percebida nos entremeios do discurso zapatista outra normatividade que dialoga com a metanarrativa dos direitos humanos, mas que se complexifica. O sistema normativo ocidental baseia a igualdade de direitos enquanto humanos perante a lei. Neste caso, o

---

<sup>64</sup> Segundo Speed e Reyes, esta forma de conceber o poder é própria do embasamento das ideologias ocidentais. Condiz, justamente, com as teorias da soberania propostas desde Hobbes e Locke até Kant e Hegel.

<sup>65</sup> O conflito mencionado provém da resistência dos numantinos (antigamente residiam à península ibérica) que durou 20 anos contra o Império Romano. Os romanos estabeleceram um cerco de 11 anos até que os seus moradores se suicidaram pelo desespero e inanição.

discurso não é baseado na igualdade, mas sim no direito a ser diferente e plural e na coexistência dos dois.

Nos discursos zapatistas, as vertentes que embasam a problematização dos direitos localizam-se na noção de coexistência especialmente no tratamento da coletividade:

Los derechos colectivos (como la decisión sobre el uso y disfrute de los recursos naturales) no sólo no contradicen los derechos individuales, sino que permiten que estos últimos se alcancen para todos, no sólo para unos cuantos. Como se verá en la parte de los avances, en territorio zapatista no han aumentado las violaciones a los derechos humanos individuales. Han crecido, sí, las mejores condiciones de vida. Se respetan el derecho a la vida, a la religión, a la filiación partidista, a la libertad, a la presunción de inocencia, a manifestarse, a disentir, a ser diferente, a la elección libre de la maternidad. (Leer un video. Cuarta parte: cuatro falacias, 23/08/2004)

Neste caso, a existência da diferença já se torna um princípio básico na preservação de direitos coletivos. Além disso, conforme pensam os zapatistas, essa nova modalidade permite que os próprios direitos individuais sejam alcançados, e assim, melhora a qualidade de vida dos indivíduos porque pensam coletivamente. Os Acordos de San Andrés permitiram uma nova configuração nos discursos zapatistas: passam de demandas ao estado por direitos para uma autoridade moral que os legitima a implementar a autonomia independente das leis do estado.

Em termos analíticos, o processo de redimensionar direitos que devem ser alcançados (centralidade no direito à diferença) que se desenvolvem para além de sua gênese, os direitos humanos, é um exercício próprio do discurso zapatista. Este exercício conecta um princípio fundante da autonomia, e transporta para uma vivência intercalada com a atuação política em confluência ideológica (até certo ponto) com os atores e processos que ajudaram a inserir as noções de direitos humanos em Chiapas. O bispo Samuel Ruiz é constantemente referenciado nos discursos zapatistas, assumindo um papel tanto de mediador, quanto de apoiador do movimento. As ONGs são essenciais para a disseminação dos discursos em escala global, fazendo parte dessa rede de comunicação.

Ou seja, os processos mencionados por Speed e Reyes não apenas influenciaram na imersão das noções de direitos humanos em Chiapas, como também ainda fazem parte deste diálogo. Não existe uma formulação estrita da ideia de direitos humanos, mas esta é atualizada constantemente na medida em que os processos históricos exigem.

Para entender como as noções de “liberdade, justiça e democracia” funcionam, tanto como base do pleito zapatista, quanto como ideias que se atualizam com a história, os direitos humanos são fundamentais. Assim o são porque se fundamentam na liberdade, na justiça e no reconhecimento da dignidade como um direito imponderável, associado à própria condição de existir. Os humanos existirem enquanto seres de direito é o que liga a construção destas referências para uma noção alternativa de demandas e diretrizes.

Novamente tomo como suporte teórico Ramos (1998), na parte em que enquadra em uma dimensão analítica as problemáticas suscitadas quando tomamos o universalismo e o relativismo na mesma ordem. Segundo a autora, existe uma “confrontação entre posições virtualmente contraditórias”<sup>66</sup> Esta, perpassa as vicissitudes da Declaração Universal de Direitos Humanos, que se contrapõe com princípios com os quais os indígenas se alicerçam:

According to the Universal Declaration of Human Rights, “all men are born free and equal in dignity and rights.” [...] For if, on the one hand, it denies the principle according to which a vast number of indigenous peoples declare themselves the chosen people to the detriment of all other human beings, on the other hand this declaration, among others of the same statute, is the basis for the defense of Indian rights vis-à-vis the national societies to which indigenous peoples are subjected (RAMOS, 1998, p.90)

A virtualidade da contradição expõe um direcionamento da autora em tratar o relativismo e o universalismo não como proposições absolutas, mas como dinâmicas quando imersas em conceitos postos na prática. A cidadania, nacionalidade e especificidade étnica são três exemplos analisados por Ramos. No momento em que os três são interpostos na mesma dimensão, o relativismo passa a agir como “moderador, “atenuando generalizações, contextualizando especificidades, e advogando o trânsito entre diferentes “ethos” e éticas”.<sup>67</sup>

As interposições entre os princípios de autonomia tratados no caso de Chiapas e o discurso dos direitos humanos, em termos analíticos, insinuam relações contraditórias e de confronto. No entanto, este exercício de tomar as dimensões de cada como dinâmicas na prática discursiva pode nos ajudar a pensar categorias que emergem dela e

---

<sup>66</sup> (ibid, p. 91)

<sup>67</sup> (ibid, p. 92)

que acionam uma mediação relativista que permita o movimento proposto acima pela autora. De maneira análoga, porém ressaltando as diferenças contextuais e analíticas, considero ser possível pensar em “liberdade, justiça e democracia” como também conceitos que demandam mediação quando são intercalados na referência aos direitos humanos e à autonomia. Deste modo, a influência de noções de direitos humanos insere uma dinâmica nos conceitos “liberdade, justiça e democracia”, na medida em que se transportam com a contradição mediada entre o universalismo e o relativismo.

Dados os pressupostos analíticos mencionados acima, podemos seguir na análise de uma forma experiencial de autonomia: o mandar obedecendo, que reconfigura as próprias noções de política no estado mexicano e se porta como um estandarte de resistência.

### **3.5 - A outra noção de política; o mandar obedecendo**

O item a ser abordado contempla uma forma prática de experienciar a autonomia que está detalhada no discurso zapatista. Esta parte também é levantada na explicação das categorias “liberdade, justiça e democracia”, porque representa não só demandas, mas também diretrizes de um pressuposto ideológico governado por valores e ontologias. É nesta parte que os zapatistas constroem uma maneira de fazer política, de governar baseados no exercício dos princípios de “liberdade, justiça e democracia”.

Desde os primórdios do Movimento Zapatista, os indígenas construíram espaços que chamavam “municípios autônomos”. No entanto, não encarnavam esta organização de poder no sentido estrito que estipulavam no discurso. No ano de 2003, foi decretada a “morte dos Aguascalientes”, construídos em várias comunidades após a destruição promovida pelas tropas federais, bem como dos próprios “municípios autônomos”. Em lugar disso, nasceram os “Caracóis e as Juntas de Buen Gobierno”. Os zapatistas partem no discurso do total descrédito com a situação governamental. Não só protagonizado pelo PRI, mas que inclui também o PND (Partido Nacional Democrático) e o PAN (Partido de Acción Nacional) por negarem os direitos indígenas (especialmente após o fracasso dos Acordos de San Andrés). Isso resultou no fim do diálogo e da negociação. Os zapatistas tomaram um novo rumo para a sua estruturação de governo. (RAMÍREZ, 2003, p. 231)

A situação a que o processo de descrédito levou é a estruturação das próprias comunidades de acordo com o que foi proposto em San Andrés, num modelo de



autonomia paralelo às instâncias do governo. No comunicado zapatista de 07 de 2003, o modelo de execução de poder é esmiuçado. Nele, as autoridades são escolhidas democraticamente pelo “povo” e fazem parte das “Juntas de Buen Gobierno”, criadas em 2003. As decisões políticas passam a assumir essa instância, que sobrepõem às decisões do próprio EZLN. O exército assume uma restrição no poder por ter “natureza de exército”, portanto uma instância com hierarquia não democrática. As Juntas foram criadas justamente para evitar a contradição entre ação e ideal político e com isso propõem promover com legitimidade o “mandar obedecendo”.

No entanto, para entender a dinâmica dessa forma de governar, se faz necessário não somente abordar os discursos de 2003, mas os ideais que desde 1994 serviram como base para tal construção. A princípio, essa nova noção de política vê-se como uma construção de independência, mas no sentido de negar o manejo e a interferência de governos estrangeiros.

Cuando el EZLN era tan sólo una sombra arrastrándose entre la niebla y la oscuridad de la montaña, cuando las palabras justicia, libertad y democracia eran sólo eso: palabras. Apenas un sueño que los ancianos de nuestras comunidades, guardianes verdaderos de la palabra de nuestros muertos, nos habían entregado en el tiempo justo en que el día cede su paso a la noche [...] cuando todo era como injusto era, hablaron los hombres verdaderos, los sin rostro, los que en la noche andan, los que son montaña, y así dijeron: "Es razón y voluntad de los hombres y mujeres buenos buscar y encontrar la manera mejor de gobernar y gobernarse, lo que es bueno para los más para todos es bueno. Pero que no se acallen las voces de los menos, sino que sigan en su lugar, esperando que el pensamiento y el corazón se hagan común en lo que es voluntad de los más y parecer de los menos, así los pueblos de los hombres y mujeres verdaderos crecen hacia dentro y se hacen grandes y no hay fuerza de fuera que los rompa o lleve sus pasos a otros caminos. [...] Si se apartaba su andar de lo que era razón de la gente, el corazón que mandaba debía cambiar por otro que obedeciera. Así nació nuestra fuerza en la montaña, el que manda obedece si es verdadero, el que obedece manda por el corazón común de los hombres y mujeres verdaderos." (Comunicado Zapatista, 26/02/1994)

Conforme são enquadradas todas as construções ideológicas dos zapatistas, o “mandar obedecendo” é embasado no discurso de formas cosmológicas de explicação do mundo para se construir. A primeira parte desta citação remete a dois tempos: o cosmológico de criação das palavras, visto que segundo a “História das palavras” contada por Viejo Antonio, as primeiras delas eram “liberdade, justiça e democracia”, logo eram apenas palavras porque não haviam perpetuado a linguagem por meio de sua

confrontação com o espelho e posterior permutação; o segundo trata de um sentido literal, quando estas palavras não repercutiam até então como uma vivência ideológica.

O segundo dos atributos cosmológicos que serve como referência é o sonho. Segundo a “História das nuvens”, o sonho serve como uma perpetuação da existência. Os Deuses Primeiros, criadores do mundo, quando tiveram que morrer para que o mundo continuasse vivendo, sonharam para que a sua existência continuasse. O sonho se transformou em nuvens que amansaram a dor da terra com a sua dor. (Comunicado Zapatista, 02/11/1994).

O sonho mencionado na citação acima faz referência a um pedaço da existência dos criadores do mundo. Ele foi passado para os homens e mulheres “verdadeiros”, como guardiões da palavra dos mortos, da memória, no tempo que “o dia dá passo à noite”. Ou seja, da existência dos homens e mulheres “morcegos” que associa novamente um tempo cosmológico que remete à origem. As palavras “liberdade, justiça e democracia” podem ser entendidas tanto como memória quanto como um pedaço da existência dos deuses primeiros que se perpetua para aliviar o sofrimento do mundo. No sentido literal, o sonho pode ser entendido como “o mundo novo” compartilhado com a sociedade civil, e o tempo em que “o dia dá passo à noite” remete ao primeiro de janeiro de 1994, o tempo exato em que o dia do estado mexicano deu passo à noite da insurgência zapatista.

A segunda parte da citação faz a referência desta construção política de “governar e governar-se” como seguir um “caminho”, tratado no primeiro capítulo como o essencial para uma construção de tempo e história, da perpetuação da palavra, do formato do coletivo. O “mandar obedecendo” porta-se como um “caminho” que parte do “coração” e perpetua-se no mundo. Assim ressoam tudo o que é “verdadeiro”, a palavra (“liberdade, justiça e democracia”) que parte do “coração” das pessoas em coletivo por meio de um direcionamento político.

Os fundamentos do “mandar obedecendo” são construídos como forma de alicerce de uma relação metafísica entre o ser e o mundo, e assim é formulada por meio da “liberdade, justiça e democracia”, que aparece aqui como a palavra verdadeira que é disseminada para o coletivo. No comunicado zapatista de 01 de janeiro de 2003, podemos perceber que a palavra que mais salta desta tríade que envolve este direcionamento político é a “democracia”. Esta ênfase é assim acionada como a sustentação para uma nova noção de se perceber a organização social: a coexistência de pluralidades. Sua autoridade moral neste momento é construída apesar da lei estatal, ou

seja, “com lei ou sem lei”. Assim foram criados os espaços de autonomia e dado a eles o nome de “Caracol”.

Decidida la madrugada anterior la muerte de los "Aguascalientes", se decidía ahora el nacimiento de los "Caracoles" con otras funciones, además de las que tenían los ya agónicos "Aguascalientes". Así los "Caracoles" serán como puertas para entrarse a las comunidades y para que las comunidades salgan; como ventanas para vernos dentro y para que veamos fuera; como bocinas para sacar lejos nuestra palabra y para escuchar la del que lejos está. Pero sobre todo, para recordarnos que debemos velar y estar pendientes de la cabalidad de los mundos que pueblan el mundo. (Comunicado Zapatista, 07/2003)

A partir desta citação, voltamos à importância do “Caracol” como uma construção organizativa. A tentativa, com esta abertura, é justamente construir um espaço em que essa forma de pensar e de agir prevaleça. O ambiente em que “não se sabe onde entra e onde sai”, como “janelas para nos ver de dentro e de fora” esculpe uma forma de pensar uma vivência alicerçada às associações que os zapatistas fazem com o tempo e a história, conforme descrevo no primeiro capítulo. Ou seja, é um meio de incorporar num projeto de organização social tudo o que se constrói em seu quadro cosmológico, de perpetuação da memória e de coletivo. Esta “nova cultura política” é permitida diante desse formato de se pensar a organização.

Dadas as referências de construção cosmológica associada às formas de organização que indexam o tempo, a história, a memória, a palavra, o caminhar e o coletivo, vamos às práticas do “mandar obedecendo”. Na descrição formulada pelo discurso de julho de 2003, foram criados cinco “caracóis”. Cada um deles é ordenado por uma “Junta de Buen Gobierno”, que contém um espaço próprio dentro dele e dialoga com “conselhos autônomos” representados por cada comunidade que compõe o “Caracol”. Essa entidade surge com duas diretivas: organizar e resolver os possíveis problemas da autonomia; portar-se como um elo entre as pessoas da comunidade que nela vivem e o mundo. Para cumprir estas funções, se faz necessário pensar no equilíbrio de três patamares: a comunidade (os Conselhos Autônomos), os municípios autônomos e os municípios governamentais.

Ainda seguindo o mesmo discurso, as “Juntas de Buen Gobierno” servem como mediadoras e juízes dos processos políticos e jurídicos que permeiam esses outros patamares. Além disso, também acompanha projetos e atividades comunitárias nos municípios autônomos e monitora o cumprimento das leis (formuladas em comum

acordo com as comunidades). No âmbito da conexão com o mundo, a organização das visitas da sociedade civil também é encarregada a essa instituição, bem como a mediação entre eles e as comunidades por meio de projetos. O contrário também é válido, a saída de membros das comunidades para outros lugares do mundo também são organizadas por eles, tanto no diz respeito a sua escolha quanto na sua “preparação”.

As “Juntas de Buen Gobierno” constituem uma instituição legalizada por esse sistema político que tem como principal diretriz a preocupação com o “mandar obedecendo”. O modelo de sua constituição insere uma dinâmica: é composto por um ou dois representantes de cada Conselho Autônomo, que mudam periodicamente até que consigam atingir uma rotação em que todos os membros de todas as comunidades tenham, de certa forma, assumido um desses cargos, a menos que não queiram. (Comunicado Zapatista, 07/2003)

O funcionamento das “Juntas de Buen Gobierno” apresentado nesta descrição ressalta a fórmula proposta no discurso de como governar os diálogos a se fazer com “o mundo”. É atribuída aos delegados dos Conselhos Autônomos a função de manter o equilíbrio dentro da sua comunidade e diante da rotatividade, servir como entidade jurídica em situações de conflito e “violação dos direitos humanos”; estabelecer uma ponte entre as comunidades e a sociedade civil nacional e internacional.

Trago outro texto de Bartolomé<sup>68</sup> (1996) e suas problemáticas acerca da autonomia como fonte de interlocução. O autor introduz dimensões complexas da questão, nas quais este modelo, uma vez atingido, não pode encaixar-se nos “modelos de pobreza e dependência” que caracterizam essas populações; não possuem recursos que sustentem uma autonomia política, a não ser que, por meio de “*indirect rules*”, se enquadrem em fluxos econômicos que possam chegar às metrópoles; não receberiam recursos vindos do governo mexicano. A proposta da autonomia, para se sustentar como tal, deveria acionar mudanças em estruturas históricas, de classe e da região. Apenas assim se tornaria possível um modelo político pluricultural.<sup>69</sup>

De qualquer forma, não me cabe teorizar acerca das condições para a autonomia existir. O que pretendo exaltar neste caso é um modelo que existe como prática discursiva, construído por uma série de patamares que abrangem desde a origem do mundo até as conexões com a sociedade civil. As noções de “liberdade, justiça e

---

<sup>68</sup> “Movimientos Etnopolíticos y Autonomías Indígenas en México”.

<sup>69</sup> (ibid, p.15)

democracia” são aqui enquadradas, além das demandas, como um pressuposto de origem e de vivência nas diretrizes, no que para o discurso “realmente é”.

### 3.6 - “Liberdade, justiça e democracia”

A tríplice “liberdade, justiça e democracia” é considerada pelo discurso zapatista como a “base das demandas do EZLN” (DURITO, 09/06/1995). São delineadas quase sempre de maneira inseparável, como uma entidade única. Se seguíssemos uma frequência de palavras ditas em todo o discurso, estas seriam, certamente, as que mais aparecem.

Alicerçada por essas fontes de diálogo, percebo quatro movimentos para se construir a noção de “liberdade, justiça e democracia” numa dimensão de sensibilidade jurídica. O primeiro trata da configuração de matizes de um grande contraste entre “bem” e “mal” que pressupõem um terreno moral de se colocar no estado e no mundo, perpassados pelas concepções zapatistas de México; o segundo abrange o compartilhamento estabelecido por meio da indefinição, que tem poder de atuação e eficácia valorativa diante das formas de resistência e da noção zapatista de Sociedade Civil; O terceiro está relacionado com a dinâmica na qual categorias exigem instrumentos de mediação da relação entre o universalismo e o relativismo, esboçados na influência dos direitos humanos; O quarto, apropriado como uma síntese de uma prática discursiva dos conceitos de “liberdade, justiça e democracia”, o “mandar obedecendo”, como um patamar em que, no discurso zapatista, estas três categorias estão na esfera do que “realmente é”.

O que tentei esboçar aqui não é que a tríade é tida como formada por categorias “soltas”, sem significação. É justamente o oposto, ela tem significações múltiplas a depender do patamar do movimento ao qual se alicerça. Perpassa desde sustentáculos da cosmovisão até uma assinatura na maioria dos discursos, como a que pode ser vista a seguir:

¡Democracia!  
¡Libertad!  
¡Justicia!  
Desde las montañas del Sureste mexicano.  
Comité Clandestino Revolucionario Indígena-Comandancia General  
del Ejército Zapatista de Liberación Nacional

México. Junio de 1994. (Segunda Declaración de la Selva Lacandona, 06/1994)

No entanto, a principal dimensão da utilização de “liberdade, justiça e democracia” como forma de resistência que sintetiza os pressupostos mencionados nos diálogos e intermeios com os atores e as metanarrativas de sua construção é que: enaltece uma sensibilidade jurídica de colocar no mesmo patamar o “moral” e o “ontológico”. Geertz (2004) enquadra na dimensão ocidental a moral ao “dever ser”, e o “ontológico” ao que “realmente é”. Na concepção zapatista, o “moral” e o “ontológico” é esmiuçado tanto nas demandas quanto nas descrições dialógicas como coexistentes e interdependentes quando nos remetemos a estas três noções. A condição de existir dos zapatistas no discurso não é dissociada da moral.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Neste trabalho propus esboçar as formas de resistência alicerçadas por usos culturais no discurso zapatista. Quando adentramos em tais usos percebemos que existe um conjunto de sujeitos, atores e personagens diversos que promovem inter-relações de significados imersos em fluxos e disrupções cuja volatilidade pode parecer indefinível. No entanto, ao imergir no universo etnográfico dos discursos zapatistas, vemos que existem formas factíveis de análises que perpassam construções em movimento. Uma das maneiras de torná-las tateáveis é a focalização no “caminhar das palavras”. Neste sentido, faço uso de uma analogia da noção etnográfica do “caminhar”<sup>1</sup> como ferramenta para entender como processar diante desses tantos culturais que se congregam para mover um pleito, as demandas por direitos.

A opção por priorizar construções êmicas de organização do mundo no discurso zapatista se deu porque, na medida em que são acionadas e instrumentalizadas, abrem janelas: para o mundo dentro do qual estão imersas (seja a Selva Lacandona, o México ou o Mundo Global); os sujeitos que alcançam (sejam os indígenas, as minorias do mundo, a sociedade civil); as narrativas com as quais dialogam (seja da cosmovisão Maia, os direitos humanos, a linguagem da literatura ocidental). Não foi preciso sair das construções etnográficas para perceber que dentro delas existem fluxos culturais que sustentam a resistência.

A articulação entre os três capítulos é feita com esse “caminhar”, para demonstrar que uma linha analítica “de dentro pra fora” ou de um “começo ao fim” não dá conta das inter-relações imersas nas próprias construções êmicas. Não existe qualquer aspecto das formas de resistência analisadas que não dialogue com as diversas visões de mundo, sujeitos e narrativas dispostos em fluxo nas significações. Por isso, podemos considerar o próprio formato analítico desta dissertação como uma metonímia da espiral zapatista, na qual o “começo” e o “fim” são indistinguíveis. O ponto que os articula é a conjunção de análises de construções êmicas para perceber formas de resistência. Para entendermos melhor essa maneira de articulação dos capítulos, voltemo-nos a eles.

O primeiro capítulo ressalta uma construção êmica de história e tempo num formato de “caracol” ou “espiral”. Começou como uma tentativa de transpor para o

leitor aspectos a respeito das histórias da origem do mundo, as cosmovisões. No entanto, quando analisados, pudemos perceber que as histórias de origem repercutem processos históricos no presente. Os embates políticos com relação ao Estado Mexicano e a processos globais, bem como o alicerce de narrativas do mundo contemporâneo fazem parte das histórias de criação do mundo e da relação metafísica entre o ser e o mundo. A incorporação de classificações que permutam o que é considerado cosmológico e o que é considerado estandarte político, dos tempos históricos (a origem e a contemporaneidade), do estatuto de “verdade” às “palavras” são coexistentes, e por isso estão dispostos como espiral.

A segunda análise proposta para essa construção de tempo e história é a articulação de símbolos históricos referentes à Revolução Mexicana (Villa e Zapata) que são encadeados à dimensão de corporação de uma memória, criando um traço coletivo: todas as pessoas são classificadas como “Zapata”. Novamente, vemos sujeitos históricos que se tornam presentes e ajudam a construir um universo translocal e transtemporal que é incorporado, não “metafórica ou metonimicamente” como diria Sahlins (2003), mas como um corpo presente na configuração de coletivos. A terceira análise trata da relação intrínseca entre as noções de memória e coletivo imersos em referências de construções míticas, sujeitos de revoluções e maneiras de estar no tempo que confluem no mesmo espaço. Para entender tais referências, foi necessário trabalhar a “morte” e a “dor” como construções e articulações entre a memória e o coletivo.

O que vemos no primeiro capítulo é que o discurso zapatista pressupõe a dissociação de uma dimensão cultural fechada em vivências e noções propriamente indígenas. A disposição do tempo e da história em forma de “caracol” requer princípios de coexistência, de não delimitar onde “começa” ou “termina”, que pressupõe dimensões dialógicas complexas com uma série de sujeitos, visões de mundo e narrativas para que se torne possível sua análise.

O segundo capítulo envolve a relação entre dominação e resistência. No entanto, tal relação não pode ser encerrada como um molde em que possam ser percebidas “formas de poder fixas e institucionalizadas” de dominação em contraste com a resistência (ORTNER, 1995, p. 174). A proposta foi pensar fundamentos nos quais a agência e a *vivência discursiva* sintetizam elementos que enquadram a classificação êmica em uma dualidade que diz respeito à própria condição de humanidade (processos do desumano versus a dignidade) por meio da “Metateoria zapatista”. Neste sentido, a classificação dos que exercem a “dominação” não está centrada em poderes



institucionais, mas nos seus processos de disseminar o “desumano”. Por outro lado, os “resistentes” são classificados pelo valor último do ser humano, o “ter dignidade”.

As “palavras” que caminham por meio dessa “Metateoria zapatista” novamente envolvem diversos níveis de existência, de visões de mundo. Percebemos como a dominação não é restrita à agência estatal, mas são fluxos de desumanização. Os “resistentes” não comportam apenas pessoas (ou personagens), minorias que são destituídas de direitos, mas sujeitos que têm dignidade e alcançam coletivos de contextos plurais arquitetando a “globalização da rebeldia”. É importante ressaltar que as formas de resistência que proponho para análise neste capítulo ligam-se aos próprios movimentos de classificar o que é humano e desumano, para além do enquadramento de quem são os dominadores e quem são os resistentes.

No terceiro capítulo, a análise centrou-se na construção de três categorias êmicas (liberdade, justiça e democracia), que envolvem uma “sensibilidade jurídica” alcançando uma dimensão normativa de adequar ao mesmo patamar o “moral” e o “ontológico”. Para tal, se fez necessária a imersão do diálogo de posicionamento e classificação de atores e processos, que permeiam esta realidade em configurações que moldam a eficácia discursiva: o México, a Sociedade Civil, os Direitos Humanos e o “Mandar Obedecendo”.

Como vimos, trabalhar com formas de resistência envolve pensar adjetivos culturais plurais que, por essa dimensão, podem ser palpáveis em uma configuração. Poderíamos ler essa dissertação fazendo o movimento “de trás pra frente” também, afinal, os “caminhos” podem ser lineares ou tortuosos. As formas de resistência no discurso zapatista não têm um “princípio”, nem um “fim”. Não se encerram nas discussões que elaborei neste espaço. Pelo contrário, apontam para novos caminhos. Diante das articulações propiciadas pela imersão em campo, menciono dois deles que poderiam ser trabalhados posteriormente: o “caminhar das palavras” dentro do ciberespaço é um dos temas já mencionados na introdução que poderiam ser tomados como um campo etnográfico. Podem ser usadas várias maneiras de perceber os diálogos entre os diversos atores que perpassam o discurso e que ajudam a entender a eficácia da sua repercussão, bem como a analisar as explosões de visões de mundo que o espaço da internet permite em todo lugar, o caminho dos fluxos.

O segundo “caminho” é pensar as vozes que fazem as palavras caminharem no discurso. Isto é, analisar os modos de articulação entre o que os zapatistas, indígenas chol, tzotzil, tojolobal e tzetal pensam e falam, com o que é documentado nos discursos.

Esse trabalho nos forneceria dados para focalizar a relação entre a resistência cotidiana e a discursiva, e parece-me de extrema validade, além de bibliograficamente inovador. Estas duas dimensões de análise, neste momento, são aspirações teóricas que intento elaborar em projetos acadêmicos posteriores, mas que surgiram como resultado do vigor das minhas interrogações de pesquisa deste momento.

Tais aspirações remetem, às vias da conclusão, a uma pergunta central: quem são os zapatistas afinal? Se nos lembrarmos das suas referências ao *pasamontañas* como uma maneira de ocultar seus rostos para identificar-se com todas as minorias do mundo que resistem; se a manifestação de que todos são Marcos, ou todos são Zapata os enquadra como corpos que resistem; se o princípio para se classificar como “vivo”, “humano” é o de ser detentor da “dignidade”, indiferente da nacionalidade, origem e contexto; se todos os que estão presentes e são acionados nessa rede global de solidariedade contém os mesmos pressupostos dos que encaram a revolução armada (“dignidade” e “resistência”); será possível afirmar que todos são zapatistas? No sentido de que o que é exaltado como existência, o “vivo”, é justamente a experiência de resistir, desconectada dos sujeitos.

Por ora, entretanto, despeço-me dos leitores com essa pergunta, utilizando-me das palavras do Subcomandante Marcos, escritas em 28 de maio de 1994.

Marcos es gay en San Francisco, negro en Sudáfrica, asiático en Europa, chicano en San Isidro, anarquista en España, palestino en Israel, indígena en las calles de San Cristóbal, chavo banda en Neza, rockero en cu, judío en Alemania, ombudman en la Sedena, feminista en los partidos políticos, comunista en la post guerra fría, preso en Cintalapa, pacifista en Bosnia, mapuche en los Andes, maestro en la CNTE, artista sin galería ni portafolios, ama de casa un sábado por la noche en cualquier colonia de cualquier ciudad de cualquier México, guerrillero en el México de fin del siglo XX, huelguista en la CTM, reportero de nota de relleno en interiores, machista en el movimiento feminista, mujer sola en el metro a las 10 p.m., jubilado en plantón en el Zócalo, campesino sin tierra, editor marginal, obrero desempleado, médico sin plaza, estudiante inconforme, disidente en el neoliberalismo, escritor sin libros ni lectores, y, es seguro, zapatista en el sureste mexicano. En fin, Marcos es un ser humano, cualquiera, en este mundo. Marcos es todas las minorías intoleradas, oprimidas, resistiendo, explotando, diciendo "¡Ya basta!". Todas las minorías a la hora de hablar y mayorías a la hora de callar y aguantar. Todos los intolerados buscando una palabra, su palabra, lo que devuelva la mayoría a los eternos fragmentados, nosotros. Todo lo que incomoda al poder y a las buenas conciencias, eso es Marcos.

## REFERÊNCIAS

ABDEL-MONEIM, Sarah G. O Ciborgue Zapatista: tecendo a poética virtual de resistência no Chiapas Cibernético. *Revista de Estudos Feministas*. vol.10 no.1, p. 39-64. 1º semestre 2002.

AGUILAR, Raquel G. Sobre la VI Declaración de la Selva Lacandona y La Otra Campaña. *Bajo el Volcán: Revista del Posgrado de Sociología*. Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, número 10, p. 73-84. 2006.

ANGUIANO, Arturo. La Sexta Declaración, la irrupción de La Otra Campaña y el miedo de la clase política. *Bajo el Volcán: Revista del Posgrado de Sociología*. Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. número 10, p. 23-30. 2006.

BARTH, Fredrik. *O Guru, o Iniciador e Outras Variações Antropológicas* (organização de Tomke Lask). Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2000.

BARTOLOMÉ, Miguel Alberto. Movimientos Etnopolíticos y Autonomías Indígenas en México. *Série Antropologia* nº 209. Brasília, 1996.

\_\_\_\_\_. Pluralismo Cultural y Redefinición del Estado en México. *Série Antropologia* nº 219. Brasília, 1996.

BENJAMIN, Thomas. A Time of Reconquest: History, the Maya Revival, and the Zapatista Rebellion in Chiapas. *American Historical Review*, Vol. 105, Nº 2. 2000.

BÍBLIA SAGRADA. 4 ed. Petrópolis: Vozes, 1983.

BOURDIEU, Pierre. *A Economia das Trocas Simbólicas*. São Paulo: EDUSP, 1996.

BRUHN, Kathleen; GRAMSCI Antonio. and the Palabra Verdadera: The Political Discourse of Mexico's Guerrilla Forces. *Journal of Interamerican Studies and World Affairs* Volume: 41. Publisher: School of International Studies, University of Miami, 1999.

CASTELLS, Manuel. *O Poder da Identidade*. Coleção A Era da Informação: Economia, Sociedade e Cultura, Volume 2. São Paulo: Editora Paz e Terra, 2000.

CASTILLO, Rosalva Aida Hernández. Constitutional Amendments and New Imaginings of the Nation: Legal Anthropological and Gendered Perspectives on “Multicultural Mexico”. *PoLAR*: Vol. 19, No 1. 1996.

CLEAVER, Harry. “*The Zapatistas and the Electronic Fabric of Struggle*”. *Zapatista! Reinventing Revolution in Mexico*. London: Eds. John Holloway and Eloína Peláez. Pluto Press, 1998.

DAS, Veena. *Critical Events: An anthropological Perspective on Contemporary India*. Oxford University Press, 1995.

\_\_\_\_\_. *Life and Words. Violence and the Descent into the Ordinary*. Berkeley: University of California Press, 2006.

EVANS, Peter. Fighting Marginalization with Transnational Networks: Counter-Hegemonic Globalization. *Contemporary Sociology*, 29, 2000.

*EZLN – Documentos y Comunicados* -1o. de enero/8 de agosto de 1994. Prólogo de Antonio García de León, crônicas de Carlos Monsiváis y Elena Poniatowska. México, D.F., Era, 1994.

FIGUEIREDO, G. G. *A guerra é o espetáculo: origens e transformações da estratégia do EZLN*. 1. ed. São Carlos: RIMA/FAPESP, v. 1, 2006.

FISHER, Michael. Culture and cultural analysis as experimental systems. *Cultural anthropology* 22(1) p. 1-65. 2007.

GARCÍA, Laura Beatriz Ramírez. Reconhecimento do papel da afetividade na ação zapatista. *Revista Imaginário* nº 7: Imaginário e América Latina. São Paulo, 2000.

GEERTZ, Clifford. *O Saber Local: novos ensaios de antropologia interpretativa*. 7ª Edição, Petrópolis: Editora Vozes, 2004.

GIDDENS, Anthony. *The Constitution of Society. Outline of the Theory of Structuration*. Cambridge: Polity (publisher), 1984.

\_\_\_\_\_. *Social theory and modern sociology*. Stanford University Press (Stanford, Calif.), 1987.

HARVEY, David. *Condição Pós-Moderna*. São Paulo: Loyola, 1993.

HARVEY, Neil. *La Rebelión de Chiapas. La lucha por la tierra y la democracia*. México, D.F. Ediciones Era. Colección Problemas de México, 2000.

HELLMAN, Judith Alder. Real and Virtual Chiapas: Magic Realism and the Left. *Socialist Register*, eds. Panitch and Colin Leys. Near Woodbridge: Merlin Press, 1999.

HOLLOWAY, John. La Otra Campaña en las ciudades. Por qué amamos a los zapatistas? *Bajo el Volcán: Revista del Posgrado de Sociología*. Benemérita, Universidad Autónoma de Puebla. Número 10, p. 85- 90, 2006.

KECK Margaret E.; SIKKINK, Kathryn. “Transnational Advocacy Networks in International Politics”. *Activist Beyond Borders*. Ithaca: Cornell University Press. 1998.

KOVIC, Christine. Rights of the Poor: Progressive Catholicism and Indigenous Resistance. In: PITARCH, Pedro, SPEED, Shannon, LEYVA SOLANO, Xochitl (orgs.) *Human Rights in the Maya Region*. Duke University Press, Durham and London. 2008.

KROTZ, Esteban. “Crecimiento y fragmentación de la antropología”, “El perfil de una nueva pregunta antropológica”. *La otredad cultural entre utopía y ciencia: Un estudio sobre el origen, el desarrollo y la reorientación de la antropología*, México, Fondo de Cultura Económica/Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, 2002.

LE BOT, Yvon, (1997) *Subcomandante Marcos. El sueño zapatista: entrevistas con el subcomandante Marcos, el mayor Moisés y el comandante Tacho, del Ejército Zapatista de Liberación Nacional*. Mexico City: Plaza y Janés, 2002.

LEACH, Edmund. *Repensando a Antropologia*. São Paulo: Perspectiva, 1974.

LEYVA-SOLANO, Xochitl. "De las Canadas a Europa: Niveles, Actores, y Discursos del Nuevo Movimiento Zapatista (NMZ): 1994-1997. *Desacatos* (Primavera 1999): 56-89.

LEÓN, Antonio García de. "Crisis agraria y nuevo movimiento campesino en México: las razones del Zapatista". *Estudios Latinoamericanos*. Número 4. Nueva Época, año 2, Julio-diciembre 1995.

LOMNITZ, L. "Ritual, Rumor and Corruption in the Constitution of the Polity in Modern Mexico". *Journal of Latin American Anthropology*, Vol 1, n. 1, p. 20-47, 2005.

MARTINS, Valéria de Paula. *Antropologia, linguagem e literatura: os limites do dizer, narrar ou nomear*. Memória Digital. II Congresso Latinoamericano de Antropologia, Turrialba, Costa Rica: 2008.

MUNOZ, Cristóbal; FÉLICE, MÁSSIMO Di.(orgs) *A revolução invencível. Cartas e comunicados do sub-comandante Marcos e EZLN*. São Paulo: Boitempo, 1998.

NASH, June. *Visiones Mayas: el problema de la autonomía en la era de la globalización*- 2ª ed. Buenos Aires: Antropofagia, 2006.

NEVES, M. C. Patrão. *A Fundamentação Antropológica da Bioética*. *Bioética*, v. 4, n. 1 Brasília: 1996.

ORTIZ, Pedro. *Das montanhas mexicanas ao ciberespaço*. *Estudos Avançados* vol.19 no.55, São Paulo: Sept./Dec. 2005

ORTIZ, Pedro. *Zapatistas On-Line*. 1997. Dissertação (Mestrado em Ciências da Comunicação) – Escola de Comunicações e Artes, Universidade de São Paulo, São Paulo.

ORTNER, Sherry. Resistance and the Problem of Ethnographic Refusal. *Comparative Studies of Society and History*. Vol. 37, p.173-193. 1995.

OVERING, Joanna. O Mito como História: Um problema de Tempo, Realidade e Outras Questões in *Mana*, 1(1), pp.107-140, outubro, 1995.

PEIRANO, Mariza. O Paradoxo dos Documentos de Identidade: relato de uma experiência nos Estados Unidos. *Série Antropologia* n° 426. Brasília, 2009.

PEREIRA, Eliete da Silva Pereira. *Ciborgues Indígenas.br: a presença nativa no ciberespaço*. 007. 2007. Dissertação (Mestrado em Estudos Comparados sobre as Américas) - Universidade de Brasília.

POLLAK, Michael. Memória, Esquecimento, Silêncio. *Estudos Históricos*, vol. 2, n. 3, p. 3-15, Rio de Janeiro, 1989.

RAMIREZ, Gloria Muñoz. *EZLN: El fuego y la palabra*. La Jornada Ediciones, México, DF. 2003.

RAMOS, Alcida Rita. Convivência Interétnica no Brasil. Os Índios e a Nação Brasileira. Republicado em Miguel Bartolomé e Alicia Barabas (orgs) *Autonomías Étnicas y Estados Nacionales*, México: Conaculta-INAH. *Série Antropologia* n° 221 Brasília, 1997.

\_\_\_\_\_. *Ethnic Politics in Brazil*. The University of Winsconsin Press, 1998.

RIBEIRO, Gustavo Lins. Postimperialismo. *Cultura y política en el mundo contemporáneo*. Barcelona: gedisa, 2003.

\_\_\_\_\_. Other Globalizations. Alter-Native Transnational Processes and Agents. *Série Antropologia* nº389, Brasília, 2006.

RIVERA, Alberto Javier Olvera. *México Sociedad Civil, Sociedad Política y Democracia en el México Contemporáneo*. Comunicação oral apresentada na Mesa-Redonda: Nação, democracia e sociedade civil no México. Brasília, 2009.

SAHLINS, Marshal. *Ilhas de História*. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.

SARAMAGO, José. Chiapas, nome de dor e de esperança. In: ARELLANO, Alejandro Buenrostro e OLIVEIRA, Ariovaldo Umbelino (orgs.) *Chiapas: construindo a esperança*. São Paulo: Paz e Terra, 2002.

SCOTT, J. C. *Weapons of the weak: everyday forms of peasant resistance*. New Haven: Yale University Press. 1985.

SHAMI, Seteney. “Prehistories of Globalization: Circassian Identity in Motion” In Arjun Appadurai (org.) *Globalization*. Durham: Duke University Press, 2001.

SPEED, Shannon; REYES, Alvaro Global Discourses on the Local Terrain: Human Rights in Chiapas In: PITARCH, Pedro, SPEED, Shannon, LEYVA SOLANO, Xóchitl (orgs.) *Human Rights in the Maya Region*. Duke University Press, Durham and London, 2008.

MARCOS, Subcomandante. *Desde las montañas del sureste mexicano*. Plaza & Janes Editorias Sa, 1999

\_\_\_\_\_. *Conversations With Don Durito. The Story of Durito and the Defeat of Neo-Liberalism*. Autonomedia, 2005.

TURNER, Victor. *Dramas, Fields, and Metaphors: Symbolic Action in Human Society*. Ithaca: Cornell Univ. Press, 1974.

\_\_\_\_\_. Symbolic Studies. *Annual Review of Anthropology*, Vol. 4. 1975.



VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *O nativo relativo*. In: Mana, 8(1), pp. 113-148. 2002.

## COMUNICADOS E DECLARAÇÕES ZAPATISTAS

*“Primera Declaración de la Selva Lacandona”*. Comunicado Zapatista, 01 de janeiro de 1994.

Comunicado Zapatista, 16 de fevereiro de 1994.

Comunicado Zapatista, 26 de fevereiro de 1994.

Comunicado Zapatista, 10 de abril de 1994.

Comunicado Zapatista, 20 de maio de 1994.

*“Segunda Declaración de la Selva Lacandona”*. Comunicado Zapatista, junho de 1994.

Comunicado Zapatista, 28 de maio de 1994.

Comunicado Zapatista 11 de agosto de 1994.

*“Mexico: entre el sueño, la pesadilla y el despertar”*. Comunicado Zapatista de 22 de setembro de 1994.

Comunicado Zapatista, 6 de outubro de 1994.

Comunicado Zapatista, 27 de outubro de 1994.

Comunicado Zapatista, 17 de novembro de 1994

Comunicado Zapatista, 06 de janeiro de 1995.

Comunicado Zapatista, 12 de fevereiro de 1995.

Comunicado Zapatista, 12 de março de 1995.

Comunicado Zapatista, 10 de abril de 1995.

Comunicado Zapatista, 15 de abril de 1995.

Comunicado Zapatista, 05 de maio de 1995.

Comunicado Zapatista, 07 de maio de 1995.

Comunicado Zapatista, 09 de junho de 1995.

Comunicado Zapatista, 20 de junho de 1995.

Comunicado Zapatista, 17 de julho de 1995.

Comunicado Zapatista, 07 de agosto de 1995.

*“Primera Declaración de La Realidad”*, Comunicado Zapatista, janeiro de 1996.

Comunicado Zapatista, 09 de fevereiro de 1996.

Comunicado Zapatista, 06 de abril de 1996.

Comunicado Zapatista, 07 de setembro de 1996.

Comunicado Zapatista, 18 de setembro de 1996.

Comunicado Zapatista, 30 de setembro de 1996.

*“Abecedário dos escarabajos”*. Comunicado Zapatista, dezembro de 1996.

Comunicado Zapatista, 02 de janeiro de 1997.

*“7 piezas sueltas del rompecabezas mundial”*. Comunicado Zapatista, junho de 1997.

*“Un periscopio invertido”*. Comunicado Zapatista, de 24 de fevereiro de 1998.

Comunicado Zapatista, 10 de abril de 1999.

*“Chiapas: la guerra”*. Comunicado Zapatista, 20 de novembro de 1999.

Comunicado Zapatista, 24 de fevereiro de 2000.

Comunicado Zapatista, 08 de março de 2000.

Comunicado Zapatista, 07 de março de 2001.

Comunicado Zapatista, 27 de dezembro de 2001.

Comunicado Zapatista, 01 de janeiro de 2003.

*“Otra geografía”*. Comunicado Zapatista, março de 2003.

Comunicado Zapatista, julho de 2003.

Comunicado Zapatista, 17 de junho de 2003.

Comunicado Zapatista, julho de 2003.

Comunicado Zapatista, 13 de setembro de 2003.

*“Leer un video. Cuarta parte: cuatro falacias”*. Comunicado Zapatista, 23 de agosto de 2004

## HISTÓRIAS DO VIEJO ANTONIO

*“Una noche, una lluvia, un frío”*. Comunicado Zapatista, 22 de setembro de 1994.

*“Historia de la noche y las estrellas”*. Comunicado Zapatista, 06 de outubro de 1994.

*“La historia de las nubes y la lluvia”*. Comunicado Zapatista, 02 de novembro de 1994.

*“La historia de las preguntas”*. Comunicado Zapatista, 13 de dezembro de 1994.

*“La historia de las palabras”*. Comunicado Zapatista, 30 de dezembro de 1994.

*“La historia de los espejos”*. Comunicado Zapatista, 09 de junho de 1995.

*“Historia del principio y del fin”*. Comunicado Zapatista, 30 de junho de 1996.

*“La historia de la medida de la memoria”*. Comunicado Zapatista, 28 de agosto de 1998.

*“La historia de la noche”*. Comunicado Zapatista, 13 de agosto de 1999.

*“Historia de la lengua primera de estas tierras”*. Comunicado Zapatista, 25 de fevereiro de 2001.

#### ENTREVISTAS:

EPIGMENTO IBARA, Chis. Entrevista com o Subcomandante Marcos, 07 de dezembro de 1994. La Jornada, 8-9/xii

MONSIVAIS, Carlos e BELLINGHAUSEN, Hermann. Entrevista com o Subcomandante Marcos, 08 de janeiro de 2001.

#### Sites de referência

<http://www.bibliotecas.tv/chiapas/ene94/index.html>

<http://www.ezln.org/mx>

<http://enlacezapatista.ezln.org.mx/>

<http://zeztainternacional.ezln.org.mx/>

<http://www.angelfire.com/ak4/FZLN/>

## ANEXO I

### MÉXICO: Regiões Administrativas



## ANEXO II

### CHIAPAS

