



**Universidade de Brasília – UnB**  
**Instituto de Ciências Sociais – ICS**  
**Departamento de Antropologia – DAN**  
**Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social – PPGAS**

**Profetas, peregrinos e sobreviventes: discursos de três movimentos indígenas em  
Chiapas, México**

**Júnia Marúsia Trigueiro de Lima**

**Brasília – DF**

**Abril de 2019**

Júnia Marúsia Trigueiro de Lima

**Profetas, peregrinos e sobreviventes: discursos de três  
movimentos indígenas em Chiapas, México**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de Brasília, em cumprimento às exigências curriculares para obtenção do grau de Doutora em Antropologia Social, sob orientação do Prof. Dr. Wilson Trajano Filho.

Universidade de Brasília – UnB

Instituto de Ciências Sociais – ICS

Departamento de Antropologia – DAN

Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social – PPGAS

Orientador: Wilson Trajano Filho

Brasília – DF

Abril de 2019

Ficha catalográfica elaborada automaticamente,  
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

LL732p Lima, Júnia Marúsia Trigueiro de  
Profetas, peregrinos e sobreviventes: discursos de três  
movimentos indígenas em Chiapas, México. / Júnia Marúsia  
Trigueiro de Lima; orientador Wilson Trajano Filho. --  
Brasília, 2019.  
248 p.

Tese (Doutorado - Doutorado em Antropologia) --  
Universidade de Brasília, 2019.

1. Movimentos Indígenas do México. 2. Resistência. 3.  
Zapatismo. 4. Discurso. 5. Chiapas. I. Trajano Filho,  
Wilson, orient. II. Título.

Júnia Marúsia Trigueiro de Lima

**Profetas, peregrinos e sobreviventes: discursos de três  
movimentos indígenas em Chiapas, México**

Banca Examinadora:

---

**Henyo Trindade Barretto Filho**  
Presidente — DAN/UnB

---

**Elena Nava Morales**  
UNAM

---

**Luis Abraham Cayón Durán**  
DAN/UnB

---

**Martin-Léon-Jacques Ibáñez de  
Novion**  
ELA/UnB

Suplente:

---

**João Miguel Sautchuk**  
DAN/UnB

Brasília – DF  
Abril de 2019

# Agradecimentos

A Capes que me disponibilizou 21 meses de bolsa pelo programa Pró-doutoral. Agradeço a Agencia Mexicana de Cooperación Internacional (AMEXCID) que me concedeu 8 meses de bolsa “Genaro Estrada para expertos mexicanistas”, o que permitiu e facilitou minha estadia no México. Também agradeço à Lizeth e Irais que me ajudaram com os trâmites da instituição. Agradeço a Universidade de Brasília que me deu o auxílio financeiro que me permitiu comprar as passagens aéreas para o México. Ao Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), que me abrigou como “estudante hóspede” e me deu todo o suporte de estrutura e bibliografia necessários para a pesquisa. Agradeço à Lupita, Karla e Rey que me ajudaram com tudo o que precisei.

Com 15 anos de idade, eu tinha o hábito de mexer na coleção de CDs e fitas cassete do meu irmão sempre que ele saía. Em um documentário que encontrei nessa coleção, um filme do Rage Against the Machine falando sobre os zapatistas, escutei pela primeira vez as palavras do Subcomandante Marcos. Ele dizia que, por trás da sua identidade e do seu *pasamontañas*, estavam todas as minorias do mundo, “todos os intolerados buscando uma palavra, sua palavra”. Isso poderia não fazer nenhum sentido na cabeça de uma adolescente, mas na minha se tornou um projeto de vida que tem como fruto esta tese. Agradeço à Neta, João e Igor (minha mãe, meu pai e meu irmão) que semearam e cultivaram o desejo de estar perto das resistências.

Ao professor Wilson Trajano Filho que conseguiu dosar, da melhor maneira possível, a exigência e o cuidado de um orientador que tece a tese junto com sua orientanda. Agradeço a sua paciência, seus puxões de orelha, seus conselhos de vida e seus comentários brilhantes que apontavam para vários caminhos que eu não sabia que existiam.

As leituras cuidadosas, arguições e diálogos dos professores Jacques de Novion, Luis Cayón e da professora Elena Nava durante a defesa. Também agradeço a leitura e os conselhos da professora Carla Teixeira dados durante a qualificação.

À Rosa, Jorge, Carol, Fernando e Fernanda, sempre amáveis e disponíveis para ajudar com os trâmites burocráticos (e tecnológicos) do Dan.

A UFCG, em especial à Cecília da PRPG. Agradeço a forma como me acompanhou durante os quatro anos que estive em licença e como conseguiu reduzir ao máximo minhas preocupações com a burocracia da universidade.

No México:

Essa pesquisa se fez possível graças ao suporte de muitas pessoas. Por motivos de segurança, nem todas essas pessoas poderão ser nomeadas, mas serão lembradas com afeto

e gratidão.

À Elena Nava, a primeira a incentivar aquela ideia louca de ir ao México. Obrigada por me acolher em sua casa e por me ensinar muito sobre seu país, seu espanhol, as questões teóricas sobre resistência, nixtamalização e povos indígenas, e que se deve comer com as mãos. Estendo meu agradecimento à Lucía e à Nati pela calorosa acolhida.

Às dicas de como viver e transitar em Chiapas dadas por Alicia Gonçalves e Leila, antes mesmos de minha partida.

À Xochitl Leyva Solano e seus inestimáveis ensinamentos de como equilibrar os dois mundos (da academia e da militância). Agradeço os diálogos sentipensados e as experiências de campo e de ativismo compartilhadas. Ao Axel Khöler, com quem aprendi muito sobre a potência do audiovisual e da mídia livre.

Aos membros do Espacio de Reflexión y Acción Prácticas y Luchas Otras, com quem dividi as dificuldades e maravilhas de fazer pesquisa e ativismo em Chiapas. À “Comunidad Chiapaneca”, agradeço o alegre convívio. Ao Semillero Otros Horizontes, um espaço onde aprendi a exercer a fala e a escuta coletiva.

Às pessoas que trabalham e frequentam a casa onde cabem muitos mundos chamada CIDECI-Unitierra. Agradeço todas as conversas e debates que presenciei nesse lugar. Aos indígenas vinculados ao Modevite, os peregrinos com quem dividi tantos espaços e momentos. Obrigada por compartilharem suas histórias de vida, de sofrimento e de luta. Aos coordenadores do Modevite de Ocosingo, que sanaram várias dúvidas. Aos sacerdotes, freiras e demais trabalhadores e voluntários vinculados à Diocese e à Missão Jesuíta de *Bachajón* que deram suporte às peregrinações do Modevite. À equipe de Comunicação com quem trabalhei e aprendi muito durante a Megaperegrinação. Aos indígenas da “Sociedad Civil las Abejas de Acteal”, em especial à mesa diretora vigente no ano de 2017. Aos homens e mulheres zapatistas com quem esperei nas sedes dos Caracóis, debaixo de chuva e sol, a Caravana do Concejo Indígena de Gobierno e de *Marichuy*. Às mulheres do Movimiento en Defensa de la Tierra y el Territorio y por la Participación de las Mujeres en la Toma de Decisiones.

Aos participantes e trabalhadores de diversas organizações que militam pela causa indígena em Chiapas: o Frayba, o ProMedios, a Rádio Zapatista, la Milpa Vive, o CDMCH e o Serapaz.

Ao Santiago, Montse, Malinali, Angelina e Joaquim da Casa Blues onde vivi a maior parte do meu tempo em Chiapas e aos meus vizinhos da comunidade de Aurora, minha segunda casa em Sancris. Agradeço a acolhida, as conversas e o pão. Não posso deixar de agradecer aos médicos Roberto Lobato, Paty e Adi que conseguiram me manter viva depois de quatro salmonelas e uma tifóide.

Apesar das doenças e intempéries do campo, tive a sorte de construir amizades

que me ajudaram a manter a sanidade: Tere, Carlos, Beto, Josefina, Emilia, Vero, Jan, Jonathan, Ana Luisa, Ligia, Mariana, Gaby, Lalo, Jxun, Ines, Emilio, Rita, Miguel, Monse, Lydia, Ross e Clara. Agradeço especialmente à Dora, que praticamente me adotou no momento em que mais precisei.

No Brasil:

À Tia Vanda e a Tio Manfredo, que me deram todo o suporte familiar que precisei em Brasília.

A Eliane, Janeth e Jana, três grandes amigas com quem compartilhei os espaços de sala de aula, de bares, de casas, de pirâmides, de skype. Três grandes mulheres que encararam comigo o doutorado e que, mesmo a quilômetros de distância, sempre estiveram perto. À Janeth, também agradeço as correções dos meus textos em espanhol. Ao Jose Arenas, que me ajudou com as mais diversas crises existenciais — do projeto, do campo e da escrita da tese —, cuidou do And quando eu estava longe e corrigiu quase tudo o que produzi em espanhol. Obrigada cunhis!

Ao Luis Cayón que acompanhou esse projeto desde o início, me ensinou as primeiras expressões em espanhol e me ajudou em cada passo dessa jornada com conselhos de campo, de teoria e de vida.

Aos amigos e companheiros da Katakumba, pessoas com quem pude dividir e amenizar o sofrimento da escrita junto com algumas doses de cachaça e “imaginação”: Rosa, Bruner, Carlos, Breno, Vitor, Nath, Mario, Paloma, Rafael, Sara, Júlia, Yoko e Lucas. Ao Bruner, agradeço as leituras, a ajuda bibliográfica e o empurrão que faltava para escrever o parágrafo final. Ao Carlos, agradeço a todas as conversas que tivemos sobre os desesperos da escrita, as dicas de como sobreviver à insônia, como organizar as ideias e superar os momentos em que tudo simplesmente travou. Foi muito importante.

Aos amigos de fora desse universo DAN/kata, que me viram pouco mas continuaram me acompanhando: ao Galinho, às Adoráveis, Julliane, Sheylla, Erivan, Maria Paz e Marol.

Às minhas queridas Jureemes: Marcelo, Alexandra e Victor. Agradeço a companhia diária, as gargalhadas em dias difíceis, os debates políticos, os conselhos jurídicos, a partilha de todos os incômodos, os casos de família e as futilidades. À Ale, também agradeço o abstract.

À Lucimar, minha terapeuta, que me ajudou a finalmente acreditar que poderia existir uma tese ali.

Ao And, meu amor, não há palavras suficientes. Agradeço por estar comigo todos os dias, pessoal ou virtualmente. Pelos mundos novos que conhecemos juntos e pelas milhares de experimentações gastronômicas que fizemos, mesmo quando juntos tivemos salmonela. Por escutar todas as minhas angústias, frustrações e ansiedades e pacientemente procurar

soluções. Por me ensinar como escrever fora do word e me ajudar na diagramação da tese. Por me motivar a fazer exercício e me dar várias ideias para a escrita. Por escutar as minhas ideias e me ajudar a pensar. Por acordar e me abraçar de madrugada nas minhas crises de insônia. Por me fazer largar tudo e me levar para o cinema ou para um banco de praça nos momentos em que não saía nenhuma linha da minha cabeça e o desespero tomava conta. Por comemorar comigo sempre que eu conseguia terminar um capítulo. Agradeço por tantas coisas, mas principalmente agradeço pelo amor que partilhamos.



*“Àqueles que,  
Para derrotar-te,  
Feriram tua carne,  
Ceifaram tua vida.  
Grita-lhes!*

*De dentro de teu último átomo:  
Esperas a Primavera.  
(A.T.)*

# Resumo

A presente tese analisa como os discursos de três movimentos indígenas do estado mexicano de Chiapas são constituídos, enunciados, legitimados e relacionados: o Movimento Zapatista; o “Movimento em Defesa da Vida e do Território” (Modevite); e a “Sociedade Civil *Las Abejas de Acteal*”. Desde 1994, o zapatismo adquiriu ressonância nacional e internacional e se legitimou como uma das vozes mais representativas dos povos originários mexicanos. Seus discursos foram, e ainda são, capazes de mobilizar pessoas de várias partes do mundo, especialmente em espaços e redes contra-hegemônicas. Em territórios próximos, os demais movimentos mencionados são compostos por indígenas de praticamente as mesmas etnias que os primeiros e por eles são influenciados. Apesar disso, Modevite e *Las Abejas* elaboram formas próprias de se estabelecer, pleitear demandas e construir redes e vínculos com outros atores (indígenas e não indígenas). Este trabalho apresenta e compara esses escopos discursivos por meio da observação de manifestações públicas — encontros, congressos, peregrinações, etc. —, assim como de outras formas de expressão que lhes são específicas.

**Palavras-chave:** Discurso. Movimentos indígenas. Resistência. Zapatismo. Chiapas.

# Abstract

The present thesis analyzes how the discourses of three indigenous movements of the Mexican State of Chiapas are constituted, enunciated, legitimized and related: the Zapatista Movement; the “Movement in Defense of Life and Territory” (Modevite); and the “*Las Abejas* from *Acteal* Civil Society”. Since 1994, Zapatismo has gained national and international resonance and has been legitimized as one of the most representative voices of the native Mexican people. Those discourses were — and still are — capable of mobilizing people from various parts of the world, especially in counter-hegemonic spaces and networks. In neighboring territories, the other movements are led by indigenous persons from practically the same ethnic groups as the first and are influenced by it. Nevertheless, Modevite and Las Abejas create their own ways of establishing themselves, making demands and building networks and ties with other players (indigenous and non-indigenous). This study presents and compares these rethorical scopes by observing public manifestations — meetings, conferences, pilgrimages, etc.— as well as other forms of expression which are specific to them.

**Keywords:** Discourse. Indigenous movements. Resistance. Zapatism. Chiapas.

# Lista de ilustrações

Figura 1 – Carta gráfica . . . . .	36
Figura 2 – Auditório do CIDECI visto do terceiro nível . . . . .	83
Figura 3 – Auditório do CIDECI durante o ConCiencias . . . . .	84
Figura 4 – Trânsito Zapatista no CIDECI . . . . .	86
Figura 5 – Corredor de milicianos no Caracol <i>La Garrucha</i> à espera da Caravana de <i>Marichuy</i> . . . . .	87
Figura 6 – Pintura em mural no Caracol de <i>Morelia</i> . . . . .	96
Figura 7 – Altar Maya na Peregrinação de Ocosingo, Modevite, Novembro de 2017.	115
Figura 8 – Marcha na saída de <i>Chilón</i> . . . . .	123
Figura 9 – “Altar Maya” em <i>Tumbalá</i> . . . . .	131
Figura 10 – Auditório da sede de <i>Las Abejas</i> em <i>Acteal</i> . Janeiro de 2017. . . . .	163
Figura 11 – Sede de <i>Las Abejas</i> vista do fundo. Janeiro de 2017. . . . .	165
Figura 12 – Celebração dos mártires de <i>Acteal</i> em 22 de janeiro de 2017 . . . . .	169

# Lista de mapas

Mapa 1 – Localização de Chiapas, México . . . . .	238
Mapa 2 – Regiões de Chiapas a partir de 2011 . . . . .	239
Mapa 3 – Regiões de Chiapas em denominação coloquial . . . . .	240
Mapa 4 – Regiões Indígenas de Chiapas, 2000 . . . . .	241
Mapa 5 – Municípios com presença zapatista . . . . .	242
Mapa 6 – Municípios de atuação do Modevite em 2016. . . . .	243
Mapa 7 – Região de <i>Los Altos</i> . . . . .	244
Mapa 8 – Caracóis Zapatistas . . . . .	245
Mapa 9 – Município de Chenalhó . . . . .	246
Mapa 10 – Comunidades deslocadas e campos de refugiados de membros de <i>Las Abejas</i> . . . . .	247
Mapa 11 – Distribuição dos membros de <i>Las Abejas</i> pelas comunidades de <i>Chenalhó</i>	248

# Sumário

<b>1</b>	<b>INTRODUÇÃO</b>	<b>15</b>
1.1	Chiapas: um sobrevoo	18
1.2	Esferas, barreiras e salmonelas: estratégias de um campo alternativo	22
1.3	Descrição dos capítulos	27
<b>2</b>	<b>A LEGITIMIDADE DO DISCURSO ZAPATISTA</b>	<b>29</b>
2.1	O que quero dizer quando falo de discursos	30
2.2	Vozes, formas e sentidos	39
2.2.1	<i>Por mi voz habla la voz de ...</i>	40
2.2.2	Formatos, Sentidos e Mundos Alternativos	47
2.3	Como se constrói um terreno moral	51
2.3.1	Os Acordos de San Andrés, um insulto moral	52
2.3.2	Pessoas de Verdade	58
2.4	Conclusão	65
<b>3</b>	<b>AÍ SABEREMOS QUE PODEMOS MUDAR O MUNDO</b>	<b>67</b>
3.1	Eventos zapatistas	69
3.1.1	O Congresso Nacional Indígena	69
3.1.2	Artes, ciências e muros	74
3.2	Ambientação	75
3.2.1	Anúnciação	75
3.2.2	Os eventos e as novas dinâmicas locais	78
3.3	No calor dos eventos	82
3.3.1	Cenário, fachada e bastidores	82
3.3.2	Organização e segredo	88
3.3.3	O ritual e a cosmologia	91
3.3.4	Contradição e eficácia	98
3.4	Conclusão	105
<b>4</b>	<b>UM PROJETO DIVINO DE RESISTÊNCIA: A MEGAPEREGRI- NAÇÃO DE MODEVITE</b>	<b>107</b>
4.1	Religião e Política: a mobilização católica da resistência indígena	109
4.1.1	Peregrinações	109
4.1.2	O catolicismo em Chiapas	112
4.1.3	Modevite	118
4.2	Cenários da Megaperegrinação	120

4.2.1	Marchas . . . . .	121
4.2.1.1	Cenário 1: saindo de <i>Chilón</i> . . . . .	122
4.2.1.2	Cenário 2: Chiapas não é quartel . . . . .	124
4.2.1.3	Cenário 3: Bem-vindos a <i>Ocosingo</i> . . . . .	125
4.2.1.4	Análises . . . . .	126
4.2.2	Celebrações tradicionais . . . . .	130
4.2.3	Foro . . . . .	136
4.2.4	Discursos peregrinos . . . . .	140
<b>4.3</b>	<b>Conclusão</b> . . . . .	<b>148</b>
<b>5</b>	<b>O LUGAR DA MEMÓRIA DOS “VERDADEIROS SOBREVIVENTES”</b> . . . . .	<b>150</b>
<b>5.1</b>	<b>Sobre massacres</b> . . . . .	<b>152</b>
<b>5.2</b>	<b>O que são <i>Las Abejas</i></b> . . . . .	<b>156</b>
<b>5.3</b>	<b>Aquilo que não se esquece</b> . . . . .	<b>163</b>
<b>5.4</b>	<b>Quem pode ser <i>Abejas</i></b> . . . . .	<b>172</b>
<b>5.5</b>	<b>Conclusão</b> . . . . .	<b>177</b>
<b>6</b>	<b>RESISTÊNCIA, SOFRIMENTO E AUTONOMIA: UM DESENHO DE RELAÇÕES</b> . . . . .	<b>179</b>
<b>6.1</b>	<b>Problematizações da resistência</b> . . . . .	<b>179</b>
<b>6.2</b>	<b>Sufrimento e acusação</b> . . . . .	<b>183</b>
6.2.1	O “tempo das <i>fincas</i> ” e o sofrimento das mulheres zapatista . . . . .	185
6.2.2	Os algozes do massacre . . . . .	189
6.2.3	Feições do sofrimento dos membros de <i>Modevite</i> . . . . .	191
<b>6.3</b>	<b>Autonomia</b> . . . . .	<b>193</b>
6.3.1	Autonomia para os povos de Chiapas . . . . .	194
<b>6.4</b>	<b>Conclusão</b> . . . . .	<b>202</b>
<b>7</b>	<b>CONCLUSÃO</b> . . . . .	<b>204</b>
	<b>Referências</b> . . . . .	<b>209</b>
	<b>ANEXO A – MAPAS DE CHIAPAS</b> . . . . .	<b>238</b>

# 1 Introdução

A presente tese é resultado de uma investigação sobre como os discursos de três movimentos indígenas do estado mexicano de Chiapas são constituídos, enunciados, legitimados e relacionados. O primeiro é o movimento zapatista, formado por indígenas *tseeltales*, *tsotsiles*, *ch'oles* e *tojolabales*, cujos discursos tiveram grande repercussão para além do estado (e do país)<sup>1</sup>. O segundo é a “Sociedade Civil *Las Abejas de Acteal*”, uma organização pacifista formada por *tsotsiles* do município de Chenalhó, na região de *Los Altos*. O terceiro é o “Movimento em Defesa da Vida e do Território” (Modevite), uma rede formada por indígenas católicos *tseeltales*, *tsotsiles* e *ch'oles* que vivem em 11 municípios do estado.

No início de 1994, Chiapas ficou conhecido internacionalmente por conta do movimento zapatista, inicialmente caracterizado como uma rebelião armada de indígenas do “Exército Zapatista de Libertação Nacional” (EZLN), que se representavam como gente pobre, excluída e marginalizada. Contra tal marginalização, os membros do EZLN demandavam direitos básicos que incluíam alimentação, teto, terra, trabalho, saúde, educação, etc. (CCRI-CG DEL EZLN, 1994b). O discurso (e o pleito) zapatista teve uma ressonância que ultrapassou o estado e o país, mobilizando pessoas e organizações diversas de vários lugares do mundo (ativistas, ONGs, intelectuais, movimentos de operários, de mulheres, de camponeses, entre outros).

Essa ressonância promoveu a criação de redes de apoio e solidariedade com as quais os zapatistas compartilhavam ideais políticos como, por exemplo, a defesa de direitos humanos e da autonomia dos povos originários. O que, de início, se caracterizava como uma “guerrilha popular” acabou por tomar o formato de uma resistência antissistêmica devido à convergência política entre zapatistas e essas redes (LEYVA SOLANO, 2008a). Chiapas se tornou o centro das atenções de pessoas que sonhavam com um mundo em que os fracos têm vez, longe do racismo, do machismo, do imperialismo, do neoliberalismo, do capitalismo. Os encontros, marchas, caravanas e consultas promovidos pela “Comandância Geral do Comitê Clandestino Revolucionário Indígena” (CCRI-CG) do EZLN mobilizavam milhares de pessoas — indígenas e não indígenas —, atentas às palavras de seus porta-vozes.

<sup>1</sup> Segundo (BASCHET, 2005, p. 128), o movimento zapatista é “um movimento com base indígena que é, ao mesmo tempo, uma luta indígena e não indígena”. Ao longo da tese, mostrarei como o zapatismo se caracteriza por um escopo mais abrangente que envolve atores-chave que não são indígenas. Optei por caracterizá-lo como um “movimento indígena” por dois motivos. Primeiro porque seu discurso sustenta que suas iniciativas são resultado de decisões coletivas das “bases de apoio zapatista” e do EZLN. Ambos são formados, em sua maioria, por indígenas. Segundo porque essa classificação contribui para estabelecer uma comparação com os outros movimentos. É certo que o zapatismo aborda questões mais amplas do que a condição indígena em Chiapas. No entanto, boa parte de seu pleito se ancora em temas que são caros aos povos originários da região, como é o caso da autonomia. Voltaremos a isso ao longo da tese.



Parte desta tese é destinada a abordar os elementos que contribuíram, e contribuem, para que o discurso zapatista ganhasse tamanha amplitude, legitimidade e prestígio nos espaços e redes que se posicionavam contra a hegemonia econômica e política do governo mexicano e do sistema capitalista. Para mim, que há mais de dez anos estudo os comunicados produzidos pelos porta-vozes do movimento, foi difícil perceber que nos mesmos lugares havia outros tipos de discursos de resistência indígena além do que era formulado no seio do zapatismo.

Chegando a Chiapas, me deparei com outros movimentos e organizações compostos por indígenas dos mesmos grupos étnicos e localizados nos mesmos territórios (ou em territórios vizinhos)<sup>2</sup> por onde se distribuem os municípios autônomos zapatistas. Esses movimentos apresentavam formas diferentes de expressar seus pleitos e buscavam maneiras próprias de se legitimar em meio ao furor que era o zapatismo. Nos dois casos etnográficos investigados no período de 2016 e 2017 (Modevite e *Las Abejas*), havia uma centralidade discursiva na oposição ao governo e às empresas transnacionais, assim como na reivindicação por direitos indígenas, justiça e autonomia dos povos. Seu pleito era similar ao manifestado nos discursos do EZLN, por quem os membros dessas organizações mostravam “simpatia”.

Apesar disso, tanto os membros do Modevite como os de *Las Abejas* fizeram escolhas diferentes dos zapatistas, diante das conjunturas que os envolviam. Os dois primeiros são movimentos de indígenas católicos vinculados à Diocese de San Cristóbal de las Casas. Ambos optaram pela via pacífica para fazer suas reivindicações, o que foi um ponto de divergência com relação ao EZLN. Modevite foi formado em 2011 com o intuito de protestar contra o projeto governamental de construção de uma grande rodovia que iria de San Cristóbal de las Casas a Palenque, atravessando várias comunidades indígenas. *Las Abejas* foi criada no ano de 1992 (antes do levante zapatista) com o intento de mediar um conflito armado entre membros de uma família na disputa por terra. Sua mobilização teve início após a prisão de cinco de seus membros, acusados de participar de um atentado contra uma das partes desse conflito.

Uma série de conjunturas fez com que os discursos dos três movimentos, assim como a forma de enunciá-los, se modificassem. Um bom exemplo disso é o caso de *Las Abejas*, cujo pleito foi dramaticamente modificado a partir de 1997, quando 45 de seus membros foram assassinados na comunidade de *Acteal*. O episódio, conhecido como o “massacre de *Acteal*” (que será tratado no [Capítulo 5](#)), junto à impunidade de seus autores, passou a compor o cerne do que esses indígenas consideram como sua “resistência”. Suas reivindicações passaram a girar em torno da busca por justiça pelo ocorrido<sup>3</sup>.

Por diversos fatores, os discursos se constituem por cenários complexos. Primeiro,

<sup>2</sup> Ver Mapas 5, 6 e 7 no Anexo A sobre os territórios de influência de cada movimento.

<sup>3</sup> O evento também chamou a atenção das redes de solidariedade (nacionais e internacionais) que apoiavam os zapatistas (ONGs, ativistas, defensores de direitos humanos, etc.) e, até hoje, se sensibilizam com o sofrimento desses indígenas.

porque os discursos dos movimentos mencionados não são um todo homogêneo. A palavra dos porta-vozes do EZLN não coincide completamente com as falas dos indígenas que vivem nas bases de apoio zapatistas. As preocupações expressas pelos sacerdotes que dão suporte à organização do Modevite não são as mesmas do que as de seus coordenadores em cada município. O testemunho de uma sobrevivente do “Massacre de *Acteal*” tem mais prestígio do que o dos demais membros de *Las Abejas*.

Segundo porque que existem infinitas possibilidades de enunciação de um discurso: um comunicado publicado na internet, a performance de um porta-voz em um evento, uma peregrinação, uma marcha, uma celebração católica, uma pintura na parede, uma apresentação teatral, entre muitas outras. Cada uma dessas possibilidades é acionada pelos movimentos de acordo com suas próprias estratégias de resistência.

Terceiro, os discursos são constituídos por diversos elementos formais de natureza interna, além das já mencionadas formas externas. Por exemplo, grande parte dos discursos zapatistas dialogam com elementos típicos da cultura popular de massa, tanto em suas formas e gêneros narrativos — quadrinhos, grafites, música, videoclipes, etc. —, como em suas referências a ícones do cinema, da música e do futebol e personagens de séries americanas, entre outros.

Considerando os fatores acima, minha abordagem se concentra nos processos de enunciação de discursos de cada movimento. Tais processos foram acessados, em sua maioria, pelo acompanhamento de eventos. O que chamo de eventos pode ser encontros, congressos, peregrinações, celebrações e falas, ou seja, são mobilizações públicas, com finalidades específicas relacionadas a seus pleitos.

Por exemplo, em 2016, o Modevite organizou uma peregrinação pelos municípios em que atua. Um dos objetivos dessa peregrinação era protestar contra os danos causados a seus territórios pela implementação de projetos (estatais ou privados) de construção de rodovias, represas, empreendimentos de mineração, usinas hidrelétricas, entre outros. Sua forma de protesto — a peregrinação — evidencia a vinculação de um discurso político a um referencial católico. Por meio do sacrifício de dispor seus corpos a uma longa e perigosa jornada, os peregrinos buscaram alcançar uma consagração divina em prol de um projeto de resistência, o que dá mostras da singularidade do movimento.

Esses eventos são espaços privilegiados para ter acesso aos discursos. São compostos por espaços formais de comunicação de mensagens referenciais e de expressão de sentimentos, esperanças e reivindicações como, por exemplo, os palcos, palanques, púlpitos e carros de som. Além disso, são também espaços que permitem o acesso às pessoas que compartilham dos projetos, visões de mundo e ideais que dão sentido à mobilização, sejam elas as que trabalham em sua organização, as que são participantes efetivas ou as que ali estão meramente como espectadores.

O acompanhamento desses eventos me permitiu compartilhar com os envolvidos os diversos espaços por eles frequentados: auditórios, ruas, cozinhas, alojamentos, banheiros, igrejas. Com várias dessas pessoas marchei, suei, esperei, adoeci, me molhei na chuva, pisei na lama, tomei *pozol*, assei *tostada* na fogueira<sup>4</sup>. Nas conversas que tive nesses espaços, pude acessar o que as motiva a se mobilizar.

Além dos eventos, também dedico uma parte desta tese para outras formas de expressão dos discursos que são cruciais para a caracterização de cada movimento. No caso zapatista, uma parte considerável de sua ressonância (nacional e internacional) se deve à produção e publicação de comunicados pela internet. Apesar de já ter me debruçado sobre esse tema em outra ocasião (LIMA, 2009b), considero que não consegui tratá-lo com a devida densidade. *Las Abejas* elabora formas próprias de estabelecer seu pleito por meio de um espaço físico fixo — a sede da organização — que resguarda a memória do massacre. Essa memória é acionada por narrativas, além de estar impregnada nesses espaços (nas paredes, no sepulcro onde estão enterradas as vítimas, na igreja onde ocorreu o evento). Para acessar seus discursos, foi necessária uma convivência cotidiana.

## 1.1 Chiapas: um sobrevoo

Ao longo da presente tese, abordarei os processos históricos que levaram cada um dos movimentos a ser o que são (ao menos o que eram no período de 2016 e 2017). O que me cabe fazer neste momento é um sobrevoo do que configura as vivências dos povos originários no estado de Chiapas.

Chiapas é considerado um estado pluriétnico (BURGUETE CAL Y MAYOR, 1995–1997) localizado no sudeste mexicano<sup>5</sup>. Nele vivem indígenas *ch'oles*, *tsotsiles*, *tojolabales*, *tseeltales*, *mames*, *kanjobales*, *jacaltecos*, *motocintlecos*, *chuj*, de origem *maya*, e *zoques*, de filiação *mixe* (NOLASCO et al., 2008), distribuídos por 11 das 15 regiões<sup>6</sup> que compõem o estado. A distribuição das regiões socioeconômicas de Chiapas sofreu alterações a partir de 2011. Antes disso, o estado era dividido por 9 regiões<sup>7</sup>, dentre as quais 5 eram de ocupação indígena. Essa última divisão é a que opera no universo coloquial das pessoas com quem conversei.

<sup>4</sup> *Pozol* e *tostada* são feitos à base de milho. O primeiro tem uma consistência líquida e espessa. A segunda é uma forma desidratada, rugosa e crocante da *tortilla* que, por sua vez, é caracterizada como um alimento redondo e plano, amplamente consumido em território mexicano. Nava Morales (2013, p. 127) explica o processo de *nixtamalización*, em que os grãos de milho, depois de limpos e deixados de molho com hidróxido de cálcio, são fervidos e, depois de esfriar, são novamente lavados. Apenas após esse processo é que se amassa o milho e o deixa no formato correto para que seja assado e convertido em *tortilla*. Com o tempo, a *tortilla* passa a ter uma consistência mais dura e, depois de assada, vira a *tostada*.

<sup>5</sup> Ver Mapa 1, na página 238 do Anexo A.

<sup>6</sup> Ver Mapa 2, na página 239, e Mapa 4, na página 241, do Anexo A.

<sup>7</sup> Ver Mapa 3, na página 240 do Anexo A.

Os problemas agrários que resultaram na atual articulação e mobilização dos povos indígenas em Chiapas remontam ao século XIX<sup>8</sup>. Segundo Cuadriello Olivos (2008), esse século foi caracterizado pelo predomínio das *fincas*, grandes extensões de terras de propriedade de poucas pessoas, destinadas à agropecuária<sup>9</sup>. A emergência dessas unidades produtivas provocou a desapropriação de terras outrora ocupadas por comunidades indígenas. Isso fez com que os povos originários da região se convertessem em mão de obra para os *terratenientes*, que detinham grandes latifúndios nesses territórios. Até a metade do século XX, esse sistema econômico se manteve como o mais influente para a reprodução social no estado. Além dele, também ocorria a exploração de recursos naturais, como a extração de madeira, por empresas nacionais e estrangeiras. Essas últimas tiveram seu acesso liberado por meio de um plano de modernização idealizado por Porfirio Díaz em 1892.

De acordo com Nolasco Armas (2008), até a Revolução Mexicana de 1910, existia um sistema legal que permitia a prisão de pessoas por dívidas. Ancorados nessas leis, os donos das *fincas* conseguiam manter os indígenas sob seu controle por meio do endividamento. A reforma agrária implantada pelo general Lázaro Cárdenas chegou a Chiapas na década de 1930. Parte das fazendas foram expropriadas e convertidas em *ejidos*, propriedades comunais que passaram a ser ocupadas pelos indígenas (HERNÁNDEZ CASTILLO, 1996).

Apesar disso, os proprietários das *fincas* conseguiram reter o controle sobre essa fragmentação territorial, mantendo a propriedade das terras mais produtivas, assim como o domínio econômico e político da região. Esse controle lhes era facilitado pelas relações estabelecidas com as autoridades do governo, que contribuíram para diminuir a gestão da reforma agrária em Chiapas (MEGCHÚN RIVERA, 2008b). O que mudou nessa configuração foi a suspensão da legislação a respeito da prisão de endividados, o que dificultou o controle territorial que os *terratenientes* tinham sobre os indígenas por causa de seu endividamento. Isso possibilitou a intensificação da migração e dos movimentos territoriais desses povos.

A partir da década de 1930, teve início uma série de processos migratórios de indígenas *ch'oles*, *tsotsiles*, *tojolabales* e *tzeltales* em busca de territórios para se instalarem, fugindo da ampliação de fronteiras agrícolas e pecuárias, bem como do crescimento da propriedade nacional em seu entorno. Seguindo para a região da *Selva Lacandona*, esses indígenas se depararam com uma nova conjuntura de conflitos agrários que os acompanhou ao longo do século. Leyva Solano e Ascencio Franco (1996, p. 178) chamam de “escassez estrutural da terra” o resultado de disputas e saturação do território provocados por

<sup>8</sup> Meu recorte tem a ver com contextos que tiveram efeito direto na mobilização indígena contemporânea. No entanto, Chiapas é constituído por um repertório histórico de conflitos provocados por rebeliões indígenas contra forças dominantes desde o período colonial. Sobre isso, ver De Vos (2010).

<sup>9</sup> De acordo com Cuadriello Olivos (2008), havia diferenças regionais com relação ao tipo de produção. Por exemplo, em *Los Altos*, o predomínio era de latifúndios de café. Na *Selva Lacandona*, a produção de milho, feijão e a criação de gado eram mais frequentes.

latifundiários, criadores de gado e madeireiras, junto à ausência de incentivos agrícolas suficientes por parte do Estado para os indígenas diante de um mercado neoliberal.

As lutas agrárias, junto à influência de alguns atores e ideologias externos, foram propulsoras da criação de organizações camponesas e movimentos indígenas posteriores. A ação pastoral da diocese de San Cristóbal de las Casas, fundamentada pela Teologia da Libertação, em paralelo com a chegada de militantes maoístas<sup>10</sup> na região, compôs o pano de fundo ideológico do Congresso Indígena (1974), um processo de diálogo entre os povos originários de Chiapas que partilharam experiências acerca de suas condições de vida. Esse Congresso contribuiu para a criação de organizações agrícolas fundadas na década de 1980, a exemplo da *Unión de Uniones*, considerada como uma das maiores instituições autônomas de indígenas da *Selva Lacandona* na época (MATTIACE, 2003).

Na década de 1980, iniciou-se de maneira clandestina o recrutamento e treinamento de pessoas que formariam o “Exército Zapatista de Libertação Nacional” (EZLN), junto a militantes não indígenas do FLN (“Forças de Libertação Nacional”), organização criada por intelectuais de classe média de influência guevarista<sup>11</sup>. Esse foi um divisor de águas entre os povos indígenas que viam na mobilização política e na organização autônoma um caminho para garantir seus direitos. Segundo Megchún Rivera (2008a, p. 206), “alguns optaram então pela clandestinidade; outros, por vias legais, enquanto alguns mais se declararam parte da sociedade civil, mesmo quando negavam toda a legitimidade dos governos federais e estatais”.

Em Chiapas, o levante zapatista de 1994 iniciou um processo de ocupações territoriais no espaço que antes era ocupado pelas *fincas*. Novos povoados foram criados nas chamadas “terras recuperadas” (STAHLER-SHOLK, 2011). No final de 1994, o EZLN anunciou a fundação de 38 municípios autônomos zapatistas (MAREZ). Em resposta a isso, o Governo Federal começou uma campanha de ofensiva militar, gerando um cenário de “guerra de baixa intensidade” (MORA, 2008). Em 1999, o governo iniciou um processo de “remunicipalização”, criando sete novos municípios em Chiapas, com a justificativa de promover a reconciliação das partes em conflito e reduzir as tensões. Essas ações foram interpretadas de diversas maneiras, inclusive como uma estratégia de contrainsurgência<sup>12</sup>.

É difícil de sistematizar a configuração instaurada desde então. Nos últimos dias em que estive na sede de *Acteal*, eu e meu esposo oferecemos um almoço aos membros da “mesa

<sup>10</sup> Militantes mexicanos, estudantes universitários e intelectuais urbanos advindos do movimento estudantil de 1968 que se fundamentaram no ideal de mobilização das massas camponesas, que seriam as responsáveis por promover a revolução (LEGORRETA DÍAZ, 1998).

<sup>11</sup> O FLN foi criado no final da década de 1960 por universitários e professores da cidade de Monterrey, Nuevo León. No entanto, apenas na década de 1980, esse estabeleceu contato com comunidades da *Selva Lacandona*.

<sup>12</sup> O livro *Remunicipalization in Chiapas* (LEYVA SOLANO; BURGUETE CAL Y MAYOR, 2011) traz um denso relato de sete municípios criados no ano de 1999, bem como uma análise de como todo o processo foi entendido de maneiras diversas por diferentes atores e suas consequências.

diretora”<sup>13</sup> em retribuição por toda a comida que eles nos forneceram ao longo da nossa estadia. Reunimo-nos em seu escritório e sugerimos que eles escolhessem o que gostariam de comer. Alfredo, um dos membros, comentou que tinha um *compa*<sup>14</sup> na comunidade dele (*Los Chorros*) que criava galinhas e sugeriu ir até lá para comprar um frango. Às sete da manhã do dia seguinte, a cozinha comunitária estava em plena atividade. Uns cortavam lenha, outros preparavam o caldo. Perguntei a Alfredo se ele já tinha buscado o frango. Ele apontou para o canto da cozinha e, em tom de brincadeira, disse: “lá está, o frango *compa*”. A comunidade de *Los Chorros*, além de ser composta por zapatistas e *Abejas*, também abriga o grupo paramilitar responsável pelo “massacre de *Acteal*”.

Isso dá mostras da complexidade que se tornou o território em Chiapas. Mesmo nos municípios autônomos zapatistas, existem famílias que convivem com indígenas dos mesmos grupos étnicos, mas não partilham da mesma causa, cujas filiações políticas, partidárias (PRI, PRD, PAN) ou religiosas (“tradicionalistas”<sup>15</sup>, católicas, protestantes, presbiterianas) os colocam em contraposição com estes últimos. Há formação de outras associações civis que reivindicam demandas diferentes e, em casos mais extremos, paramilitares que realizam atos de violência (a soldo de políticos locais). Esses pertencimentos também não são fixos, podendo ser negociados e até mesmo se sobrepor. Uma comunidade indígena pode não pertencer a um Caracol, mas se declarar simpatizante da causa zapatista. Outra pode compor um movimento de resistência ao mesmo tempo em que recebe benefícios de programas governamentais.

O levante zapatista provocou mudanças consideráveis em Chiapas, bem como na relação entre os povos indígenas mexicanos e o governo federal. Quando pisei nesse estado pela primeira vez, conheci dezenas de pessoas que estavam ali porque o discurso zapatista as influenciou de alguma maneira. Também entrei em contato com uma série de indígenas cujas vidas foram completamente modificadas pela existência do zapatismo e que convivem com eles nos mesmos contextos (em relação ao Estado e à violência).

A presente tese não tem pretensões de dar conta da totalidade desse contexto. O que apresento a seguir são três enquadramentos discursivos (também complexos) construídos a partir da articulação feita por indígenas *tsotsiles*, *teltales*, *ch’oles* e *tojolabales*, e outros atores não indígenas, em torno do que consideram como seus processos de resistência. Em alguma medida, minha pesquisa seguiu trajetos inicialmente planejados por um projeto. No entanto, parte considerável dela resultou de coisas inesperadas, que traçaram outras direções.

<sup>13</sup> A “mesa diretora” é a instância responsável pela administração de *Las Abejas*.

<sup>14</sup> Esse é um termo coloquial usado para se referir aos zapatistas.

<sup>15</sup> Segundo Tavanti (2002), os tradicionalistas são pessoas que se identificam com costumes (cosmológicos e rituais) mayas. Tais costumes também podem se misturar com elementos do catolicismo secular, que é diferente da perspectiva tomada pela diocese de San Cristóbal de las Casas a partir do final da década de 1960.

## 1.2 Esferas, barreiras e salmonelas: estratégias de um campo alternativo

Antes de chegar a Chiapas, eu estava convencida de que, para entender esse complexo universo que leva o nome de “zapatismo”, seria necessário reconhecer a existência de duas esferas discursivas. A primeira diz respeito ao que Leyva Solano (1999) chamou de “discurso zapatista oficial”, referente aos comunicados do EZLN que se tornaram públicos e de amplo alcance por meio da internet. O segundo nível discursivo trata de uma esfera “coloquial” estabelecida pelos indígenas que formam as comunidades bases do movimento. Tal esfera é difundida por relatos cotidianos, em uma linguagem prática e ordinária que se altera conforme seu uso na experiência (LEYVA SOLANO, 1999, p. 59).

Tendo isso em mente, cheguei a Chiapas visando analisar as relações entre esses dois níveis discursivos a partir de um estudo sistemático dos comunicados — algo que já fazia desde 2007 — e de uma pesquisa de campo etnográfica em um dos caracóis zapatistas<sup>16</sup>. Em meus primeiros dias na cidade de San Cristóbal de las Casas, conversei com Xochitl Leyva Solano a respeito do meu projeto, que foi inspirado no que ela havia escrito (LEYVA SOLANO, 1999)<sup>17</sup>. Ela comentou:

já não penso da mesma maneira, e isso também é parte do processo de aprendizagem dentro dos movimentos sociais. Você cita a diferença entre os discursos oficiais e um discurso coloquial, que foi o que pus sobre a mesa em um dos documentos, em um momento em que ainda pensava nas margens do movimento. Conforme vou caminhando em direção ao coração do movimento vou aprendendo coisas e essa diferenciação, que em um momento dado estipulei entre o oficial e o coloquial, eu mesma volto a repensar criticamente. (...) Essa divisão, em dado momento, me pareceu importante porque eu ainda não conseguia compreender isso que te digo agora: a complexidade da voz coletiva. O papel que as pessoas têm, mas também a complexidade da construção do que chamamos “pensar juntos” (...) Quando veio o período da “Outra Campanha” e construímos nossos próprios coletivos à luz do zapatismo e começamos a tentar construir autonomia e autogestão, aí sim eu comecei a perceber como funciona a construção da voz coletiva e do pensar juntos. E a complexidade que implica as vozes pessoais tecidas com as vozes coletivas, e depois as questões de assinaturas coletivas e de autorias individuais. Esse foi um aprendizado de teoria encarnada do que vivi e me faz pensar de outra maneira. Há uma riqueza, há uma complexidade e há uma diversidade que, se não somos capazes de vivenciar, tendemos a ver como uma espécie de homogeneização que oculta toda essa diversidade, que oculta toda essa complexidade e toda essa riqueza com as suas múltiplas tensões, porque ali dentro há muitas tensões. Quando formamos vozes coletivas há muitas tensões. E as tensões pensamos como fontes criativas de conhecimento porque essa é a aposta que temos. (...) Você tem que ser capaz de ir vendo essas complexidades em todos esses espaços. Essa é a diferença

<sup>16</sup> Em 2003, foram criados cinco “Caracóis Zapatistas” (*Oventic, Morelia, La Garrucha, La Realidad e Roberto Barrios*), que constituem espaços autônomos de abrangência regional e abrigam em suas sedes as entidades de autogoverno zapatistas. Ver Mapa 8, na página 245 do Anexo A.

<sup>17</sup> Essa conversa ocorreu no dia 08 de setembro de 2016, quatro dias depois da minha chegada a Chiapas.

entre um trabalho de um pesquisador sozinho e à distância e a riqueza de vir para cá.

Essa conversa diz muito sobre o que vivi em campo nos meses seguintes, sobretudo ao me deparar com essa “complexidade da voz coletiva”. Em San Cristóbal de las Casas não precisei de muito tempo para perceber que ali havia algo que me era diferente na sua profusão discursiva, feita em vários idiomas e de diversas formas. Não era só porque a própria cidade era diversificada e cosmopolita, mas porque boa parte dessa diversidade girava em torno de alguns ideais comuns. Pessoas de várias partes do mundo, do México, ou de Chiapas visitavam ou se estabeleciam na cidade porque foram atraídas pelo zapatismo. Várias dessas pessoas criavam redes e coletivos e discutiam diariamente “como resistir”.

Dessas discussões saíam projetos e mobilizações em torno de algum pleito. Em Chiapas era raro passar um dia sem tomar conhecimento de alguma marcha, encontro, seminário, reunião ou assembleia que discutia a resistência indígena. Era frequente a notícia de que em algum ponto das rodovias ocorrera um bloqueio por causa de alguma manifestação. Em um período de uma semana, no mesmo local, cheguei a presenciar um seminário promovido pelos zapatistas, que falava sobre resistir às destruições do capitalismo, e uma assembleia de mulheres indígenas de três regiões do estado para refletir sobre sua participação nas tomadas de decisões de suas comunidades.

As mesmas pessoas envolvidas nessas redes transitavam entre os outros coletivos e organizações. Seus discursos se cruzavam e se atravessavam. Foi assim que percebi que seria improdutivo traçar o campo discursivo sobre resistência indígena em duas, três ou N “esferas” ou “níveis”, porque não havia como defini-los ou dar-lhes qualquer contorno. Tampouco se tratavam de discursos individuais, mas uma profusão de formas coletivas de manifestação, feitas por diversos meios, com alcances variados. Com isso, mudei minha perspectiva a respeito das “esferas discursivas”.

Apesar dessa grande variedade de vozes, me parecia que a zapatista (re)soava mais alto. Não por estar em outro “nível”, mas pelo fato de mobilizar mais pessoas e de ter maior alcance. Suas ações e projetos repercutiam como temas recorrentes dos outros coletivos. Com frequência, eu via um diálogo qualquer começar com: você leu o último comunicado do EZ (EZLN)? Você ouviu aquele discurso do Sub? Isso me fez insistir em continuar tentando fazer uma etnografia nos caracóis zapatistas.

Busquei organizações que tinham um histórico de trabalharem ou darem algum tipo de suporte aos municípios autônomos, como o *Centro de Derechos Humanos Frei Bartolomé de las Casas* (Frayba) e *ProMedios* (um centro de comunicação comunitária que atuava na capacitação de indígenas para o uso de tecnologias audiovisuais). Também conversei com pesquisadores do *Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social* (CIESAS), ao qual eu estava vinculada como pesquisadora visitante. Todos me passavam



a mesma mensagem: você pode tentar com as “Juntas de Bom Governo” (JBG)<sup>18</sup>, mas vai ser muito difícil conseguir. De fato, não consegui a autorização das JBG para realizar a minha pesquisa.

Algumas dessas pessoas que me aconselharam disseram que os municípios autônomos zapatistas não permitiam a entrada de pesquisadores há alguns anos, pois seu projeto de autonomia também repercute em sua autorrepresentação. Assim, o conhecimento sobre eles mesmos deveria estar em suas mãos<sup>19</sup>. Outras pessoas me disseram que esse simplesmente não era um bom momento, pois os zapatistas estavam iniciando um novo projeto junto com o Congresso Nacional Indígena (CNI)<sup>20</sup>, que envolvia consultas e assembleias internas.

Nos anos 2000, é possível encontrar referências de algumas pesquisas feitas em território zapatista e que foram autorizadas pelas JBG. A obra “Luchas muy otras” (BARONNET; MORA; STAHLER-SHOLK, 2010) é uma coletânea de textos de autores que realizaram seus trabalhos de campo entre os anos de 2003 e 2007. A tese de Farjado Camacho (2011) tem como base uma investigação realizada no ano de 2009. A autora afirma que as negociações para fazer a pesquisa levaram cerca de 1 ano. Em contrapartida, há situações em que o acesso foi negado, como no caso de Melenotte (2014), que anos antes havia trabalhado com zapatistas do município autônomo de San Pedro Polhó.

Há espaços e momentos específicos onde os *kaxlanetik* (em *tsotsil* significa as pessoas que são de fora, não indígenas) têm entrada permitida nos caracóis. Por exemplo, em 2013, as bases de apoio zapatistas receberam cerca de 2.000 pessoas de todo o mundo pelo período de uma semana. Essas pessoas acompanharam a vida diária nas comunidades e fizeram um curso sobre “liberdade e autonomia zapatista”. Esse projeto recebeu o nome de “escolinha zapatista”. No período em que estive em Chiapas (2016 e 2017), eram os eventos os que mais me davam a chance de circular por locais de influência zapatista e, de acordo com cada contexto, conversar com as pessoas.

Os problemas de acesso ao que eu havia projetado como sendo meu campo etnográfico foram similares aos de Tomlinson (2011) em sua pesquisa de doutorado sobre direitos indígenas na Venezuela. Enquanto a autora enfrentava as complexas barreiras burocráticas que lhe permitiriam a permanência em alguma comunidade indígena, ela perseguiu redes

<sup>18</sup> As “Juntas de Bom Governo” são instâncias regionais do governo autônomo zapatista, que funcionam como mediadoras dos processos políticos e jurídicos das bases de apoio. Elas são constituídas por cargos rotativos ocupados por indígenas representantes dos “Municípios Autônomos Zapatistas” (MAREZ) e se localizam nas sedes dos 5 Caracóis.

<sup>19</sup> Essa decisão é resultado de antigos questionamentos sobre as consequências políticas das pesquisas realizadas em território zapatista. Por um lado, há o receio de que essas pesquisas embasem estratégias político-militares de contrainsurgência (LEYVA SOLANO, 2016a). Por outro lado, os zapatistas também levantam a bandeira do *Ya Basta! Epistémico* (LEYVA SOLANO, 2016b), que dá centralidade a suas próprias produções, reflexões e teorias sobre o mundo — encontradas, por exemplo, em comunicados e obras de autoria dos porta-vozes do movimento —, em contraposição a um conhecimento hegemônico sobre as humanidades.

<sup>20</sup> O Congresso Nacional Indígena é uma rede formada por povos indígenas de todo o país.

de pessoas envolvidas com lutas por direitos indígenas no país. Essa parte era considerada por ela como um “prelúdio” do que ela esperava ser uma “pesquisa real” (a observação participante de uma das comunidades).

Após várias tentativas frustradas de obter acesso a esses grupos, Tomlinson (2011) desenvolveu sua pesquisa em torno das cadeias de contato que havia estabelecido. A autora afirma ter percebido que as conversas que teve com pessoas consideradas por ela como atores fundamentais nos processos relacionados aos direitos indígenas (antropólogos, ambientalistas, lideranças indígenas, representantes do governo) lhe concediam uma ampla perspectiva da questão. Essa mudança de enfoque veio junto com uma boa dose de ansiedade, “predominantemente alimentadas pela ideia pré-concebida do que eu considero que seria visto como uma prática aceitável de trabalho de campo” (TOMLINSON, 2011, p. 171).

Esse artigo me remete à ansiedade que vivi vendo os meses passarem sem conseguir compartilhar o cotidiano de uma comunidade indígena zapatista com os seus membros. Essa ansiedade foi intensificada pela dificuldade de adaptação do meu corpo ao local. Nos primeiros oito meses de pesquisa, fui acometida por sete intensas infecções intestinais. Dentre elas, quatro eram salmonelas e uma, febre tifoide. Todas demandavam um tratamento com antibióticos, ao menos 15 dias de repouso e uma dieta restrita. A cada vez que eu viajava por Chiapas para acompanhar algum evento, passava pelo risco de adquirir a doença, pois era transmitida pela comida e pela água. Isso ocorreu quase que uma vez ao mês.

Após oito meses em Chiapas (de setembro de 2016 a maio de 2017) e 13 quilos a menos, decidi voltar ao Brasil para tratamento médico. Pude regressar ao México em setembro de 2017 e, finalmente recuperada, fiquei até dezembro sem passar por mais infecções. Os 11 meses de campo repletos de barreiras e revezes também contribuíram para que eu elaborasse estratégias alternativas para não perder de vista o que me parecia ser um cenário profícuo da região: os discursos sobre resistência indígena.

Em um artigo que discute metodologicamente os entraves de acesso em etnografias que têm como sujeitos de pesquisa os detentores de poder (por exemplo, as elites e instituições prestigiosas), Teixeira, Cruvinel e Fernandes (2016, p. 14) afirmam:

há que lembrar que a ambição etnográfica não é fazer pesquisa participante nem descrever mundos cotidianos, mas sim compreender contextos dinâmicos de experiências vividas por meio das diferentes perspectivas dos sujeitos envolvidos e sua inserção no horizonte social, político, cultural, histórico que lhes dá sentido.

Ao longo de todo o meu período de campo, acompanhei uma série de eventos ocorridos em várias partes de Chiapas, cujo acesso me foi traçado por contatos, redes e coletivos. Em San Cristóbal de Las Casas eu fiz parte do coletivo “Práticas e Lutas

Outras”, um espaço de reflexão e ação coletiva de pesquisadores ativistas. Sofia, uma das pessoas que compunha esse coletivo pesquisava indígenas de Chilón vinculados ao Modevite. A poucas semanas da peregrinação, ela nos apresentou seus coordenadores e perguntamos se poderíamos dar algum suporte. Eles responderam que precisavam de uma equipe que pudesse fazer a divulgação do evento por diversos canais virtuais (blogs, Facebook, Twitter).

Essa peregrinação ocorreu em novembro de 2016, quando eu estava apenas há dois meses em campo. Na ocasião, minha tarefa era coletar material de áudio para a equipe responsável por sua divulgação. Esse trabalho se mostrou bastante proveitoso, pois me permitiu ter livre acesso para conversar com as pessoas, gravar entrevistas ou apenas escutar o que elas queriam dizer.

Como pode ser visto no exemplo acima, a função que exerci em diversos eventos que acompanhei não foi de pesquisadora. Mal sabia eu que essas minhas observações iriam compor parte fundamental da presente tese. No entanto, após o primeiro retorno ao Brasil e em contato com meu orientador, repensei meu projeto de pesquisa à luz do que eu tinha vivido e do material que havia coletado. Regressei a Chiapas dando a devida centralidade a esses movimentos e com novas indagações que dariam um melhor direcionamento aos dados que eu já tinha. Meu acesso também foi facilitado pelo fato de eu já ter com eles trabalhado.

Além dos circuitos mencionados, também participei e acompanhei outras redes e coletivos que me ajudaram a entender situações importantes para pesquisa. Meu contato com os voluntários do CIDECI<sup>21</sup> me ajudou a entender melhor o funcionamento e a organização dos eventos zapatistas que ocorriam no local.

Em San Cristóbal de las Casas, conheci Daniel, um indígena de Chenalhó que foi meu professor da língua *tsotsil*. O que aprendi com Daniel não foi o suficiente para que eu conseguisse manter uma conversação com falantes dessa língua, o que me limitava apenas a reconhecer os temas tratados em diálogos que observei<sup>22</sup>. Isso me ajudou a ganhar a simpatia de algumas pessoas em *Acteal*. No entanto, em nada contribuiu para o meu contato com os indígenas de Modevite, pois, na maioria dos lugares em que acompanhei o movimento, os idiomas predominantes eram o *tseltal* e o *ch'ol*. A pesquisa ora apresentada

<sup>21</sup> O “Centro Indígena de Capacitação Integral- Universidade da Terra” (CIDECI-Unitierra) se estabeleceu em San Cristóbal de las Casas como um centro de formação, em sua maioria de indígenas de diferentes povos do estado de Chiapas. Desde 1994, esse centro se comprometeu com o zapatismo e se converteu em um espaço de apoio em situações de crise, como os desterros de indígenas e as negociações entre o EZLN e o governo. Atualmente, o espaço abriga diversos eventos promovidos pelos zapatistas (ALMEIDA POOT, 2015).

<sup>22</sup> Em Chiapas, acredito ser imprescindível estabelecer um bom manejo linguístico para lidar com os povos indígenas da região. No entanto, esse manejo é um desafio, considerando a profusão de idiomas que são falados nos mesmos territórios. Para uma investigação como a que realizei, seria impossível aprender três línguas ao mesmo tempo, o que prejudicou a minha comunicação com várias pessoas. Apesar disso, o espanhol é bastante falado entre os indígenas de Chiapas.

foi realizada em espanhol. A maior parte das citações utilizadas nesta tese (trechos de conversas, discursos, comunicados, entre outros) foram traduzidas ao português por mim.

Em parte, a análise dos três movimentos (Zapatistas, Modevite e *Las Abejas*) para a escrita desta tese foi direcionada pelos acessos que tive ao longo do campo. No entanto, essa também foi uma escolha dentre outras possibilidades existentes. Mantive o interesse no discurso zapatista, não apenas porque ele falava mais alto, mas porque nos seus eventos eu pude visualizar como esse discurso é vivido e como ele chega às pessoas. Isso mudou minha perspectiva a respeito dos comunicados que outrora analisava à distância. Percebi que eles são uma parcela do que congrega a legitimidade desse movimento.

Em comparação ao discurso zapatista, busquei entender como outros movimentos indígenas lidavam com o fato de viver no mesmo território, terem demandas similares, simpatizarem com a luta dos primeiros, mas ainda assim estabelecerem seus próprios mecanismos para a produção, enunciação e legitimação de seus discursos.

Optei pela utilização de nomes fictícios para referir-me à maioria dos interlocutores com quem tive contato ao longo da pesquisa. Essa escolha se ancorou no receio de que a presente tese pudesse expô-los a quaisquer situações de risco.

### 1.3 Descrição dos capítulos

A presente tese é constituída por sete capítulos, que incluem a introdução e a conclusão. Os capítulos 2 e 3 têm como enfoque os discursos do movimento zapatista. Neles, eu analiso os elementos que fazem com que esses discursos sejam amplamente legitimados por seus interlocutores. Para tanto, dividi essa análise em duas perspectivas. A primeira, referente ao [Capítulo 2](#), tem como foco os comunicados produzidos pelos porta-vozes do EZLN e publicados na internet. O manejo de uma diversidade de formatos narrativos (manifestos, análises políticas, poesia, ensaios, crônicas, fábulas, entre outros), associado a outros gêneros discursivos (como produções audiovisuais e musicais) é responsável por um apelo estético desses comunicados. Associado a isso, esses discursos também promovem uma convergência político-ideológica com outras redes, organizações e movimentos em prol de demandas diversas (de gênero, de direitos humanos, de trabalhadores rurais de movimentos antissistêmicos). Também demonstro como os discursos zapatistas são reconhecidos através da construção e consolidação de um terreno moral.

A segunda perspectiva, apresentada no [Capítulo 3](#), trata da enunciação de discursos que ocorreram em eventos promovidos pelo EZLN. Tenho como foco de análise encontros e congressos realizados no período de 2016 a 2017. Analiso esses eventos como rituais que tanto reforçam uma “cosmologia” ([TAMBIAH, 1984](#)) anti-hegemônica. Esses rituais promovem a vinculação entre zapatistas e seus interlocutores — sejam esses indígenas ou simpatizantes, mexicanos ou estrangeiros — em torno de ideologias e projetos de resistência.

A eficácia de seus discursos depende de vários elementos: a performance dos porta-vozes do movimento; um manejo entre fachada e bastidores; os segredos e a identificação. Esses elementos reforçam uma espécie de mistificação ou sacralidade em torno dos zapatistas.

No [Capítulo 4](#) dediquei-me a analisar o escopo discursivo do Modevite e como ele adquire uma identidade própria. Essa análise tem como enfoque uma de suas formas mais frequentes de mobilização: a peregrinação; mais especificamente, trato de um evento chamado de “megaperegrinação” ocorrido em novembro de 2016. A partir desse evento, foi possível visualizar que há uma vinculação entre denúncias e demandas, o sacrifício do ato de peregrinar e, também, a comunhão dos peregrinos com o transcendente. Discorro sobre como seus discursos se constroem a partir da conexão entre um arsenal político, caracterizado pela busca por direitos, e um arsenal religioso, propiciado por uma histórica relação entre esses povos indígenas e a Diocese de San Cristóbal de las Casas.

O [Capítulo 5](#) trata da “Sociedade Civil *Las Abejas de Acteal*” e como ela concentra seus discursos em torno da memória do “Massacre de *Acteal*”. Suas demandas por justiça e contra a impunidade pelo ocorrido atraíram a atenção de redes nacionais e internacionais de solidariedade que apoiavam o zapatismo (ONGs, defensores de direitos humanos, ativistas, etc.). Nesse capítulo, analiso como as narrativas do massacre compõem todo o cenário da sede da organização. Elas atravessam o cotidiano e as celebrações em torno dos mortos, convertidos em mártires. A legitimidade dos que têm o domínio sobre o espaço e dos sobreviventes diretos do massacre é posta em jogo em diversos contextos, incluindo na disputa em torno de quem tem mais autoridade para falar em nome do movimento.

Por último, o [Capítulo 6](#) é dedicado às relações entre os discursos dos três movimentos. Para essa análise, escolhi tratar de dois elementos que lhes são comuns: a centralidade do sofrimento e a busca por autonomia. Esses dois componentes, quando postos em comparação, indicam formas específicas de construção discursiva. Essas especificidades se justificam pelas maneiras com que cada um desses movimentos elabora seus pleitos, demandas e narrativas. Por meio dessa comparação, é possível visualizar como o Modevite e *Las Abejas* buscam maneiras de lidar com a influência e a notoriedade do zapatismo.

## 2 A Legitimidade do Discurso Zapatista

No dia 01 de janeiro de 1994, ao ocupar sete municípios do Estado de Chiapas, o Exército Zapatista de Libertação Nacional tornou pública a “Primeira Declaração da Selva Lacandona” (CCRI-CG DEL EZLN, 1994b). Embasado pelas referências históricas de guerras e revoluções passadas (independência contra a Espanha, guerra contra a intervenção americana e a intervenção francesa, Revolução Mexicana), o EZLN se apresenta como um levante de pessoas pobres e destituídas de direitos contra o governo mexicano. Reivindicam o direito constitucional dos povos originários de autogoverno, além de outra série de elementos que se tornaram fundamentais nas demandas e nas ações zapatistas posteriores (território, liberdade, justiça, etc.).

Esse comunicado deu início a outro tipo de guerra em Chiapas: a de palavras (CLEAVER, 1998). Paralelo ao embate armado, instituiu-se uma luta pelo poder de representar, moralizar, simbolizar, de dizer a verdade sobre quem são, suas condições de vida e o que ocorre em meio ao conflito. O discurso zapatista assumiu um lugar de fala nessa disputa. Isso ocorreu porque ele foi legitimado e repetido por milhares de pessoas que a ele reagiram.

Redes de solidariedade mexicana e internacional, além de veicularem as declarações do movimento pela internet (por e-mail e website), também denunciaram violações de direitos humanos (ABDEL-MONEIM, 2002) e se mobilizaram de diversas maneiras em território mexicano — com marchas, caravanas e brigadas de observação, cinturões de segurança, etc. (ALEJANDRA PARRA, 2002). Em 12 de janeiro de 1994, foi realizada uma marcha que continha cerca de cem mil pessoas na Cidade do México exigindo um cessar-fogo em Chiapas. Essa reação em cadeia mudou a dinâmica do confronto armado e até hoje exerce um papel importante na resistência zapatista.

Até então, tanto os povos indígenas que iniciaram e encabeçaram a insurgência como a região de “Las Cañadas”<sup>1</sup> despertavam pouco interesse político, midiático e acadêmico no México (LEYVA SOLANO; ASCENCIO FRANCO, 1996). Ainda assim, o Movimento Zapatista entrou para a história como um dos mais conhecidos mundialmente<sup>2</sup>. Mesmo

<sup>1</sup> “Las Cañadas” é considerado o local onde nasceu o Movimento Zapatista. Caracteriza-se como uma sub-região da Selva Lacandona, em Chiapas, um espaço pluri-étnico resultante de uma série de processos migratórios de indígenas iniciados na década de 1930 em busca de terras para cultivar. Segundo Leyva Solano e Ascencio Franco (1996), até a década de 1970, essa região era marcada pela presença das *fincas*. A partir da década de 1950, a finca diminuiu seu predomínio como sistema econômico. Apesar disso, os conflitos agrários oriundos de enfrentamentos entre os indígenas e os latifundiários eram frequentes. Segundo Mattiace (2003, p. 19), a presença do Estado na Selva Lacandona era escassa, o que fez com que os indígenas desenvolvessem formas próprias de organização política e econômica.

<sup>2</sup> Sen (2016b) faz a ressalva de que a influência do zapatismo foi maior no “Norte” e na América Latina, mas não teve muita evidência nos demais países do “Sul”. Por isso, segundo o autor, é necessário

após mais de 20 anos passados do levantamento, sua capacidade de mobilizar pessoas é considerável.

Como esse discurso obteve esse alcance? Como conseguiu atrair tantas pessoas? Como ele é constituído? Essas são perguntas frequentes para as quais não há respostas acabadas e consensuais. Ainda assim, dedico os dois primeiros capítulos a respondê-las, esperando com isso revelar a existência de um universo discursivo consolidado e legítimo, que exerce influência sobre outros movimentos e grupos indígenas em Chiapas.

Considero os “comunicados zapatistas” como um eixo significativo de proliferação de ideias, projetos e visões de mundo. Tais comunicados são falas produzidas pelos porta-vozes do Movimento Zapatista, membros da “Comandância Geral” do “Comitê Clandestino Revolucionário Indígena” (CCRI-CG), ou pelas “Juntas de Bom Governo” (JBG). Podem ser iniciados como discursos orais, mas quase sempre estarão disponibilizadas em formato escrito no site <http://enlacezapatista.ezln.org.mx>, que os agrupa de maneira sistemática<sup>3</sup>. A primazia da escrita me chama a atenção como um elemento legitimador, pois, em comparação com a multiplicidade de sentidos próprios do oral, ela reivindica uma autoridade de reconhecer o que é verdadeiro, apesar de nunca o conseguir completamente (TRAJANO FILHO, 1993).

No presente capítulo, examinarei como se configuram os comunicados zapatistas, o que faz com que assumam um lugar de destaque nesse campo discursivo a ponto de mobilizar pessoas de todo o mundo. Analisar esse gigantesco universo dos comunicados zapatistas não é uma tarefa fácil. Mesmo tendo a ela dedicado uma dissertação de mestrado (LIMA, 2009b), sinto que jamais conseguiria cumpri-la completamente, menos ainda no espaço de um capítulo do presente trabalho.

Meu foco, no entanto, é mostrar o que faz com que esse discurso mobilize mais pessoas, em comparação a outros que circulam em Chiapas. Que elementos potencializam sua legitimação. Veremos adiante que tais elementos se associam à construção de um terreno moral e de um manejo de formatos e sentidos que propiciam a sua ressonância. Por agora, no entanto, preciso deixar claro o que entendo por discurso, tendo em vista a sua abrangência conceitual.

## 2.1 O que quero dizer quando falo de discursos

O discurso é um daqueles conceitos de difícil enquadramento. O motivo dessa dificuldade é que ele é o tema de diferentes áreas do conhecimento (linguística, crítica

---

cautela ao caracterizá-lo como um “movimento global”.

<sup>3</sup> Entre os anos de 2016 e 2017, período de minha pesquisa de campo, a maior parte dos comunicados iniciava-se como discurso oral promovido pelos zapatistas, e posteriormente era publicado na internet sob a forma escrita, também existindo um acervo de áudio disponibilizado no site <http://radiozapatista.org>. Apenas um dos comunicados orais que presenciei não foi publicado em sua versão escrita.

literária, comunicação), além de ser usado como objeto de análise de várias outras (filosofia, sociologia, psicologia, antropologia etc.). Uma multiplicidade de áreas o abordam sob diversas perspectivas epistemológicas e metodológicas<sup>4</sup>. Em muitos casos, essas áreas convergem e algumas questões se tornam relevantes. Por exemplo, é comum encontrar em diversas definições que o discurso tem a ver com a “linguagem em uso” (JAWORSKI; COUPLAND, 2006, p. 3).

Isso se refere a uma mudança de perspectiva ocorrida na linguística na década de 1960 que, em vez de olhar e analisar apenas frases isoladas e estruturas sintáticas, optou por encarar a dinâmica do seu uso. Conversas, interações, atos de fala e escrita passam a ser tidos como elementos importantes de emergência do discurso (ANGERMULLER; MAINGUENEAU; WODAK, 2014). Criam corpo as correntes que levam em consideração, além dos enunciados proferidos, o que eles querem dizer no contexto da interação, como eles são recebidos, os comportamentos comunicativos dos atores, entendimentos e desentendimentos do encontro face a face<sup>5</sup>.

Outro pressuposto recorrente é que o discurso é um fenômeno e prática social e cultural, tendo também um importante aspecto extralinguístico. Não é difícil perceber que as pessoas discursam sobre o mundo (social e cultural) que as abarca, que os discursos refletem seus pontos de vista, sistemas de valores, ideologias, hierarquias, etc. Podemos ver um exemplo disto em um comunicado zapatista, publicado em janeiro de 2013, que demarca uma época de preparação para a “Escolinha Zapatista”.

Diante de um espelho, em qualquer calendário e em qualquer geografia. Imagine que você é diferente do comum das pessoas. Imagine que você é algo muito outro. Imagine que você tem determinada cor de pele ou de cabelo. Imagine que te desprezam e te humilham, que te perseguem, que te aprisionam, que te matam por isso, por ser diferente. Imagine que, desde que você nasceu, todo o sistema te diz e repete que você é algo estranho, anormal, doente, que deve se arrepender do que é e que, depois de culpar a má-sorte e/ou a justiça divina, você deve fazer tudo o que for possível para modificar esse “defeito de fabricação” (...). Agora imagine que você não tem medo, ou que sim tem medo, mas o controla. Imagine que você vá para frente do espelho e — não só não oculta ou maquia a sua diferença, mas a reforça. Imagine que você faz de seu ser diferente um escudo e uma arma, se defende, encontra outr@s como você, se organiza, resiste, luta e, sem se dar conta, passa do “sou diferente” para o “somos diferentes” (SUBCOMANDANTE INSURGENTE MARCOS, 2013c).

O trecho acima nos apresenta a imagem de um mundo social hierarquizado. Esse mundo é governado por um “sistema”, que estabelece e naturaliza padrões de normalidade

<sup>4</sup> Grande parte dessas perspectivas é inalcançável para mim devido à complexidade das áreas que as fundamentam. A presente tese não tem como propósito fazer uma “Análise do Discurso” ou uma “Análise Semiótica” zapatista. Existe uma ampla bibliografia que realiza esse tipo de análise, como Huffschnid (2007) e Lario Bastida (2015).

<sup>5</sup> É o caso, por exemplo, da Análise Conversacional, da Etnometodologia e da Sociolinguística Interacional. São três correntes que, apesar de suas especificidades, compartilham algumas dessas preocupações (GEE; HANDFORD, 2012; RODRIGUES; BRAGA, 2014).



(incluindo de aparência) e exclui aqueles que não correspondem a tais padrões. O mesmo comunicado faz referência a vários outros grupos que estão em situação de marginalização em várias partes do mundo: negros, mulheres, gays, camponeses, imigrantes, palestinos, etc. Também menciona os nomes de algumas pessoas que foram assassinadas, sequestradas e aprisionadas pelas “forças da ordem”, a polícia, por resistirem a esse mesmo sistema no México.

O texto assinado pelo Subcomandante Marcos vem acompanhado de dois links para vídeos. O primeiro, um clipe da música *Born Free* (ROMAIN-GAVRAS, 2010), de M.I.A., uma artista do Sri Lanka. O clipe é um curta-metragem (ficcional) que mostra um esquadrão de policiais americanos da S.W.A.T. perseguindo e capturando um adolescente ruivo. O prisioneiro é levado em um ônibus, junto a outros homens e crianças de cabelos vermelhos, a uma espécie de campo de concentração minado, onde são forçados a correr por entre as explosões, assassinados com tiros ou espancados até a morte. O segundo vídeo é a abertura do filme *O Ódio* (1995) —*La Haine*—, ao som da música de Bob Marley —*Burning and Lootin*—, que retrata a violência policial durante várias manifestações nas ruas de Paris.

A mensagem de ambos os vídeos, junto com o texto escrito, é sobre a violência policial — portanto, sobre o Estado — como consequência da discriminação racial. Essa mensagem se ancora na visão de que esse sistema opera da mesma forma em várias partes do mundo, agredindo e matando pessoas que não estão nos padrões de normalidade por ele estipulados. A imagem de mundo estabelecida pelo Subcomandante Marcos fala principalmente do contexto em que vivem os povos indígenas em Chiapas e no México, historicamente marginalizados por um sistema colonialista que tem repercussões nos dias atuais.

Além da expressão de um contexto, o discurso também tem o potencial de influir no mundo, construir classificações, moldar opiniões e agir. Esse pressuposto é o que norteia a presente tese. Vamos tratar de um tipo de discurso que surgiu em um local até então de pouca visibilidade e que mobilizou pessoas de todo o mundo em torno de ideais e práticas.

A agência do Zapatismo em Chiapas e no mundo é um exemplo típico de como o dizer, em diversas modalidades, também é fazer<sup>6</sup>. Seus enunciados influenciam seus

<sup>6</sup> Segundo Duranti (1997, p. 217), a associação entre linguagem e ação remonta alguns autores das décadas de 1930 e 1940, dentre os quais podemos destacar Malinowski e Austin. Ambos partem da proposta de superar a ideia de que as palavras têm como função principal a descrição. O primeiro atenta para a pragmática das afirmações ao analisar feitiços mágicos para as práticas de cultivo trobriandesas. Nesse sentido, as palavras proferidas geram um efeito prático no cultivo, são “atos verbais”. O segundo desenvolveu um aparato analítico para comprovar que dizer algo também é fazer algo, “*in saying something we are always doing something*” (DURANTI, 1997, p. 222), o que ficou conhecido como *Act Speech Theory* (Teoria dos atos de fala). Essa teoria argumenta que, dentro de um contexto particular, ao produzir um enunciado (“ato locucionário”), o sujeito se engaja em algum ato, alcança uma meta (“ato ilocucionário”) e, por conseguinte, provoca efeitos (“ato perlocucionário”), consequências que vão além da meta estipulada. Essa teoria sofreu críticas em decorrência das generalizações que promoveu

interlocutores, produzem significados e símbolos que são ressignificados pelas pessoas a quem alcançam, como veremos ao longo dessa tese. É um dizer/fazer que ultrapassou seu próprio contexto, encarnando um modelo de discurso contra-hegemônico.

A contra-hegemonia nos leva a pensar em como o discurso está imbrincado em relações de poder. Segundo Foucault (2009), a emergência do discurso está vinculada a procedimentos de controle, que regulam a sua produção e circulação. Isso se dá por meio de processos que excluem, interditam e separam o que pode ser dito, por quem, em que ocasiões e de que maneiras, assim como o que é ouvido e levado a sério. Ou seja, nem tudo pode ser dito em qualquer espaço. O autor argumenta que esses processos são historicamente construídos, dando como exemplo o discurso do louco, que até o século XVIII na Europa era desconsiderado. Posteriormente, esse discurso passou a ser escutado, mas era condicionado à mediação de um aparato científico (do médico e do psicanalista) que, ao decodificá-lo, também o controlava.

Essa perspectiva influenciou outros teóricos, incluindo autores da “Análise Crítica do Discurso” (DIJK, 2008; FAIRCLOUGH, 2003). Tal corrente tem o intuito de identificar elementos que foram naturalizados por discursos hegemônicos que perpetuam relações de poder assimétricas. No entanto, também há margem para o surgimento de outras representações (ideológicas) que, ao mesmo tempo, desnaturalizam e antagonizam o discurso hegemônico, o que permite a ascensão de discursos de resistência.

O patamar que o discurso zapatista alcançou a partir de 1994 coloca-o em um terreno agonístico (HUFFSCHMID, 2007), de disputa pelo poder de dizer sua versão da verdade, seja essa verdade sobre as condições em que vivem, como os indígenas no México, sobre sua relação com o governo e até sobre análises do mundo contemporâneo e dos males que o acometem. Um exemplo disso pode ser visto em um dos mais importantes comunicados zapatistas, a “Sexta Declaração da Selva Lacandona”<sup>7</sup> (CCRI-CG DEL EZLN, 2005), lançada em junho de 2005.

A Sexta Declaração demarca o início da “Outra Campanha”, uma proposta de mobilização com povos, organizações e coletivos empenhados com a ideia de construir formas alternativas de fazer política. Tal proposta emergiu em paralelo à campanha presidencial mexicana, e a partir do dia 1º de janeiro de 2006 uma comissão zapatista que incluía o Subcomandante Marcos como “delegado zero” deu início a um percurso por todo o México, com o intuito de se encontrar com seus mais diversos aderentes. Veremos alguns trechos desse comunicado a seguir.

---

a partir de modelos de “atos de fala”, que desconsideram a multiplicidade de construções a respeito da agência. Isso resulta em uma tentativa de universalização que apenas reproduz a sua dimensão ocidental. Para entender melhor o debate, ver Duranti (1997).

<sup>7</sup> Até o momento, os zapatistas publicaram seis “Declarações da Selva Lacandona”. Após a primeira, mencionada no início do presente capítulo, as seguintes declarações se caracterizavam pela demarcação de alguma importante iniciativa zapatista. Seja essa uma convenção, uma consulta a nível nacional ou a criação de uma organização política.

Nós somos os zapatistas do EZLN, ainda que nos chamem também “neozapatistas”. Bom, mas nós zapatistas do EZLN nos levantamos em armas em janeiro de 1994, porque vimos a quantidade de maldades que nos fazem os poderosos, que só nos humilham, nos roubam, nos prendem e nos matam, e ninguém diz e nem faz nada. Por isso, nós dissemos Basta! Ou seja, que já não vamos permitir que nos desprezem e nos tratem pior que os animais. E, então, também dissemos que queremos a democracia, a liberdade e a justiça para todos os mexicanos, ainda que nos centramos mais nos povos indígenas. Porque, nós, do EZLN, somos quase todos indígenas daqui de Chiapas, mas não queremos lutar só pelo nosso bem ou só pelo bem dos indígenas de Chiapas, ou só pelos povos indígenas do México; nós queremos lutar, sim, com todas as pessoas simples e humildes como nós, que passam por grande necessidade e que sofrem a exploração e os roubos dos ricos e de seus maus governos aqui no nosso México e em outros países do mundo. E, então, nossa pequena história é que nos cansamos da exploração que nos faziam os poderosos e nos organizamos para nos defendermos e para lutar pela justiça. (...) Agora falaremos como vemos o que está passando no nosso México. Bom, pois o que vemos é que nosso país está governado pelos neoliberais. Ou seja, que, como já explicamos, os governantes que temos estão destruindo o que é nossa nação, nossa pátria mexicana. E seu trabalho de esses maus governantes não é olhar pelo bem do povo, senão que só estão pendentes do bem estar dos capitalistas. (CCRI-CG DEL EZLN, 2005, Tradução do Enlace Zapatista)

Nessa declaração, o EZLN faz um apanhado histórico do que ocorreu com os zapatistas desde seu levante. Em um formato similar ao de um discurso oral, ou mesmo uma conversa, falam de como se encontram no momento, de como veem o mundo e o México. Esse discurso tem diversos elementos que nos chamam a atenção, como os marcadores de oralidade “bom”, “então”, “pois” e “ou seja” — *bueno, entonces, pues, o sea* — muito utilizados nas conversas em espanhol que escutei em Chiapas. Além disso, a repetição dos pronomes referentes ao “nós” (nos, nosso) e os verbos na terceira pessoa do plural indicam para o leitor um testemunho de verdade sobre si e sobre seu mundo<sup>8</sup>.

Essa descrição faz uma crítica ao capitalismo (neoliberal) como o responsável pela situação em que vivem. O governo obedece aos ditames capitalistas e garante a posição dos “ricos e poderosos” citados no trecho acima. Por conseguinte, também é responsável pela exploração e humilhação que sentem os indígenas — e muitos outros que vivem na mesma condição.

Esse é um discurso que se contrapõe a outros que são hegemônicos no México, como os do próprio governo e da maior parte da mídia, que reforçavam o envolvimento com as eleições de 2006. É uma campanha paralela, que faz um chamado às pessoas que sofrem com a mesma situação de exploração, humilhação e marginalização para não corroborarem para o sistema político mexicano de democracia representativa e partidária. Em vez disso,

<sup>8</sup> Apesar de não ter uma autoria particular, pois foi assinado pelo CCRI-CG, é interessante notar que esse estilo é familiar aos discursos do Subcomandante Insurgente Moisés, cuja fala — também repleta de marcadores de oralidade — costuma centrar-se em uma memória zapatista e em suas vivências cotidianas. Falaremos sobre o papel dos porta-vozes mais adiante.

propõe que se juntem para estabelecer “um programa nacional de luta, mas um programa que seja claramente de esquerda, ou seja, anticapitalista, ou seja, antineoliberal” (CCRI-CG DEL EZLN, 2005, Tradução do Enlace Zapatista).

O discurso não é composto apenas de palavras (faladas e escritas). Existem casos em que sequer a linguagem verbal é a sua melhor expressão. Kress e Van Leeuwen (2001, p. 21) chamam de “modos” os “recursos semióticos que permitem a realização simultânea de discursos e tipos de (inter)-ação”. São elementos que podem originar-se em diversos meios (mídias) e são articulados para demarcar o que se quer dizer. O cinema, por exemplo, agrega uma série desses recursos, desde o roteiro escrito até o som, a música, a iluminação, as cores, a interação das pessoas, etc.

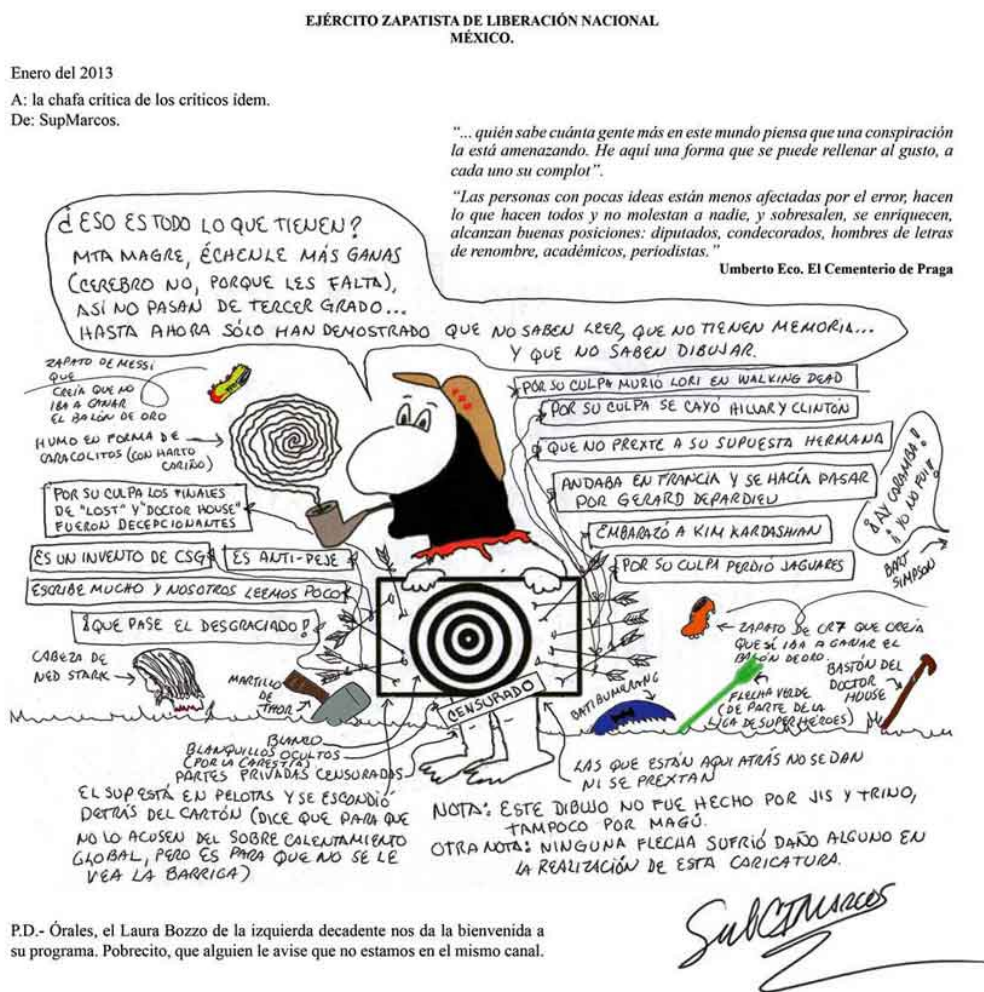
O discurso multimodal, segundo Kress e Van Leeuwen (2001), corresponde ao produto dessa articulação. Ele pode ser visto tanto em objetos textuais (como jornais, revistas, romances de folhetim) como em experiências cotidianas (conversas à mesa, programas de televisão, etc.)<sup>9</sup>.

Segundo os autores, existe uma gama de possibilidades de utilização desses “modos”, que são culturalmente disponibilizados e articulados de acordo com os propósitos e com as audiências do discurso. E como se trata de experiências e práticas humanas, boa parte dessas possibilidades têm natureza material e alcance físico (como o visual ou auditivo, por exemplo), além de abstrato (como o ideológico), e todos contribuem para o sentido.

Podemos facilmente identificar o manejo da multimodalidade na construção do discurso na internet em que música, desenho e fotografia podem compor uma narrativa textual. Um comunicado zapatista de 09 de janeiro de 2013 (SUBCOMANDANTE INSURGENTE MARCOS, 2013b) apresentou uma “carta gráfica” (Figura 1):

<sup>9</sup> Os exemplos dos autores são remetidos às plataformas de comunicação mais recorrentes da época, pois até então a “era digital” era considerada uma novidade. O apelo a essa exegese contemporânea é o que justifica o enfoque no “discurso multimodal”. Segundo os autores, não é que a multimodalidade nunca tenha sido percebida, mas que chegamos a um ponto tecnológico em que as pessoas conseguem transitar facilmente entre os diversos “modos” e meios para articular aspectos de um discurso.

Figura 1 – Carta gráfica



Fonte: Subcomandante Insurgente Marcos (2013b).

Essa única figura mostra várias referências que merecem uma análise à parte. Como vemos acima, o Subcomandante Marcos apresenta, em formato de charge, uma carta direcionada aos críticos *chafa* (fajutos, de pouca qualidade)<sup>10</sup>. Essa carta foi publicada sete meses depois das eleições presidenciais, ocorridas em junho de 2012, que contemplou a vitória de Enrique Peña Nieto, do PRI, sobre o candidato de oposição Andrés Manuel López Obrador, do PRD.

A mensagem acima faz referência a diversas críticas direcionadas ao Subcomandante Marcos, o que explica o alvo no centro de sua caricatura, com flechas que não o acertam. A citação de Umberto Eco acerca das pessoas que pensam que “uma conspiração as está ameaçando” se relaciona com boatos de que o EZLN foi uma guerrilha inventada por

<sup>10</sup> A carta faz menção ao *Tercer Grado*, uma referência irônica a um programa de análise política da rede televisa de mesmo nome.

Carlos Salinas de Gotari, que ocupava a presidência do México na época do levantamento zapatista.

Cada um dos objetos em torno do alvo — as flechas, os sapatos, o martelo, o bastão, etc. — corresponde a uma referência da mídia, da cultura popular urbana e global ou da política contemporânea que brinca e ironiza com quem a atirou em sua direção. Algumas dessas referências trazem o contexto político desse período pós-eleitoral, a exemplo da flecha que tem como explicação *es anti-peje*, que indica que quem a atirou é contrário a Andrés Manuel López Obrador, cujo apelido é “peje” (peixe), o candidato de oposição ao PRI que disputou as eleições presidenciais mexicanas meses antes.

Outras mencionam filmes e séries de televisão americanas — *Thor*, *Batman*, *House*, *Lost*, *The Walking Dead*, *Game of Thrones* —, celebridades mundialmente conhecidas, como *Kim Kardashian* e *Gerard Depardieu*, times e jogadores de futebol, como o *Chiapas Fútbol Club*, mais conhecido como Jaguares de Chiapas, o argentino Messi e o português Cristiano Ronaldo.

A maior parte dessas referências demonstra um domínio do autor a seu respeito, como um conhecedor ou espectador. Por exemplo, *Ned Stark* foi um dos principais personagens da série *Game of Thrones* que, ao final da primeira temporada, foi decapitado. Se o Subcomandante não assistisse a *The Walking Dead*, não saberia da morte de *Lori*, esposa do protagonista. Se não tivesse visto os finais de *Lost* e *House*, tampouco os classificaria como decepcionantes. Isso também se estende para a linguagem que utiliza para se referir a Cristiano Ronaldo (CR7) ou aos Jaguares, como alguém que acompanha o futebol.

Algo que me chama a atenção a respeito dessa composição discursiva é justamente como ele utiliza elementos de cultura popular, que atingem algum público de receptores que consome esses bens culturais e os legitima como uma crítica zapatista. A respeito da cultura popular, concordo com a perspectiva proposta por [Trajano Filho \(2018, p. 337\)](#), que a caracteriza como:

um campo impregnado de ambivalência e contradição. É uma área rebelde da cultura em que a cultura desmente ela mesma, lutando contra si mesma por infundáveis acusações sobre sua verdade e sua natureza alegadamente não-imitativa (...) Aqui prevalece a lógica da improvisação baseada no uso repetitivo (apesar de, às vezes, criativo) de fórmulas práticas (clichés) e esquemas que guiam a forma na qual as pessoas lidam com as dificuldades da vida cotidiana.

Um fator interessante da perspectiva do autor é que, ao contrário de outros campos — como o acadêmico — a cultura popular não procura afastar o que é contraditório ou ambivalente, mas o abarca indiscriminadamente, desde que seja produtivo. Isso pode ser visto na carta gráfica acima, cuja contradição latente é a de se identificarem como uma revolta indígena e anti-capitalista ao mesmo tempo em que lançam mão de um discurso com referências a um mercado ocidental televisivo.

Não há preocupações na utilização desse estilo discursivo, recorrente nos comunicados do Subcomandante Marcos. Pelo contrário, é justamente esse estilo que chama a atenção de boa parte de seu público de leitores, também conhecedores dessas referências. De maneira específica, a carta representa uma forma de entretenimento por si só, uma crítica aos críticos e à mídia utilizando elementos da própria mídia, uma metalinguagem<sup>11</sup>.

Podemos retomar os elementos trazidos para compor essa breve contextualização teórica<sup>12</sup> do que é o discurso: uma prática cultural que reflete e age sobre o mundo. É apreendido em contextos de uso da linguagem verbal (oral ou escrita), mas não se limita a ela. Tem sua produção e circulação reguladas por uma ordem hierárquica, em um terreno de disputas pelo poder de fala.

Com isso, chegamos a um conceito excessivamente abrangente, a ponto de assumir uma “obesidade” (TRAJANO FILHO, 2006, p. 15-16) — similar a vários outros como resistência, cultura, identidade, sociedade, etc. O problema da obesidade conceitual é que ela pretende abarcar tantas coisas que acaba por perder a especificidade do campo de fenômenos que quer abarcar, tendo, assim, pouca produtividade analítica.

Tentar delimitar o que é discurso ou não foi uma questão que me perseguiu durante a pesquisa de campo, principalmente em seu início. Em Chiapas, algo que me causou surpresa foi a frequência com que se protestava. Com isso me refiro a manifestações públicas como marchas e encontros, desde os grandes eventos zapatistas passando pela mobilização de professores do Ensino Básico contra uma reforma educacional, pela greve de fome de enfermeiras na capital do estado, até uma peregrinação católica por direitos indígenas que se somava a uma marcha pelo fim da violência contra as mulheres.

Além disso, também era interpelada diariamente por pequenas formas de protesto. Por exemplo, enquanto eu fazia compras em um mercado, escutei um indígena em um carro de som falando (em espanhol e *tsotsil*) dos conflitos do município de Chenalhó e de um assassinato ocorrido no dia anterior. Caminhando pela cidade de *San Cristóbal de las Casas*, percebia algumas pichações nos muros que faziam referência ao caso de desaparecimento dos quarenta e três estudantes de *Ayotzinapa*. Certa vez, fui a um café que também tem um pequeno espaço para projeção de filmes. Nesse espaço, ocorria uma apresentação teatral onde as atrizes, mulheres indígenas, encenavam histórias de violência e discriminação que elas próprias viveram na cidade. Outra vez, fui a um restaurante onde um grupo musical tocava um repertório que, segundo os músicos, se caracterizava como

<sup>11</sup> A transformação de uma linguagem midiática para uma de contestação me lembra dos processos analisados por Comaroff e Comaroff (1991) de re-semantização de dispositivos políticos (re)produtores de hegemonia colonial — símbolos, visões de mundo, valores, etc. — na composição de um repertório de resistência para os Tswana do Sudeste, em África do Sul.

<sup>12</sup> Deixei de fora várias outras definições e usos teóricos do conceito. As escolhas feitas aqui se deram mais pela proximidade com o que é considerado relevante para a minha área de compreensão (antropologia) e para o campo de pesquisa em questão. Para uma análise de como o conceito de discurso é trabalhado na antropologia, ver Masquelier (2005).

“cumbia de protesto”.

As manifestações públicas e artísticas se somam a encontros e conversas cotidianas em vários espaços (cafés, livrarias, igreja), cujo teor era similar às expressões anteriores. Diante dessa profusão de coisas, notei que havia um ponto em comum: todos falavam em resistência. Esse foi o eixo que tomei como um sinalizador de que ali havia discurso.

No entanto, afirmar que há discurso nessas expressões de resistência, ou que as expressões de resistência são discursivas, não é equivalente a dizer que se trata do mesmo discurso, que veicula a mesma mensagem ou um mesmo conjunto de sentidos. Cada um desses elementos apresenta formatos e dinâmicas diferentes na disputa pelo poder de dizer e pelo que diz. A presente tese diz respeito às relações entre essa efervescência discursiva. Para chegar a ela, se faz necessário traçar algumas trajetórias, que estão diretamente relacionadas a como eu vivenciei o meu período de campo.

Conforme foi mencionado anteriormente, nessa primeira parte da tese, lidarei com o que considero ser o discurso zapatista, que acredito ser o mais influente dentre os discursos de movimentos indígenas de Chiapas. A seguir, discorrerei sobre os elementos que o legitimam.

## 2.2 Vozes, formas e sentidos

Como mencionei na introdução, o discurso zapatista teve uma ampla ressonância mundial. Isso é comprovado quando se observa a quantidade de pessoas que ele mobilizou (e ainda mobiliza) em torno de suas propostas e projetos e a abrangência geográfica dessa audiência. No entanto, nos cabe perguntar de onde vem a eficácia desses discursos.

Há muitas hipóteses, mas não há um consenso. Alguns dizem que tem a ver com a heterogeneidade de discursos que agregou demandas de vários outros tipos de movimentos (agrário, de direitos humanos, feminista, ecologista, anti-imperialista, etc.) (LEYVA SOLANO, 1999). Outros dizem que a novidade está nos formatos narrativos acionados pelos seus porta-vozes, que misturam gêneros e artifícios literários, cuja estética atrai os leitores (GUILLERMO RAITER; INEZ MUNOZ, 1997). Também escutei, em um dos coletivos dos quais participei, que as pessoas são atraídas pelo zapatismo porque ele “nos mostra que um outro mundo é possível”. Seus comunicados apresentam um mundo fora ou alterno ao domínio capitalista.

As opções acima são indícios de que, além do que é dito, outros elementos contribuem para a eficácia do discurso. Nesse sentido, concordo com Bourdieu (2008, p. 89) quando ele afirma que devemos nos atentar para a “relação entre as propriedades do discurso, as propriedades daquele que o pronuncia, e as propriedades da instituição que o autoriza a pronunciá-lo”.



Para estabelecer a eficácia dos comunicados zapatistas, nos chamam a atenção elementos como o papel de seus porta-vozes mediante o grupo que os autoriza a falar e a forma como esse discurso é enunciado. Isso inclui seus formatos narrativos e a função dos próprios interlocutores na construção de terrenos ideológicos comuns. Falaremos sobre esses elementos a seguir.

### 2.2.1 *Por mi voz habla la voz de . . .*

Em fevereiro de 1994, pouco mais de um mês passado o levante zapatista, dois jornalistas do jornal mexicano *El Sur* enviaram uma carta endereçada ao Subcomandante Marcos questionando a escolha feita pelo EZLN a respeito dos meios pelos quais disponibilizavam informações sobre os zapatistas. Em resposta a essa carta, o [Subcomandante Insurgente Marcos \(1994b\)](#) escreveu um comunicado, em que fez uma breve contextualização sobre como iniciaram a escrita de comunicados:

Quando as bombas caíam sobre as montanhas do sul de San Cristóbal de las Casas, quando nossos combatentes resistiam em Ocosingo aos ataques dos federais, quando nossas tropas se reagrupavam depois do ataque ao quartel de Rancho Nuevo, quando nos fortalecíamos em Altamirano e Las Margaritas, quando o ar cheirava à pólvora e sangue, o Comité Clandestino Revolucionário Indígena — Comandância Geral do EZLN me chamou e me disse, palavras mais, palavras menos: temos que dizer a nossa palavra e que outros a escutem. Se não fazemos isso agora, outros tomarão a nossa voz e a mentira sairá das nossas bocas sem querermos. Procura por onde pode chegar a nossa verdade a outros que a querem escutar.

O trecho acima nos remete a uma característica importante do discurso zapatista: ele reivindica a representatividade e a verdade da voz indígena. Ou seja, é o processo no qual algumas pessoas detêm a autoridade e a legitimidade de falar pelo grupo, em especial, os Subcomandantes Marcos (que depois se tornou Galeano), Moisés e outros membros do CCRI-CG.

É frequente encontrar, nos vários comunicados e falas da CCRI-CG, enunciados como esses: “pela minha voz fala a voz do Exército Zapatista de Liberação Nacional”, “pela minha voz fala a voz do Comité Clandestino Revolucionário Indígena, Comandância Geral do EZLN”, “pela minha voz tomam voz os outros e outras que nos formam” ([SUBCOMANDANTE INSURGENTE MARCOS, 2006c](#)), ou “pela minha voz fala a dor e a raiva de centenas de milhares de indígenas, homens, mulheres, crianças e anciãos” ([SUBCOMANDANTE INSURGENTE MOISÉS, 2014](#)). Ou seja, esses representam o que os indígenas querem dizer.

Mas quem são esses que detêm o poder de falar pelos indígenas zapatistas? Desde a insurreição do movimento, a autoria dos comunicados e as falas em eventos se centraram,

em sua maioria, nos membros do CCRI-CG. Dentre eles, existe uma pessoa que até o ano de 2014 foi considerada a principal porta-voz do movimento: o Subcomandante Marcos.

O “Sub” jamais revelou sua identidade. Uma versão fornecida pelo governo mexicano em 1995 o identifica como um filósofo do estado de Tampico chamado Rafael Sebastián Guillén Vicente, versão essa que não foi corroborada pelos zapatistas (LE BOT, 1997). O que sabemos é que ele chegou à Selva Lacandona como um militante do FLN (Forças de Libertação Nacional), organização clandestina de influência guevarista<sup>13</sup>.

Em 1984, se juntou ao EZLN, mesmo ano em que outros membros do FLN e indígenas de comunidades de Chiapas. Até então, constituíam uma guerrilha que mantinha sua base nas montanhas e, posteriormente, recrutavam indígenas de comunidades *tsotsiles* e *ch'oles* por conexões familiares e organizações camponesas (GUNDERSON, 2013).

Segundo Gunderson (2013, p 547), dentre os poucos não indígenas que chegaram à comandância do EZLN, Marcos se sobressaía por sua capacidade de imersão no contexto cultural dos povos originários da região, incluindo o domínio de duas das línguas indígenas faladas em *Las Cañadas*. Tal imersão, segundo o autor, é um elemento importante para entender a sua posição no CCRI-CG e no EZLN.

Durante esse período, pelo menos até 2005, falava-se na figura do Subcomandante Marcos como um “tradutor” (SUBCOMANDANTE INSURGENTE MARCOS, 1995b), alguém que tinha a capacidade de traspor para outra linguagem (mexicana, internacional, ocidental) os mundos indígenas de onde partem as suas demandas, seus desejos e anseios.

Em seus escritos, podemos encontrar diversas referências a clássicos da literatura ocidental, como Shakespeare, Conan Doyle, Miguel de Cervantes, assim como a escritores latino-americanos — Eduardo Galeano e Luis Villoro —. Vemos menções a novelas mexicanas e a séries americanas<sup>14</sup>. Por outro lado, também é frequente o uso de histórias que se aproximam de cosmologias Maya ou de referências relacionadas aos “usos e costumes” *tsotsiles*, *tseltales*, *tojolabales* e *ch'oles* como a forma de organizar o tempo ou de conceber a morte<sup>15</sup>.

A posição e a autoridade de fala do Subcomandante Marcos gerou uma polêmica generalizada e alcançou a academia. Algumas análises acadêmicas veem o discurso zapatista como um produto exclusivo desse intelectual branco. Um parecerista anônimo de um artigo que publiquei em outra ocasião (LIMA, 2009c) argumentou que eu não deveria me iludir, pois as propriedades estilísticas tidas como zapatistas são atributos de Marcos. Isso também me remete a um debate entre Pitarch (2004) e Baschet (2005)<sup>16</sup>.

<sup>13</sup> Inspirados pela Revolução Cubana, o FLN tinha como objetivo promover uma revolta armada que instalasse um governo socialista no México (GUNDERSON, 2013).

<sup>14</sup> As referências mencionadas podem ser exemplificadas, respectivamente, pelos seguintes comunicados: (SUBCOMANDANTE INSURGENTE MARCOS, 1994a,e, 1995a, 1999, 2011).

<sup>15</sup> Sobre a construção temporal feita a partir dos comunicados zapatistas, ver Lima (2014).

<sup>16</sup> Pitarch publicou na revista *Istor*, em 2004, um artigo em espanhol de título “Os Zapatistas e a arte

O primeiro falava de um efeito de “ventriloquia”, por meio do qual o Subcomandante Marcos projetava seus próprios interesses e estratégias com uma roupagem indígena, a despeito do que pensam os próprios indígenas. Além disso, segundo Pitarch, o discurso zapatista também se mostra oblíquo o suficiente a ponto de manobrar uma adaptação com quaisquer discursos de resistência com o intuito de gerar identificação e aderência do maior número de pessoas. Ou seja, o autor acredita que nas bocas indígenas estão projetadas vozes de outrem, com fins estratégicos e propagandistas, restando a eles a condição de marionetes. Um jogo de cena falso, ilusório, que esconde uma verdade que ninguém conhece.

Baschet (2005) rebate os argumentos que sustentam a sugestão de ventriloquia desenvolvida por Pitarch afirmando que este último assumiu uma posição essencialista com relação ao que considera ser o indígena. Congelando-os no tempo, Pitarch os considera incapazes de realizar mudanças discursivas estratégicas com base nas circunstâncias e nas relações com não indígenas. Para o autor, o movimento zapatista é “um movimento com base indígena que é, ao mesmo tempo, uma luta indígena e não indígena” (BASCHET, 2005, p. 128). Em suma, o que Pitarch vê como ventriloquia Baschet interpreta como resultado de processos de “interações criativas”.

Minha opção metodológica sempre foi a de considerar que esse universo de palavras e sentidos é mais complexo do que os interesses de apenas um intelectual branco, apesar de sua retórica e estilo serem facilmente identificáveis como os que mais agregam e misturam referências ocidentais<sup>17</sup> — como da literatura e da cultura popular urbana e global —. O que vejo nesses discursos, e que veremos a seguir, é uma multiplicidade de vozes, interesses e poderes que agregam, separam, circundam, contrapõem, dialogam, ressignificam, ecoam nesse cenário que chamamos discurso zapatista.

Apenas o próprio Subcomandante Marcos pode saber o que está por trás da confecção de seus discursos. No entanto, o que quero atentar para o presente debate é que na construção de qualquer discurso, principalmente aquele que sabe que é lido e escutado e que se coloca como representativo de um grupo maior, as intenções de uma só pessoa não encerram a sua composição.

As dinâmicas geradas pelas vozes e sentidos acionados nos comunicados também podem ser identificadas nas falas e escritas de outros membros do CCRI-CG. Durante alguns eventos, acontecimentos importantes ou entrevistas, outros nomes apareciam, como os Comandantes Tacho, David, Guillermo, Zebedeo, Moisés e as Comandantas Ramona, Esther, Susana, Fidelia, Rosalinda, dentre outros. Carbó (2003) fez uma interessante análise do discurso da Comandanta Esther na tribuna do Congresso mexicano em 28 de

---

da ventriloquia”. Jérôme Baschet, em resposta ao primeiro, publicou “Os Zapatistas: “ventriloquia indígena” ou interações criativas?” em outra edição da mesma revista, que também continha uma réplica de Pitarch chamada “Ventriloquia Confusa”.

<sup>17</sup> A exemplo da análise da carta gráfica realizada na sessão anterior.

março de 2001.

Até então, em Chiapas, o contexto de guerra era diferente dos dois primeiros anos do levante zapatista, apesar da presença de bases militares. Havia outra fonte de ameaças implementada pelo Estado como ferramenta de contrainsurgência: a criação de grupos paramilitares, que protagonizaram uma série de conflitos, assassinatos e massacres em território indígena (GALINDO DE PABLO, 2015).

No entanto, esse ano também marca a mudança de governo, após uma inédita derrota do PRI nas eleições presidenciais. O novo presidente eleito, Vicente Fox Quesada do PAN, se comprometeu a retomar um diálogo que havia sido interrompido na gestão do presidente anterior. No início de seu mandato, colocou em pauta no Congresso mexicano uma proposta de reforma constitucional a respeito dos direitos e cultura indígena, que era resultado de cinco anos de negociações entre o governo federal e o movimento zapatista<sup>18</sup>.

Os zapatistas aproveitaram o momento para realizar uma marcha de Chiapas à Cidade do México, conhecida como *Marcha del Color de la Tierra*. Apesar das críticas e ameaças de políticos de vários partidos — em especial do próprio PAN e do PRI — tanto ao conteúdo da proposta de lei em curso quanto à pertinência da marcha, a caravana com os membros do CCRI-CG foi recebida no DF por mais de duzentas mil pessoas. A pressão pública, nacional e internacional, fez com que no Congresso fosse aprovada a abertura da plenária para os indígenas, por pouco mais da metade dos votos dos deputados.

No dia da reunião na plenária, vários congressistas se ausentaram. A imensa maioria dos ausentes era de representantes do PAN, ficando apenas os vinte e seis senadores e deputados que faziam parte das comissões correspondentes à temática. Contradizendo alguns rumores de que seria o Subcomandante Marcos a discursar no plenário, era uma mulher indígena, a Comandanta Esther, quem estava encarregada de proferir a mensagem central dos zapatistas.

A palavra que trazemos é verdadeira. Não viemos para humilhar ninguém. Não viemos para vencer ninguém. Não viemos para suplantar ninguém. Não viemos para legislar. Viemos para que nos escutem e para escutá-los. Viemos para dialogar. Sabemos que a nossa presença nessa tribuna provocou pesadas discussões e enfrentamentos. Houve aqueles que apostaram que usaríamos essa oportunidade para insultar ou pedir contas pendentes e que tudo era parte de uma estratégia para ganhar popularidade pública. Aqueles que pensaram assim não estão presentes. Mas houve aqueles que apostaram e confiaram na nossa palavra. Esses nos abriram essa porta de diálogo e são os que estão presentes. Nós somos zapatistas. Não trairemos a confiança e fé que muitos desse parlamento e do povo mexicano colocaram em nossa palavra (...) Meu nome é Esther, mas isso não importa agora. Sou zapatista, mas isso também não importa nesse momento. Sou indígena e sou mulher, e é isso o único que importa agora (COMANDANTA ESTHER, 2001).

<sup>18</sup> Na seção 2.3 do presente capítulo falaremos sobre essas negociações.

Em um discurso oral que curiosamente não apresenta muitos traços de oralidade — traços esses que podem ser vistos na “Sexta Declaração da Selva Lacandona” escrita pelo CCRI-CG e mencionada na seção anterior —, a Comandanta Esther falou sobre a condição indígena e a repressão que sofriam por serem e pensarem diferente, dando destaque à situação de humilhação e marginalização em que vivem as mulheres nas comunidades. Fez um apelo para que aprovassem a proposta de lei que tinha sido fruto das negociações com os zapatistas. Argumentou que algumas ações de paz deveriam se concretizar, dentre as quais estavam: a promessa de que não haveria avanço militar de parte do EZLN; um chamado às instâncias de mediação para verificarem pessoalmente o cumprimento dos sinais necessários para a retomada do diálogo (retrocesso da presença militar, liberação de presos e aprovação dos direitos indígenas); e um pedido ao Congresso da União para facilitar encontros que avançavam esse diálogo. Por fim, disse: “Pela minha voz falaram não apenas as centenas de milhares de zapatistas do sudeste mexicano. Também falaram milhões de indígenas de todo o país e a maioria do povo mexicano” (COMANDANTA ESTHER, 2001).

O discurso da Comandanta Esther teve uma série de efeitos durante e após a sessão na plenária. Segundo o artigo de capa da edição de 29 de março de 2001 do jornal *La Jornada* intitulado “O clamor indígena: ‘que nos escutem e respeitem’” (LA JORNADA, 2001), congressistas do PAN haviam preparado antecipadamente o que seria uma réplica à fala zapatista centrada na ilegalidade da presença da delegação do CCRI-CG naquele espaço. No entanto, o plano “foi desarmado pelas palavras da Comandanta Esther”, resultando em uma fala mais “conciliadora”.

No dia seguinte, a opinião da imprensa era unânime no reconhecimento positivo do principal discurso zapatista (LARIO BASTIDA, 2015, p. 280). Para Carbó (2003, p. 133), a fala da Comandanta Esther “provocou uma transformação disruptiva na cena discursiva que teve consequência incomensurável para as formas habituais da instituição parlamentar”. Pelo formato de sua apresentação e um excepcional manejo da situação potencialmente conflitiva, a autora comenta que tal performance resultou em um aumento da legitimidade e da ressonância zapatista.

A partir do final de 2005 até junho de 2015, também passaram a ser veiculados paralelamente comunicados assinados pelas “Juntas de Bom Governo” (JBG). Os comunicados da JBG correspondem a denúncias de ameaças, agressões, prisões, desapropriações e roubos provocados por paramilitares, pelo “mau governo” e pelos partidos políticos em território de atuação de cada Junta<sup>19</sup>. Além disso, também utilizam o espaço discursivo para desmentir declarações e rumores por eles considerados como falsos.

Uma questão interessante de ser apontada é a diferença com que esse último

<sup>19</sup> Tais denúncias podem ser encontradas no link <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/category/denunciasjbg/>.

bloco de comunicados é recebido, em comparação com as palavras dos outros porta-vozes. Em janeiro de 2013, logo após a publicação da “carta gráfica” (Figura 1), o Subcomandante Marcos (2013) escreveu um comunicado chamado “Apagando o fogo com gasolina (observações da carta gráfica)”, onde comenta:

P.D. Que dá lições de racismo na comunicação. Li em vários lugares que “ezetaelene sim, marcos não” e que querem escutar os indígenas zapatistas, não ao ego maníaco do Sub. Ok, está certo: última vez em que o Sub publicou um comunicado em nome do EZLN: maio de 2011 (...). Entre 7 de maio de 2011 e 21 de dezembro de 2012, há 27 denúncias das Juntas de Bom Governo, ou seja, dos indígenas zapatistas SEM INTERMEDIÁRIOS mestiços, brancos e barbados (e os lugares comuns que queiram agregar), todas tuitadas e facebooqueadas (ou como se diz) pela página web “Enlace Zapatista”. Em média, as 27 denúncias foram visitadas-lidas 1.500 vezes cada uma, e todas elas estiveram vários dias na tela principal-central dessa página web. Por exemplo, a denúncia da Junta de Bom Governo de *La Realidad*, datada do dia 15 de agosto de 2012, esteve 24 dias como nota principal na página web zapatista e recebeu 1080 visitas-leituras. Número de tuits (ou como se diz) que provocou: zero. Número de jornalistas que “notificaram” a denúncia: um. Número de comentários dos intelectuais em seus escritos: zero. Número de retuits (ou como se diz): zero (...). Número de visitas à caricatura do Sub que tanto ofendeu as pessoas cultas: mais de 5 mil visitas em menos de 48 horas.

O contexto desse comunicado tem a ver com um período após a “Outra Campanha”, que teve poucas atividades promovidas pelos zapatistas, e uma redução na produção de comunicados assinados pelo CCRI-CG e pelo Subcomandante Marcos e um maior espaço para as denúncias das JBG. Como vimos em sua fala, existe uma diferença grande de visualizações e repercussão do discurso, a depender de quem o escreve e de que maneira ele é enunciado. Essa lógica de contagem de visualizações e de seguidores em plataformas como o *Twitter*, *YouTube* e os *blogs* é um mecanismo recorrente de legitimação. Corresponde a algo similar ao raqueamento de músicas mais tocadas nas rádios. Isso nos mostra um diálogo com ferramentas que são veiculadas por essas redes sociais a partir de quem as conhece e as utiliza.

Não há uma forma simples de verificar a resposta da audiência dos comunicados zapatistas. O que vemos são indícios de que há uma diferença na reverberação das falas indígenas zapatistas. Um deles tem a ver com a língua em que estão divulgados. Todos os comunicados disponibilizados no Enlace Zapatista estão em espanhol, e muitos deles possuem traduções para o inglês, francês, italiano, português, alemão, holandês, sueco, japonês, árabe, etc. No entanto, que eu tenha conhecimento, apenas um comunicado foi escrito em uma das línguas indígenas, no caso o *tseltal* (SUBCOMANDANTE INSURGENTE MOISÉS, 2016b). Além disso, também há uma diferença da disponibilidade de traduções a depender de quem pronunciou o discurso. Os comunicados da JBG possuem menos traduções do que os demais.

Os elementos acima nos levam a algumas conclusões. Primeiro, acerca de como se caracteriza essa massa de “visualizadores”, ou seja, quem são os interlocutores dos zapatistas na internet. Apenas pela disposição de idiomas não é difícil notar que tais interlocutores vêm de fora do território indígena.

Além dos mexicanos e latino-americanos que falam espanhol, a maior incidência de traduções corresponde às línguas faladas em países da América do Norte e da Europa. Algo que tem correlação com os países de origem das pessoas que efetivamente chegam a *San Cristóbal de las Casas* atraídos pelo zapatismo, ao menos no que se refere aos estrangeiros que conheci, que com eles compartilham dos ideais anticapitalistas e antineoliberais e acreditam que outro mundo é possível.

Outra conclusão é que os que detêm o poder de falar pelos indígenas zapatistas (de representá-los) são mais escutados por seus interlocutores na internet do que as próprias falas diretas, “sem intermediários” (como menciona a citação acima). Mas por que isso ocorre?

Segundo Bourdieu (2008), existem vários fatores que interferem na eficácia simbólica do discurso, além de seu sentido linguístico. Dentre eles está a posição social do enunciador e do grupo (ou instituição) que o autoriza. O porta-voz é um agente dotado do capital simbólico advindo do reconhecimento das pessoas que representa. A transferência do poder e do direito de falar de agir por esse grupo o retira da condição de mais um indivíduo entre eles e o leva a encarnar uma “pessoa fictícia” (2008, p. 83) capaz de reivindicar uma visão de mundo como consensual do grupo.

A sugestão de Bourdieu é interessante para pensarmos o caso zapatista, em especial a mudança do personagem fictício assumido pelo seu porta-voz mais conhecido. Em maio de 2014, um professor indígena do Caracol de *La Realidad* foi assassinado em uma emboscada. Seu nome era José Luis Solís López, mas era conhecido como “Galeano”. Ao final do mesmo mês, foi organizada uma homenagem a ele no Caracol, com a presença de cerca de 3 mil indígenas das bases de apoio zapatista e de mais mil simpatizantes mexicanos e estrangeiros.

Nesse evento, o Subcomandante Marcos fez um discurso em que anunciou que seu personagem deixaria de existir: “Pela minha voz já não falará a voz do EZLN. Está certo. Saúde e até nunca. Ou até sempre, quem entendeu saberá que isso já não importa, que nunca importou” (SUBCOMANDANTE INSURGENTE MARCOS, 2014). Acendeu seu cachimbo, as luzes se apagaram e ele se retirou da mesa em silêncio, escutando apenas os aplausos da plateia.

Pouco depois, o Subcomandante Moisés anunciou que outro companheiro iria falar. Da caixa de som se escutou a mesma voz que, por vinte anos, falou pelo EZLN, pelo CCRI-CG e pelos indígenas zapatistas: “Que tenham boas madrugadas, companheiros e

companheiras. Meu nome é Galeano. Subcomandante Insurgente Galeano. Alguém mais se chama Galeano?”. O público respondeu em grito: “Todos somos Galeano!”<sup>20</sup>.

O Subcomandante Marcos, desde então, passou a atender como Subcomandante Insurgente Galeano, outro personagem fictício assumido pelo porta-voz zapatista. Apesar de algumas alterações em suas histórias e personagens, sua função social e o reconhecimento de seus interlocutores permaneceram os mesmos.

No entanto, há algo de particular nesses discursos — seja dos Subcomandantes Marcos e Moisés, seja do restante dos comandantes e das comandantas do CCRI-CG — que os diferencia de outros discursos de esquerda no México. Esse diferencial está no seu formato narrativo.

### 2.2.2 Formatos, Sentidos e Mundos Alternativos

Durante minha estadia em *San Cristóbal de las Casas* entre os anos de 2016 e 2017, conheci pessoas de várias partes do mundo: um casal que veio de uma comunidade sustentável na França; argentinos vendendo artesanato enquanto escreviam sobre ciência, feminismo e resistência; um polonês que queria saber mais sobre as formas de governo autônomas; um brasileiro que, para se manter como voluntário em um Centro de Direitos Humanos, tocava músicas de protesto em uma banda nas ruas turísticas da cidade; um grupo de russos que apresentou um vídeo em que experimentavam discussões filosóficas sobre zapatismo em formato de teatro de bonecos; uma chilena que fazia parte de um coletivo de mulheres que vendia café de comunidades zapatistas; e entre muitos outros estrangeiros com quem tive contato. O que todos eles tinham em comum era que foram atraídos pelo zapatismo, em particular, que foram tocados de alguma forma pelos seus comunicados. O que provoca tamanha comoção?

Uma das argentinas me contou que ela e seu esposo, também argentino, mantinham um pequeno ritual sempre que saía algum comunicado zapatista: o liam em voz alta, deitados na cama tomando “mate”, tal como o fazem com seus livros de poesia. Esse é um exemplo de vários que nos mostra que o prazer estético também ressoa nas pessoas que acessam esse discurso. Vejamos uma história contada por um discurso do Subcomandante Marcos no estado de Sinaloa, em meio a sua jornada pela “Outra Campanha”, em outubro de 2006 ([SUBCOMANDANTE INSURGENTE MARCOS, 2006b](#)).

A história do “Sapinho-poça”, que começa com um sapinho muito preocupado porque, quando os sapos cruzavam a rodovia, os pés das pessoas e os carros os esmagavam. O sapinho encontrou uma poça no caminho e viu que, quando passa um caminhão por cima dela, ela se derrama, mas consegue voltar a sua forma. Então, perguntou pra ela como sair ileso quando é esmagado. Ela respondeu que só a chuva a faz ter essa forma de

<sup>20</sup> Para ver o ocorrido em vídeo e áudio, acessar [Radio Zapatista \(2014\)](#).



poça. O protagonista fica com a dúvida. Como ele faria isso se é apenas um sapo? Ele decide se reunir com outros sapos e discutir o assunto:

Então, pede a palavra e diz: — Companheiros e companheiras sapinhos e sapinhas. Temos esse problema de que se andamos por aí e não tomamos cuidado nos esmagam e morremos, então temos que buscar uma forma para não acontecer isso conosco. E então o que disse o Sapinho, diz: — Já perguntei por aí e a pocinha me disse que tem que “se chover”, mas isso está muito difícil, nós somos sapinhos. Então, que podemos fazer? Pois temos que pensar nisso entre todos, como criamos uma solução para que não nos aconteça isso. E então já se deram conta, pois, de que os carros ou as pessoas pisam neles porque não os enxergam. Diz: —É que somos muito pequenininhos. Então, como fazemos para que nos enxerguem? Então, estão discutindo todos juntos e vai passando uma pessoa e vê que tem muitos sapinhos e os contorna. E logo vem passando um carro e vê que tem um grande grupo de sapinhos que estão ali e segue por outro lado. Então, os sapinhos começam a perceber que, quando estão juntos, são visíveis e os respeitam. Então, diz: — Ah! Pois isso é o que temos que fazer, é que já não devemos andar sozinhos, se queremos sobreviver, se queremos viver bem, temos todos que nos unir. E esse foi o acordo a que chegaram (SUBCOMANDANTE INSURGENTE MARCOS, 2006b).

Esse conto nos mostra algo dos formatos narrativos utilizados, em especial, pelo Subcomandante Marcos e, após 2014, pelo Subcomandante Galeano. Ele tem a forma de uma fábula, em que animais assumem características humanas, e apresenta ao final uma lição ou ensinamento. Esse exemplo, somado a outros que menciono ao longo do capítulo, nos mostra um vasto repertório de gêneros, que tem fontes/origens diversas: indígenas, europeias, norte-americanas, da alta cultura ocidental, da cultura pop global, etc.

São utilizados gêneros literários com a inclusão de ensaios, crônicas, contos, fábulas, sátira, entre outros. Conant (2010) argumenta que existe uma grande diferença entre o pensamento ocidental e as demandas indígenas, por terem distintos conceitos de território, justiça, liberdade, etc. Apenas isso justifica a necessidade de alguma tradução que, para o autor, encontra-se na poética e na literatura.

Segundo o autor, pela mistura de referências — que vão desde a tradição mesoamericana até a europeia — as histórias do Subcomandante Marcos permitem a remodelação de narrativas que nos orientam para outra linguagem, a zapatista. Isso resulta no que o autor chama de “poética da resistência”, concebida como “a soma de valores e visões que ressoam na voz do zapatismo, os símbolos e sentidos usados para vencer a batalha da opinião pública” (CONANT, 2010, p. 13). Concordo com o autor na medida em que a poética zapatista, marcada pela mescla de gêneros, contribuiu para a sua adesão. Contudo, acredito que há coisas além dessa poética que permitem a legitimação de seu discurso. Voltaremos a isso.

Além dos mencionados acima, os comunicados zapatistas também são compostos de gêneros discursivos correspondentes a cartas, manifestos, denúncias e análises políticas.

É interessante ressaltar que outros formatos comunicativos, como produções audiovisuais e musicais, passaram a compor a narrativa escrita dos discursos publicados no site [enlace-zapatista.ezln.org.mx](http://enlace-zapatista.ezln.org.mx) a partir de 2012. Isso nos remete à multimodalidade, sobre a qual falamos na sessão anterior<sup>21</sup>.

Os escritos zapatistas têm a propensão de relacionar mundos e seres. A imagem que eu formei a partir dessa leitura era de pessoas vivendo em comunidades, se acomodando e até se escondendo em uma densa floresta, a Selva Lacandona. Repleta de indígenas em seus *pasamontañas* (Máscaras de Esqui) que convivem com mortos, deuses, árvores que caminham, nuvens que choram, sapos com crise de identidade. Nesse entremeio, o Subcomandante Marcos, reconhecido por seu cachimbo e seu nariz avantajado, conversa com crianças que vão lhe mostrar desenhos, brincar e fazer perguntas. De vez em quando, se encontrava com um escaravelho teórico chamado *Durito*<sup>22</sup>, com quem discutia o neoliberalismo, e compartilhava histórias da origem do mundo, das coisas e dos deuses primeiros, que escutou de um velho conselheiro chamado Antonio.

Após se tornar Subcomandante Galeano, entraram em cena outros personagens, como o *gato-perro*, apresentado como um gato que se parece com um cachorro, ou vice-versa, e uma menina chamada “Defesa Zapatista”, com quem discute questões de gênero e os direitos das mulheres. Esses são apenas alguns de vários personagens.

Esse local imaginário também está rodeado de militantes, intelectuais, membros de ONGs ou da diocese dispostos a ajudar quando necessário. Esse mundo, no entanto, é uma zona de guerra e diariamente recebe a ameaça de militares e paramilitares, com armamento de alto calibre e helicópteros.

Para [Guillermo Raiter e Inez Munoz \(1997, p. 20\)](#), o discurso zapatista se afasta de enunciados clássicos de movimentos de esquerda. Sua novidade se deve tanto à diversidade de formatos narrativos como à adequação a quem o comunicado se destina. Para os autores, é notável a diferença de utilização de artifícios literários (como a ironia, por exemplo) caso se trate de uma resposta a alguma ameaça estatal ou partido político, uma chamada à sociedade civil ou ao movimento indígena mexicano, uma explicação a algum periódico, etc.

A multiplicidade de vozes advindas dos encontros de atores — movimentos sociais, sociedade civil, ONGs, organizações populares, simpatizantes do zapatismo — e de ideologias é evidenciada e veiculada pelos comunicados. Essa propensão de ajuste e de diálogo com os seus interlocutores nos alude a como se projetam as demandas zapatistas,

<sup>21</sup> Um contexto analítico semelhante pode ser visto em [Dias \(2012\)](#) ao tratar a representação da mistura de gêneros artísticos como um agente de ruptura de classificações e fronteiras institucionalizadas em performances de poetas de Gauteng, África do Sul.

<sup>22</sup> Apesar de Chiapas ser o estado que contém a maior biodiversidade de escaravelhos do país ([GÓMEZ Y GÓMEZ, 2013](#)), além de *Durito*, não encontrei nenhuma referência a esse inseto nos imaginários dos grupos indígenas com os quais tive contato.

independentemente do porta-voz. Concordo com o ponto de vista de [Leyva Solano \(1999, p. 61\)](#) de que o zapatismo foi o propulsor de uma rede político-ideológica que agregou outros movimentos em prol de demandas comuns.

A autora chama essa rede de “Novo Movimento Zapatista”, que justapõe discursos de modo a produzir uma “voz coletiva heterogênea”. Ou seja, diversas demandas — desde agrárias e ecologistas, até feministas, de direitos humanos e anti-capitalistas — são acionadas como elementos que confluem para formular essa “identidade coletiva, a zapatista”.

As demandas zapatistas agregam vocabulários de outras resistências na construção de um ideal de mundo alternativo, anticapitalista, antipatriarcal, antirracista, anti-imperialista. Podemos ver um exemplo disso em um discurso recente ([MULHERES ZAPATISTAS, 2018](#)), ao final de um evento organizado pelos zapatistas, intitulado “Primeiro Encontro Internacional, Político, Artístico, Desportivo e Cultural de Mulheres que Lutam”, realizado no Caracol de Morelia em março de 2018. Como o próprio nome diz, esse evento tinha participação exclusiva de mulheres.

Essa pequena luz é para ti. Leve-a, irmã e companheira. Quando se sentir só. Quando tiver medo. Quando se sentir que a luta é muito dura, ou seja, a vida, acenda-a de novo em seu coração, em seu pensamento, em suas tripas. E não fique com ela, companheira e irmã. (...) Leve-a e diga a todas e cada uma delas que não está só, que você vai lutar por ela. Que você vai lutar pela verdade e a justiça que sua dor merece. Que você vai lutar para que a dor que carregam não volte a se repetir com outras mulheres em qualquer lugar do mundo. Leve-a e converta-a em raiva, em coragem, em decisão. Leve-a e junte-a com outras luzes. Leve-a e, talvez, chegue logo no seu pensamento que não haverá nem verdade, nem justiça, nem liberdade no sistema capitalista patriarcal. Então talvez vamos voltar a nos ver para tocar fogo no sistema. E talvez você estará conosco cuidando para que ninguém apague esse fogo até que não reste mais que cinzas. E, então, irmã e companheira, nesse dia que será noite, talvez poderemos dizer com você: “bem, agora sim vamos começar a construir o mundo que merecemos e necessitamos”. E então sim, talvez, entenderemos que começa a verdadeira batalha e que agora como se diz que estamos praticando, treinando, para sermos conhecedoras do que é mais importante, do que necessitamos. E isso que se necessita é que nunca mais nenhuma mulher, de qual seja o mundo, de qual seja a cor, de qual seja o tamanho, de qual seja a idade, de qual seja a língua, de qual seja a cultura, tenha medo. ([MULHERES ZAPATISTAS, 2018](#)).

Pela citação acima, o enfoque está em questões de gênero, porque as mulheres são as interlocutoras que elas desejam mover com seu discurso. No entanto, nesse mesmo discurso, já vemos a crítica ao capitalismo e ao racismo e a alusão a um mundo diferente. Com isso, reforçamos a perspectiva de que interlocutores e ideologias interferem no discurso zapatista. Segundo [Leyva Solano \(1999\)](#), o contrário também ocorre, pois as redes de ativismo civil encontram no zapatismo um meio para a discussão dessas demandas e ideologias comuns.

No entanto, o manejo de uma série de elementos — e vocabulários — comuns a essas redes ativistas vem acompanhado da criação de sentidos própria por parte dos zapatistas. Isso pode ser visto com o caso dos Direitos Humanos<sup>23</sup>.

Speed (2008) analisou as diferentes apropriações e relações que os indígenas de Chiapas tinham com o discurso dos direitos humanos, estabelecendo outros pertencimentos e ressignificações. De acordo com a autora, a reapropriação desse discurso ocorreu em formatos que desafiam relações de poder estatal vigentes. Para os zapatistas, em vez de ser um direito nato e/ou concedido pelo Estado, sua legitimação está em seu exercício. Exercício esse proporcionado pela sua autonomia, que fora reivindicada e posta em prática apesar da recusa governamental em outorgá-la aos indígenas.

Outros sentidos também são atribuídos a conceitos como democracia, liberdade, justiça, que se relacionam com a construção da autonomia e de suas formas de autogoverno (GUILLERMO RAITER; INEZ MUNOZ, 1997; LIMA, 2009a). Voltaremos a esse tema nos próximos capítulos. O que é interessante observar para essa seção é que essas construções de sentido, associadas às formas (e mundos) apresentadas discursivamente sob a marca da alternativa ao sistema capitalista, são potenciais atrativos dos interlocutores do zapatismo.

No entanto, nada disso teria legitimidade se não existisse um terreno moral.

## 2.3 Como se constrói um terreno moral

Os comunicados são usados como ferramentas para esclarecer ou restabelecer a verdade sobre o que está acontecendo com os zapatistas. Podemos verificar isso por meio das várias denúncias de agressões, sequestros, prisões, desapropriações, incursões policiais, nas minuciosas descrições sobre a negociação com o governo federal e comissões de intermediação e na tentativa de desmentir rumores considerados falsos. Mas, apenas por dizer “essa é a verdade”, não se garante nem explica a legitimidade que os zapatistas adquiriram por seus discursos. Acredito que conseguimos visualizar melhor a legitimidade adquirida se focarmos no reconhecimento.

Concordo com Margalit (2001) quando afirma que questões de reconhecimento são melhor percebidas se olharmos para situações ou vivências de injustiça, humilhação ou rejeição. Foi justamente a partir de uma situação de rejeição que os zapatistas garantiram perante seus interlocutores o terreno moral para a instituição de uma de suas principais demandas, que se tornaria uma verdade autoevidente: a autonomia. Veremos como esse

<sup>23</sup> Não é novidade encarar a atuação prática dos Direitos Humanos como o resultado de construções e ressignificações. Merry (2006) enfoca as transformações de sentido a respeito dos Direitos Humanos (relacionadas à violência de gênero) como consequências de tensões e negociações entre concepções (e atores) transnacionais, comunidades locais e ativistas que exercem uma função de intermediação. Tais concepções são consideradas conflitivas pela forma como os diferentes atores entendem e vivenciam: justiça, violência, gênero, sexualidade, parentesco, casamento, etc.

processo ocorreu a partir de negociações entre zapatistas e o Governo Federal, evento conhecido como “Acordos de San Andrés”.

### 2.3.1 Os Acordos de San Andrés, um insulto moral

Como foi mencionado, desde a irrupção do Movimento Zapatista, em 1994, os indígenas de Chiapas passaram a vivenciar um contexto de guerra de baixa intensidade. Uma das características dessa nova vivência é o constante cerco realizado pelo exército federal na região. A incursão militar, intensificada no ano de 1995, provocou mudanças drásticas no cotidiano dos municípios e comunidades, em especial em território zapatista. As consequências são diversas: ameaças, assassinatos e desaparecimentos de indígenas, prisões dos supostos zapatistas, desalojamentos resultantes da situação de violência e de insegurança instalada<sup>24</sup>.

Em março de 1995, sob o comando presidencial de Ernesto Zedillo Ponce de León, foi aprovada no Congresso da União a “Lei para o Diálogo, a Conciliação e a Paz Digna em Chiapas” ([CONGRESO DE LA UNIÓN, 1995](#)). Essa última tinha o intuito de estabelecer condições jurídicas para a realização de um diálogo com o EZLN para a resolução pacífica do conflito. Também foi por meio desse documento que foi criada a “Comissão para o Acordo e a Pacificação” (Cocopa), órgão responsável pela mediação das partes no diálogo proposto, composto por representantes do Poder Legislativo.

O primeiro encontro entre o EZLN e o governo federal resultante dessa proposta de diálogo foi realizado no município de *San Andrés Larráinzar* em outubro de 1995. Essa seria a primeira de seis mesas de discussões planejadas e tratou do tema “direitos e cultura indígena”. Representantes da sociedade civil mexicana também participaram das discussões, que versavam sobre o reconhecimento das comunidades indígenas enquanto coletividades etnicamente diferenciadas e sobre a legitimação de formas autônomas de organização política, jurídica e econômica.

O resultado desse encontro foi firmado em compromissos e propostas conjuntas em fevereiro de 1996<sup>25</sup> e deveria ser levado às respectivas instâncias dos congressos estatais e ao Congresso da União com o propósito de se tornar objeto de reforma na Constituição, algo similar às emendas constitucionais no Brasil. Tais acordos foram resumidos por [Sámano R., Durand Alcántara e Gómez González \(2001, p. 107\)](#):

o governo federal se comprometia a reconhecer a autonomia, a livre-determinação e a auto-gestão dos povos indígenas mediante: 1) Reconhecer os povos indígenas na Constituição geral; 2) Ampliar a participação e as representações políticas; 3) Garantir o acesso pleno à justiça; 4)

<sup>24</sup> Para entender o contexto de militarização no estado de Chiapas e suas respostas ao zapatismo, ver [Arellano S. \(1997\)](#).

<sup>25</sup> Os documentos referentes aos Acordos de San Andrés podem ser acessados em [LOS... \(2003\)](#).

Promover as manifestações culturais; 5) Assegurar educação e capacitação; 6) Garantir a satisfação de necessidades básicas; 7) Promover a produção de emprego e 8) Proteger os indígenas migrantes. Especificamente, tratava-se de estabelecer uma nova relação entre o Estado e os povos indígenas reconhecendo seus direitos políticos, jurídicos, sociais, econômicos e culturais na Constituição política.

A segunda mesa de discussões sobre o tema “Democracia e Justiça”, ocorrida em fevereiro de 1996, no entanto, teve outra tônica. Os representantes do governo federal se mantiveram em silêncio durante todo o debate e declinaram qualquer proposta apresentada pelos zapatistas ou por membros da sociedade civil, impedindo o consenso entre as partes. Esse foi um dos fatores que levou ao rompimento do diálogo. No entanto, paralelo a esse evento, ocorreu a decisão judicial de condenar presos supostamente zapatistas como terroristas. Contrariando a “Lei para o Diálogo, a Conciliação e a Paz Digna em Chiapas”, essa condenação foi entendida entre os zapatistas como uma mostra de que o governo não queria dialogar (SUBCOMANDANTE INSURGENTE MARCOS, 1996b).

Os Acordos de San Andrés foram suspensos, e a negociação entre as partes só reiniciou em novembro de 1996. Um trecho de um comunicado escrito em agosto expressa o que pensava o EZLN acerca do descumprimento do que havia sido acordado:

Sete meses depois, o chamado tema 1 de San Andrés está no zero, como se nada tivesse sido dialogado, como se não tivesse sido negociado nada, como se nada tivesse sido acordado. Os acordos em “Direitos e Cultura Indígena” não foram cumpridos, nem foi feito nada para cumpri-los. São só papel morto (CCRI-CG DEL EZLN, 1996).

O entendimento de que a outra parte está tratando o evento como se nada tivesse acontecido nos leva a uma percepção dos zapatistas de que, para o governo, não houve qualquer relação. Essa ausência de relação pode ser vista como uma ofensa no espectro da negação da existência do outro. Se utilizarmos a ideia de invisibilidade tratada por Honneth (2001), percebemos uma situação em que os indígenas são vistos, porém não são reconhecidos. De acordo com o autor, esse tipo de invisibilidade é representado por um “olhar através” que, marcado por posições ou identidades socialmente hierarquizadas, intencionalmente não reconhece o mérito do outro como interlocutor.

Em novembro de 1996, a Cocopa redigiu uma nova proposta de reforma constitucional, que contemplava a primeira mesa de discussões sobre direitos indígenas, e a apresentou para as partes. A comissão demandou como resposta apenas a sua aceitação ou recusa, sem margem para mudanças, devido aos conflitos advindos dos diálogos anteriores. O EZLN considerava que o documento estava aquém do que havia sido acordado no ano anterior, mas que, apesar disso, continha o suficiente para dar seguimento aos diálogos de paz e optou por aceitá-lo (SUBCOMANDANTE INSURGENTE MARCOS, 1996c).

De parte da Secretaria de Governo, após uma inicial aprovação, foi solicitada a espera da chegada do presidente, que se encontrava fora do país. Após seu retorno, Zedillo solicitou à Cocopa e aos zapatistas um período de quinze dias para analisar a proposta com especialistas. O resultado dessa consulta foi a recusa do documento, alegando que nele havia problemas constitucionais que prenunciavam uma ameaça à soberania nacional.

Os problemas apontados pelo governo estavam ligados ao cerne do que havia sido consensual dez meses antes: a autonomia. Em contrapartida, entregaram a “Proposta do governo de reformas constitucionais em matéria de direitos dos povos indígenas”<sup>26</sup>. Os zapatistas rechaçaram a proposta governamental, alegando que o documento representava uma negação de tudo que havia sido dialogado até então. Segundo a Comandância Geral do CCRI, essa é uma demonstração de “falta de seriedade e de irresponsabilidade do governo federal, na solução pacífica das justas demandas do EZLN” (CCRI-CG DEL EZLN, 1997).

Em um comunicado de dezembro de 1996, o Subcomandante Marcos afirma que a Cocopa contestou a postura governamental principalmente por essa rejeitar algo com que havia concordado anteriormente: “Quando a Cocopa questionou o motivo de não terem pensado nisso antes, a Secretaria de Governo respondeu que não pensavam que seria necessário cumprir com os acordos” (SUBCOMANDANTE INSURGENTE MARCOS, 1996c).

Por essa citação vemos, que o discurso do EZLN — em forma de acusação — nos remete a um entendimento de que houve um descumprimento intencional e declarado de um acordo firmado por parte do governo. Com isso, os zapatistas se posicionam não apenas no papel de rejeitados enquanto interlocutores em uma relação, como também pavimentam o caminho para a deslegitimação do governo como o agente que descumpriu o encontro das partes.

Daí em diante, pelo menos até o fim dessa gestão presidencial, não houve consenso de ambas as partes acerca da reforma constitucional. Segundo Cisneros (2014), na gestão de Zedillo, foram implementadas as estratégias mais eficazes de guerra de baixa intensidade. Isso inclui, por um lado, uma aparente vontade de dialogar e estabelecer a paz, enquanto que, por outro, o investimento em diversas táticas armadas de contrainsurgência. Um exemplo dessas táticas é o incentivo bélico a grupos paramilitares que, segundo o autor, receberam insumos materiais dos governos estadual e federal.

Do lado zapatista, no entanto, a estratégia era de se voltar cada vez mais para a mobilização e diálogo com o que chamam de sociedade civil nacional e internacional<sup>27</sup>, a

<sup>26</sup> Para entender melhor o complexo contexto dessas negociações, ver [Martínez Veloz \(2007\)](#) e [Bellinghausen \(1996\)](#).

<sup>27</sup> Em outra ocasião ([LIMA, 2009a](#)) escrevi sobre a caracterização que os zapatistas fazem da sociedade civil (nacional e internacional), aqui resumida como uma massa informe, indefinida, composta por gente de vários estratos sociais e ideologias políticas, que com eles compartilham de um ideal de mundo novo.

quem consideravam como seus mais importantes interlocutores. Ainda em 1997, promoveram uma marcha de mais de mil indígenas das bases de apoio zapatistas no Distrito Federal. Nos anos seguintes (1998 e 1999), realizaram dois encontros entre zapatistas e a sociedade civil, respectivamente em San Cristóbal de las Casas e em *La Realidad*.

Em março de 1999, fizeram uma consulta aos mexicanos “pelo reconhecimento dos direitos dos povos indígenas e pelo fim da guerra de extermínio” (SUBCOMANDANTE INSURGENTE MARCOS, 1998). Essa consulta foi organizada por cinco mil homens e mulheres zapatistas que, juntamente com voluntários da sociedade civil (somando aproximadamente 852 mil pessoas envolvidas), montaram brigadas nos 32 estados da federação para a sua promoção e realização.

Além disso, também existiram brigadas internacionais, organizadas por voluntários, para coletar a opinião de mexicanos fora do país. O seu formato era similar a um plebiscito, feito por meio de votos e limitado a três respostas (sim, não e não sei). Eram quatro perguntas relacionadas aos direitos e à autonomia dos povos indígenas mexicanos, aos Acordos de San Andrés e à proposta da Cocopa, e qual seria a forma de alcançar a paz:

Pergunta 1. Você concorda que os povos indígenas devem ser incluídos com toda a sua força e riqueza no projeto nacional e devem ser uma parte ativa na construção de um México novo? Pergunta 2. Você concorda que os direitos indígenas devem ser reconhecidos na Constituição mexicana conforme os Acordos de San Andrés e a proposta correspondente da Comissão de Acordo e Pacificação do Congresso da União? Pergunta 3. Você concorda que devemos alcançar a paz verdadeira pela via do diálogo, desmilitarizando o país com o retorno dos soldados a seus quartéis como é estabelecido pela Constituição e as leis? Pergunta 4. Você concorda que o povo deve se organizar e exigir do governo que ele “mande obedecendo” em todos os aspectos da vida nacional? (SUBCOMANDANTE INSURGENTE MARCOS, 1998).

Em território nacional e no exterior, a consulta arrecadou as respostas de cerca de três milhões de pessoas. Seus resultados foram de aprovação: 95% dos votos disseram “sim” às quatro perguntas, sendo que 2% disseram “não” e 3% responderam “não sei”. Segundo *Sámano Rentería* (2000), esse resultado foi percebido pelos zapatistas como uma vitória. No entanto, o governo e os meios de comunicação vinculados a ele minimizaram ou evitaram o tema.

Em dezembro de 2000, o México passou a ser dirigido por um novo presidente, Vicente Fox, eleito pelo partido PAN (“Partido Ação Nacional”), que expressou a intenção de solucionar o conflito zapatista por via pacífica, tomando como base os Acordos de San Andrés (*JESÚS AZNAREZ, 2000*). Logo depois de tomar posse, Fox encaminhou ao Congresso da União uma iniciativa de reforma constitucional com respeito aos povos indígenas, que seria o mesmo documento elaborado pela Cocopa.

Em fevereiro de 2001, os zapatistas deram início a uma de suas mais importantes



mobilizações desde seu levante: a *Marcha del Color de la Tierra*. Essa marcha foi protagonizada por uma delegação zapatista composta por vinte e três membros do CCRI-CG e pelo Subcomandante Marcos. Saindo de Chiapas, seu destino era a Cidade do México, passando por treze estados da Federação no período de quinze dias, com o objetivo de defender a aprovação da Lei Cocopa.

Segundo [Lario Bastida \(2015\)](#), essa marcha foi um fenômeno comunicativo, atraindo a atenção da sociedade mexicana e da mídia a ponto de causar um enorme impacto como tema de debate público no México pelos quatro meses que se seguiram. Esse impacto foi potencializado pela façanha de discursar na plenária do Congresso da União, que é a tribuna principal do palácio legislativo de San Lázaro, como foi mencionado acerca da intervenção da Comandanta Esther.

No entanto, apesar de toda a repercussão promovida pela marcha, em abril a Reforma Constitucional sobre direitos e cultura indígena foi aprovada com alterações. Foram modificados pontos cruciais que haviam sido motivo de debate e consenso pelos Acordos de San Andrés e incorporados no documento da Cocopa, como as condições para a garantia da livre-determinação, a autonomia e o uso do território. Pela Reforma, são as instituições estatais (governamentais e judiciais) as responsáveis por estabelecer os critérios para o reconhecimento da autonomia indígena, para a validação de decisões políticas e jurídicas no âmbito do autogoverno e para o uso do território e recursos naturais<sup>28</sup>.

A concessão desse poder de decisão a respeito da autonomia e do uso do território para as instituições estatais demarca uma série de barreiras para o seu exercício, principalmente considerando a complexidade das conjunturas políticas locais e de seus interesses. Além disso, a ausência de garantia do direito dos grupos indígenas ao usufruto dos seus territórios dá margem à contínua exploração de seus recursos naturais de maneira indiscriminada ([SPEED, 2008](#), p. 159).

Essa Reforma foi repudiada, tanto por membros da Cocopa como pelo EZLN. No comunicado publicado em 29 de abril de 2001, o Subcomandante Marcos argumenta que houve traição por parte do governo, incluindo de Vicente Fox. A interpretação do autor é de que o presidente fingiu apresentar a proposta da comissão enquanto que, por trás dos panos, negociou com os legisladores as modificações.

Em suma, “representa uma grave ofensa aos povos indígenas, à sociedade civil nacional e internacional, e à opinião pública, pois despreza a mobilização e o consenso sem precedentes que a luta indígena alcançou nesses tempos” ([SUBCOMANDANTE INSURGENTE MARCOS, 2001](#)).

A partir daí, os diálogos entre EZLN e o Governo Federal se encerraram. [Speed e Reyes \(2008\)](#) fazem uma análise interessante dos resultados desse processo.

---

<sup>28</sup> Um quadro comparativo das diferenças entre a Reforma e a Lei Cocopa está disponível em [Lira Saade \(2001\)](#).

A retirada governamental dos Acordos de San Andrés cedeu aos zapatistas a superioridade; eles negociaram de boa fé, e o governo mexicano falhou em honrar com seu próprio acordo. Não foi uma surpresa que eles cada vez mais colocaram essa enganação à frente do seu discurso público (...) fechando as portas para a possibilidade de alcançar a auto-determinação indígena através de negociações e formas legais, o governo compeliu as comunidades de base Zapatistas a buscar a autonomia unilateralmente (SPEED; REYES, 2008, p. 287).

Os autores acima comentam que, diante dessa situação de descumprimento, os zapatistas alcançaram uma superioridade moral para seguir com a instituição de seus espaços autônomos de maneira unilateral, independente do Estado. Esse processo se ancora na circunstância em que um dos sujeitos da relação nega, deprecia ou desconhece a identidade do outro, o que foi percebido pela parte afetada como uma ofensa, agressão, insulto moral (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2004).

Considerando que a injustiça, a humilhação e a rejeição fundamentam demandas por políticas normativas (MARGALIT, 2001, p. 127), o sujeito que sofreu o insulto moral adquire legitimidade. No presente caso, os comunicados zapatistas evidenciaram uma série de qualificações que enquadram os sujeitos dessa relação (EZLN - Governo Federal) em termos de oposições valorativas.

Os zapatistas assumem uma postura moralmente positiva (honra, legitimidade, vontade de dialogar, intenção de paz, autoridade moral, verdade, dignidade), em contraposição, o governo é desqualificado com atributos opostos (desonra, mentira, falta de legitimidade, etc): “nós nunca mentimos pra vocês; eles nunca disseram a verdade. Vocês escolhem” (SUBCOMANDANTE INSURGENTE MARCOS, 1996a).

Assim, o terreno moral garantido para a realização unilateral da autonomia indígena foi adquirido e mantido pelo EZLN por ter sua relação, identidade e mérito negados. Apesar de já existirem municípios autônomos zapatistas desde dezembro de 1994, eles jamais tiveram a mesma legitimidade que os “Caracóis Zapatistas”, criados em resposta aos eventos citados acerca da reforma constitucional.

Os cinco Caracóis se estabeleceram em 2003. Constituem espaços autônomos centralizados pelas “Juntas de Bom Governo”, entidades que funcionam como mediadoras e juízes dos processos políticos e jurídicos das bases de apoio zapatistas. De acordo com Mora (2013), esse foi o ponto em que um “reconhecimento implícito chegou a níveis de um reconhecimento de fato” (MORA, 2013, p. 59).

Tal reconhecimento, portanto, desconsidera as leis federais, direcionando esses indígenas gradativamente para um mundo que se posiciona como alternativo. Essa visão, no entanto, também se ancora em um substrato moral do ser indígena. A condição de exclusão e marginalização que historicamente lhes foi imposta, junto com uma associação simbólica à revolução, é elemento que os coloca como merecedores de uma vida justa.

### 2.3.2 Pessoas de Verdade

Daniel, um de meus interlocutores do município de *Chenalhó*, me contou que a língua *tsotsil* se chama *bats'i k'op*<sup>29</sup>, que significa “língua verdadeira”. Quando perguntei o motivo desse nome, ele respondeu que os *tsotsiles* se consideram “pessoas verdadeiras”, ou *bats'i antsetik viniketik*<sup>30</sup>. O que era associado aos povos originários também tinha o mesmo adjetivo, a exemplo de *bats'i huil*, “roupa verdadeira”, ou “roupa tradicional”, como a usada pelas mulheres indígenas. Daniel explicou que o termo *bats'i* abrange o que é verdadeiro, assim como o que é autêntico, originário.

Isso também é algo que está relacionado a dois elementos: ao território, pois, segundo ele, as pessoas autênticas são aquelas que estão a ele vinculadas; e ao milho, principal fonte de cultivo e base alimentar dos indígenas de Chiapas. Daniel me contou que uma das provas de que são eles as “pessoas verdadeiras” é que os deuses, ao fazer as pessoas, precisaram assá-las no fogo. A cor da pele dos mayas indica que elas foram feitas no ponto certo de como se assa o milho. Pessoas brancas — como eu — não ficaram no fogo tempo suficiente, estão cruas<sup>31</sup>.

A autoatribuição do grupo étnico com nomes similares a “pessoas de verdade”, assim como a denominação do que se refere a tal grupo como verdadeiro — língua, palavra, roupa, casa, etc. — não se restringe aos *tsotsiles*. Ela é recorrente entre os povos originários de Chiapas (NEILA BOYER, 2015; TRENCH, 2005), mas há referências sobre isso muito além dessa região<sup>32</sup>.

Esse processo, denominado por Viveiros de Castro (1996, p. 123) como “a grande difusão de auto-etnônimos cujo significado é ‘os humanos verdadeiros’” tem várias explicações. O autor apresenta a análise de Lévi-Strauss (VIVEIROS DE CASTRO, 1996, *apud*) que o considera como um etnocentrismo ancorado na matriz natureza/cultura. O que indica que se denominar como “pessoa de verdade” refere-se à autoatribuição do grupo como humano — cultura —, o que implicaria na atribuição do outro, o estrangeiro, como não humano, ou extra-humano — natureza.

Viveiros de Castro (1996) aponta para outra direção. Argumenta que os autoetnô-

<sup>29</sup> O termo *bats'i* significa verdadeiro. *K'op* significa língua.

<sup>30</sup> Em *tsotsil*, não existe um termo para definir um agrupamento de pessoas. Em geral, se usa o termo *antsetik viniketik*, cuja tradução literal seria mulheres e homens.

<sup>31</sup> Isso me lembrou da análise de Lévi-Strauss em referência aos mitos *jê* e *tupi-guarani*, quando menciona a oposição entre as categorias “cru e cozido” e “fresco e podre”. Segundo o autor, “O eixo que une o cru e o cozido é característico da cultura, o que une o fresco e o podre, da natureza, já que o cozimento realiza a transformação cultural do cru, assim como a putrefação é sua transformação natural” (LÉVI-STRAUSS, 2010, p. 172). Fazendo uma analogia para o mito *tsotsil*, a passagem do cru ao cozido — ou assado — também pode ser vista como um processo de transformação cultural, o que os torna mais humanos, “pessoas de verdade”.

<sup>32</sup> Alguns exemplos desse tipo de denominação são encontrados entre os *Zapotecos* da *Sierra de Oaxaca*, México (VÁZQUEZ-GONZÁLEZ, 2003), os *Karajá*, do Centro-Oeste brasileiro (CORREA, 2014), os *kaxinawa*, ou grupos *Pano* que vivem no Acre e na Amazônia peruana (VALENZUELA; GUILLAUME, 2017; LAGROU, 2013), e os *Nükak* da Amazônia colombiana (FRANKY CALVO, 2011).

timos acompanhados de termos como “de verdade” não correspondem a substantivos, mas a pronomes. Eles demarcam a posição de sujeito, a condição social da pessoa mediante outros humanos, seres que possuem consciência. Ou seja, não indica que são eles os únicos humanos que existem, mas que são determinadas pessoas, demarcadas por um ponto de vista, dentro de um escopo maior de humanos existentes (pessoas, animais, espíritos, etc).

Independentemente de qual seja o motivo do processo, o que me cabe enfatizar é que essa autenticidade dos “homens e mulheres verdadeiros” é acionada nas falas de movimentos indígenas de Chiapas como uma autoridade moral diante de uma história de séculos de injustiça. Esse discurso é corroborado nos comunicados zapatistas. Desde sua primeira declaração pública, já mencionavam serem os “herdeiros dos verdadeiros forjadores da nossa nacionalidade, somos milhões de despossuídos e chamamos a todos os nossos irmãos para se unirem a esse chamado como o único caminho para não morrer de fome” (CCRI-CG DEL EZLN, 1994b).

Em abril de 1994, ainda nos primeiros meses do levante e diante de um contexto de insegurança a respeito das negociações com o governo federal pela paz, o CCRI-CG publicou um comunicado que me remete a essa associação entre a autenticidade indígena e seu histórico de exclusão:

A toda essa gente, diante de uma bandeira de três cores cujo centro contém uma imagem de uma águia devorando uma serpente, nos reúne a nossa miséria comum, o esquecimento coletivo pelo qual fomos realocados desde 501 anos atrás, a morte inútil pela qual padecemos, o não ter rosto, o ato de terem arrancado nosso nome, de terem apostado a vida e a morte todas a um futuro alheio. A toda essa gente nos reúne um anseio coletivo diante dessa bandeira: mudar de uma vez e para sempre os céus e chãos que hoje as oprime. Para isso, nós, os sem nome e sem rosto, os autodenominados “profissionais da esperança”, os mais mortais que nunca “transgressores da injustiça”, os estrangeiros na própria terra, os da morte eterna, os despojados da história, os sem-pátria e sem amanhã, os da terna fúria, os da verdade revelada, os da longa noite de desprezo, os homens e mulheres verdadeiros. . . Os menores. . . Os mais dignos. . . Os últimos. . . Os melhores. . . Temos de abrir de novo a porta do coração fraterno para que receba a nossa palavra (CCRI-CG DEL EZLN, 1994d).

A citação acima faz referência a vários elementos que são constantemente acionados no discurso zapatista, dentre os quais menciono alguns. O primeiro deles diz respeito ao tema em questão: a relevância de seu contexto, como indígenas, de exclusão, miséria e isolamento na história e na conjuntura mexicana. A isso se somam os atributos que lhes negam a condição de pessoas (sem rosto, sem nome, morte eterna). Segundo, que esse contexto de exclusão e dor é compartilhado com outras pessoas e grupos que eles querem alcançar com seu discurso. A citação não menciona quem são essas pessoas que partilham desse sentimento de marginalização porque não há como defini-las sistematicamente. Por outros comunicados, podemos afirmar que se tratam de minorias, de alguma forma oprimidas

pelo Estado e pela sociedade (indígenas, negros, pobres, camponeses, operários, mulheres, gays, transexuais, etc.) (SUBCOMANDANTE INSURGENTE MARCOS, 1994c).

Junto com a partilha da dor, também vem o desejo ou anseio de mudar a situação de opressão. É nesse ponto que se posicionam os “homens e mulheres verdadeiros”, porque serão eles os responsáveis por fazer essa mudança. Nesse momento, vemos a positivação dos atributos que os negam para enquadrá-los como as pessoas mais capazes de realizar a revolução. São as pessoas que mais sofreram (os menores, os últimos), portanto as mais dignas (os melhores) para tal função. Desde então, a imagem do povo escolhido para a salvação do mundo é alimentada nos comunicados zapatistas.

Em maio de 1994, o Subcomandante Marcos introduziu um de seus mais importantes personagens: o *Viejo Antonio*. Nos comunicados e em entrevista, Marcos afirma que o *Viejo Antonio* foi um senhor com quem conviveu desde seus primeiros anos na Selva Lacandona e que faleceu antes do levantamento (LE BOT, 1997). Quando eu estive no Caracol de Morelia, em outubro de 2017, perguntei a Fernando, um zapatista que foi membro do EZLN, se ele chegou a conhecê-lo. Ele me respondeu que, apesar de saber dele pelos comunicados do *Sub*, nunca soube de alguém que o conhecesse pessoalmente. Independentemente dos questionamentos sobre a sua existência real, é importante nos perguntarmos o que o seu personagem evoca.

Segundo o historiador Jan de Vos (2002), o que se configura nos comunicados do Subcomandante Marcos como “histórias do Viejo Antonio” se assemelha a uma “Sagrada Escritura”. Tal como na Bíblia, esses contos são compostos por histórias de criação, regras de condutas e ensinamentos divinos e fábulas que, segundo o autor, correspondem a: Gênese, Decálogo, Evangelho e Sabedoria. Essa analogia é interessante para pensar na primeira história do *Viejo Antonio*, publicada em 28 de maio de 1994 (SUBCOMANDANTE INSURGENTE MARCOS, 1994c).

Nessa história, havia sete deuses que criaram o mundo, a quem chamavam de “Deuses Primeiros”. No planejamento conjunto para fazer o mundo despertar, os Deuses Primeiros decidiram fazer os homens e as mulheres. Por querer que elas fossem bonitas e que durassem bastante, decidiram criar as “pessoas de ouro”. Apesar de felizes porque eram pessoas brilhantes, logo perceberam que seu peso as impedia de se mover e assim não poderiam trabalhar. Então, novamente se reuniram em coletivo para decidir sobre o problema. Criaram as “pessoas de madeira”, que tinham cor de madeira e conseguiam trabalhar. Os deuses achavam que a situação estava resolvida, mas as pessoas de ouro começaram a explorar o trabalho das pessoas de madeira.

Novamente, os Deuses Primeiros tiveram que entrar em acordo e criaram as “pessoas de milho”, que eram homens e mulheres verdadeiros que surgiram no mundo para resolver o problema. Enquanto os Deuses Primeiros foram dormir depois de sua última criação, as pessoas de milho foram para as montanhas para, entre elas, chegar a um acordo coletivo

sobre qual seria um bom caminho. O desfecho dessa história pode ser visto na citação abaixo:

O Viejo Antonio me contou que as pessoas de ouro eram os ricos, os de pele branca, e que as pessoas de madeira eram os pobres, os de pele morena, que trabalhavam para os ricos e os carregavam sempre, e que as pessoas de ouro e as pessoas de madeira esperam a chegada das pessoas de milho, as primeiras com medo e as segundas com esperança. Perguntei ao Viejo Antonio de que cor era a pele das pessoas de milho e ele me mostrou vários tipos de milho, de diversas cores, e me disse que eram de todas as peles, mas ninguém sabia bem, porque as pessoas de milho, os homens e mulheres verdadeiros, não tinham rosto (SUBCOMANDANTE INSURGENTE MARCOS, 1994c).

Nessa história de criação do mundo, vemos várias referências que outorgam aos zapatistas a condição de “pessoas de milho”: viver nas montanhas e não ter rosto, que também alude ao uso do *pasamontañas*<sup>33</sup>. No entanto, mais importante para a nossa discussão agora é ao que remete esses homens e mulheres de milho: pessoas escolhidas pelos deuses que são dotadas da capacidade de mudar o mundo, de resolver o problema da exploração dos pobres pelos ricos.

As duas citações anteriores fazem bastante sentido se entendermos o contexto em que o EZLN se encontrava no momento, poucos meses após a insurgência. Seus membros estavam refugiados na Selva Lacandona, cercados por forças militares que tinham recursos tecnológicos e armamento de alto calibre. O cerco do exército os levava a um cotidiano de constante ameaça, incluindo bombas e helicópteros, que não poderia ser retaliada pelo EZLN, cujo poder de fogo era muito menor, além de não mais ter o elemento surpresa do levante.

Sua resistência nesse cotidiano, ou o que garantia a sua sobrevivência, resultava primeiro de um eficiente treinamento no conhecimento de terreno na Selva Lacandona. Segundo, e mais importante, da opinião pública nacional e internacional. Ou seja, quanto maior sua legitimidade por meio dos discursos, cuja popularidade crescia nesses meses, mais chances de se manterem vivos, enquanto pessoas e enquanto movimento.

Esse contexto se modificou com o passar dos anos. No entanto, a sua autoatribuição como pessoas que detêm algum grau de sabedoria, consciência ou iluminação para acabar com as injustiças continuou se reproduzindo em vários outros momentos. Por exemplo, em março de 2006, no meio das atividades da “Outra Campanha”, o Subcomandante Marcos, como delegado zero fez um discurso em Tuxpan, estado de Jalisco, posteriormente

<sup>33</sup> Em princípio, o uso do *pasamontañas* era uma estratégia da insurgência para evitar ou dificultar a identificação como zapatistas, sob o risco de prisão, tortura e assassinato. No entanto, logo se tornou um recurso simbólico. Ao mesmo tempo em que denuncia o racismo e a falta de reconhecimento dos povos indígenas como pessoas humanas, também os conecta com outras minorias do mundo que passam pela mesma situação, enaltecendo a coletividade (LIMA, 2009b, p. 91).

publicado como comunicado. Nesse discurso, apresenta outra história de criação das pessoas pelos Deuses Primeiros (SUBCOMANDANTE INSURGENTE MARCOS, 2006a).

Nessa história, os Deuses Primeiros criaram um mundo onde não havia desigualdade, dinheiro ou propriedade. A partir daí, criaram as primeiras pessoas (os homens e mulheres de milho) e foram descansar. O tempo passou, e outros deuses foram surgindo, até que um dia um desses novos deuses percebeu um problema e se reuniu com as pessoas. Disse a elas que os Deuses Primeiros se esqueceram de dizer que, em algum momento, chegaria o dinheiro, e esse plantaria o engano.

Segundo o aviso do Deus, o engano fará com que as noites se alarguem, as pessoas se vendam aos poderosos e que pensem que é verdade o que é mentira. Isso, por muito tempo, causará um grande sofrimento nos homens e mulheres de milho. Disse ele que não sabe quando o engano chegará, nem como evitá-lo, mas propôs um plano: despertar o sol com sonho, memória e luta.

Com esse plano chegou-se ao acordo de que os povos originários, os homens e mulheres de milho, seriam os responsáveis por guardar essa memória e por se manter atentos para a chegada do engano. Dentre as pessoas escolhidas para exercer esse papel e sonhar o bom sonho, estavam os velhos (um ancião e uma anciã) e as mulheres, considerados os mais firmes, sábios, valentes dentre as pessoas. Os idosos guardaram o bom sonho, o que faz o sol acordar, na pele. Por isso, apareceram as rugas. A mulher guardou a memória nos cabelos.

O engano chegou a essas terras com os espanhóis. Mesmo com a independência e com a revolução mexicana, o desprezo pelos povos originários prevaleceu. Em todas as partes, existem histórias de dor e sofrimento por causa desse desprezo, além da desapropriação de suas terras e de sua cultura. Por isso, é preciso que as mulheres desfaçam suas tranças e que os velhos recolham de suas rugas o bom sonho: “já é necessário que a noite do engano que nos vendeu acabe, e que volte a amanhecer e que o dia esteja cabal (...) Dizem que se não nos despertarmos do pesadelo do engano que nos vendeu, já não haverá por que lutar” (SUBCOMANDANTE INSURGENTE MARCOS, 2006a).

São várias as possibilidades de interpretação das histórias de criação descritas acima. Por exemplo, a atribuição às pessoas de um nível de consciência capaz de construir, de maneira coletiva e solidária, uma nova sociedade livre da dominação capitalista me lembra do ideal do “revolucionário verdadeiro”, ou o “homem novo”, de Che Guevara (SAENZ, 2018). Outra opção, no entanto, é continuar a pensar na associação elaborada por Jan de Vos (2002) ao cristianismo, pois acredito que nessas histórias há algo similar ao profetismo e ao messianismo que fundamentam a ordem normativa zapatista.

A profecia de que o mundo será destruído pelo capitalismo e seus derivados (como a globalização e o neoliberalismo) é algo que acompanha os comunicados zapatistas desde

seu início<sup>34</sup>. De maneira geral, atribui-se a ele a causa de todo o mal, o que está por trás das ações governamentais, que provoca a guerra e o extermínio dos povos originários, dos territórios e do planeta.

Vimos, na história acima, que foi construída uma sequência causal entre a criação do dinheiro, a proliferação do engano e o sofrimento das pessoas. Nos anos em que estive em Chiapas (2016 e 2017), foi com base nessa profecia que os zapatistas projetaram para outros povos indígenas não apenas uma proposta de salvação, mas também seus exemplos de alternativa, a sua autonomia. Voltaremos a isso no próximo capítulo.

Com as histórias do *Viejo Antonio*, também vemos algo de messianismo no próprio grupo sob o título de “homens e mulheres verdadeiros”, ou “pessoas de milho”, os responsáveis pela a salvação a partir de uma atribuição divina. Isso fica mais claro se relacionamos à argumentação de [Queiroz \(2003, p. 27\)](#), ao descrever o messias: “alguém enviado por uma divindade para trazer a vitória do Bem sobre o Mal, ou para corrigir a imperfeição do mundo”. Pelos comunicados zapatistas, também há a possibilidade de identificar o messias como centralizado na figura de uma pessoa, o próprio Zapata.

Jan de Vos analisa uma das histórias do *Viejo Antonio*, publicada como comunicado em dezembro de 1994, em que dois deuses gêmeos mayas (*Votan* e *Ik'al*) se unem para caminhar juntos e formar o mesmo ser, denominado Zapata. Segundo o autor, essa é uma “construção ideológica, ideada por Marcos em contrapartida a Moisés e Jesus, os dois heróis libertadores introduzidos pelos missionários católicos” ([VOS, 2002, p. 381](#)).

De Vos argumenta que o Subcomandante Marcos, diante da impossibilidade de retirar dos indígenas suas bases religiosas, decidiu criar uma Teologia da Libertação própria, uma doutrina alternativa àquela proliferada pela diocese. Doutrina essa que mantém as narrativas de salvação e renovação. Uma investigação mais aprofundada do autor identificou que entre os indígenas de Chiapas não se falava em Zapata até um período recente, com a criação de uma organização camponesa chamada “Organização Camponesa Emiliano Zapata”, em 1982. *Votán* e *Ik'al* também só aparecem em relatos historiográficos de 1980, que se basearam em documentos do século XVIII sobre o culto de sociedades pré-hispânicas.

É interessante perceber como essa construção simbólica em torno da figura de Zapata, em princípio elaborada pelo Subcomandante Marcos, e reforçada pelo CCRI-CG, se disseminou. Todos os eventos e rituais de movimentos de resistência que acompanhei entre os anos de 2016 e 2017 trouxeram a palavra de ordem: “Zapata vive, la lucha sigue” (Zapata vive, a luta segue). Além disso, essa entidade mitológica *Votán-Zapata* (como a mescla dos deuses *Votán* e *Ik'al*) é desenhada em vários murais nos Caracóis e Municípios

<sup>34</sup> Ver [Lima \(2009c\)](#) para uma análise de como os conceitos de globalização e neoliberalismo são classificados nos comunicados zapatistas no período de 1994 a 2005. Ver também [Comisión Sexta del EZLN \(2015\)](#) para uma reflexão zapatista sobre o capitalismo.



Autônomos Zapatistas.

No entanto, mais interessante é notar como nessas histórias se formula um código moral que, por exemplo, ensina o potencial da coletividade. O coletivo aparece no discurso zapatista como fundamento de conexão e relação. Em outra ocasião, fiz uma reflexão sobre o papel de Zapata nos comunicados zapatistas como um elo que corporifica e atualiza uma memória de resistências (LIMA, 2009b). A história de Zapata — que também era pobre e indígena, sofreu o desprezo, a exploração, a fome, o desrespeito dos ricos — se conecta simbolicamente com o sofrimento dos indígenas de Chiapas atualmente.

Tem-se um chamado à criação de uma comunidade imaginada (ANDERSON, 2013) de dor, onde os povos originários, ou quaisquer pessoas que vivem como minorias destituídas de direito, se vinculam por meio de uma solidariedade difusa, um apoio moral, como podemos ver pela citação abaixo:

Em nós, em nossas armas, em nosso rosto coberto, na nossa palavra verdadeira, Zapata se uniu à sabedoria e à luta de nossos mais antigos antepassados. Unido a Votán, ao Guardiã e Coração do Povo, Zapata se levantou de novo para lutar pela democracia, a liberdade e a justiça para todos os mexicanos. Apesar de ter sangue indígena, Votán-Zapata não luta só pelos indígenas, luta também pelos que não são indígenas, mas vivem na mesma miséria, sem direitos, sem justiça para seu trabalho, sem democracia para suas decisões, e sem liberdade para seus pensamentos e palavras (CCRI-CG DEL EZLN, 1995).

A citação acima me remete a uma perspectiva em que Zapata revive e reencarna<sup>35</sup> nas pessoas que sofrem, o que as concede a legitimidade para resistir. Isso vai além de apenas se espelhar na revolução de outrora, é eternizá-la para reificar o próprio movimento.

Em suma, as histórias mencionadas nos comunicados zapatistas, independentemente de serem criação literária, cosmologia maya, relatos dos antepassados indígenas ou uma nova doutrina religiosa (ou tudo isso ao mesmo tempo) nos conduzem a um terreno moral. Seja porque acionam uma “gramática moral” derivada de experiências históricas de sofrimento (LEYVA SOLANO, 2013); seja porque estabelecem códigos de conduta moral (VOS, 2002), como fazer as coisas em coletivo; ou, ainda, porque evocam símbolos sacralizados, como é o caso de Zapata.

De toda forma, já sabemos o que querem dizer os zapatistas quando afirmam “do nosso lado estão a autoridade moral e a razão histórica. Do lado do governo só estão a força militar e as mentiras que alguns meios de comunicação difundem” (SUBCOMANDANTE INSURGENTE MARCOS, 1995b).

<sup>35</sup> Tal qual Cristo ressuscitado e que “está no meio de nós”.

## 2.4 Conclusão

No presente capítulo, me dediquei a analisar de onde vem a eficácia dos comunicados zapatistas. Não há uma resposta consensual para essa questão, mas vários elementos que nos aproximam dela. Para tanto, enfoquei as formas de enunciação do discurso (o papel de seus porta-vozes, os formatos narrativos, a adequação dos destinatários), a relação com seus interlocutores (suas demandas e anseios por um mundo alternativo) e o terreno moral sobre o qual os zapatistas se legitimaram.

A primeira voz que se acessa quando tratamos de comunicados zapatistas é a de seus porta-vozes (Subcomandante Marcos, Subcomandante Galeano, Subcomandante Moisés e os membros do CCRI-CG). Essas pessoas — ou personagens — reivindicam para si a representação da fala e da verdade indígena zapatista. Com isso, também capitalizam a visão de mundo das pessoas que se propõem a representar, e por elas são reconhecidos. Como vimos, o capital simbólico gerado por seu papel é tão considerável que alcança mais interlocutores do que as falas diretas dos indígenas.

Muito do alcance dos comunicados zapatistas se deve também a seus múltiplos formatos narrativos e discursivos, que mesclam gêneros literários em uma escrita que dialoga com seus interlocutores e se adequa a seus destinatários. Isso nos leva a uma multiplicidade de vozes, demandas, ideologias e sentidos que são aglutinados em um ideal de mundo alternativo.

No entanto, acredito que os formatos, sentidos e vozes não são suficientes para explicar a legitimidade do discurso do Movimento Zapatista. A isso se soma a construção narrativa e histórica de um terreno moral. Terreno esse criado a partir de um insulto, a recusa governamental ao reconhecimento da autonomia indígena nos termos previamente dialogados pelos Acordos de San Andrés. O repertório histórico é potencializado por construções zapatistas de se identificarem como as “pessoas de milho”. Essa categoria nos foi apresentada por histórias de criação do mundo, que se assemelham a um Evangelho e que contêm códigos de conduta moral como, por exemplo, a ideia de que as coisas devem ser feitas em coletivo.

Os “homens e mulheres de milho” são pessoas escolhidas que têm o potencial quase messiânico de mudar o mundo, de acabar com as desigualdades. O que faz com que essas pessoas tenham essa capacidade, no entanto, é o sofrimento, uma vivência secular de exclusão e marginalização. Além disso, a dor também é uma ligação com outras pessoas que se sentem injustiçadas, humilhadas, excluídas. Essa ligação também está relacionada a símbolos nacionais de revolução, como é o caso de Zapata, que a eles se conecta por também ser um indígena que sofreu as mesmas condições que os de Chiapas.

São construções como essas que concedem aos zapatistas uma autoridade moral para propor seus projetos de alternativa. No próximo capítulo, veremos como o discurso se

transformou em um projeto de ampla repercussão.

### 3 Aí saberemos que podemos mudar o mundo

No dia 14 de outubro de 2016, eu estava em meio a uma assembleia do V Congresso Nacional Indígena (CNI), onde grupos de discussão apresentavam o resumo de dois dias inteiros de debates. A palavra foi dada ao Subcomandante Galeano com a função de explicar a “proposta”. Foi convocado a falar pelo Subcomandante Moisés, um dos porta-vozes do EZLN, que disse, em tom de brincadeira, que se a proposta desse errado, iriam culpar quem a fez, algo que ele preferiria não assumir.

Foi a primeira vez que vi pessoalmente o Subcomandante Galeano falar. Durante boa parte do evento, percebia que no grupo de encapuzados que permaneceu na última fileira do auditório um deles era um homem branco e alto que portava um cachimbo. Em pé, atrás de seus companheiros, de braços cruzados e encostado na janela extremamente oposta ao palco, o *Sub* se posicionava em um local onde a tudo via. Foi sua primeira intervenção pública do V CNI, no último dia, na última atividade. Seu discurso foi longo, durando mais de uma hora, intercalado por risadas e aplausos da plateia. Falava apenas em espanhol, pausadamente, em um tom calmo, suave, se escutava a sua respiração.

Falou na ideia de consultar os povos indígenas vinculados ao CNI para criar um “Conselho Indígena de Governo” (CIG), constituído por um homem e uma mulher de cada povo originário do México. Esse conselho teria uma porta-voz, uma mulher indígena, que concorreria como candidata independente (sem partido) às eleições presidenciais de 2018. O que começou como um discurso virou um projeto de abrangência nacional protagonizado pelos povos indígenas. Esse projeto se tornou tema central de boa parte das atividades e conversas de pessoas (indígenas e não indígenas) que depositavam suas esperanças em alternativas de governo para o país nos anos de 2016 e 2017.

Não foi a primeira vez que as propostas saídas de discursos zapatistas se tornavam o foco de mobilizações em nível nacional. Mencionei anteriormente a *Marcha del Color de la Tierra*, que em 2001 percorreu 13 estados e mobilizou milhares de pessoas em seus 77 atos públicos. Apenas na Cidade do México, mais de 200.000 pessoas os esperavam. Após dois meses de seu anúncio na “Sexta Declaração da Selva Lacandona” ([CCRI-CG DEL EZLN, 2005](#)), a “Outra Campanha” já tinha como aderentes 773 organizações, movimentos e coletivos de todo o país.

Desde 1994, o EZLN promove eventos de diversos tipos junto a membros (mexicanos e estrangeiros) de organizações não governamentais, coletivos, outros movimentos sociais, intelectuais, artistas e demais simpatizantes. Esses eventos se caracterizam como encontros,

seminários, caravanas, congressos, consultas e marchas promovidos e organizados pelos zapatistas, direcionados a públicos específicos com propósitos próprios. Tais ocasiões são importantes elementos de construção, manutenção e atualização das relações entre os diferentes atores do zapatismo.

Tais eventos são marcadores da visibilidade do movimento para o mundo, não apenas por serem momentos onde membros do EZLN aparecem publicamente, mas também porque partilham de ideais que refletem e recriam as visões de mundo dos participantes. Os temas em questão respondem a um contexto. No exemplo mencionado acima, a proposta enunciada pelo Subcomandante Galeano antecipa um período de eleições presidenciais no México. Um processo que, para os candidatos, é composto de diversas etapas anteriores ao dia de votação, em junho de 2018.

Acredito que esses eventos constituem um *locus* privilegiado da enunciação do discurso zapatista. Discurso esse que se constrói no processo de intermediação com os espaços, grupos e atores envolvidos. Essa intermediação promove uma série de efeitos, desde a manifestação de contradições, os choques de perspectivas e os manejos para regressar a alguma ordem que mantenha a vinculação e a crença das pessoas nas propostas zapatistas. Por isso, acredito ser mais produtivo analisá-los utilizando como instrumento a perspectiva dos rituais.

Tenho em mente a perspectiva de [Tambiah \(1984\)](#) que, apesar de não estabelecer uma definição fechada dos rituais, trata-os como eventos que estão fora do cotidiano e apresentam certos padrões e feições recorrentes. A análise desses eventos nos revela as cosmologias operadas pelos atores envolvidos, que as acessam de maneira performativa e com isso produzem eficácia. Vale ressaltar que os rituais são passíveis de variações de forma e conteúdo, o que promove novos arranjos e atualizações da própria cosmologia.

No presente capítulo, faremos uma análise com base em quatro dos cinco eventos promovidos pelos zapatistas entre os anos de 2016 e 2017. Essa análise se concentra em como os diferentes atores (e grupos) envolvidos no ritual se ambientam, se constituem, se organizam e se relacionam. Ao longo do texto, daremos ênfase à proposta mencionada no início do capítulo, principalmente porque corresponde a um discurso zapatista que se transformou em um projeto do CNI e tema principal de discussão e mobilização a respeito dos povos indígenas naquela região. Para tanto, se faz necessária uma breve contextualização desses eventos.

## 3.1 Eventos zapatistas

### 3.1.1 O Congresso Nacional Indígena

O primeiro Congresso Nacional Indígena ocorreu em consequência dos eventos relacionados aos Acordos de San Andrés<sup>1</sup>, em 1996. Durante a primeira fase do diálogo entre representantes do EZLN e do governo federal, que tinha como tema de discussão os direitos e a cultura indígena, uma série de foros regionais foram organizados em paralelo entre os zapatistas e demais povos originários.

O objetivo desses foros era discutir e estabelecer a posição dos povos indígenas e dos assessores junto com o EZLN durante as negociações de San Andrés (LÓPEZ BÁRCENAS, 2005), principalmente no que diz respeito à autonomia<sup>2</sup>. Em janeiro de 1996, foi realizado o “Primeiro Foro Nacional Indígena”. Segundo Vera Herrera (1998, p. 34), esse evento teve a participação de aproximadamente 400 pessoas, representantes indígenas de todo o México, além de membros de ONGs, centros de pesquisa e meios de comunicação. Uma segunda edição desse foro ocorreu em julho de 1996, quando já haviam sido interrompidas as negociações entre EZLN e governo federal mediante a falta de seguimento dos acordos firmados no início desse ano.

Em outubro de 1996, o evento deu lugar ao Congresso Nacional Indígena (CNI), realizado na Cidade do México, cujo enfoque era continuar a discussão das resoluções estipuladas pelos Acordos de San Andrés. O evento teve a participação de 600 delegados representantes de povos indígenas de todo o país (STEPHEN, 2008). Como porta-voz do EZLN, a Comandanta Ramona foi a primeira zapatista a realizar uma aparição pública fora do estado de Chiapas e, com seu discurso, deu o bordão que até hoje é usado pelo congresso: “nunca mais um México sem nós” (COMANDANTA RAMONA, 1996).

O CNI não se caracterizava como uma organização. De acordo com Leyva Solano (2005, p. 284), o congresso era:

movimento que, de acordo com seus líderes, operava como uma “assembleia”, como um “foro para a denúncia”, como uma “rede” (...) uma rede socio-política de líderes e organizações indígenas e camponesas que recebeu o apoio político de organizações de trabalhadores, de estudantes e de mulheres, assim como de antropólogos, jornalistas e artistas de esquerda.

<sup>1</sup> Sobre os Acordos de San Andrés, ver o [Capítulo 2](#).

<sup>2</sup> Hernández Castillo (1998, p. 133) menciona duas propostas de concepção de autonomia até então predominantes nessas discussões: a “comunalista”, elaborada por intelectuais indígenas do estado de Oaxaca, que “partindo de suas próprias experiências reivindicam o espaço comunitário como principal espaço organizativo e político”; e a “regionalista”, proposta por indígenas *tojolabales* de Chiapas, “para quem a comunidade nunca teve o peso identitário e organizativo que tem para os indígenas de Oaxaca”. Essa última dá maior ênfase a um caráter pluriétnico das autonomias, devido ao contexto histórico de constituição da região de Las Cañadas. Segundo a autora, a primeira proposta teve maior influência para os Acordos de San Andrés.

O CNI, portanto, caracterizava-se como um espaço de interlocução entre diversos atores, para além dos representantes indígenas de todo o México. [Espeland \(2000\)](#) afirma que sua organização enquanto rede também implicava a ideia de horizontalidade. Em setembro de 1997, representantes do CNI se somaram aos 1.111 zapatistas que foram à Cidade do México em um ato público para exigir do governo o cumprimento dos acordos feitos e a desmilitarização do território indígena. Como vimos no capítulo anterior, essa marcha ocorreu nos últimos anos da gestão presidencial de Ernesto Zedillo, meses após recusar a proposta de reforma elaborada pela Cocopa.

A segunda edição do CNI foi realizada entre os dias 9 e 12 de outubro de 1998, também na Cidade do México, com a participação de 525 delegados de vinte estados mexicanos, além de representantes de vários países latino-americanos, como Equador, Bolívia, Chile, Argentina, Peru, Panamá, Guatemala e El Salvador. Assim como na primeira edição, os fatores que compuseram as mesas de discussão do congresso foram o reconhecimento constitucional dos direitos indígenas e uma tentativa de se consolidar e fortalecer como movimento indígena nacional ([ESPELAND, 2000](#), p. 66).

Além desses temas, a segunda edição do congresso também teve como pontos de discussão: a Consulta Nacional promovida pelos zapatistas, que seria realizada no ano de 1999; propostas para a luta conjunta de povos indígenas no México e na América Latina, e para a reorganização da estrutura própria do CNI com o intuito de impulsionar a sua regionalização<sup>3</sup>.

A terceira edição do CNI ocorreu no estado de Michoacán, em março de 2001. Ambienta-se no meio da *Marcha del Color de la Tierra*, promovida pelo EZLN, pela reforma constitucional sobre direitos e cultura indígena que tramitava no Congresso Nacional. Na cidade de *Nurío*, a delegação zapatista que marchava desde San Cristóbal de las Casas se uniu a 3.383 representantes de 40 povos indígenas de 27 estados da federação. Além desses, 6.473 observadores e 710 convidados (mexicanos e estrangeiros) acompanharam o evento ([LARIO BASTIDA, 2015](#), p. 250).

Em sua declaração final, o CNI exige a aprovação da iniciativa da Cocopa no Congresso da União, por ser essa “a que recolhe, em seu espírito e sua letra, os Acordos de San Andrés assinados pelo governo federal e o EZLN” ([CONGRESO NACIONAL INDÍGENA, 2001](#)). Em continuidade ao que foi discutido na edição anterior, propõe o fortalecimento do Congresso Nacional Indígena pela a criação de redes regionais de denúncias, discussões e encontros.

O IV Congresso Nacional Indígena foi considerado um divisor de águas no que diz respeito ao que estava sendo discutido até então ([DÍAZ CARNERO, 2014](#), p. 244). A reivindicação do reconhecimento dos direitos indígenas na Constituição já não fazia mais

<sup>3</sup> Para mais detalhes sobre o que foi discutido no II Congresso Nacional Indígena, ver [Juan Anzaldo Menezes \(1998\)](#).

sentido após a implementação de uma reforma de lei que não correspondia ao que eles próprios exigiam.

Portanto, em concordância com a iniciativa zapatista de impulsionar sua própria autonomia à revelia do que havia sido aprovado constitucionalmente em 2001, o CNI declarou seu compromisso com a criação e estabelecimento da *autonomía en los hechos* (CONGRESO NACIONAL INDÍGENA, 2006), ou seja, do exercício de uma “autonomia de fato” nos territórios indígenas.

O evento ocorreu em maio de 2006, na comunidade indígena de *N'donhuani*, em *San Pedro Atlapulco*, município de *Ocoyoacac*, Estado do México. Contou com a presença de representantes de 31 povos indígenas, provenientes de 25 estados do México, somando aproximadamente 800 delegados. O período do congresso coincidiu com dois processos. O primeiro era a “Outra Campanha”, que durante todo o ano de 2006 teve como atividade principal uma jornada zapatista pelo México. O segundo processo foi uma ação de repressão policial sobre o movimento camponês *Frente de los Pueblos en Defensa de la Tierra*, criado para se mobilizar contra a construção de um aeroporto no território de *San Salvador Atenco*, município de Atenco, no Estado do México, nos dias 3 e 4 de maio.

Esses dois processos também foram tema de discussão durante o CNI, que declarou seu apoio à “Outra Campanha” e o seu repúdio ao ocorrido em Atenco:

De San Pedro Atlapulco nesse IV Congreso Nacional Indígena reprovamos com toda a nossa energia e nossa raiva a repressão, o assassinato e o encarceramento contra nossas comunidades e povos pelo puro e vil interesse de ficar com nossos recursos, nos privar de nossos territórios e nos converter em operários assalariados e separados de nossas próprias comunidades para ser fantasmas sem futuro nas cidades. Por isso San Salvador Atenco é um espelho. Porque seus problemas são nossos problemas. Porque eles também estão defendendo a sua terra, eles também são camponeses, eles também defendem suas colheitas, porque eles também estão empenhados em defender a sua vida e seu direito, sua razão e seu destino contra as grandes empresas que querem nos acabar (...) Ratificamos a Sexta Declaração da Selva Lacandona e reivindicamos a Outra Campanha como um espaço de articulação das lutas indígenas com os outros setores que se mantêm em resistência contra o modelo neoliberal e sua política de extermínio (CONGRESO NACIONAL INDÍGENA, 2006).

A citação acima é um exemplo de consonância de ideais que também são propagados pelo zapatismo, como a defesa do território e a resistência contra o neoliberalismo. Isso também pode ser visto ao longo da trajetória do CNI, pois está vinculada com a do EZLN. Como vimos, a sua criação foi consequência dos diálogos de San Andrés, o que fora ali acordado virou o principal tema de debate das três primeiras edições do evento. Em todo seu histórico, o CNI acompanhou as iniciativas zapatistas — como as marchas, a consulta e o incentivo à construção de autonomia — e delas pautou parte de suas diretivas.

O V Congresso Nacional Indígena foi organizado apenas dez anos depois da edição



anterior, em Chiapas. Teve início entre os dias 09 e 13 de outubro de 2016 e seguiu em sessão aberta até o ano seguinte, sendo realizados mais três encontros, respectivamente, em dezembro de 2016, maio e outubro de 2017. Apenas o primeiro desses encontros teve a maior parte de suas atividades abertas ao público de simpatizantes, foi o que consegui acompanhar mais de perto.

Segundo a sua organização, o total de pessoas registradas nessa primeira sessão foi de 1.054. Dentre as quais, 360 eram delegados indígenas de todo o país. Além desses, também havia: um grupo da comandância zapatista; convidados que vinham de outros movimentos; comunicadores (de jornais, emissoras de TV e da “mídia livre”<sup>4</sup>); e os membros da *Sexta*<sup>5</sup>. Nesse evento, os representantes indígenas compartilharam experiências de repressão e desapropriação territorial, bem como suas formas de resistência. No entanto, o principal tema de discussão foi a “proposta”.

O passo seguinte à aprovação da proposta era realizar uma consulta entre os indígenas de todo o México sobre a criação de um “Conselho Indígena de Governo” (CIG), formado por um homem e uma mulher “de cada língua das diferentes regiões onde se encontram os povos, tribos e nações que conformam o CNI” ([CONGRESO NACIONAL INDÍGENA, 2017](#), Tradução do CNI). Desse conselho, uma mulher seria escolhida como porta-voz para concorrer às eleições presidenciais de 2018. Essa consulta foi realizada em 523 comunidades de 43 povos indígenas de 25 estados e foi aprovada. Os resultados foram divulgados na reunião de dezembro de 2016. A partir daí, iniciou-se o projeto de eleger os conselheiros que comporiam o CIG.

Nos dias 27 e 28 de maio de 2017, cerca de 1.500 pessoas<sup>6</sup> se reuniram novamente para conformar o Conselho Indígena de Governo e eleger a sua porta-voz. Nesse momento, foram nomeados os 71 conselheiros que já haviam sido eleitos em assembleias regionais<sup>7</sup> e, como porta-voz, a indígena nahua de Tuxpan, no estado de Jalisco, Maria de Jesús Patrício Martínez, a *Marichuy*.

Pelo artigo 371 da *Ley General de Instituciones y Procedimientos Electorales* ([SECRETARÍA DE GOBERNACIÓN, 2014](#)), para se lançar como candidata independente, era necessário recolher o equivalente a 1% de assinaturas da lista nominal de eleitores de pelo menos dezessete entidades federativas do México. Um estado como Chiapas, por

<sup>4</sup> Entendo por esse termo os meios de comunicação não comerciais ou do governo. São caracterizados como uma forma de ativismo, um viés politizado que se posiciona em favor das minorias e movimentos sociais. Seguindo a classificação de [Nava Morales \(2013, p. 6–7\)](#) trata-se de meios contra-hegemônicos que, apesar de heterogêneos, se vinculam a práticas e ideias de resistência à hegemonia.

<sup>5</sup> Os membros da *Sexta* correspondem a simpatizantes, adeptos às causas indígenas e zapatistas, mexicanos ou estrangeiros. Essa categoria surgiu em decorrência da adesão de grupos, coletivos e organizações de todo o mundo à “Sexta Declaração da Selva Lacandona” ([CCRI-CG DEL EZLN, 2005](#)), que propunha uma iniciativa de conexão e diálogo com outras resistências ao capitalismo.

<sup>6</sup> 693 delegados do CNI, 71 conselheiros, 492 convidados e 230 zapatistas ([HERNÁNDEZ NAVARRO, 2017](#)).

<sup>7</sup> Até então, o processo de escolha dos conselheiros e conselheiras do CIG ainda não havia sido encerrado.

exemplo, consta de um total de 3.416.770 pessoas credenciadas como eleitores, o que a levaria à necessidade de recolher assinaturas de 34.168 pessoas (INSTITUTO NACIONAL ELECTORAL, 2018). Dadas as devidas proporções de cada estado, seria necessário uma média de 860.000 assinaturas de mexicanos, podendo incluir os que vivem fora do país. O período para recolher tais assinaturas era de outubro de 2017 a fevereiro de 2018.

Em outubro de 2017, Marichuy registrou-se como aspirante a candidata independente no *Instituto Nacional Electoral* e, junto com milhares de pessoas que formavam as redes de apoio à sua candidatura, iniciou uma mobilização nacional para recolher as assinaturas. Essa mobilização teve início em território zapatista, por onde passou uma caravana que continha conselheiros do CIG, delegados do CNI, convidados, aderentes e membros de meios de comunicação.

Essa caravana teve início na cidade de San Cristóbal de las Casas, logo após dois dias de reuniões a portas fechadas com os membros do CNI e 130 conselheiros do CIG. Estas reuniões tiveram como objetivo o planejamento dos passos seguintes para a candidatura de *Marichuy*. Já a caravana tinha planos de iniciar o registro das assinaturas de milhares de indígenas zapatistas que a receberam nas respectivas localidades: na comunidade de Guadalupe Tepeyac, que fica no Caracol de *La Realidad*; nas sedes dos Caracóis de *Morelia*, *La Garrucha* e *Roberto Barrios*, no município de Palenque; e finalmente no Caracol de *Oventic*.

*Marichuy* iniciou sua campanha em meio a uma série de percalços. Um exemplo disso ocorreu nos primeiros meses, a respeito das prerrogativas tecnológicas necessárias para estabelecer o registro, que passou a exigir seu envio por meio de um aplicativo de celular *smartphone* ou *tablet* compatíveis (como os iOS 8.0 e Android 5.0). Esse tipo de aparelho não corresponde em absoluto às condições financeiras dos apoiadores da campanha do CNI, composto em sua maioria por indígenas. Ao final do processo, em fevereiro de 2018, *Marichuy* não conseguiu obter o mínimo necessário das assinaturas e não pôde concorrer à presidência.

Antes que eu pudesse perceber, a “proposta”, o CIG, a *vocera* e as assinaturas eram os assuntos mais falados em todas as rodas de debate, seminários e eventos que eu presenciei durante um ano. Apesar de os eventos mencionados não serem especificamente zapatistas<sup>8</sup>, os coloco para discussão no presente capítulo porque, além de promovidos e organizados pelo EZLN, mantendo uma estrutura similar a dos demais eventos, a “proposta” teve início público com um discurso do Subcomandante Galeano.

<sup>8</sup> Como vimos em seu histórico, o CNI não é composto por membros do EZLN.

### 3.1.2 Artes, ciências e muros

Em paralelo às atividades relacionadas ao CNI acima descritas, o EZLN promoveu cinco eventos nos anos de 2016 e 2017. Duas edições do *CompArte por la Humanidad*, realizadas nos meses de julho de cada ano; mais duas edições do *L@s Zapatistas y las ConCiencias por la Humanidad*, ambas com início em dezembro; e o *Seminario Los muros del capital, las grietas de la izquierda*, que ocorreu no período de 3 a 9 de maio de 2017. Apesar de não estar presente em todos esses eventos — meu período em campo não me permitiu acompanhar as duas edições do *CompArte* e a segunda do *ConCiencias* —, é importante mencioná-los para entender quais eram os tópicos veiculados pelos zapatistas nesse período.

O festival *CompArte por la Humanidad* foi celebrado entre julho e agosto de 2016, teve como participantes artistas de todo o mundo em apresentações e oficinas de dança, artes visuais, música, audiovisual, teatro, circo, poesia, entre outras. Segundo o [Subcomandante Insurgente Moisés e Subcomandante Insurgente Galeano \(2016a\)](#), em um comunicado de 06 de julho, foram registrados 1.127 artistas mexicanos e 318 estrangeiros dos cinco continentes. Os seis primeiros dias do evento foram realizados no CIDECI-Unitierra, em San Cristóbal de las Casas, sem a presença zapatista.

O encontro “L@s zapatistas y las ConCiencias por la humanidad”, mais conhecido como *ConCiencias*, foi celebrado entre os dias 26 de dezembro de 2016 e 04 de janeiro de 2017. Tinha como objetivo estabelecer um contato com o conhecimento das ciências naturais (biologia, engenharia, astronomia, física, matemática, genética, ecologia, agronomia, medicina, etc.). Cerca de 80 cientistas apresentaram seus trabalhos e reflexões em suas respectivas áreas para um público composto por 200 pessoas, que se diziam “alun@s” (indígenas previamente selecionados nas bases de apoio zapatista).

Os dois grupos (de cientistas e de alunos) eram os únicos que detinham a possibilidade de fala, além dos membros da “Comissão Sexta”<sup>9</sup> do EZLN (mais especificamente os Subcomandantes Moisés e Galeano). Além desses, também tinha um terceiro grupo, que correspondia a mais de dois terços da quantidade de participantes, totalizando 900 pessoas. Eram os membros da *Sexta*, mexicanos e estrangeiros de várias partes do mundo.

A segunda edição do evento ocorreu entre os dias 26 e 30 de dezembro de 2017 e manteve o mesmo formato, com 200 delegados zapatistas como “alun@s”. Segundo a equipe de apoio da “Comissão Sexta”, até novembro já estavam registrados 51 cientistas de sete países das seguintes áreas: “Agroecologia, Astrofísica, Astronomia, Biologia, Bioquímica, Cosmologia, Ecologia, Edafologia, Etnomicologia, Física, Genética, Geofísica, Matemáticas, Medicina, Microbiologia, Neurociências, Óptica, Química, Vulcanologia” ([EQUIPE DE](#)

<sup>9</sup> A “Comissão Sexta” foi criada em junho de 2005 e é formada por membros do CCRI-CG do EZLN. Tal comissão toma a frente das propostas zapatistas associadas à “Sexta Declaração” e à “Outra Campanha”. Geralmente, eles estão à frente de eventos de grande escala e visibilidade.

APOIO DA COMISSÃO SEXTA, 2017, Tradução do Enlace Zapatista).

Além dos dois eventos que conformaram alguns dos grandes temas de discussão entre zapatistas e a sociedade civil, em abril de 2017 foi realizado o *Seminario Crítico Los Muros del Capital, Las Grietas de la Izquierda*, que convidou treze intelectuais, jornalistas, membros de movimentos e redes de solidariedade e do CNI para falarem sobre o contexto político mundial, latino-americano e o capitalismo. Todos esses convidados tiveram alguma atuação política junto aos povos indígenas.

O seminário teve como público os membros da “Sexta” e faz parte de uma campanha iniciada pela “Comissão Sexta” do EZLN e pelas bases de apoio zapatista intitulada “Diante dos muros do Capital: a resistência, a rebeldia, a solidariedade e o apoio dos de baixo e à esquerda” (SUBCOMANDANTE INSURGENTE MOISÉS; SUBCOMANDANTE INSURGENTE GALEANO, 2017). O chamado da campanha é para resistir às mais diversas destruições provocadas pelo capitalismo em todos os países do mundo<sup>10</sup>. Existia uma oposição à ordem dada por *Donald Trump* em janeiro de 2017, para que se iniciasse a construção de um muro que faria fronteira com o México, bem como às medidas mais estritas de controle da imigração no país (EXECUTIVE... , 2017). Também foram discutidas formas de resistência e solidariedade com os migrantes nos Estados Unidos.

De maneira geral, os participantes dos eventos mencionados têm algo em comum. Partilham dos princípios ideológicos difundidos pelos zapatistas — ainda que em graus variados — de contraposição a um sistema vigente opressor e da necessidade de construir alternativas a ele.

Os eventos acima mencionados correspondem a um arsenal de rituais públicos zapatistas realizados nos anos de 2016 e 2017. A seguir, analisarei alguns elementos que fazem desses rituais, ao mesmo tempo, algo recorrente e destacado do cotidiano.

## 3.2 Ambientação

### 3.2.1 Anúnciação

Um evento zapatista, qual seja o motivo de seu planejamento, vem antecipado de uma anúncio que justifica e fundamenta a necessidade do encontro. No dia 28 de fevereiro de 2016, o Subcomandante Galeano publicou um comunicado intitulado “As artes, as ciências, os povos originários e os porões do mundo” (SUBCOMANDANTE INSURGENTE GALEANO, 2016). Nesse comunicado, ele afirma que, diante de um processo em curso de devastação da humanidade, existem três elementos que asseguram a possibilidade de um mundo melhor: as artes, as ciências e os povos originários junto com

<sup>10</sup> Em uma perspectiva mais ampla, a tônica do evento era uma reflexão da América Latina e seus regimes políticos, suas transformações diante do capitalismo e também uma análise do México atual.

os “porões da humanidade”<sup>11</sup>.

As artes, segundo o *Sub*, permitem o alcance da “essência humana”. Pelas ciências ditas “formais” ou “naturais”, é possível reconstruir e refazer o mundo em meio à catástrofe. Os povos originários e os “porões da humanidade” são os que, há mais tempo, têm sofrido a tormenta e, portanto, mais chances têm de sobreviver a ela e de criar um mundo novo. Em suma, por esse comunicado, o Subcomandante Galeano afirma a necessidade de colocar esses três elementos em relação e pensá-los em uma perspectiva de salvação de um mundo que está em colapso: “os povos originários e dos porões da humanidade convertidos em arca de Noé, as ciências e as artes como ilhas salvadoras” (SUBCOMANDANTE INSURGENTE GALEANO, 2016).

Os Subcomandantes Moisés e Galeano retomam o assunto em outro comunicado (SUBCOMANDANTE INSURGENTE MOISÉS; SUBCOMANDANTE INSURGENTE GALEANO, 2016b), em que relatam uma conversa entre o Comandante Tacho e o “finado” Subcomandante Marcos. Nesse diálogo, o *Sub* pergunta a Tacho quanto mediria uma casa se ela fosse do tamanho do mundo. O último responde que não é possível imaginar uma casa tão grande. Marcos então afirmou que “as artes podem imaginar essa casa e colocá-la em palavras, sons, imagens e figuras” (SUBCOMANDANTE INSURGENTE MOISÉS; SUBCOMANDANTE INSURGENTE GALEANO, 2016b) e que a ciência conheceria os materiais e as técnicas necessárias para construí-la. O importante é que essa casa seja diferente do mundo de hoje, e que nela caibam todos os mundos possíveis.

Disse o *Sub* que cabe a eles — povos originários — construir essa casa e que, para isso, precisariam das ciências e das artes. Na “Convocatória Zapatista para as atividades de 2016”, lançada em 29 de fevereiro de 2016, o Subcomandante Moisés faz as seguintes considerações:

Primeiro: Que a grave crise que sacode o mundo inteiro e que haverá de se agravar, coloca em risco a sobrevivência do planeta e todos os que o habitam, incluindo os seres humanos. Segundo: Que a política de acima não só é incapaz de idealizar e construir soluções, mas também é responsável pela catástrofe em curso. Terceiro: Que as ciências e as artes são as que resgatam o melhor da humanidade. Quarto: Que as ciências e as artes já representam a única oportunidade séria de construção de um mundo mais justo e racional. Quinto: Que os povos e aqueles que vivem, resistem e lutam em porões ao redor do mundo são possuidores, entre outros, de uma sabedoria fundamental: a sobrevivência em condições adversas. Sexto: Que o zapatismo segue apostando, em vida e morte, pela Humanidade (SUBCOMANDANTE INSURGENTE MOISÉS, 2016a, Tradução do Enlace Zapatista).

<sup>11</sup> Os “porões da humanidade” são referência às minorias. Essa referência foi desenvolvida em um comunicado escrito pelo Subcomandante Marcos em 1994 (SUBCOMANDANTE INSURGENTE MARCOS, 1994d). Esse comunicado apresenta uma divisão do país em quatro partes: México do andar de cima, do meio, de baixo e do porão. Cada uma dessas partes foi classificada pelo seu poder político, econômico, tecnológico. O “México do porão”, nessa escala de atribuições, corresponde às pessoas que têm menos poder e dinheiro, que vivem em situação de pobreza e miséria, exploração, humilhação, etc. Uma análise mais completa desse comunicado pode ser vista em Lima (2009b, p. 74).

O trecho acima nos remete a como esses três eixos (arte, ciência e povos originários), mais do que temas de discussão e de atividades, são convertidos em pilares para a salvação e reestruturação do mundo e da humanidade em colapso. Ou seja, é o sustento ideológico dos debates e ações futuros.

Os autores também usam as imagens cristãs do apocalipse e do grande dilúvio para apresentar a ideia de como o mundo está agora: “O mundo não se transformou em uma gigantesca megalópole sem fronteiras, mas em um grande mar sacudido por uma tempestade que não tem precedentes de tamanha magnitude” (SUBCOMANDANTE INSURGENTE MOISÉS; SUBCOMANDANTE INSURGENTE GALEANO, 2017). Segundo os Subcomandantes, essa imagem é o reflexo do colapso do capitalismo. Os que estão “acima” constroem os muros para enfrentar a tormenta, para impedir a existência de outros mundos e, com isso, deixam de fora todos os que são diferentes, os refugiados, os migrantes.

No comunicado que anuncia a campanha “Diante dos muros do capital: a resistência, a rebeldia, a solidariedade e o apoio dos de abaixo e à esquerda” e o evento *Los Muros del Capital, las Grietas de la Izquierda*, o Subcomandante Insurgente Moisés e Subcomandante Insurgente Galeano (2017) afirmam que a “máquina do Capital” se alimenta de toda a humanidade para produzir mercadoria e contra ela impulsionou uma guerra mundial<sup>12</sup>.

Todos esses discursos colocam em evidência visões de mundo partilhadas pelos zapatistas como um meio de enunciação sobre o que motiva e dá sentido ao evento. Essas visões apresentam um mundo em guerra, promovida pelo capitalismo, que devasta territórios e a humanidade.

No entanto, estamos em um momento onde o próprio capitalismo está em colapso, sendo necessário reconstruir o mundo para torná-lo mais justo, que permita a existência de outros mundos. As pessoas mais capazes de realizar esse feito são os povos indígenas, pela sua experiência de sobrevivência diante da catástrofe. São eles que constroem e vivem novos mundos. Mas para que isso se concretize, são necessários o conhecimento e métodos científicos (naturais) e a imaginação dos artistas.

Essas visões de mundo nos remetem ao que discutimos no capítulo anterior a respeito da criação de um “Evangelho” próprio zapatista, que inclui elementos apocalípticos e messiânicos na fundamentação de suas ações e projetos. Isso fica mais evidente ainda quando nos atentamos para as metáforas utilizadas, como o dilúvio, a arca de Noé e as ilhas salvadoras. O prenúncio do apocalipse demanda um ritual de salvação.

A anunciação do evento que está por vir, seja ela feita pela publicação de um

<sup>12</sup> Desde a década de 1990, o Subcomandante Marcos argumenta que o mundo contemporâneo está imerso em uma “Quarta Guerra Mundial”, iniciada no contexto Pós-Guerra Fria e encabeçada pelo capitalismo, pela globalização e pelo neoliberalismo, contra toda a humanidade. Ver Lima (2009b, p. 67).

comunicado ou por discursos em eventos anteriores, dá início a novas dinâmicas locais.

### 3.2.2 Os eventos e as novas dinâmicas locais

Escutei de diversos interlocutores que *San Cristóbal de las Casas* é uma cidade “multicultural”. Mesmo antes da rebelião zapatista, sua arquitetura colonial, a bela paisagem montanhosa e o clima frio em decorrência de sua altitude (2.200 metros acima do mar) constituíam, e ainda constituem, grandes atrativos turísticos desde a segunda metade do século XX (GARZA TOVAR; SÁNCHEZ CRISPÍN, 2015). Somado a isso, sua proximidade das comunidades indígenas e de sítios arqueológicos proporcionou uma frente de “turismo étnico” (VAN DEN BERGHE, 1994) — ancorada na exotização dos povos mayas —, trazendo visitantes de todo o mundo com objetivos diversos.

Além do fluxo ininterrupto de visitantes mexicanos e estrangeiros, a cidade é epicentro migratório de indígenas de várias regiões do estado, que chegam em busca de serviços — hospitais, escolas, universidades, recursos de projetos, etc. —, de trabalho, para vender produtos agrícolas e artesanato (GARZA TOVAR; SÁNCHEZ CRISPÍN, 2015), ou na condição de refugiados, em decorrência de conflitos em suas comunidades. Apenas esse contexto já nos passa uma imagem de um lugar repleto de rostos e línguas diferentes.

Segundo Coronado (2008), a insurgência zapatista provocou o aparecimento de uma nova frente, a dos “turistas politizados”.

É possível incluir na categoria de turista politizado ativistas, jornalistas, celebridades políticas — nacionais e internacionais —, acadêmicos, produtores de cinema, fotógrafos, agentes de desenvolvimento (estrangeiros), agentes governamentais (de instituições nacionais), membros de organizações não governamentais, e inclusive os membros e representantes de diferentes partidos envolvidos nas negociações — políticos representando o governo e grupos de assessores apoiando o EZLN (CORONADO, 2008, p. 60).

São pessoas de diversas partes do mundo ligadas a grupos, coletivos e movimentos que de alguma maneira se identificam com zapatismo: anticapitalistas, antineoliberalistas, ecologistas, militantes dos direitos humanos, das causas associadas ao gênero, etc. Além desses, também encontramos pessoas que não fazem parte de um movimento, mas que foram atraídas ideologicamente e quiseram conhecer a resistência zapatista ou com eles realizar algum projeto ou atividade solidária. Parte dessas pessoas decidiu fixar residência (temporária ou permanente) na cidade e viver em função da causa zapatista.

Manuel e Margarida se conheceram na Espanha (ele é espanhol; ela, mexicana) e decidiram morar em Chiapas. Com mais algumas pessoas, criaram uma pequena livraria que produz e vende livros de diversas correntes de esquerda, principalmente as que se associam ao zapatismo.

Maria e Carmen são amigas que se conheceram no México. Ambas chegaram a Chiapas porque se inspiraram no movimento zapatista. A primeira é jornalista e ativista. Na época, escrevia sua tese de doutorado sobre assembleias camponesas do Norte da Argentina. Vivia de bolsa de pós-graduação. A segunda é de Córdoba e trabalha na área da saúde. Pediu uma licença do emprego para poder estar lá por alguns meses.

Ana é da Cidade do México. Fazia graduação em Antropologia e trabalhava com mídia livre (fotografia e rádio). Chegou a Chiapas para a sua pesquisa de campo, mas acabou largando a universidade para ali viver como ativista. Para complementar sua renda, vende molhos de pimenta. São vários os exemplos, mas posso dizer que, em todos os casos que presenciei, a busca por experimentar na pele a resistência servia como uma confluência de interesses.

O zapatismo e o fluxo de pessoas de todo o mundo e de todo o país geraram novas configurações e significações para a cidade de *San Cristóbal de las Casas*, agora também vinculada à resistência. Isso também se reflete na economia local, promovendo outros tipos de mercados, como as lojas de produtos zapatistas (pôsteres, cartões postais, camisetas, chapéus, DVDs, calçados, ímãs de geladeira, chaveiros, etc.), livrarias e cafés alternativos, centros culturais com apresentações de cinema, teatro e música de resistência, aulas de danças afro-cubanas que tinham como propósito *descolonizar las caderas*.

Além desses, também encontrávamos restaurantes que ofereciam comidas de várias partes do mundo (argentino, tailandês, peruano, coreano, brasileiro, etc.), de comida vegana, terapias alternativas como acupuntura e reiki, aulas de yoga, meditação, salsa, jiu-jitsu brasileiro, e de línguas com professores nativos (inglês, francês, alemão, espanhol, *tsotsil* e *tseltal*).

Muitos desses turistas politizados que transitam na cidade também incluem no pacote, que é sua experiência de resistência em Chiapas, a visita a territórios zapatistas. Segundo Tsagarakou (2007, p. 36):

Todo tipo de gente passa pelos acampamentos zapatistas (...) Existe uma inclinação para os mais “extremos” e “estranhos” de aparência, mas isso não é sempre certo, nem se poderia chamar de típico, apesar de que às vezes é divertido entrar nesse jogo de tentar adivinhar se uma pessoa é ou não é “zapaturista”. A verdade é que nos damos conta depois de muitos anos de interação com as pessoas que o mais “estranho” começou a ter lugar no mundo interior das pessoas e já não tanto em sua aparência exterior. Imagino que para os *compas* todos nós somos estranhos, apesar de estarem acostumados.

A suposição da autora me foi confirmada algumas vezes por relatos de indígenas (zapatistas ou não). Um dia, na entrada da sede do Caracol de *Oventic*, conheci dois grupos de pessoas, um do Uruguai e outro do País Basco. Um dos zapatistas que me acompanhava



comentou que a chegada de estrangeiros e gente de outros estados mexicanos acontece todos os dias, e que eles estão acostumados a ver pessoas diferentes.

Essa multiplicação dos fluxos explica o motivo de a cidade ser caracterizada por muitos de meus interlocutores como multicultural e, até certo ponto, cosmopolita. Isso também me causou espanto quando ali cheguei, pois tinha impressão de que todas essas pessoas ocupavam todos os espaços. Apenas com o tempo pude notar que existiam lugares de interação onde predominavam um grupo ou outro, e como eram constituídas as suas dinâmicas.

Certa vez escutei a explicação de Juan, um morador de *San Cristóbal de las Casas*, a respeito de como se constituem os grupos na cidade: os *coletos* (que nasceram e cresceram na cidade), os indígenas, os *chilangos* (provenientes da Cidade do México) e os estrangeiros. Segundo ele, esses quatro grupos se agregam e convivem mais entre si do que com os demais.

Essa caracterização é bastante veiculada na cidade como elemento de identificação. No entanto, assim como em qualquer processo identitário, suas fronteiras não são perfeitamente estabelecidas, mas são construídas nas relações em complexas negociações, reivindicações e disputas. [Gutiérrez Narváez \(2014\)](#) dá vários exemplos ao fazer uma análise sobre a manifestação do racismo nos discursos e nas práticas interativas entre *coletos* e *indígenas* em *San Cristóbal de las Casas*. Dentre esses exemplos, a autora menciona alguns discursos que não consideram como *coletos* os que têm familiares indígenas, mas que nasceram e cresceram na cidade.

No entanto, apesar de manter alguma reserva por causa da incompletude dessa classificação, seguiremos com ela para retornar à ideia dos lugares de interação. Conforme mencionado anteriormente, durante todo o ano em *San Cristóbal de las Casas*, existem certos espaços (e circuitos) de maior convívio de alguns desses grupos. Os estrangeiros e *chilangos* (sejam esses turistas de passagem ou moradores permanentes), por exemplo, podem ser vistos em grande concentração no centro da cidade, mais especificamente nos chamados “andadores”, ruas destinadas ao trajeto exclusivo de pedestres, algo bastante comum em cidades turísticas. Nessas ruas, vemos um comércio direcionado a pessoas de maior poder aquisitivo, muitos restaurantes (de vários países), hotéis, bares, cafés, confeitarias, lojas de artesanato, de âmbar, de aluguel de bicicleta, de produtos zapatistas, que têm um custo maior do que no restante da cidade.

Nessa mesma rota, transitam muitas mulheres e crianças indígenas, carregando no corpo e nos braços produtos artesanais para venda como souvenir aos turistas que ali frequentam. Conforme nos afastamos do centro, mais frequente é o encontro e os caminhos usados pelos demais grupos. Os mercados, por exemplo, constituem uma configuração inversa, sendo predominantemente indígena. [Gutiérrez Narváez \(2014, p. 208\)](#) caracteriza esses mercados como espaços públicos em grande parte controlados por indígenas. Esse é

o caso do Mercado Municipal *José Castillos Tielemans*, que fica no bairro *El Cerrillo*, e é constituído pelo comércio legal e ilegal. Segundo a autora:

No mercado *José Castillo Tielemans* se encontram vendedores indígenas de diversos produtos como frutas e verduras, ferramentas, plantas medicinais, roupas, comida preparada, tacos, sapatos, artigos de cozinha, frango ou carne de boi (...). Não apenas se encontram no mercado, mas também trabalham no setor informal, comumente chamados de ambulantes, nos arredores da praça central e nas ruas que foram destinadas a andadores turísticos (GUTIÉRREZ NARVÁEZ, 2014, p. 209).

O espaço do mercado é de controle e convivência indígena. Além dos produtos acima mencionados, nesse mercado também encontramos transportes (vans e táxis) coletivos e mais baratos para diversos bairros de *San Cristóbal de las Casas* e outros municípios em Chiapas. Por ali é feito o trânsito dos indígenas. Também é nesse mercado que encontramos a van coletiva que leva ao CIDECI, local onde são realizados a maior parte dos eventos zapatistas.

Essa van tem como destino o bairro de *Nueva Maravilla*, sendo o CIDECI a sua última parada. Apesar de estar localizada a apenas dois quilômetros do mercado, o trajeto até lá demora 40 minutos. Esse bairro é habitado majoritariamente por indígenas em condições de pobreza. São esses os passageiros que utilizam a van<sup>13</sup>.

Eu fazia esse trajeto uma vez por semana quando ia para os Seminários do CIDECI<sup>14</sup> nas quintas-feiras. Na van, se escutava o *tsotsil* com frequência. A minha presença (minha pele branca e meus cabelos cacheados) sempre era motivo de olhares curiosos.

No entanto, o cenário apresenta outro formato durante um evento zapatista. Um dia antes da primeira edição do *ConCiencias*, eu fui ao CIDECI para fazer o registro no evento. Desde o mercado, já se notava uma configuração diferente na cidade, algo que parecia ser uma superpopulação de grupos (em especial, estrangeiros e *chilangos*) que não se costuma ver naquele espaço de convívio. Muitos deles sondavam a parada que dava ao bairro de *Nueva Maravilla*, que antes era pouco movimentada.

Os coletivos estavam abarrotados no caminho de volta (do CIDECI ao mercado) durante um *ConCiencias*. Em cada canto da pequena van, que nos carregava espremidos, se escutava uma língua diferente. Ao meu lado, estava um grupo de iranianos que conversava entre si. Só descobri que eram do Irã porque um deles falava espanhol. Na outra ponta, se escutava o alemão. No terceiro canto, um casal de franceses.

<sup>13</sup> Vale lembrar que os indígenas zapatistas que participam dos eventos, por questões de segurança, se transportam ao CIDECI de outras maneiras, muitas vezes contando com a escolta de carros de organizações e centros de direitos humanos.

<sup>14</sup> Os seminários do CIDECI são encontros semanais promovidos por alguns voluntários e aberto ao público. Em cada semana é disponibilizado um conjunto de textos composto por comunicados, denúncias e artigos que abordam situações de opressão e resistência na América Latina e no mundo. Após um moderador revisar o conteúdo do texto, o debate é feito com quem quiser participar.

No coletivo lotado não dava para ver direito as pessoas sentadas, mas se escutava alto o barulho. No centro da van, havia várias pessoas em pé e encolhidas, que certamente não estavam ali para o evento. A maioria delas era de moradores do bairro que usavam aquele transporte para a sua vida diária. Quando já estávamos perto da última parada, um desses senhores falou, muito alto, como se estivesse querendo destacar sua voz daquele ruído massivo, em um tom que para mim parecia ser de brincadeira com um toque de ironia, disse (em espanhol) “e nós, que não sabemos falar inglês, temos que seguir em frente. Em frente, aos que não sabem falar inglês”.

Interpretei a frase como um pequeno protesto, o que me leva a crer que aquela situação incomoda as pessoas que utilizam o transporte em seu cotidiano. Vemos um espaço diminuto, onde normalmente se escutam apenas duas línguas (espanhol e *tsotsil*), se tornar um lugar de disputas, tanto com relação aos assentos, ou simplesmente à possibilidade de entrar no coletivo, como em relação à linguagem. Os habitantes do bairro de *Nueva Maravilla* mal pronunciam uma palavra enquanto aquela multidão preenche a van com sons de outras línguas.

Com o exemplo acima podemos perceber que a própria ambientação da cidade sofre alterações durante os eventos zapatistas, mesmo estando seus moradores acostumados com a presença de turistas de várias partes do mundo. Essas alterações podem ser vistas com uma maior presença de estrangeiros e *chilangos* nos lugares de convivência e de trânsito que são majoritariamente indígenas.

Portanto, o transbordamento e o trespasse dos espaços de convívio marcadamente indígenas podem provocar mudanças, rearranjos e até mesmo conflitos.

### 3.3 No calor dos eventos

A anúncio e a mudança nas dinâmicas da cidade de San Cristóbal de las Casas dão indícios da capacidade de mobilização de um evento zapatista. Agora que nos inteiramos do que fundamenta a existência dos encontros, podemos tratar do que ocorre no calor dos eventos: como se organiza, que grupos e papéis são mobilizados e acionados, como se dá o arranjo espacial em relação às dinâmicas das pessoas. A análise desses aspectos no decorrer dos rituais evidencia o reforço de certas ideologias e práticas que os fundamentam.

#### 3.3.1 Cenário, fachada e bastidores

Goffman (2013) utiliza metáforas teatrais para analisar a vida cotidiana. Segundo o autor, diante de todas as esferas da vida, há um controle (com diferentes graus de consciência) a respeito das impressões que o indivíduo gera nos outros com quem interage. Ele se converte em um ator no palco, que apresenta para um público uma projeção de si. Essa análise é produtiva quando vislumbramos os eventos zapatistas. Desde a distribuição

espacial, onde as atividades ocorrem e as pessoas circulam, as dinâmicas de atuação dos grupos dão a impressão de estarmos diante de um espetáculo, como mostrarei a seguir.

Em três dos quatro eventos zapatistas que acompanhei — o V CNI, o *ConCiencias*, o Seminário *Los Muros del Capital, las Grietas de la Izquierda* —, o local principal de suas atividades era o CIDECI, em *San Cristóbal de las Casas*. Apenas a Caravana de *Marichuy* foi realizada primordialmente em território zapatista, em municípios autônomos ou nas sedes dos Caracóis.

O auditório do CIDECI é um dos principais cenários<sup>15</sup> do desenrolar da ação. Constitui-se em um ambiente de três níveis, ou andares, com divisões marcadas por escadas e uma pequena cerca para cada um desses níveis. Essa divisão também é visível pela cor das cadeiras: amarelas no primeiro nível, abaixo; azuis no segundo; e verdes no terceiro. O local mais abaixo contém uma grande mesa, cujas cadeiras (amarelas) estão viradas para o restante do auditório.

Esse espaço mais abaixo é chamado de *pódium*<sup>16</sup>. Ele demarca o lugar de apresentação, de fala e de mediação, um local sagrado a partir de onde as atividades tomam rumo.

Figura 2 – Auditório do CIDECI visto do terceiro nível



Fonte: Enlace Zapatista.

Formalmente, quanto mais abaixo, mais próximo se está do “público-alvo” na ocasião. Assim, por exemplo, no V Congresso Nacional Indígena, os que estavam sentados nas cadeiras amarelas e no primeiro nível logo após a mesa eram os delegados indígenas. No nível intermediário, os membros da *Sexta* e, no terceiro, a comissão zapatista.

A configuração muda nos outros eventos, com distintos propósitos. Tanto no *ConCiencias* como no Seminário *Los Muros del Capital, las Grietas de la Izquierda*, a Comissão Sexta, formada por membros do CCRI-CG, ficou à frente de tudo, voltada

<sup>15</sup> Segundo Goffman (2013, p. 29), o cenário constitui-se pelos elementos que compõem o pano de fundo da ação, como a decoração, mobília e disposição física.

<sup>16</sup> A formação do auditório nos lembra da arquitetura de um anfiteatro grego, um modelo de construção de cima para baixo, aproveitando a inclinação do terreno.

para o público e atrás dos palestrantes. Os que iriam discursar, diretamente sentados à mesa. Como mencionei anteriormente, o *ConCiencias* também trouxe ao CIDECI 200 indígenas que representavam os municípios autônomos zapatistas, na posição de alunos para acompanhar a apresentação dos cientistas. Esses se posicionaram no mesmo lugar onde outrora sentaram os delegados durante o V CNI, nas primeiras cadeiras do auditório, como mostra a imagem abaixo.

Figura 3 – Auditório do CIDECI durante o ConCiencias



Esses espaços formais de predileção podem se justificar por questões práticas: a proximidade da ação e o público a ela destinado. Em alguns casos, do grupo das cadeiras amarelas também se espera uma participação ativa, sobretudo que seja um espaço efetivo de fala. Nos lugares acima, estão os que não podem mais do que observar. No entanto, como menciona Bourdieu (1999)<sup>17</sup>, explicações técnicas e funcionais não são suficientes para interpretar a configuração de um espaço. Existe um simbolismo por trás dessas posições.

Pedro, um dos voluntários do CIDECI que participa da organização dos eventos, me disse que, no caso do V CNI, os zapatistas sustentavam um projeto no qual os delegados deveriam tomar a frente. Por isso, ocupavam as primeiras cadeiras do auditório, enquanto que eles mesmos, os zapatistas, deveriam dar o suporte de trás. Essa interpretação me

<sup>17</sup> Bourdieu (1999, p. 148) analisa a configuração da casa *Kabyle*, do grupo étnico *Berberes*, da Argélia. O autor afirma que a casa constitui “o centro de feixes de oposições paralelas que não devem jamais toda sua necessidade aos imperativos técnicos e às necessidades funcionais”. Em comparação com o universo, a casa *Kabyle* se constrói por uma oposição entre masculino — relacionado ao mundo externo e público — e feminino — interno e privado. Internamente, se organiza como um microcosmos de oposições homólogas, entre masculino e feminino, dia e noite, luz e sombra, fogo e água, etc.

remeteu a uma declaração feita pelo Subcomandante Galeano em seu discurso durante o evento, no dia 13 de outubro de 2016, quando mencionou que essa proposta foi elaborada para que o CNI “caminhe na frente deles”.

A mesma lógica pode ser usada para os outros eventos. Tanto o *ConCiencias* como o Seminário *Los Muros del Capital, las Grietas de la Izquierda*, caracterizavam-se pela transmissão de conhecimento (científico e político). Os responsáveis por transmitir tais conhecimentos — cientistas e intelectuais de fora do zapatismo — se posicionavam atrás da mesa (no *pódium*), um formato costumeiro de conferências e congressos. No entanto, logo atrás deles e voltados para o público, estão os membros da Comissão *Sexta*. Parte dos membros ali posicionados não falou publicamente, mas sua presença tinha uma carga simbólica. Isso pode indicar que é a própria comissão que está à frente de todo o processo, como detentores de um poder maior do que a autoridade científica dos palestrantes.

Durante os eventos ocorridos no CIDECI, há vários indícios de que os zapatistas assumem uma posição de destaque, estão em cena em um espaço que a eles abriga regiões de fachada e bastidores. Segundo Goffman (2013), é nas regiões de fachada que a representação tem curso. Ela ocorre tanto pela interação direta entre ator e público como de maneira indireta, pela forma como se comporta quando está no campo visual e/ou auditivo da plateia. A representação dos zapatistas, por exemplo, se dá tanto durante seus discursos como quando estavam apenas sentados, posicionados em algum nível do auditório.

Essa fachada se mantém dentro e fora do auditório, mas é delimitada por uma “região de fundo” (ou bastidores). Goffman (2013, p. 106) explica que essa região corresponde aos lugares separados e protegidos do público, onde o ator pode despir-se da representação que sustenta na fachada, “sair do personagem”. No CIDECI, havia locais de acesso restritos, dedicados aos zapatistas, como os banheiros, o refeitório e salas de descanso entre as atividades. Em alguns casos, foi criada uma parede feita de aço que bloqueava algumas instalações e as separava da área comum. Transitavam sempre em grupos, enfileirados com escolta dos voluntários. Essa escolta ocorria mesmo quando, no meio do evento, alguns deles se dirigiam ao banheiro.

Dentre os outros grupos de participantes dos eventos, à exceção da equipe de apoio, o trânsito era restrito aos espaços públicos. No entanto, no caso dos representantes zapatistas, as pessoas abriam o caminho para sua passagem como um ato cerimonial. Entravam no auditório pela porta lateral ou dos fundos, que tinha pouco ou nenhum movimento. Houve momentos em que se fazia um corredor humano para esse trânsito, como pode ser visto na figura 3, fotografada pela Radio Zapatista no Seminário *Los Muros del Capital, las Grietas de la Izquierda*:

Figura 4 – Trânsito Zapatista no CIDECI



Fonte: Radio Zapatista

Em alguns momentos, o público assistia o trânsito zapatista, além de posicionar seus celulares para registrá-lo. Festejava e aplaudia quando, por esse corredor humano passavam o *Subcomandante Galeano*, o *Subcomandante Moisés* ou *Marichuy* (depois que se tornou a porta-voz do CIG), algo não muito diferente do que vemos com a chegada ou saída de artistas famosos em algum evento musical ou festival de cinema.

Isso pode ser visto como uma transposição física da representação que o EZLN tem como movimento diante dos demais. Se os comunicados zapatistas publicados na internet atingiram e mobilizaram milhares de pessoas, seria de se estranhar se seu efeito midiático não repercutisse nos eventos. [Gómez-Peña \(1994, p. 102\)](#) afirma que os efeitos da campanha publicitária do zapatismo chegaram a um ponto em que se torna difícil “estabelecer uma divisão entre política radical e cultura pop”. Algo similar à construção da celebridade traz aos zapatistas — em especial a seus porta-vozes — a condição de heróis cultuados, os envolve em uma aura mística, como entes sagrados e intocáveis e, portanto, segregados do restante dos participantes dos eventos ([BITTENCOURT, 2015](#)).

A coisa muda de figura quando o evento é realizado em território zapatista, onde os demais grupos são os convidados em sua casa. Durante a *Caravana de Marichuy*, um corredor de mais de 800 milicianos do EZLN se posicionava da entrada de cada Caracol ao

“palanque” à espera da comitiva que trazia os conselheiros do CIG, os delegados do CNI, os convidados e a porta-voz.

Figura 5 – Corredor de milicianos no Caracol *La Garrucha* à espera da Caravana de *Marichuy*.



Nesse trajeto, *Marichuy* se converteu em figura de mistificação com direito, inclusive a espaços exclusivos (bastidores) e escolta por onde passava. No Caracol de *Morelia*, no segundo dia da Caravana, sua chegada foi aguardada por um corredor de pessoas que percorria um quilômetro dos cantos da rodovia: zapatistas e apoiadores (em sua maioria de indígenas). Essa espera durou cerca de seis horas embaixo de sol e chuva.

Quando chegou, foi levada à posição mais elevada de uma caminhonete e acenava para o público, que a recebia e se amontoava em uma imensa multidão por trás do “carro papal” — como brincavam algumas pessoas que viam a cena —, acompanhada de uma banda musical. Enquanto seguia esse trajeto, o público gritava palavras de ordem “Se vê, se sente, a *vocera* está presente”.

Esse tipo de clamor se repetiu em todos os dias da Caravana. A associação com o “carro papal” é interessante porque, apesar de o discurso das comandantas zapatistas durante o evento dizer que a solução não está na porta-voz nem no CIG, mas nos povos originários, *Marichuy* é dotada de uma sacralidade que cabe aos que fazem a mediação entre os povos perante as divindades. Estando ela na posição mais elevada sobre o mar de gente que com sacrifício aguardava a sua espera, era a salvadora.



Curiosamente, esse evento não teve a participação de nenhum dos Subcomandantes. Arrisco dizer que isso se deve a uma tentativa de evitar que seu carisma e protagonismo se sobrepusessem ao das mulheres, em especial de *Marichuy*, principalmente porque de sua própria carga simbólica depende a quantidade de assinaturas conquistadas. As performances eram centradas nas mulheres, tanto em discurso como em apresentações artísticas que intercalavam o evento.

Em ambos os espaços — CIDECI e Caracóis —, a configuração das posições e participações de cada grupo tem a ver com o foco do evento e com que mensagem ele quer passar. Na Caravana de *Marichuy*, o CIG, a porta-voz e as zapatistas — tanto as comandantas como as representantes da “Junta de Bom Governo” em questão — sentavam-se em uma grande estrutura que parecia um palanque. Atrás delas, estavam os delegados indígenas. O público, em sua maioria, era de milhares de zapatistas, das bases de apoio, e de indígenas de outras comunidades. Atrás de todos estava o espaço da mídia, de uma posição que possibilitava o registro da fachada. Uma fileira de milicianos ocupavam lugares destacados, em alguns casos, como formigas saídas do formigueiro, formando os vários corredores por entre as milhares de pessoas para dar espaço à passagem dos membros da caravana, ou demarcando a separação entre público e palanque.

Como era de se esperar, os protagonistas ocupavam o lugar de destaque. O público agora era de zapatistas, que se comunicava com eles por meio de palavras de ordem, gritos ou aplausos. Um exército realizava a separação dos dois grupos em vários momentos, o qual, além de manter a segurança dos convidados, não deixava que esses ultrapassassem seu espaço sagrado.

Em todos os eventos, a manutenção da fachada e o controle de bastidores são elementos que contribuem ritualmente para o reforço da mistificação e, portanto, da legitimidade, tanto das pessoas (da comissão zapatista e da caravana de *Marichuy*) como do projeto que elas encarnam. No entanto, eles não são suficientes para explicar a mística zapatista.

### 3.3.2 Organização e segredo

Para falar de como os eventos são organizados, voltemos a um exemplo do V Congresso Nacional Indígena. Como mencionei, os eventos são precedidos de uma série de comunicados que os anuncia. No caso do V CNI, o EZLN publicou no Enlace Zapatista, com mais de um mês de antecedência, a seguinte programação: 1) no dia 09 de outubro de 2016 ocorreria a chegada e o cadastro dos representantes indígenas, da imprensa e de convidados do CNI ao CIDECI; nos dias 10 e 11, ocorreriam a inauguração do evento e mesas de trabalho/discussão; no dia seguinte, ocorreria um festejo em comemoração aos 20 anos do CNI e, em 13 de outubro, seriam feitos uma sessão plenária e o encerramento (CONGRESO NACIONAL INDÍGENA; EZLN, 2016).

Não diziam exatamente onde cada atividade seria realizada, nem quem poderia observar e participar. Na manhã do dia 10 de outubro de 2016, logo após realizar o cadastro no evento, passei a esperar pela sua inauguração, primeira atividade da programação. Os espaços públicos do CIDECI foram se enchendo gradativamente. Pelo caminho entre o portão de entrada e o auditório, que estava fechado, transitavam ou agrupavam-se pessoas das mais diversas, falando várias línguas (indígenas e estrangeiras) ou vários sotaques do espanhol.

Já era mais de meio dia quando começou a se formar uma fila de delegados indígenas, um atrás do outro, em frente ao auditório. Antevendo o início do evento, as demais pessoas que estavam próximas se aninharam, em grupos, àquela fila, que, aos poucos, foi crescendo. Por aí ficamos cerca de meia hora, ao mesmo tempo entretidos na conversa e na expectativa da iminência do Congresso. Depois de alguns minutos, um dos organizadores se aproximou da fila, que começou logo atrás dos indígenas e falou: “você não poderão entrar. Essa reunião será fechada. Só os delegados”.

A reunião a portas fechadas entre uma comissão de zapatistas e delegados do CNI durou o restante do dia, fugindo da programação oficial. Tirando os dois grupos confinados no auditório, os demais presentes no CIDECI — mexicanos e estrangeiros da *Sexta*, jornalistas e alguns voluntários que auxiliavam na organização — ficaram do lado de fora, nos espaços públicos, aguardando a possibilidade da inauguração ainda ocorrer, sem notícias sobre o que estava acontecendo lá dentro.

No decorrer desse primeiro dia, conversei com Laura, uma das voluntárias do CIDECI que também atuava na organização do evento. Nesse momento, ela fazia o cadastro dos participantes e distribuía os crachás. Laura me disse que nada sabia da programação do evento além do que havia sido publicado no comunicado. Estavam aguardando que os *compas* (os zapatistas) dessem as coordenadas seguintes.

No dia seguinte a esse, em 11 de outubro, ocorreu a inauguração do evento, que seguiu sua programação oficial, de livre acesso para os demais presentes. Sobre a reunião do dia anterior, nada se podia dizer por enquanto<sup>18</sup>. Apenas de noite saberíamos algo do que foi discutido. O encontro do V CNI de outubro permitiu que acompanhássemos a discussão dos delegados, mas impediu que a registrássemos. Esse acesso foi negado nos encontros seguintes, em dezembro de 2016, maio e outubro de 2017.

Em princípio, o manejo de incertezas nos confunde com uma aparente desorganização dos eventos. Perguntei a Pedro quem faz essa programação. Ele riu e respondeu: “Quem sabe?”. Em conversa com alguns membros do CIDECI, que estão por trás de várias dessas atividades de organização, pude entender um pouco sobre como ela procede. Há uma equipe de voluntários — denominada “equipe de apoio” — que se organiza em função

<sup>18</sup> A proibição de falar sobre o que ocorreu na reunião do dia anterior me foi confirmada por Rafael, um dos delegados do CNI de *Yucatán*.

de outra equipe formada pelos zapatistas. Essa última é a responsável pela programação e por suas mudanças ao longo do evento, pela escolha de quem tem espaço de fala e em que momento, dos lugares dos festejos, até os assentos destinados a cada grupo. Em suma, vejo que cabe a essa comissão o controle do tempo, dos lugares e até das incertezas como as que vivenciamos no início do V CNI.

No CIDECI, esse manejo não é aparente, pois, no calor dos eventos, apenas víamos os próprios membros e voluntários dessa “equipe de apoio” nas mesas de registro, na segurança local, no controle de quem poderia estar em qual espaço, nas salas que administram o som e a luz do auditório, e até mesmo por trás da gestão das finanças.<sup>19</sup> Aparentemente, não havia nenhum encapuzado realizando tais funções.

Algo diferente ocorreu quando os eventos chegaram aos Caracóis, onde vimos os zapatistas ocupando quase todas as posições aparentes de organização. Em uma situação inversa, são eles que se enfileiram em corredores, deixando o espaço livre para que passem todas as outras pessoas. A forma como se organizam nesses espaços para além do que está aparente, no entanto, permanece um segredo para os demais.

O segredo é um elemento importante no zapatismo desde seu surgimento, já que iniciaram como um exército clandestino e, por dez anos, mantiveram-se ocultos. Atualmente, podemos vê-lo sendo operado em várias situações cotidianas, por exemplo, por meio das restrições do acesso das pessoas ao território zapatista que não estão em situações previamente estipuladas; pelo veto da presença de pesquisadores e jornalistas; pela sua resistência e desconfiança em falar sobre vários temas.

Esse tipo de controle sobre o acesso ao grupo, a seu território e a suas informações não é nenhuma novidade, principalmente em se tratando da entrada de um antropólogo, ou qualquer figura estranha, que se interesse em transitar por ele. Todos têm segredos, que são partilhados e circulados em diversas circunstâncias. Também é frequente nosso interesse — dos antropólogos — em acessar os segredos de nossos interlocutores, que nos trazem a sensação de, com eles, finalmente obter aquela confiança necessária para fortalecer uma relação intersubjetiva.

Meu ponto não é afirmar que os zapatistas têm segredos, mas como esses segredos são operacionalizados na sua relação com os outros e na construção de sua fachada (GOFFMAN, 2013). Conversei sobre isso com algumas pessoas<sup>20</sup> que trabalham com eles há anos e conhecem/partilham de alguns desses segredos.

Alguns me disseram que isso se deve a uma questão de segurança porque, por serem os zapatistas vetores de um contexto de guerra, qualquer informação pode ser usada

<sup>19</sup> Durante o V Congresso Nacional Indígena, também havia a “Comissão de Coordenação do CNI”, cujos membros exerciam as funções das duas equipes.

<sup>20</sup> Por questões éticas, optei por não especificar quem são as pessoas e quais são seus trabalhos junto aos zapatistas.

como mecanismo de contrainsurgência. Esse contexto de guerra faz com que o segredo seja imprescindível para a sua sobrevivência. Outros responderam que isso tem a ver com a manutenção de sua autonomia, já que eles também desejam ter o domínio e o controle do conhecimento sobre eles mesmos, uma “autonomia epistêmica”.

No entanto, independentemente da motivação, o segredo contribui para a criação da mística zapatista. Dentre as características sociológicas do segredo analisadas por [Simmel \(1964, p. 333\)](#), um de seus efeitos nos chama a atenção para o presente caso:

Do segredo, que mascara tudo o que é profundo e significativo, cresce o erro típico no qual tudo que é misterioso é importante e essencial. Diante do desconhecido, o impulso natural do homem de idealizar e seu temor natural cooperam para o mesmo objetivo: intensificar o desconhecido através da imaginação.

Os simpatizantes do zapatismo são atraídos por sua mística. Seguindo o raciocínio de [Simmel \(1964\)](#), parte dessa atração se sustenta pelo poder que tem o segredo de tornar o desconhecido em essencial e de permitir que os que não partilham desse segredo preencham o que não é manifesto com sua imaginação. O que não é definido é idealizado. Em suma, tanto o controle de fachada e dos bastidores como a idealização provocada pelo segredo têm o efeito de agregar uma espécie de sacralidade aos zapatistas.

### 3.3.3 O ritual e a cosmologia

Na Antropologia não há consenso a respeito do que identifica um ritual em uma dada sociedade. Até a década de 1960, existiam preferências de certos fenômenos, como magia, ritos de passagem, totemismo, cura e liturgia. Segundo [Peirano \(2000\)](#), algo que atravessava a muitos autores era a divisão de dois elementos: o pensamento e a ação. Os ritos se encontravam no domínio da ação, da prática, do corpo, dos gestos e do vivido, em oposição, por exemplo, à crença ou ao mito, que congregam o universo da representação, do pensamento, da mente<sup>21</sup>.

Essa relação de oposição detinha algo de interdependência. Era nos rituais que se podiam observar os elementos que constituem o mito, a crença ou a própria estrutura, de uma forma dramatizada, colocada no corpo e na manipulação de objetos. Por meio da representação, os ritos eram recapitulados e incorporados como um repertório verbal.

Com [Leach \(1966\)](#), essa divisão foi relativizada. A representação e a ação foram vistas como sistemas de signos. O ritual era uma forma de transmitir a mensagem repetidamente, agregando diversos meios (verbais, não verbais, visuais, etc.) até chegar a sua condensação. Segundo o autor, as palavras — e o discurso — já são em si um ritual. Essa perspectiva é interessante para pensar o contexto dos eventos zapatistas, porque o discurso é seu elemento centralizador. Porém, esses discursos não se dissociam da ação.

<sup>21</sup> Dentre os autores citados estão [Durkheim \(2001\)](#) e [Lévi-Strauss \(2011\)](#).

A base comunicativa que não dissocia palavras e gestos, pensamento e prática, me aproxima da abordagem performativa de [Tambiah \(1984, p. 128\)](#), para quem o ritual se caracteriza como:

Um sistema de comunicação simbólica culturalmente construído. É constituído por sequências padronizadas e ordenadas de palavras e atos, frequentemente expressa em múltiplos meios, cujo conteúdo e arranjo são caracterizados em vários graus pela formalidade (convencionalidade), estereotipação (rigidez), condensação (fusão), e redundância (repetição). Ação ritual em suas características constitutivas é performativa em três sentidos: no sentido Austiniano de performativo, onde dizer algo também é fazer algo como um ato convencional; no sentido, bastante diferenciado, de uma performance encenada que usa múltiplos meios nos quais os participantes experimentam o evento intensivamente; e no terceiro sentido, de valores indexicais — eu deduzo esse conceito de Pierce — ancorados ao e inferidos pelos atores durante a performance. (...) seu conteúdo cultural é fundamentado em construtos ideológicos ou cosmológicos particulares.

Dizer que construtos ideológicos e cosmológicos embasam o ritual, a meu ver, não é muito diferente de dizer que mitos ou representações coletivas, visões de mundo, fundamentam ritos, tal como sustentam vários autores desde [Durkheim \(2001\)](#). O que é novo nessa definição é que isso é feito através da junção de conteúdo e forma, pragmática e semântica, por meio de um caráter performativo que assegura a eficácia da mensagem.

Tenho essa perspectiva em mente ao analisar os rituais zapatistas. Neles, performance e mensagem são indissociáveis e abrigam esquemas classificatórios e cosmológicos que vinculam os participantes. Muitas vezes, alguns tipos de ação ritual — como a magia e a cura xamânica — abrigam uma semântica pouco compreensiva, cujo significado não é aparente ([TAVARES; BASSI, 2013, p. 20](#)). Esse não é o presente caso.

A performance zapatista tem uma semântica mais clara, precisa se fazer entender pelos diferentes atores que dela participam, ainda que nem sempre esse objetivo seja alcançado. A mensagem é repetida diversas vezes e de diferentes formas, o que permite o acesso de uma cosmologia compartilhada entre os atores do ritual — zapatistas, indígenas delegados do CNI, a *Sexta*, os voluntários e os jornalistas —, como mostrarei a seguir.

A sessão plenária do V Congresso Nacional Indígena, última atividade do CNI ocorrida no dia 14 de outubro de 2016, tinha o objetivo de apresentar os resultados dos dias de discussão anteriores e dar voz às considerações dos delegados presentes a respeito da tal “proposta”. À exceção dos delegados e dos zapatistas, pouco se sabia a respeito dessa proposta. Para o restante do público, a reação inicial, em graus variados, foi de espanto, surpresa e estranhamento.

Isso se deve ao fato de, historicamente, os zapatistas se posicionarem contra o sistema político e eleitoral mexicano, considerado por eles como um sistema corrupto e que beneficia o capitalismo ([ALEMÁN; BALLINAS; MOGUEL, 1994; BELLINGHAUSEN,](#)

2006; CCRI-CG DEL EZLN, 1994c; SUBCOMANDANTE INSURGENTE MOISÉS, 2015). Esse posicionamento teve um marco no ano de 2006 quando os zapatistas fizeram a “Outra Campanha” (em paralelo à campanha presidencial), centrada na necessidade de construir outras formas de fazer política.

Eis que o tema em questão era justamente a participação de um membro do CNI nas eleições presidenciais. Tanto nas mesas de discussão como na plenária, os delegados indígenas estavam mais preocupados em discutir entre si as consequências da proposta do que de explicá-la para os membros da *Sexta* ou da mídia. A sensação era de que estávamos pegando o bonde andando, sem ter tido ainda uma narrativa clara a esse respeito.

Mencionei esse momento na introdução do capítulo, quando o Subcomandante Galeano foi chamado a realizar uma explicação. Ele estava no terceiro nível — o mais afastado possível do *pódium* —, em pé, enquanto os demais zapatistas se encontravam sentados nas cadeiras verdes. Essa posição era quase que de isolamento da já segregada comissão zapatista.

Quando convidado a falar, aquele homem alto, branco e pançudo fez uma travessia pelo meio do auditório até o palco, atraindo a atenção de todos os presentes e silenciando as conversas paralelas conforme passava. O *Sub* não se sentou à mesa, junto aos membros do CNI que estavam moderando a assembleia. Ele ficou em pé, à frente da mesa, no canto esquerdo de quem olha para o palco<sup>22</sup>, posição ocupada apenas alguns segundos antes pelo Subcomandante Moisés, que retorna ao terceiro nível do auditório pelo lado esquerdo, uma passagem de menor visibilidade e sem a atenção de ninguém. Todos os olhos estavam voltados para Galeano. Essa travessia me lembra à do maestro da orquestra, mencionada por Trajano Filho (1984, p. 132):

A travessia do maestro é um ato que carrega consigo uma certa força. Uma força que se manifesta ao se atravessar o espaço do palco; uma força que termina por produzir certos efeitos: a modificação dos estados anímicos de maestro, músicos e público.

Dadas as diferenças contextuais, a travessia do Subcomandante Galeano na ocasião demarcou essa mudança de ânimo no público. Ao mesmo tempo, também incitou o redirecionamento de uma dinâmica que, minutos antes, era de uma assembleia onde quem estava nas cadeiras amarelas tinha algum poder de fala, de questionamento, de explicação. Ao passo que os sentados à mesa faziam a moderação, exercendo outro poder, o de controlar o tempo e o direcionamento do debate. Às demais pessoas presentes restava nada mais do que a observação. Agora não mais, o Subcomandante Galeano iria realizar em seu discurso toda a explicação necessária para que a proposta fosse entendida, as dúvidas sanadas. A

<sup>22</sup> O direcionamento “abaixo e à esquerda” é frequentemente mencionado por zapatistas e simpatizantes como a simbologia de um rumo alternativo a seguir.

plateia passou a ter algum espaço para se comunicar, ainda que fosse apenas com risos e aplausos.

Dentro do espaço da assembleia, com uma encenação já existente, cria-se outra, com um formato diferente. O propósito é repetir, e condensar, uma mensagem cuja clareza ainda tomava contornos. Em uma fala suave, cheia de pausas para uma respiração profunda e meio ofegante e com pouca gesticulação, ele pronunciou um discurso da mesma forma como escreve: como se estivesse proseando, com humor e palavras bonitas. As pausas são acompanhadas pela plateia, ora com atenção e silêncio, ora com risos e aplausos. Esse discurso, como uma performance musical, é gradativo. Apesar de se manter no mesmo tom de voz e sem movimentos expansivos ou bruscos — algo inusitado se compararmos com discursos de políticos — o *Sub* conduziu a plateia, de um início lento a momentos de ápice que são difíceis de descrever.

Galeano, em mais de uma hora de fala, explicou e justificou a proposta. Falou sobre a destruição que o capitalismo está provocando no mundo e nos povos originários. Com palavras, desenhou um cenário apocalíptico<sup>23</sup> e, a partir dele, disse que “chegou o momento de atacar, passar à ofensiva”. Quem iria tocar à frente essa ofensiva seria o próprio CNI. O *Sub* fez alusão ao que ocorreu na terceira edição do Congresso em 2001, quando os delegados marcharam na frente dos zapatistas durante a *Marcha del Color de la Tierra*. Segundo o orador, tal como ocorreu antes, é preciso que o CNI vá na frente e os zapatistas deem suporte de trás.

A porta-voz desse conselho deveria ser mulher e indígena. Isso porque, segundo Galeano, diante dos desastres provocados pelo sistema, são as mulheres “as únicas capazes de dominar (...) o mundo”. As reticências da citação indicam uma breve pausa no discurso. A meu ver, essa pausa tem um efeito dramático em sua performance, enfatiza o tamanho da contrapartida ao apocalipse. O *Sub* continuou o argumento: para passar à ofensiva, era preciso começar de algum lugar. Que esse lugar seja o México.

Várias vezes em sua fala, o *Sub* Galeano enfatizou que não tinha intenção de chegar ao poder com essa proposta. Não se importam com o resultado final das eleições. O que querem é juntar e articular os povos indígenas de todo o México. Que o momento mais importante é a hora de coletar as assinaturas, e aí... Sem terminar a frase, o Subcomandante Galeano fez silêncio e, de uma maneira lenta, pegou um papel dobrado do bolso da calça e o desdobrou. Segurando esse, que parecia ser um rascunho improvisado, nas duas pontas laterais, como se estivesse mostrando o próprio papel de assinaturas, disse: “E quando virmos as assinaturas que temos...”.

Colocou as duas mãos na parte de cima do papel, respirou em outro silêncio que ecoou no auditório cheio e, diante dos olhares profundamente curiosos e atentos direcionados

<sup>23</sup> Cenário esse já anunciado nos comunicados lançados em fevereiro de 2016.

a ele, o rasgou no único movimento brusco de toda a sua performance. Rasgou-o em muitos pedaços e, apenas quando não mais poderia rasgá-lo, olhou para a plateia: “E aí saberemos que podemos mudar o mundo”.

Explosão de aplausos, gritos, assobios de todo o público ecoaram naquele ambiente que, segundos antes, estava em completo silêncio, uma única forma de se comunicar com sua mensagem. O ato de rasgar o papel reafirma algo que é mais forte do que apenas dizer. Não lhes importa entrar nas eleições, o que importa é conectar as pessoas.

Todos os elementos que compuseram essa performance — um estado anterior de isolamento e invisibilidade intencional; a travessia que mudava os ânimos e as expectativas do público; a fala, a respiração e os silêncios que nos conduziam milimetricamente àquele momento ápice de rasgar o papel e nos induziam a uma quase certeza de que a “proposta” faria nada menos do que mudar o mundo — contribuem para esse estado de êxtase compartilhado pelos que estavam presentes.

Esse estado que se provocou na plateia não poderia durar muito. Carlos, o delegado do CNI, que da mesa fazia a mediação, nos chama a atenção: “Senhores, quero lembrá-los de que estamos em uma assembleia, por favor, se acalmem”. O *Sub* Galeano operou uma mudança na dinâmica daquela discussão, quase como uma subversão das regras de decoro exigidas pela assembleia, e transformou naquele o seu espaço discursivo particular, com todos os elementos que acompanham o seu envolvimento com o público de aderentes: silêncio, atenção, risos, aplausos e gritos. No entanto, o chamado de Carlos nos traz de volta, nos faz perceber que as regras não podem ser rompidas completamente, ao menos não para o público. O Subcomandante detinha o poder de sobrepor os níveis espaciais do auditório, de ir de um ponto de isolamento a outro, do invisível que a tudo observa a pessoa que diz como mudar o mundo.

A performance do *Sub* tinha uma narrativa linear e sem confusão. Sanou muitas dúvidas que pairavam nos dias anteriores entre os demais participantes. Galeano não precisou lidar com aquela contradição a respeito de sugerir entrar no processo eleitoral que outrora rechaçava com veemência. Seu discurso foi quase um momento epifânico, vivido e sentido por quem estava presente. Para essas pessoas, a proposta se converteu em projeto real e inquestionável de salvação da humanidade. Esse exemplo já me permite falar algo de sua cosmologia.

[Tambiah \(1984\)](#) define a cosmologia como conjuntos de concepções, princípios e normas usados como padrão de medida para classificar o universo. Segundo o autor, o cerne da cosmologia pode ser encontrado nos elementos considerados sagrados — ainda que não necessariamente vinculados à religião — por serem inquestionáveis e perpetuados. Esse conjunto de elementos que descreve o mundo não se encontra somente no pensamento, mas também se formula na ação ritual.



Na performance do Subcomandante Galeano, consigo identificar três elementos ordenadores para aqueles que participaram do evento. Primeiro, o mundo é governado pelo sistema capitalista — um monstro — que o destrói. Segundo, que são as minorias que mais sofrem com isso, portanto, devem resistir por meio da união; o coletivo é a potência que pode salvá-las. Terceiro, que as mulheres devem estar à frente do processo. Tais elementos são ditos e repetidos abertamente<sup>24</sup>, de diversas formas, por diversas pessoas no espaço dos eventos zapatistas.

Durante a Caravana do CIG pelo território zapatista em outubro de 2017, não houve um dia em que não se falasse do grande mal que é o capitalismo. Isso perpassava os discursos de *Marichuy*, das conselheiras do CIG e das comandantas zapatistas, as palavras de ordem<sup>25</sup> e as pinturas nos muros das sedes dos caracóis, como pode ser visto na imagem abaixo:

Figura 6 – Pintura em mural no Caracol de *Morelia*.



A imagem acima é bastante sugestiva de como essa cosmologia é literalmente desenhada. Do lado direito, um monstro segura, com a mão direita, uma maleta de dinheiro do Banco Mundial (BM) e, com a mão esquerda, segura um saco de dinheiro que acorrenta a todos os partidos políticos mexicanos (PRI, PAN, PRD, Verde, Morena). As siglas desenhadas no corpo do monstro representam as ferramentas de exploração estrangeiras: os tratados e organizações destinadas ao livre-comércio (ALCA, TLC, OMC), um sistema que avalia o poder de compra do país em comparação com a moeda americana

<sup>24</sup> Apresentei alguns desses elementos no capítulo anterior. Por se tratar de cosmologia, há algo neles que é refletido e repetido nos comunicados zapatistas.

<sup>25</sup> As palavras de ordem “fora o Capitalismo” e “pimenta, tomate e cebola, o capitalismo vai para a panela” eram frequentes.

(*purchasing power parity*, ou PPP) e o Fundo Monetário Internacional (FMI). Também estão desenhadas: uma indústria, uma represa hidroelétrica e turbinas de energia eólica. Associadas à frase “o capitalismo converte tudo em mercadoria”, me parecem referir-se aos recursos naturais. O ar, a água e a terra são convertidos em mercadorias. O fundo negro aponta para o vazio, a ausência de mundo, a destruição, o “extermínio da humanidade”.

Do lado esquerdo — uma posição sugestiva de sua orientação ideológica —, zapatistas são desenhados sobre um mundo iluminado, representando um mundo alternativo diante da escuridão provocada pela devastação capitalista. À frente desse mundo, homens e mulheres zapatistas, como se tivessem saído do milho, apontam um rifle. As balas são as coisas que defendem e implementam (terra, moradia, liberdade, justiça, democracia, educação, saúde, paz, etc.). O fogo é a resistência e rebeldia. No canto esquerdo, um escaravelho, o personagem Durito, que mencionei no capítulo anterior. A palavra de ordem é: que morra o capitalismo e seu monstro. Essa imagem em dois planos condensa o universo que o zapatismo representa.

Em um discurso ocorrido no dia 14 de outubro de 2017, em *Guadalupe Tepeyac, Marichuy* diz: “É hora de unir nossa dor e raiva contra os males provocados pelo sistema capitalista, o monstro gigante que está acabando com nossas terras para ficar com toda a riqueza. Esse é nosso inimigo comum e contra ele temos que nos unir”. Nos dias seguintes, por onde passou a Caravana, seu discurso tinha variações da mesma mensagem. Três dias depois do discurso acima mencionado, a porta-voz falou no Caracol *La Garrucha*: “a esse grande capitalista que está acabando conosco, temos que acabar com ele, e só podemos juntos, dando as mãos (...) se conseguirmos nos unir, vamos conseguir fazer com que o poderoso trema”. Isso mostra como, nos rituais zapatistas, a informação é redundante, repetida em formato verbal e não verbal, que recapitula a mesma cosmologia, algo que se aproxima da caracterização feita por [Leach \(1966, p. 408\)](#).

Não são apenas nas palavras e nas imagens que essas mensagens são condensadas. Nos últimos dias de dezembro de 2016, o *ConCiencias* foi interrompido para que ocorresse o segundo encontro do V CNI. Os delegados indígenas trariam e discutiriam o resultado das consultas em suas comunidades a respeito da “proposta”. A sessão plenária desse encontro ocorreu no caracol de *Oventic* no dia 01 de janeiro de 2017.

Desde cedo, uma multidão esperava nos portões do caracol. O público era praticamente o mesmo que estava no *ConCiencias*, em torno de 900 pessoas. Ficamos do lado de fora por algumas horas à espera da chegada dos delegados, em uma fila quilométrica. Quando finalmente chegaram, nos posicionamos para entrar. Nesse momento, nos avisam de longe: “as mulheres vão entrar primeiro”. Uma segunda fila se formou e entraram apenas mulheres. Tivemos lugar preferencial na plenária.

No ritual, essa passagem simboliza algo que corrobora o discurso que teve início em outubro, sustentado pela “proposta”: a prioridade das mulheres. Desde então, vari-

ações desse mesmo gesto ocorreram diversas vezes. Dentre as mais evidentes estavam a exclusividade de discurso de mulheres durante a Caravana do CIG no ano seguinte e a ausência dos Subcomandantes no evento.

São vários os exemplos que eu poderia trazer, mas todos levam para o mesmo caminho: o desenho de um mundo inverso. Não apenas como alternativa ao sistema, mas contrário a tudo o que o caracteriza: capitalismo, individualismo, patriarcado, colonialismo, o que me leva a vislumbrar um universo que prioriza o coletivo, as mulheres, os indígenas.

Durante os rituais, nas performances dos que discursavam, nas imagens que veiculava, nos gestos e na disposição das pessoas, tudo levava a crer que esse mundo é possível. Mais do que isso, que esse projeto (que condensa o mundo inverso) é a salvação, a “arca de Noé”. Algo que, no calor dos eventos, se compartilha como um sentimento coletivo de quem está presente. Para além da confluência ideológica, há um poder que os vincula em torno desse sentimento.

### 3.3.4 Contradição e eficácia

Pina Cabral (2000, p. 880) afirma que, “para nós, hoje a contradição passa a ser um fenômeno difuso e omnipresente (*all-pervasive*), produto inevitável do próprio funcionamento do poder simbólico no interior das relações sócio-culturais”. Considerando que contradições são inerentes a qualquer vivência socio-cultural, seria de se estranhar se não as vissemos também no universo zapatista. No entanto, no presente caso, a revelação dessas contradições paga um alto preço. Isso ocorre precisamente por ele ser contrário ao discurso hegemônico que se constrói como verdade autoevidente.

O zapatismo aponta as contradições do discurso hegemônico, desconstrói sua verdade. Entretanto, para fazer isso, se sustenta na necessidade de ser uma alternativa mais verdadeira do que o primeiro. Quando emergem os paradoxos, várias narrativas são acionadas para suprimi-los, superá-los ou apenas lidar com eles. Nos rituais, tais contradições escapam pelas brechas no processo de reforçar e repetir suas construções ideológicas.

Segundo Turner (1975), nos rituais, lidamos com os conflitos e crises desencadeadas a partir da estrutura social. A análise de “dramas sociais” permite vislumbrar um processo caracterizado pela suspensão dessa estrutura, criando, assim, um espaço (antiestrutura) conflituoso capaz de gerar novas metáforas e símbolos. Apesar de considerar que os eventos zapatistas aqui analisados não constituem “dramas sociais”, essa abordagem é interessante para enfatizar o caráter construtivo da contradição na dinâmica das relações sociais.

Acredito que, mais produtivo do que apontar onde estão as contradições, é focar como as pessoas envolvidas (zapatistas ou não) lidam com elas, que narrativas elaboram. Isso pôde ser visto no *ConCiencias*. Diferentemente dos outros eventos, ele foi criado em

cima de uma contradição, associada à forma, linguagem e motivação para a construção do conhecimento.

[Kuhn \(2011\)](#) apresenta uma reflexão que considero ser adequada para caracterizar o processo científico, em especial das ciências naturais. Segundo o autor, a ciência se sustenta por paradigmas, pressupostos teóricos e metodológicos considerados como consensuais pela comunidade científica. Quando esse conjunto de pressupostos perde a capacidade explicativa de fenômenos, entra em crise. Isso permite a emergência de um novo paradigma, fazendo com que o anterior seja descreditado. O autor chama essa dinâmica de “revolução científica”, o que caracteriza toda a história da ciência. Os paradigmas passam a ser verdades inquestionáveis até o momento de crise.

Na busca pela próxima descoberta, cientistas entram na competição sustentada pela sobreposição de verdades que a revolução científica permite. No entanto, fazer ciência não depende apenas da criatividade e do método individuais. Os diversos tipos de financiamento, a tecnologia necessária, a burocracia das instituições que os vinculam, o *marketing*, o mercado ao qual podem se destinar, os prazos, as publicações e a concorrência nos levam a perceber que o contexto em que a experiência ocorre é tão importante quanto o conteúdo ([LATOURE, 2012](#)).

De um ponto de vista hegemônico, tais elementos corroboram a ideia de que o capitalismo influencia — ou tem poder sobre — o processo de construção do conhecimento. Mais do que isso, que atualmente a ciência opera em uma lógica capitalista. No senso comum formou-se uma crença inquestionável a respeito das ciências naturais de que essa é a forma mais legítima de encontrar a verdade sobre os fenômenos<sup>26</sup>.

Até o ano de 2016, eu acreditava que a forma zapatista de pensar o conhecimento seguia pelo mesmo caminho que sua autonomia, em que eles desenvolveriam mecanismos e métodos próprios de explicação dos fenômenos, algo similar aos contos do *Viejo Antonio*. No entanto, desde a anúncio do *ConCiencias* em fevereiro de 2016, eles sustentam um discurso de legitimidade a respeito de ciências naturais como a física, matemática, química, medicina, etc. Como mencionei, o Subcomandante Galeano afirma que essas ciências são capazes de reconstruir o mundo — imaginado pelos artistas —, após o apocalipse.

Durante o evento, os Subcomandantes Galeano e Moisés ([SUBCOMANDANTE GALEANO, 2017](#); [SUBCOMANDANTE INSURGENTE MOISÉS, 2016c](#)) dedicaram boa parte de seus discursos à justificação de sua abertura ao conhecimento científico. Ambos argumentaram que, a princípio, as explicações advindas dos “usos e costumes” eram suficientes para a sua vivência e sua resistência. Nessa época, as formas de cultivo e

<sup>26</sup> É importante ressaltar que existem outras formas de produção de conhecimento que se colocam como alternativas se afastam da lógica capitalista. É o caso, por exemplo, do movimento *Slow Science*, criado na Alemanha, que sustenta a necessidade de mais tempo para fazer ciência, analisar hipóteses e verificar dados, como prioridade em cima da lógica desenfreada de produção e publicação.

colheita correspondiam à sua experiência, eram ensinadas há muitas gerações da mesma maneira. O Subcomandante Moisés comenta que essa corresponde à “época do Viejo Antonio”. Segundo ele, esse tempo já passou e suas explicações não servem mais.

Os subcomandantes afirmam que, nos últimos anos, o mundo mudou de diversas maneiras. Eles deram o exemplo da mudança climática, que provocou alterações no período de cultivo. Segundo eles, se as explicações anteriores já não dão conta dessas mudanças, é necessário buscar outras. Além disso, as gerações que cresceram em uma época em que a autonomia zapatista já estava consolidada passaram a ter outras preocupações. Com o estabelecimento da autonomia, o manejo e o conhecimento de algumas tecnologias (a exemplo do ultrassom e dos aparelhos de rádio e audiovisual) se tornaram necessários. As inquietudes dos jovens, portanto, os incitaram a buscar em outros espaços o que não é respondido na *Escuela Autónoma Zapatista*. Quando ouvi essas palavras, a impressão que tive era de que, nesse momento, o conhecimento científico é colocado como superior aos “usos e costumes” indígenas. Ou seja, o primeiro não dá mais conta das mudanças do mundo provocadas pelo capitalismo, mas o segundo sim.

No primeiro dia de evento, o Subcomandante Moisés afirma que o capitalismo faz mau uso das “nossas ciências”. Por esse comentário, não me parece que os zapatistas sustentam apenas uma outra forma (e lógica) de fazer ciência. As “nossas ciências” são uma entidade independente que pertence à humanidade, uma maneira legítima de explicar os fenômenos. Por essa visão, o capitalismo pode fazer (mau) uso dela, mas ela não depende dele para existir.

A meu ver, colocar a ideia de ciência em uma narrativa em que é possível desvencilhá-la do capitalismo, transformá-la em algo que atenda às necessidades específicas dos zapatistas, é uma forma de dar conta da ambiguidade que se formou ao posicioná-la em um patamar maior do que o conhecimento indígena.

Conversando com Pedro, escutei outra narrativa a esse respeito. Ele tinha alguma propriedade para expressar sua opinião, já que transitou nos dois espaços (do zapatismo e dessa ciência dita “natural”). Ele nasceu em *San Cristóbal de las Casas*. Sua mãe é *tsotsil* de *Zimacantan*, e seu pai nasceu em uma fazenda na comunidade de *Huixtán* e, logo depois, migrou para *San Cristóbal de las Casas*. Pedro graduou-se em Física e Matemáticas e fez mestrado em Astrofísica na Cidade do México. Um dos motivos que o fez abandonar a vida acadêmica era o que ele chamou de “lógica institucional”, que reforça a competição, a corrida pela descoberta individual, um “sentimento de vaidade” com o qual ele não se identificava. No momento, atua como voluntário no CIDECI e faz parte de um coletivo que trabalha com as comunidades indígenas, incluindo zapatistas. Também fez parte da comissão que coletou assinaturas para *Marichuy*. Para se sustentar, dá aulas de física e matemática em uma escola.

Segundo ele, a ótica zapatista com relação à ciência é bem diferente da dos cientistas.

“Não vemos essa ciência que os povos veem”, disse ele. Por essa ótica, Pedro interpretou o discurso do Subcomandante Moisés da seguinte forma: seu uso da ciência não é contraditório se existir um conhecimento “verdadeiro”, que se distancie das lógicas capitalistas e do governo, que “não sirva ao capitalismo”, mas que seja uma ferramenta usada para beneficiar as pessoas.

Pedro falou que é preciso atentar para a forma zapatista de conceber o tempo. Comentou sobre conversas que costuma ter com os *compas*, nas quais ele mesmo se confunde porque eles têm o hábito de falar sobre o passado e o futuro em tempo presente. Ou seja, o passado não fica no passado, mas se atualiza no presente. Às vezes, esses dois se misturam ou são indistinguíveis. Em outra ocasião (LIMA, 2014), escrevi sobre como a concepção de tempo é incorporada como instrumento de resistência nos comunicados zapatistas. Tais usos trazem ao leitor uma sensação de embaralhamento e indefinição dos momentos históricos. Com o relato de Pedro, vejo que essa indefinição e embaralhamento é algo recorrente no cotidiano zapatista e, além disso, demarca como eles próprios concebem o curso dos eventos.

Segundo Pedro, quando o *Sub Moi* diz para deixarmos para trás o *Viejo Antonio*, não quer dizer para o esquecermos, o apagarmos ou o substituímos, mas que é preciso “dar seguimento a outra natureza, dar outros passos”. Nada no processo e nos métodos de construção de conhecimento se perde, mas, partindo de uma perspectiva coletiva, ele se encontra com os outros e se atualiza. Como uma pessoa que atua no ritual, e tem acesso aos espaços de fachada e bastidores, Pedro desenvolve uma narrativa mais eficaz do que a dos Subcomandantes para desfazer a contradição. Afinal, estamos lidando com outra visão de tempo e de ciência.

Esse movimento de construir narrativas para dar conta das contradições não foi uma preocupação de todos os envolvidos no ritual. Durante o evento, percebi algumas dissonâncias de perspectivas. Parte dos cientistas que se apresentaram no *ConCiencias* detinham em seu discurso algum grau de pertencimento à dimensão hegemônica de ciência. Algumas dessas perspectivas entraram em choque com a dos zapatistas.

Havia os que centraram suas falas em teorias complexas, com uma linguagem inacessível tiradas de suas pesquisas, ou de pouca utilidade prática para os zapatistas. Foi o caso, por exemplo, de um astrônomo que explicou os efeitos de seus conhecimentos no desenvolvimento de tecnologias utilizadas hoje em lentes frontais dos celulares (as *selfies*)<sup>27</sup>. Outros cientistas aproveitaram o espaço para falar da precarização da vida acadêmica, como sofrem com as dificuldades de financiamento, as exigências desumanas do mercado e

<sup>27</sup> Esse tipo de informação destoa da realidade zapatista, já que sua economia autônoma é centrada em trabalho comunitário não remunerado. Há pouco espaço para a realização de trabalhos remunerados, que representam uma média de 15 dias por ano, computando 40 pesos por dia, mediante a necessidade (STAHLER-SHOLK, 2011, p. 437–438). Suspeito que, nessas condições, a despesa com celulares que têm câmeras frontais não seja necessariamente uma prioridade para boa parte dessas pessoas.

do *Conacyt*<sup>28</sup>.

A resposta dos zapatistas aos dois tipos de apresentação mencionados exemplifica o choque de perspectivas. Com relação aos cientistas que não se preocuparam em adequar a linguagem e o conteúdo de suas pesquisas para um contexto zapatista, os alunos zapatistas comentaram:

suas palavras são muito grandes e as sentimos muito difíceis. Não é porque nos ofendem, mas porque não conseguimos compreender. São palavras difíceis, dirão nossos povos, ou em alguns casos dizem que são elevadas. Palavras difíceis e elevadas como energia, matéria, molécula, átomo, evolução, etc. Como poder explicar essas palavras no idioma dos povos?

Isso mostra uma reconhecida dissonância entre o que foi dito pelos cientistas e a expectativa dos alunos a respeito do conhecimento almejado. Pelas perguntas que fizeram ao longo do evento, essa expectativa estava relacionada ao que afetava suas vidas e seus territórios, tais como: os danos provocados pelos transgênicos, os efeitos de alimentos e medicamentos químicos à saúde, o que pode melhorar a produção agrícola, se existe explicação para os movimentos da lua, etc. Eles também se interessavam por questões políticas relacionadas à posição ética e ao papel da ciência em benefício dos povos originários. A frustração desses alunos transparece na impossibilidade de repassar para suas comunidades explicações que nem eles conseguiram acessar pela dificuldade da linguagem.

Com relação aos que utilizaram o espaço para falar das angústias de fazer ciência em situações que lhes são precárias, o Subcomandante Galeano afirmou em um dos últimos discursos do evento:

Talvez alguém mantenha a imagem do indígena ignorante e ingênuo, e acreditou que podia nos dizer que iriam falar de uma coisa, sabendo de antemão que faria outra coisa, que não tem nada de científico. Nem sequer alcançam ser uma pseudo-ciência (...) se vocês se queixam de que na academia não levam em consideração nas ciências o que é pura enrolação existencial, aqui também não (...) Respeito aos sofrimentos ou dramas pessoais, ok, se entendem. Mas compreendam que nós somos um mau público para pedir lástima. Com tudo o que vocês sofreram e sofrem, não podem se equiparar nunca ao que tem sido, e é, ser o que somos, como o que somos.

Essa citação evidencia dois tipos de incômodo nessas apresentações. Primeiro, o de priorizar o contexto (as dificuldades do cientista), sobre o conteúdo (a ciência). Segundo, o de preencher seu espaço de fala com “enrolação existencial”. Os cientistas quiseram expressar seu incômodo com o governo, que não lhes dá suficientes incentivos, e com

<sup>28</sup> *Conacyt* é uma instituição governamental cujas funções se relacionam à promoção de ciência e tecnologia, semelhante ao que conhecemos no Brasil como CNPq.

as lógicas mercadológicas, que os pressionam a publicar cada vez mais. No entanto, o sofrimento particular trazido nessas apresentações, ainda que no formato de protesto contra o capitalismo, não se compara ao dos indígenas mexicanos, que são excluídos, marginalizados e desprezados apenas por serem quem são.

Tais incômodos apontam para o caráter polissêmico do ritual, marcado pelas visões diferenciadas em que os atores vivem a produção de conhecimento. Em uma mesma apresentação podemos encontrar pessoas que vivem a lógica científica capitalista — centrados na competição individual pela nova descoberta —, dividindo espaço com os que acreditam ser possível que a ciência tenha outra lógica temporal e que exista em benefício dos povos. O *ConCiencias* estava repleto de pessoas que iam de um polo a outro.

Apesar disso, participar de qualquer evento zapatista indica algum tipo de identificação ou pertencimento ideológico com sua cosmologia. Nenhum dos cientistas estava ali pelo bem da ciência ou de seus currículos. Não havia ganhos institucionais. É o caso da bióloga Adriana, uma das palestrantes do primeiro dia do *ConCiencias*. Ela comentou que, em sua apresentação, sentia emoção e nervosismo: “você não imagina a responsabilidade que é falar logo depois do *Sub*. Meu coração estava na boca”, se referindo à fala inicial do Subcomandante Galeano no dia 26 de dezembro de 2016. A confissão de Adriana a respeito da sua emoção me dá indícios de que, além do intercâmbio de ideias, fazer parte do ritual corresponde a um tipo de afecção.

A manutenção do evento e do discurso que dele emerge requer um tipo de vinculação que extrapola as contradições. Essa vinculação faz com que as pessoas sejam emocional e ideologicamente afetadas pela experiência de “estar lá”. No presente caso, a crença na cosmologia zapatista deriva dessa experiência, algo que se assemelha à magia.

Mauss (2012) afirma que a magia é uma crença que vincula o coletivo de maneira unânime. Segundo o autor, “a ‘crença’ implica a aderência de todas as pessoas a uma ideia, e conseqüentemente a um estado de sentimento, um ato de vontade, e ao mesmo tempo, um fenômeno de ideação” (MAUSS, 2012, p. 119). Sua eficácia se deve ao “mana”, uma força (ou poder) inerente aos indivíduos e objetos. Essa força também é uma qualidade, um estado e uma ação. O “mana” do feiticeiro é a medida de seu valor mágico e social. Esse conceito foi abstraído de uma categoria Melanésia, que o autor aplicou a várias outras sociedades que apresentam as mesmas características.

Não há um correlativo ao “mana” nos rituais zapatistas, mas acredito que alguns elementos ajudam a compor a força que sustenta sua eficácia. A mística gerada pelo segredo e pelo jogo de fachada e bastidores é uma delas. Isso ocorre porque os espaços do não dito são preenchidos pela ideação, e a confiança nos zapatistas vira uma questão de fé. De acordo com Lévi-Strauss:

a eficácia da magia implica a crença na magia, que se apresenta sob três



aspectos complementares: primeiro, a crença do feiticeiro na eficácia de suas técnicas; depois, a do doente de que ele trata ou da vítima que ele persegue, no poder do próprio feiticeiro; e por fim, a confiança e as exigências da opinião coletiva, que formam continuamente uma espécie de campo de gravitação no interior do qual se situam nas relações entre o feiticeiro e aqueles que ele enfeitiça.

Dadas as devidas diferenças em ambos os casos, algo que vincula as pessoas que transitam nesses espaços (e eventos) de resistência zapatista é uma crença coletiva nos “feiticeiros” encapuzados e na eficácia de seus métodos para nos curar dos males provocados pelo capitalismo. Essa crença depende tanto da atuação dos zapatistas como do público na experiência do ritual. Isso pode explicar algumas falas dos delegados indígenas na mesa de trabalho do V CNI enquanto discutiam a proposta de criação do CIG.

Delegado 1 “Não entendi muito bem como se dará a proposta, mas temos que confiar nos zapatistas porque eles são os nossos irmãos mais velhos (*hermanos mayores*)”;

Delegado 2 “Eles, como irmãos mais velhos, seguem a pauta por onde vamos caminhar”;

Delegado 3 “O EZLN tem sido um exemplo de como fazer as coisas diferentes”;

Delegado 4 “A proposta vem do EZLN, e sabem o que estão propondo”.

Isso nos indica que, mesmo não tendo sido a sua proposta plenamente compreendida pelos presentes, a confiança na autoridade dos zapatistas e a crença naquilo que eles propõem como sendo o melhor para os indígenas por serem quem são e por seu histórico de “fazer as coisas diferentes” já são motivo de sua aceitação. Sua referência como “irmãos mais velhos” diz respeito ao fato de que o Congresso Nacional Indígena passou a existir de um chamado zapatista a auxiliá-lo em uma negociação com o governo federal. Os zapatistas são reconhecidos como os primeiros a se organizar como um movimento indígena de grandes proporções e, por causa de sua mobilização, o CNI foi formado.

Os trechos de falas citadas acima são de delegados indígenas de várias partes do México (Micherán, Michoacán e Chiapas). Por serem de etnias diferenciadas, também reconheço que não há como analisá-las em termos de uma metáfora da função social dos irmãos mais velhos em suas sociedades. No entanto, acho interessante mencionar a figura *tsotsil* do *Bankilal*, termo utilizado para se referir ao irmão mais velho.

Segundo Siverts (1964, p. 382), várias referências de etnografias dos grupos mayas de Chiapas (em especial de *tsotsiles*, *tseltales tojolabales*) mencionam uma “regra de senhoria”, expressada pela oposição *bankilal* — *its’inal*, traduzida como “irmão mais velho — irmão mais novo”. Essa regra caracteriza diversas situações, como a relação de parentesco que mencionei acima e papéis rituais em cerimônias. Além disso, também é utilizada como elemento de classificação das coisas, como as montanhas, as divindades e

até mesmo o tabaco (GROARK, 2017; KÖHLER, 2013). Quando postos na oposição entre o mais velho e o mais novo, a eles são atribuídos os graus de prestígio e autoridade que a regra lhes outorga.

A relação sustentada pela metáfora geracional (irmão mais velho - irmão mais novo) garante a legitimidade da proposta zapatista para os delegados do CNI. Mais do que isso, tal relação se fez possível a partir do momento em que foi operada pelos dois grupos — delegados do CNI e Comissão zapatista — durante o evento. Isso me lembra da definição de Houseman (2003) a respeito da eficácia:

Compreendo a eficácia ritual como algo referente à produção — depois e para além da performance do rito em si — de comportamentos e discursos que pressupõem as relações atuadas durante sua execução. (...) a eficácia distintiva do rito deriva, antes de tudo, não de seu simbolismo substantivo, nem de suas consequências pragmáticas, nem, enfim, de suas qualidades performativas, mas da própria atuação das relações especiais que sua execução envolve.

No exemplo que mencionei acima, faz sentido dizer que a eficácia está nas relações acionadas entre os grupos (delegados e zapatistas). No entanto, no presente caso, acredito ser pouco produtivo procurar por um só elemento que, anterior a todos os outros, dá origem à eficácia. Mística, performance, cosmologia e as relações dadas em um ritual têm sua parcela de atuação na conexão (afetiva) das pessoas e na crença em seus projetos contra-hegemônicos.

### 3.4 Conclusão

No capítulo anterior eu mencionei como os zapatistas, por meio de seus comunicados escritos, constroem para si uma legitimidade. No entanto, pouco adiantaria se não fosse a existência desses eventos que reafirmam a sua cosmologia (TAMBIAH, 1984) e sua relação com os aderentes.

A partir do momento em que são anunciados, os eventos criam as justificativas necessárias para a mobilização de milhares de pessoas de dentro e de fora do México. Essa mobilização é visível na cidade, provocando novas dinâmicas no fluxo cotidiano dos grupos. “Estar lá” no evento é uma experiência bem diferente de acompanhar os comunicados zapatistas. Já não se trata apenas do reforço dos princípios ideológicos com os quais simpatizamos, mas algo que só pode ser vivido de dentro do ritual.

Nele, o cenário, o jogo entre fachada e bastidores e a performance dos “feiticeiros” trazem a sensação de estar no meio do espetáculo, não só como observadores privilegiados, mas como pessoas que contribuem com os projetos de resistência. No calor dos eventos, a proposta de criação do CIG, cuja porta-voz, uma mulher indígena, se candidataria à

presidência, não era apenas um projeto político, mas uma frente indígena (inquestionável) de salvação diante do apocalipse provocado pelo capitalismo.

Os elementos da cosmologia zapatista estão todos aí. São claros, precisos e repetidos em diversos formatos, propondo um mundo invertido, contrário a tudo que é hegemônico. Apesar da clareza no que é dito, o zapatismo também se ancora no não dito. O segredo ajuda a compor essa áurea mística que, além de sacralizá-los, também alimenta a imaginação e idealização dos simpatizantes.

Nenhum ritual pode ocorrer sem que contradições se manifestem. Essas contradições demandam alguns movimentos, dentre os quais estão narrativas que são criadas para dissolvê-las ou apenas para lidar com elas. O exemplo do *ConCiencias* evidenciou como algumas perspectivas podem entrar em choque na interação dos participantes, principalmente no que diz respeito à forma como viam a ciência e ao que esperavam um do outro.

Acima das contradições, os participantes se vincularam aos zapatistas por uma força similar ao poder mágico, que faz com que acreditar nas suas propostas se torne um ato de fé. A proposta de criação do CIG e de sua porta-voz, apesar de não ter conseguido as assinaturas necessárias, ainda é reconhecida como a “capaz de mudar o mundo”.

## 4 Um Projeto Divino de Resistência: a megaperegrinação de Modevite

No dia 14 de novembro de 2016, milhares de indígenas *tseltales*, *ch'oles* e *tsotsiles* iniciaram uma peregrinação que durou doze dias, a pé ou espremidos em pequenas caminhonetes. Saíram do município de *Salto de Agua* e percorreram, respectivamente, *Tumbalá*, *Yajalón*, *Chilón*, *Ocosingo*, *Altamirano*, *Huixtán*, *Cancúc*, *Tenejapa*, *Oxchuc*, o *ejido La Candelaria*<sup>1</sup>, tendo como destino final a cidade de San Cristóbal de las Casas.

Esse era o cenário da “megaperegrinação”<sup>2</sup> feita pelo “Movimento em Defesa da Vida e do Território” (Modevite), uma rede formada por indígenas católicos que, em 2016, abarcava 11 municípios das regiões *Tulija Tseltal Chol*, *Selva Lacandona* e *Los Altos* de Chiapas. Vinculado à Diocese de San Cristóbal de las Casas e à Missão Jesuíta de *Bachajón*, esse movimento emergiu de um contexto de desapropriação, repressão, violência e exploração provocado pela presença de empresas transnacionais e pela atuação do governo mexicano em seus territórios (MODEVITE, 2016b). Esse contexto os levou a promover diversas ações conjuntas, desde denúncias a peregrinações, como a que tratarei neste capítulo.

Tanto o cenário como o contexto em que vivem os membros de Modevite são familiares aos zapatistas. São indígenas das mesmas etnias e regiões, que enfrentam problemas similares e são guiados pela fé. No entanto, o fato de não serem zapatistas, apesar de se declararem simpatizantes, os leva a diferentes vivências. Como não há o respaldo de um exército clandestino sobre seu território, a penetração de projetos de governo (ecoturísticos, de construção de rodovias) e de empresas (de construção de represas, de perfuração de poços de petróleo, mineradoras, usinas hidrelétricas, etc.) é maior. Para os povos originários, essa presença coloca em risco não apenas o uso do território em si, mas também as condições apropriadas de obtenção dos recursos naturais.

Os eventos promovidos pelo Modevite também apresentam características distintas dos que analisei no capítulo anterior. Além das diferenças mais óbvias — a ausência de encapuzados, da mídia e de uma massa de simpatizantes mexicanos e estrangeiros —, um evento como a megaperegrinação apresenta outro escopo de crenças, visões de mundo e

<sup>1</sup> Segundo Hernández Castillo (1996, p. 61), os *ejidos* são propriedades comunais, estabelecidas legalmente com a Constituição de 1917, que promovem a ocupação de terras de uso público por indígenas e camponeses.

<sup>2</sup> Esse nome, atribuído pelos próprios participantes do movimento, demarca uma diferença com relação a outras peregrinações já feitas pelo Modevite, pela quantidade de dias em curso e pela distância percorrida — 200 quilômetros em 11 dias. A atribuição do superlativo na correlação com o tempo e espaço da jornada é pouco usual, pois a ideia de peregrinação já implica um deslocamento de longa duração.

projetos de vida que legitimam seus discursos.

Parte desse escopo se deve ao suporte cosmológico da Diocese de San Cristóbal que, por sua vez, tem um histórico de atuação em comunidades indígenas fundamentado na Teologia da Libertação. Essa corrente teológica se fundamenta na ideia de que a conjuntura econômica e política mundial oprime e marginaliza os pobres. Cabe à igreja conscientizá-los dessa condição e intervir em seu benefício. Em Chiapas, essa intervenção levou os povos originários a formar organizações políticas em defesa de seus direitos e do território.

Com isso, o catolicismo incorpora na vivência indígena de injustiça um arsenal de símbolos religiosos que fundamenta sua mobilização política conjunta. Localmente, esse suporte ideológico sofreu transformações. As comunidades respondiam a problemas específicos e interpretavam o Evangelho de uma maneira que desse sentido a suas vivências (LERMA RODRÍGUEZ, 2018). O resultado desse processo pode ser visto nessa peregrinação, que incorpora a uma prática de sacrifício e comunhão com Deus um sentido político de jornada pelos seus direitos (CHAVES, 2000).

A Megaperegrinação de Modevite não se enquadra exatamente em uma moldura clássica de peregrinações: uma jornada de salvação ou purificação individual em direção a um território sagrado. O evento envolve o deslocamento coletivo dos peregrinos da segurança de seu cotidiano por caminhos perigosos. Também é caracterizado pelo desgaste do corpo e pela penitência, que lhes concede um envoltório sagrado como os escolhidos por Deus para lutarem contra as injustiças do mundo. No entanto, sua maior preocupação não é chegar a um santuário ou destino final, nem a cura corporal ou espiritual, mas se fazerem escutar ao longo do trajeto por cada município.

Apesar de não se enquadrar exatamente na moldura, a meu ver, essa mobilização se caracteriza como uma peregrinação por dois motivos. Primeiro, porque os indígenas do Modevite assim a reconhecem. Segundo, porque essa caracterização também é uma diferenciação com relação a um emaranhado de outras formas de protesto frequentes no estado de Chiapas, principalmente das demandas por território e autonomia de povos originários. A peregrinação é utilizada como uma forma dizer que se trata de um movimento indígena e católico.

Por meio da análise da megaperegrinação é possível acessar tanto as narrativas que dão sentido ao que as comunidades enfrentam em seus contextos como as visões de mundo que fundamentam suas práticas, dentro e fora da peregrinação. O presente capítulo se destina a essa análise, que perpassa a influência do catolicismo na construção de discursos que lhe são próprios.

## 4.1 Religião e Política: a mobilização católica da resistência indígena

### 4.1.1 Peregrinações

Na Antropologia, existe um emaranhado de possibilidades analíticas que tratam a peregrinação. Apesar de não haver uma definição fechada, existem algumas questões que esse conceito suscita. [Turner e Turner \(2011\)](#) associam a peregrinação cristã à liminaridade, um estado transitório de suspensão da estrutura, longe dos papéis e normas previamente definidos. Ao iniciar a jornada, o peregrino se retira de sua vida cotidiana, de suas atividades obrigatórias, de sua residência, dos males mundanos (e profanos) e segue em busca de salvação.

O caminho do peregrino, assim como o estado liminar, é perigoso e penoso. Ele está vagando por território que não lhe é familiar, portanto, está vulnerável aos perigos do ambiente e das pessoas por quem passa — doenças, roubos, assassinatos, etc. Também é uma penitência, pelo desgaste no corpo provocado por uma longa jornada. No entanto, há uma potencialidade nessa condição. O participante reveste-se de um envoltório sagrado, que anuncia o processo de sua purificação e a cura dos seus pecados. Segundo os autores, pela suspensão de papéis demarcados pela estrutura, o grupo de peregrinos se torna uma *communitas*, pessoas que vivenciam juntas o processo da liminaridade em uma comunidade de iguais, onde não há hierarquia de status.

O paradigma antiestrutural de Edith Turner e Victor Turner foi amplamente reproduzido em diversos estudos sobre o tema<sup>3</sup>. No entanto, como um modelo universalista, também foi alvo de crítica. O principal motivo dessas críticas é a desconsideração da diversidade de contextos inerentes às peregrinações, tais como a motivação dos peregrinos, suas dimensões políticas e sociais, a existência de hierarquia e conflitos entre os participantes ([SALLNOW, 1987](#)) ([EADE, 2013](#)) ([WINKELMAN; DUBISCH, 2014](#)).

As críticas são várias, mas os objetivos analíticos se concentram na proposta de dar vazão a cada contexto. Em 1991, [Eade e Sallnow \(2013\)](#) apresentaram uma coletânea dedicada ao tema: as tensões e discursos múltiplos e dissonantes que emergem da relação dos grupos de peregrinos e desses com os que representam o templo. Desde então, outros estudos destacaram elementos que consideram dar a tônica da peregrinação, bem como em suas especificidades (geográficas, temporais, ritualísticas, etc.). A diversidade de enfoques temáticos é uma das consequências desse novo direcionamento, a exemplo da relação entre peregrinação e gênero ([DUBISCH, 1995](#)), cura ([DUBISCH, 1995](#)), turismo ([BADONE; ROSEMAN, 2004](#)), movimento ([COLEMAN; EADE, 2004](#)), globalização ([HYNDMAN-RIZK, 2012](#)), migração ([BALDASSAR, 2002](#)), entre outros.

<sup>3</sup> São vários os exemplos, dentre os quais posso citar [Austin \(1981\)](#); [Crumine e Morinis \(1991\)](#); até mesmo [Christine Marie Kovic \(2005\)](#), quando analisa as peregrinações do *Pueblo Creyente*.

O fenômeno da peregrinação também vai além do que é estritamente religioso. É o caso da coletânea organizada por Reader e Walter (1993), que traz exemplos como: as centenas de fãs que vão à antiga casa de *Elvis Presley* em *Graceland*; as pessoas que vão à sede do time de futebol *Liverpool* em *Anfield* para honrar torcedores que foram esmagados em um *stadium* em 1989; as visitas a países comunistas por razões ideológicas. Exemplos como esses correspondem ao que é comum em muitas peregrinações: uma jornada apartada da vida cotidiana que a coloca em contato com algo sagrado — ou, pelo menos, venerado —, mas que não é necessariamente divino. Com isso, os autores relativizam a oposição entre sagrado e profano. Dentre os casos citados, o religioso pode estar imbricado no mundano (como a cultura pop) e no político.

Trajano Filho (2011) utiliza o conceito de “quadros” (*frame*) de Goffman para analisar o cortejo das *tabancas*, uma instituição permeada por uma rede de reciprocidade em comunidades de Cabo Verde em função da devoção ao santo padroeiro. Os quadros são definidos como moldes a partir dos quais os eventos se estruturam e são interpretados pelos atores. Desses primeiros quadros, que o autor denomina como “primários”, podem ocorrer transformações de diferentes tipos que geram outros quadros. A “modalização” (*keying*) é um desses tipos de transformação, na qual os atores envolvidos estão cientes da mudança provocada.

Segundo Trajano Filho (2011), a “ronda da *tabanca*” é uma modalização decorrente de dois quadros primários: o da peregrinação e o militar. Desses quadros, nos interessa o primeiro. O molde da peregrinação se caracteriza pelo deslocamento físico em função da obtenção de uma graça ao final, que estabelece seu contato com o sagrado. Esse deslocamento implica sacrifícios diversos, principalmente do corpo.

O autor afirma que as *tabancas* apresentam vários dos elementos constitutivos do quadro da peregrinação: a devoção ao sagrado; as doações à divindade; o deslocamento de ida e volta feito pelo cortejo; a disposição ao sacrifício (corporal, material, de tempo, etc.) de marchar por terrenos acidentados entre os bairros, repletos de perigos, de ordem física e cosmológica, para honrar o santo padroeiro. A heterogeneidade e a disputa de discursos, valores e práticas dos diversos atores envolvidos no ritual também compõem esse quadro, tornando seus contornos difusos. No presente caso, a modalização emerge das ambiguidades provocadas pelo jogo entre aspectos cotidianos e rituais. Elementos como alegria e exaltação atravessam a moldura da penitência e do sofrimento característicos da peregrinação.

A diversidade de tipos, temas e contextos associados à peregrinação vem acompanhada da dificuldade de defini-la. No presente caso, o fenômeno é uma categoria nativa, que dá sentido à experiência de indígenas católicos em Chiapas. Tomarei de empréstimo a caracterização feita por Trajano Filho (2011) como “quadro primário” para tratar da megaperegrinação de Modevite. Tal qual a moldura descrita acima, trata-se de uma jornada

fundamentada pela sua relação com o sagrado. No entanto, os peregrinos se preocupam mais com o trajeto em si do que com o destino final, a cidade de San Cristóbal de las Casas.

Ao longo dos 200 quilômetros percorridos pelas perigosas estradas de Chiapas, os peregrinos marcharam<sup>4</sup> debaixo de sol e chuva. Dormiram no chão das igrejas ou nos corredores, com cobertores improvisados e insuficientes para protegê-los do frio. A penitência é considerável, mas também lhes reveste de atributos sagrados. Aos olhos de Deus, o sofrimento os dignifica diante de um mundo que lhes é injusto.

A função dessa peregrinação não é a busca da salvação, cura ou purificação individual. Eles peregrinam para serem ouvidos, tanto por eles mesmos enquanto uma rede caracterizada pela diversidade de contextos como pelos moradores dos municípios por onde passam para que escutem e vejam seu sofrimento coletivo, provocado pelos danos à “Mãe Terra”.

É importante frisar a densidade do sentido que sustenta a ideia que os povos originários de Chiapas, e do México, têm do que chamam de Mãe Terra. Ela parte do pressuposto de que os humanos compartilham de suas essências com o universo e tudo o que tem vida<sup>5</sup>. Ou seja, a água, o vento, os animais e a natureza têm o mesmo grau de importância que os homens e as mulheres (SANTIAGO VERA, 2011). A Mãe Terra é a provedora da vida e mantém com os indígenas uma relação de dependência (NÚÑEZ RODRÍGUEZ, 2004).

Dessa dependência emerge também uma relação de reciprocidade, em que é necessário cuidar e respeitar a Mãe Terra sob pena de castigo. Roberto, um peregrino *tseltal* de *Chilón*, disse que, além do cuidado no plantio e cultivo, também é necessária uma retribuição com oferendas e festas que garantam o sucesso da colheita. O adoecimento e morte da Mãe Terra tem uma implicação direta com a morte dos demais seres, inclusive os homens e mulheres (GÓMEZ BONILLA, 2011).

O objetivo final da megaperegrinação não é chegar a um templo, apesar de passarem por lugares considerados sagrados, e políticos, no trajeto. Eu diria que o Modevite se aproxima mais do que Chaves (2000) escreveu sobre a marcha do MST:

“De uma peregrinação ao território sagrado, elas se transformaram em marcha, caminhada em direção ao espaço político. De um processo de

<sup>4</sup> O trajeto não foi feito inteiramente a pé. Salvo algumas exceções, entre um município e outro o transporte era feito em caminhonetes cujos tamanhos eram desproporcionais para a grande quantidade de peregrinos.

<sup>5</sup> Isso me lembra dos princípios metafísicos que constam na literatura sobre cosmologia maya pré-hispânica. Gossen (1999) menciona que, entre os indígenas mesoamericanos, as almas têm essências que são partilhadas com vários outros seres, também vinculados à terra e ao cosmos, resultando no princípio da “coessência”. Algo similar pode ser visto na ideia de fractalização de López Austin (2009), na qual as criaturas que povoaram a superfície da Terra contêm em seus corpos (“cascas”) frações de entidades divinas que são partilhadas.



reafirmação e renovação da fé através do sacrifício em cujo termo o peregrino reencontra nos lugares considerados santos a comunhão com o transcendente, em uma caminhada que cimenta a esperança através da união de todos, firmada diante de um poder temporal.”

O espaço político é o objetivo final da peregrinação. No entanto, esse espaço não está fora do escopo religioso. Cada marcha os leva às paróquias de cada município. Essas paróquias se convertem em palanques políticos, mas continuam como locais de “comunhão com o transcendente”. Os discursos reforçam a união pelo sofrimento que vivem em suas comunidades. Esse sofrimento os concede o “manto sagrado” para a sua resistência.

No repertório cosmológico dos indígenas católicos, a Mãe Terra assume a forma de uma divindade onipresente equiparável a Deus. Não há um templo destinado a seu culto. Ela se encontra nos caminhos, nos matos, nos rios e nas montanhas. Talvez, por isso, que a megaperegrinação não se firma na meta de chegar a um santuário final. Desde o momento que saem de suas comunidades, os peregrinos já acessam o sagrado como emissários em defesa da Mãe Terra.

Os elementos descritos acima demarcam uma modulação. Ou seja, uma transformação (consciente) ocorrida a partir de um quadro primário (TRAJANO FILHO, 2011). Nessa modulação, elementos constituintes da moldura da peregrinação estão concentrados no trajeto, e não no destino final. O acesso ao sagrado e ao político é simultâneo ao sacrifício da jornada. Falarei mais adiante como ocorreu esse trajeto. Antes disso, no entanto, é importante fazer uma contextualização do que levou à criação do Modevite.

#### 4.1.2 O catolicismo em Chiapas

O catolicismo se fez presente em Chiapas desde o período colonial. No entanto, o que fez com que essa presença influenciasse a organização e a mobilização política dos povos indígenas foi uma reorientação ideológica da Diocese de San Cristóbal de las Casas, entre as décadas de 1960 e 1970. Essa reorientação também repercutiu na Missão Jesuíta de *Bachajón*, que hoje dá suporte ao Modevite.

Até o final da década de 60, tanto a Diocese, fundada em 1539, como a Missão Jesuíta, fundada em 1958 no município de *Bachajón* tinham o mesmo propósito: assimilação indígena ao Estado mexicano. Esse propósito corresponde a uma ideologia que, segundo Bartolomé (1996), era predominante no México após a Revolução de 1910, a de que o país prescindia da pluralidade cultural. Por conseguinte, a própria existência dos povos originários era um empecilho para a construção de uma nação moderna<sup>6</sup>, que via na evangelização uma ferramenta da integração.

<sup>6</sup> Esse direcionamento frente aos povos indígenas não é exclusividade do México. No Brasil, a política da integração atravessou séculos e foi predominante até 1988 (RAMOS, 1999).

Influenciado pela mesma ideologia, Samuel Ruiz García, consagrado bispo da Diocese de San Cristóbal de las Casas, em 1960, passou a promover ações de “modernização” entre os indígenas, dando a eles calçados, melhorando sua dieta, ensinando espanhol e catecismo (KOVIC, C. M., 2005, p. 48). Como parte dessas ações, o bispo fundou duas escolas — uma para homens e outra para mulheres — que, nos seis anos seguintes, formariam mais de oitocentos catequistas indígenas (ANDRAOS, 2000, p. 90). Essas escolas se ancoravam em valores ocidentais que desprezavam as práticas culturais dos povos originários, o que fez com que esses catequistas questionassem as crenças de suas comunidades (DE VOS, 1997).

Em 1968, os mesmos catequistas começaram a questionar alguns dos ensinamentos da igreja, com base em seu contexto de extrema pobreza. Enquanto o catolicismo pregava a salvação da alma, os indígenas se preocupavam com a fome e com a doença que acometia seus corpos. Insatisfeitos, eles passaram a demandar uma evangelização que se preocupasse com esse contexto (KOVIC, C. M., 2005).

Além da insatisfação dos catequistas, outros fatores levaram a uma mudança de perspectiva da Diocese em relação aos povos indígenas nos anos seguintes. O II Conselho do Vaticano<sup>7</sup> (1962-1965) e a Conferência dos Bispos da América Latina ocorrida na Colômbia em 1968 levaram Samuel Ruiz a criticar a própria evangelização. Temas como a pobreza, justiça e a dignidade humana foram pontos de discussão dos dois eventos, pressupostos de um novo direcionamento eclesial em San Cristóbal de las Casas. O bispo passou a atentar para a necessidade de se inserir na realidade local, principalmente no que diz respeito a seus problemas.

A partir de 1968, surgiu uma nova corrente ideológica que se diferenciava da teologia então vigente em diversos aspectos. A Teologia da Libertação teve seu início nos escritos do teólogo brasileiro Rubem Alves e do sacerdote peruano Gustavo Gutiérrez. Fundamenta-se na ideia de que vivemos em um mundo injusto e de que é função da igreja dedicar-se aos mais oprimidos: os pobres. Por seu sofrimento, são eles os maiores merecedores do amor divino (DE VOS, 1997).

Essa corrente deu suporte ideológico a um novo evangelho, que considerava a injustiça e a opressão como um “mal estrutural”, um pecado que, pela vontade de Deus, deve ser extinguido. Segundo De Vos (1997), as paróquias vinculadas à Diocese de San Cristóbal de las Casas dedicaram seus ensinamentos à interpretação da bíblia com base nos contextos indígenas. Esses ensinamentos tinham o objetivo de conscientizá-los de sua dignidade e da necessidade de mudar a sua situação.

A mudança de direcionamento da Diocese não se deve apenas às influências de fora

<sup>7</sup> O II Conselho do Vaticano foi um conjunto de assembleias eclesiais convocado pelo Papa João XXIII. Suas atividades ocorreram entre os anos de 1962 e 1968 e tinham o propósito de repensar o evangelho à luz dos tempos modernos, promovendo a abertura da igreja para o mundo.

(Conselho do Vaticano, Congresso Latinoamericano, Teologia da Libertação). Segundo Iribarren (2003), o convívio do bispo e da pastoral com as comunidades e o contato com sua realidade de fome, humilhação e conflito foram os motores dessa mudança (LEYVA SOLANO; GUNDERSON, 2016, *apud*, p.239-240). Nesse convívio, os sacerdotes e catequistas da Diocese passaram a escutar as interpretações e demandas indígenas, o que levou ao Congresso Indígena de 1974.

Manuel Velasco Suárez, governador de Chiapas em 1974, anunciou um evento em homenagem ao Frei Bartolomé de las Casas (o primeiro bispo da Diocese) e solicitou a ajuda de Samuel Ruiz em sua organização. Esse último concordou, com a condição de que representantes das comunidades indígenas tivessem participação e voz em seu planejamento.

Segundo Andraos (2000, p. 39), o Primeiro Congresso Indígena de Chiapas teve a participação de cerca de duas mil pessoas, representantes de mais de 500 comunidades *tseftales*, *tsotsiles*, *tojolabales* e *ch'oles*, vinculadas à Diocese, que se encontravam pela primeira vez. Durante os três dias do encontro ocorrido em outubro de 1974, os indígenas compartilharam seus problemas e discutiram temas que tocavam a sua realidade, como o território, a comunicação e comercialização dos produtos agrícolas por eles produzidos, a saúde e a educação.

O autor menciona que, dentre os temas discutidos, o conflito em torno do território foi considerado o grande motivo da pobreza e miséria dos indígenas, também ponto de partida para a sua mobilização. O Congresso Indígena de Chiapas foi um divisor de águas tanto para as ações e métodos da Diocese como para a organização indígena a partir de então. No ano seguinte, ocorreu um encontro diocesano, que possibilitou o estabelecimento da “igreja autóctona”, onde os sacerdotes incorporavam, no evangelho e na liturgia, a língua local e elementos da cultura e cosmovisão indígenas, inclusive pré-hispânicas. Um exemplo dessa incorporação pode ser visto na imagem a seguir de um “altar maya”.

Figura 7 – Altar Maya na Peregrinação de Ocosingo, Modevite, Novembro de 2017.



Como a imagem acima nos mostra, trata-se de um altar cuja base é feita por um tipo de grama chamada *Juncia*, sobre a qual estão dispostas flores, frutas e grãos (como milho e feijão), separadas por cores que indicam os quatro pontos cardeais, com uma cruz no centro. D’Alessandro e González Cabañas (2017) comentam que essa é considerada uma prática maya antiga que foi reapropriada pelas comunidades e pela pastoral em sua evangelização. Segundo Christine Marie Kovic (2005), não há clareza a respeito de quem define o que são os elementos culturais e tradicionais mayas.

A igreja autóctona se consolidou com o suporte dos trabalhadores da pastoral e de centenas de catequistas. Em consequência de demandas das comunidades, a igreja passou a ordenar diáconos indígenas, que formaram o que ficou conhecido como “ministério *tu’unel*”<sup>8</sup>. Esse cargo lhes permitia, entre outras atividades, presidir alguns sacramentos (LEYVA SOLANO, 1995a). Ambos (catequistas e diáconos) eram consagrados e legitimados como autoridades religiosas, e políticas, por assembleias comunitárias e pela diocese. Alguns chegaram a assumir cargos de liderança em organizações políticas na década de 1970 (ANDRAOS, 2000).

Outro movimento decorrente do Congresso Indígena foi a criação de várias organizações políticas independentes, não apenas em consequência do trabalho da diocese, mas também devido à influência de grupos maoístas que passaram a operar na região de *Las*

<sup>8</sup> A palavra *tu’unel* significa diácono, em *tseltal*.

*Cañadas* — a exemplo da *Unión del Pueblo* e a *Política Popular*. Ambos os grupos foram criados a partir do movimento estudantil de 1968, os quais, tal como o FLN, tinham o propósito inicial de instigar os camponeses e indígenas a promover uma revolução que instituisse o socialismo no México. Segundo Legorreta Díaz (1998), com esses grupos, outro suporte político-ideológico explicava a condição indígena de pobreza, miséria, injustiça e o sentido da luta de classes. Ambos os discursos (católico e maoísta) confluíram<sup>9</sup> nas iniciativas dos povos de fazer algo contra o sistema opressor, em defesa de seus direitos.

Uma das primeiras organizações criadas dessa confluência foi *Quiptic ta Lecubtesel*<sup>10</sup>, uma união de *ejidos*, criada em 1975, que chegou a agregar 60 localidades. De Vos (1997) descreve alguns dos objetivos dessa organização:

O objetivo era “buscar as formas de melhoramento econômico, social e cultural”, mas logo recebeu uma dimensão política, ao concentrar seus associados na luta pela legalização da propriedade de suas terras, sem descartar a resistência armada no caso de ver esse direito fundamental ameaçado. “A força da organização é a palavra de Deus, porque dela nasceu”, diziam os companheiros.

Outras organizações foram criadas seguindo o exemplo de *Quiptic ta Lecubtesel* e, em 1980, se juntaram para formar a “União de Uniões *Ejidais* e Grupos Camponeses Solidários de Chiapas”, popularmente conhecida como *Unión de Uniones*<sup>11</sup>. Essa organização abarcava treze municípios, com 156 comunidades a ela vinculadas. Chegou a ser uma das maiores instituições autônomas de *Las Cañadas* na época (LEYVA SOLANO, 1995b) (MATTIACE, 2003). Na liderança dessas organizações, estavam vários catequistas e *tu'unes*. Apesar disso, em 1979, a pastoral decidiu interromper sua participação direta na administração das organizações e de movimentos indígenas, que passou a ter seus cargos regidos unicamente por indígenas (DE VOS, 1997).

Segundo Leyva Solano (2001), a estrutura política indígena na região de *Las Cañadas* outorgava à comunidade o poder de decisão por meio de assembleias. Dessa instância comum, saía um coletivo de dirigentes locais, denominados “autoridades-conselho” (*autoridades-concejo*). Esses eram cargos rotativos formados a partir de comissões relacionadas a temas que lhes eram de interesse cotidiano: educação, saúde, administração, vigilância, etc. No seio da comunidade, essas lideranças exerciam funções de organização, como as de preparar

<sup>9</sup> Essa confluência, no entanto, não esconde os aspectos conflituosos das visões de mundo e práticas de ambos junto às comunidades. Por exemplo, a igreja enaltecia os elementos da cultura indígena, enquanto que as organizações revolucionárias viam os povos como uma classe social, os proletários. O resultado desses conflitos foi a eventual expulsão das organizações maoístas feita pelos indígenas no final de 1978 (LEYVA SOLANO, 1995b).

<sup>10</sup> Esse nome tem diferentes traduções do *tseltal*. Segundo Leyva Solano (1995b), significa “nossa força para a liberação”. Legorreta Díaz (1998) o traduz como “nossa força para progredir”, algo similar à tradução de De Vos (1997): “unidos para o progresso”. Don Jorge, um indígena de *Ocosingo*, me disse que o termo significa “força e progresso”.

<sup>11</sup> Na década de 1990, a *Unión de Uniones* passou a ter nova denominação legal, a de “Associações Rurais de Interesse Coletivo”, o que a converteu em *ARIC Unión de Uniones*.

as assembleias ou as festas em homenagem ao santo padroeiro. Suas responsabilidades respondiam a decisões comunitárias.

De acordo com a autora, as “autoridades-conselho” eram “homens entre 25 e 55 anos formados politicamente na luta agrária ou na catequese cristã impulsionada pelo bispo Samuel Ruiz” (LEYVA SOLANO, 2001, p. 56). Durante a década de 1980, muitos deles tinham uma “vida dupla”, participando simultaneamente da *Unión de Uniones* e das bases de apoio clandestinas do EZLN. Dificilmente a entrada das lideranças nessas organizações era consequência de uma decisão individual, sendo algo acordado pela própria comunidade.

As bases que formam as assembleias comunitárias, assim como as organizações autônomas indígenas, não estão livres de tensões decorrentes da divergência de interesses, valores e crenças. No entanto, foi a partir da irrupção zapatista em 1994 que a polarização e o crescimento de facções provocou a diluição da então chamada *ARIC Unión de Uniones*.

Ser favorável ou não ao zapatismo era, e ainda é, fonte de conflitos. Leyva Solano (2001) menciona casos em que grupos contrários ao EZLN eram expulsos de suas comunidades, ou vice-versa. Também há os que são simpatizantes às demandas do EZLN, mas não concordam com sua estrutura militar (hierárquica) ou com o fato de ser uma guerrilha armada que contradiz preceitos católicos. *Las Cañadas* passou a se caracterizar pelo pluralismo de pertencimentos e práticas, algo que representa a complexidade atual na região.

Desde que o processo organizativo das comunidades indígenas teve início, a resposta governamental foi de repressão, tanto aos membros das organizações como aos agentes da pastoral, com assassinatos, ameaças e prisões. Em 1989, foi criado o “Centro de Direitos Humanos Frei Bartolomé de las Casas” (Frayba), em consequência da assembleia diocesana de 1985. Esse centro tinha o objetivo de defender os direitos humanos dos povos indígenas de Chiapas, denunciando violações e assessorando os indígenas em seus conflitos.

Em 1991, ocorreu a prisão do sacerdote responsável pela paróquia do município de *Simojovel*, que fica na região *Los Bosques* de Chiapas. O Padre Joel Padrón foi encarcerado por 49 dias sob acusações fabricadas pelo governo, preocupado com uma crescente mobilização de indígenas *Zoques* e *Tsotsiles* da região, que se organizavam para demandar, e ocupar, terras e melhores condições de trabalho (KOVIC, C. M., 2005, p. 63).

Em protesto a isso, 500 indígenas iniciaram uma peregrinação de *Simojovel* à capital do estado *Tuxtla Gutiérrez*, um trajeto de 123 quilômetros. Nesse trajeto, *tsotsiles*, *tseltales*, *ch'oles*, *tojalabales* e *zoques* de várias regiões se somaram à peregrinação, resultando em uma massiva mobilização de cerca de 18.000 pessoas. Em consequência dessa peregrinação, o padre Padrón foi liberado. O reconhecimento do potencial de mobilização de vários povos vinculados à diocese os levou à criação do *Pueblo Creyente*, uma rede de “católicos

diocesanos que trabalham para construir unidade e denunciar a pobreza e a repressão política” (KOVIC, C. M., 2005, p. 150).

O *Pueblo Creyente* foi criado pelos sacerdotes, motivados a incluir representantes dos povos indígenas em suas assembleias. A escolha desses representantes na reunião anual da diocese passa por três níveis: cada comunidade elege os que irão para as reuniões da sua respectiva zona pastoral<sup>12</sup>. Nelas, os membros indicam os porta-vozes que comparecerão à Assembleia Anual da Diocese de San Cristóbal de las Casas.

A estrutura mencionada passou a constituir uma eficiente rede de informações, diálogo e ação política com o suporte institucional da diocese. O *Pueblo Creyente* é organizado exclusivamente por indígenas, conectados por um sentimento de união promovido por seus fundamentos religiosos — centrados no enaltecimento de sua dignidade e na busca pelo fim das injustiças. Não há divisões partidárias ou outros pertencimentos que se sobressaiam a esse sentimento, que já é político. Desde sua criação, o *Pueblo Creyente* tem tido um enorme poder de mobilização, principalmente por meio de peregrinações<sup>13</sup>.

Nos anos seguintes, com o levante zapatista, as histórias de mobilização indígena em Chiapas se mesclam. Em todo o estado, o contexto de violência e repressão foi intensificado por conta desse levante. Muitas organizações e redes indígenas já existentes, como o *Pueblo Creyente*, apoiaram o EZLN em suas iniciativas, mas também seguiram caminhos particulares.

Em 2010, foram membros do *Pueblo Creyente* que formaram outra rede, o “Movimento em Defesa da Vida e do Território” (Modevite), sobre a qual falarei na próxima seção.

### 4.1.3 Modevite

O Movimento em Defesa da Vida e do Território (Modevite) foi criado no ano de 2011 pelo *Pueblo Creyente*. Segundo Mendonza, Villalobos Nivón e Pinto (2017, p. 3)<sup>14</sup>:

Modevite surge quando, em uma assembleia dessa instancia (do *Pueblo Creyente*), alguns indígenas *tsotsiles*, *tseltales* e *ch'oles*, representantes de 10 paróquias e um *eijido*, organizados a partir da plataforma eclesial que abarcava 11 municípios do estado, começaram a perceber os problemas, necessidades e lutas comuns às suas comunidades.

<sup>12</sup> A Diocese de San Cristóbal de las Casas é composta por sete zonas pastorais agrupadas de acordo com sua localização geográfica e com os povos indígenas a que correspondem: *Tsotsil*, *Tseltal*, *Ch'ol*, *Chab*, Sul, Sudeste, Centro.

<sup>13</sup> Segundo Christine Marie Kovic (2005), em média 20.000 pessoas participaram em cada peregrinação que a autora acompanhou entre os anos de 1993 e 1995.

<sup>14</sup> É importante mencionar que os autores desse artigo estão diretamente envolvidos com o Modevite. Tereza Villalobos Nivón é pesquisadora da região de *Chilón* e foi voluntária da Missão de *Bachajón*. Gabriel Mendonza e Rodrigo Pinto são sacerdotes jesuítas. O último atuou na Missão de *Bachajón* e foi um dos coordenadores gerais da megaperegrinação.

Emergindo de uma rede mais ampla, que é o *Pueblo Creyente*, o Modevite foi constituído com algumas especificidades que dizem respeito a sua região de atuação e suas principais preocupações e demandas. Alejandro, um de seus coordenadores, afirmou que eles se mobilizaram para denunciar o problema do alcoolismo, que gerava violência e insegurança nas comunidades. Na época, eles demandavam o fechamento dos locais de venda de bebidas. Em paralelo a isso, segundo ele, veio a ameaça da construção de uma *supercarretera* (“super-rodovia”) que ligaria San Cristóbal de las Casas ao município de Palenque. A construção dessa rodovia visava promover uma rota turística, ecológica e arqueológica que atravessaria territórios indígenas dos municípios mencionados.

Jorge, indígena *tseltal* que participou da criação do Modevite em *Ocosingo*, me explicou como foi o processo:

Quando veio a *supercarretera* (“super-rodovia”), ninguém se mexia. Disseram que ela viria para o lado de cá, iria passar em Ocosingo, mas ninguém se mexia (...) então a Paróquia se tocou e disse: “bem, que vamos fazer?” As organizações não podem fazer nada porque as organizações fizeram um pacto com o governo. O pacto que elas fizeram diz: “toma o dinheiro e não diga nada” (...) Então a paróquia disse: “melhor que a igreja fale, que a igreja se defenda”. Mas, quem vai falar pela igreja? Então pensaram nos representantes paroquiais. Se pensou que o Movimento em Defesa da Vida e do Território não vai ser como as outras organizações, que têm autoridade, que têm presidente geral, secretário e têm cabeça. Então, melhor que esse movimento não tenha cabeça, para evitar que o governo as compre. Se pensou então que serão só coordenadores. Então vinha funcionando e parou (a construção da rodovia) porque entraram várias paróquias.

Segundo Jorge, o Modevite foi o único movimento a se pronunciar, já que todos os outros foram comprados pelo governo. A horizontalidade de seu formato organizativo, em que não havia cabeça, é apontada como a solução para escapar do mesmo destino. Essa qualidade moral não se deve apenas à sua organização, mas também à sua vinculação com a igreja. Essa última lhes outorga um poder institucional, também de fala, que contesta o poder do Estado.

Nesse momento, vejo um tipo de associação similar ao que é feito pelo zapatismo. O inimigo é o governo que mobiliza as pessoas por meio do dinheiro em prol de algum projeto de desenvolvimento que tem consequências catastróficas para as minorias. Nesse caso, também se trata de uma atribuição moral, o “mau governo” (termo também usado em seus discursos). Os movimentos que se constroem como organizações hierárquicas e verticais são fáceis de ser comprados, como se fizessem um “pacto” com o demônio por operarem com a mesma lógica. O Modevite, que tem uma organização horizontal, tal qual os zapatistas, não se alia a ele. A diferença é quem lhes outorga a autoridade moral. No caso do Modevite, é a igreja católica.

A insatisfação do Modevite com o governo se estende a uma desilusão com o sistema



político-partidário, mediante uma experiência de polarização provocada pelo “mau governo” e pelos partidos políticos. A essa polarização, o movimento credita uma série de conflitos dentro das próprias comunidades (MODEVITE, 2016a). Outras denúncias e exigências foram feitas diante de situações de desapropriação e violência promovidas pelo governo e por empresas transnacionais. Algo que compõe uma considerável parte de sua identidade como movimento é a resistência contra “megaprojetos” (ecoturísticos, de construção de rodovias, de construção de represas, de perfuração de poços de petróleo, mineradoras, usinas hidrelétricas, etc.), estatais e privados, nacionais e transnacionais. Tais projetos estão em fase de planejamento ou em curso em seus territórios. Essas demandas foram descritas na citação abaixo, que consta no site oficial do Modevite.

Exigimos do governo local, estatal e nacional o respeito e cuidado com as riquezas naturais nas quais nós, como povos originários, habitamos. Afirmamos que as novas reformas de leis fortalecem às empresas e projetos transnacionais que estão nos desalojando de nosso território, deixando-nos na miséria que leva à migração, alcoolismo, prostituição, exploração de empregados com salários miseráveis, perda da identidade, entre outras problemáticas (MODEVITE, 2016b).

O estabelecimento de uma rede entre esses 11 municípios permite a circulação e a divulgação de comunicados, denúncias, demandas e projetos dos indígenas vinculados ao Modevite.

## 4.2 Cenários da Megaperegrinação

Até o ano de 2015, os membros do Modevite realizavam, no mês de novembro, peregrinações simultâneas dentro de seus municípios (da entrada da cidade até a igreja local). Comunidades indígenas católicas se juntavam em marcha, organizadas pelos seus respectivos coordenadores e pela equipe eclesial (catequistas, diáconos e sacerdotes) de cada paróquia. Apesar de o planejamento se dar em conjunto, no exercício das peregrinações anteriores, a conexão com as outras localidades ocorria apenas pelo fato de serem realizadas no mesmo dia ou em dias próximos.

Em 2016, no entanto, os membros do Modevite optaram por realizar uma megaperegrinação. Foi a primeira e, até o momento, única vez em que essa iniciativa foi levada à frente. No dia 14 de novembro de 2016, indígenas católicos *ch'oles*, *tsetales* e *tsotsiles* saíram do município de *Salto de Agua* e, nos 12 dias seguintes, percorreram mais 10 cidades até seu destino final, a cidade de San Cristóbal de las Casas.

A megaperegrinação foi uma iniciativa dos indígenas membros do Modevite, em conjunto com a Missão de *Bachajón*, agentes pastorais e sacerdotes das diferentes paróquias. Segundo Mendonza, Villalobos Nivón e Pinto (2017), a preparação durou cerca de um ano, com a divisão de comissões que atendessem questões práticas: alimentação, segurança,

saúde, comunicação, vinculação e organização dos foros. Os membros dessas comissões, além de realizar um planejamento amplo para a peregrinação, também se dedicavam às atividades de seus respectivos municípios.

Este é um aspecto sobre os quais abordagens tipo as de [Turner e Turner \(2011\)](#) não prestam muita atenção. Os efeitos pragmáticos das peregrinações (a cura, a obtenção de prosperidade, da dádiva, fertilidade, o expurgo dos pecados, etc.) não acontecem sem essas atividades corriqueiras da organização. Das comissões, surgiram equipes que, além de peregrinar, tinham funções a exercer, o que as fazia vivenciar a peregrinação de ângulos diferentes.

É difícil precisar a quantidade de peregrinos. [Mendonza, Villalobos Nivón e Pinto \(2017\)](#) mencionaram que, em cada município, participavam em média mil pessoas, à exceção de *Oxchuc*, que tinha mais de seis mil. Essa indefinição se deve ao fato de que, ao chegar em cada cidade, outro contingente de indígenas de comunidades locais vinculadas ao Modevite se somava à peregrinação. Isso resultou em um sistema rotativo de participantes.

A megaperegrinação passou por três regiões do estado de Chiapas (ver [Mapa 6](#), na página 243 do Anexo A). A primeira delas foi a região *Tulija Tseltal Chol*, onde passaram por quatro municípios: *Salto de Agua*, *Tumbalá*, *Yajalón* e *Chilón*. Depois disso, seguiu por duas cidades da *Selva Lacandona*: *Ocosingo* e *Altamirano*. O fim da jornada ocorreu na zona *Altos Tsotsil — Tseltal* (também conhecida como *Los Altos*), passando por: *Huixtán*, *San Juan Cancuc*, *Tenejapa*, *Oxchuc*, e o *Ejido la Candelaria*, que fica em San Cristóbal de las Casas.

Por questões de espaço e de abordagem dessa tese, não há como descrever todos os dias da peregrinação. Considerarei ser mais produtivo falar sobre alguns cenários principais, onde discursos são proferidos com diversos formatos: *a)* a marcha; *b)* cerimônias religiosas; *c)* foros; e *d)* discursos peregrinos. À exceção dos discursos peregrinos, tais cenários também têm uma sequência temporal. Primeiro, ocorriam as marchas nos municípios. Ao chegar a seu destino, o altar maya estava posto e esperava os peregrinos para uma cerimônia celebrada pelo pároco do local, com a participação de outros sacerdotes.

Durante a tarde e à noite, eram realizadas atividades que variavam a depender do local. A principal delas eram os foros, reuniões em torno de temas específicos, relacionados às demandas coletivas do Modevite e à especificidade dos problemas e iniciativas de cada município. Outros elementos da peregrinação serão mencionados ao longo da descrição dos cenários.

### 4.2.1 Marchas

Salvo algumas exceções, as marchas ocorriam durante as manhãs, em três partes: primeiro, os peregrinos fazem o trajeto a pé da paróquia local até a parte da rodovia

que está fora da cidade. Chegam a um ponto em que param de andar e dão espaço para que passem as caminhonetes, que os transportam para a cidade seguinte. Próximo às intermediações do novo município, as pessoas descem e seguem marchando com destino à paróquia.

Algo diferente ocorreu no caminho entre *Chilón* e *Ocosingo*, no quinto dia da megaperegrinação. Ao longo dos 41 quilômetros que distanciam as duas cidades, tivemos várias paradas para marchar a pé. A seguir, descreverei três cenários que correspondem a esse trajeto.

#### 4.2.1.1 Cenário 1: saindo de *Chilón*

No dia 18 de novembro de 2016, nos encontrávamos no município de *Chilón*. Mesmo acordando às 05:30 da manhã, eu já via bastante movimentação em todos os cômodos e corredores da paróquia local. Os indígenas arrumavam seus pertences ou faziam filas em frente à igreja, em tendas improvisadas onde mulheres distribuíam café, feijão e *tortilla* (o café da manhã). O caminho que apontava para a saída do município ainda estava enevoado e frio quando as pessoas se amontoaram para seguir em marcha a pé.

Assumindo a dianteira da marcha, alguns dos coordenadores do Modevite levaram uma bandeira do México, seguida com o símbolo do Modevite. Ao lado também carregaram duas cruces. À frente de todos, um senhor soprava um caracol, instrumento musical que remonta à época dos mayas pré-hispânicos (HUMBERTO, 1995), utilizado em rituais católicos contemporâneos. A multidão seguia atrás como um bloco desordenado.

Os indígenas que a compunham vestiam roupas do dia a dia. Os homens usavam calças jeans, camisas de botão ou de algodão, chapéu e botas. As mulheres, o que chamam de “roupas tradicionais”<sup>15</sup>. Em geral, elas calçavam chinelos ou sapatos simples, o que não era nada confortável para as caminhadas em longa distância. Contornando essa multidão, alguns homens vestiam coletes com o símbolo do Modevite e nas costas escrito “segurança”. Essas pessoas interditavam com o corpo os carros dos cruzamentos e os transeuntes, ao mesmo tempo em que continham os limites laterais dos peregrinos.

Havia dois carros de som em diferentes posições da marcha e cartazes, cujos dizeres rechaçavam a extração de petróleo, as reformas governamentais, o capitalismo, a exploração de recursos naturais, a desapropriação do território indígena e a construção de uma represa hidroelétrica no *Valle Tulijá*. Alguns desses cartazes também traziam frases como: “Jesus Cristo vive, a luta segue”, “Zapata vive, a luta segue” e “respeito à Mãe Terra”, como pode ser visto na imagem abaixo.

<sup>15</sup> A vestimenta das mulheres demarca o pertencimento a um grupo e a um município. Essa demarcação é feita no material utilizado para compor as saias e nos tipos de bordados das blusas. Segundo Bayona Escat (2016), a adoção da roupa ocidental no uso cotidiano pelos homens se deu em consequência da exigência de ocultar sua identidade indígena para poder trabalhar em terras não indígenas.

Figura 8 – Marcha na saída de *Chilón*

Fonte: *Almantal Yu'un Lekilal* (grupo de comunicação autônoma de *Las Abejas*)

Além do som do caracol, a marcha seguia o ritmo das palavras de ordem entoadas pelos peregrinos nos carros de som e repetidas pelos demais. Os animadores carregavam consigo um papel com a cola dessas palavras de ordem. Outros posicionavam-se em lugares estratégicos onde não se escutava o carro de som e entoavam outra sequência de gritos com a potência apenas de seus pulmões. *Chaves* (2000) chama de “diálogo” ou “comunicação” o processo da interpelação dos animadores e a resposta da multidão. No presente caso, os exemplos dessa comunicação seguem:

- “O petróleo, a luz e a água, de quem são?”, gritava o animador.
- “Do povo!”, respondia a multidão.
- “Viva ao Movimento em Defesa da Vida e do Território”
- “Viva!”
- “Viva ao *tatik*<sup>16</sup> Samuel”
- “Viva!”
- “Viva à Mãe Terra”
- “Viva!”
- “O povo unido jamais será vencido”
- “O povo unido jamais será vencido”

<sup>16</sup> Termo em *tseltal* que significa padre.

— “Zapata vive, a luta segue”

— “Zapata vive, a luta segue”

A meu ver, apesar de ser a primeira atividade do dia, essa marcha não tinha a euforia e efervescência das seguintes, algo que se percebia pela monotonia das palavras de ordem e no reduzido público que nos assistia. Na saída das intermediações da cidade, a multidão deu espaço para a passagem das caminhonetes. O grupo de indígenas a bordo era desproporcional para o tamanho do veículo. Eles fizeram o trajeto espremidos, sentados ou curvados em pé. Com pouco mais de treze quilômetros de percurso, os peregrinos desceram dos veículos e seguiram em caminhada dentro do município de *Bachajón*, onde fica a sede da Missão Jesuíta.

A configuração dessa marcha era um pouco diferente da anterior. Na dianteira, logo atrás da bandeira mexicana, estavam sacerdotes jesuítas, ornamentados de seus trajes e estolas com bordados coloridos. No lugar dos caracóis, havia tambores e flautas. Marchamos por cerca de meia hora e percorremos toda a cidade. Além das palavras de ordem — semelhantes às anteriores —, os peregrinos entoavam cânticos católicos em *tseltal*. Ao contrário dos demais locais, passamos ao largo da paróquia. Chegando ao outro lado das intermediações de *Bachajón*, os peregrinos subiram novamente às caminhonetes e seguiram rumo a *Ocosingo*.

#### 4.2.1.2 Cenário 2: Chiapas não é quartel

No meio da estrada entre *Bachajón* e *Ocosingo*, as caminhonetes pararam. Dessa posição, estávamos rodeados pela selva e debaixo de um sol torrencial. A multidão se posicionou ao longo da estrada, em fileiras horizontais, de mãos e braços dados. Dos carros de som, alguns indígenas da organização davam instruções em *tseltal*.

O ânimo dos peregrinos se diferenciava das duas marchas anteriores. Enquanto se posicionavam sob as orientações enunciadas através do carro de som, pareciam extremamente concentrados, como se estivessem preparando seus corpos para um enfrentamento iminente. Até então não havia instrumentos ou música, e os sacerdotes se espalhavam pela multidão. Quando iniciaram a marcha, as palavras de ordem eram todas sobre os militares e o governo: “Chiapas, Chiapas não é quartel. Fora, exército, dele” (*Chiapas, Chiapas no és cuartél, fuera ejército de él*); “Fora soldados”; “Modevite em pé de luta contra o governo que não escuta”.

A paisagem fechada da selva foi dando lugar a uma enorme estrutura de um quartel. Como ficava em um terreno montanhoso e irregular, vimos alguns grupos de uniformizados se amontoando de diversos locais da base para ver o que estava acontecendo. Na frente desse quartel, havia um cartaz com a frase “essa instalação militar é propriedade federal e seu ingresso sem autorização é considerado um delito”, escrita em espanhol e em *tseltal*.

A mensagem era clara e direcionada para os indígenas. No limiar dessa propriedade, o trespasse de fronteiras foi exatamente o que a marcha fez. Os cones que demarcava aquele espaço foram esmagados pelos pés dos peregrinos e pelas caminhonetes. Quem estava na base não fez mais do que olhar o movimento.

Impávidos, os peregrinos gritavam e cantavam. — “Temos medo?”, a animadora interpelou. — “Não!”, respondeu o público. Repetiu a interpelação por três vezes e puxou o refrão da música mais entoada ao longo de toda a megaperegrinação, cuja letra era: “Não temos medo, não temos medo, não teremos medo nunca mais. Quero que o meu país seja feliz, com amor e liberdade”.

As interpelações e suas respostas eram intensas, exaltadas, emocionadas. Apesar do sol na cara, do calor e da umidade, os peregrinos não demonstravam sinais de cansaço em seus rostos, mas uma genuína concentração, uma raiva que envolvia a todos em torno das palavras de ordem. Os indígenas abandonaram o local mostrando indiferença para os cones esmagados. Por estarem em um espaço limiar, tampouco os militares tiveram reação além da observação atenta.

Essa marcha apresenta uma configuração interessante. Não havia destaque para os elementos católicos. Tampouco havia divisão de papéis entre os sacerdotes e os demais, dando indícios de que aquele momento não se caracterizava pela comunhão com o sagrado, mas pelo enfrentamento político motivado pela raiva e pela indignação. No restante do caminho até chegar a seu destino, os peregrinos carregaram consigo a mudança de ânimo provocada por esse enfrentamento. Como vitoriosos, gritavam palavras de ordem mesmo de dentro das caminhonetes: “Aqui, ali, a luta seguirá”, “viva à resistência dos povos!”.

Nas intermediações de *Ocosingo*, a peregrinação parou próximo a uma capela de chão batido. Vários indígenas a esperavam nas bordas da rodovia com flores, tambores e flautas.

#### 4.2.1.3 Cenário 3: Bem-vindos a *Ocosingo*

Para os indígenas que ali esperavam, a chegada da peregrinação era o início de uma celebração. Um grupo musical (composto por violão, baixo e trompetes) cantava, no ritmo de *mariachi*: “Bem-vindos os irmãos em nome de Cristo Jesus. Esses são os mensageiros dedicando ao evangelho, anunciando salvação. Aleluia, glória a Deus”. Para os peregrinos, aquela era uma pausa necessária para descansar e comer.

A multidão se reuniu do lado de fora da pequena igreja em torno de padres e diáconos de *Ocosingo*, cujas falas ao microfone eram amplificadas por caixas de som no local. Os discursos foram pronunciados em *tseltal*, mas o formato me pareceu ser litúrgico: os homens e mulheres presentes rezavam e faziam o sinal da cruz, sinalizando um momento de comunhão com suas divindades (Cristo e a Mãe Terra). Agradeceram a Deus e à Maria

que, como testemunhas de seu sofrimento, lhes deram força pelos dias de caminhada anteriores. Chorando, um dos catequistas falou pausadamente ao microfone: “Aqui em nosso povo de Ocosingo esperamos com os braços abertos para acompanhar a gente pobre”, enquanto enxugava as lágrimas na vestimenta branca.

Esse momento contrastou com a marcha em frente ao quartel militar. Era como se eles estivessem também descansando da carga política anterior, dando maior espaço para o espírito de consagração de Deus, que motiva a sua luta como “gente pobre” e sofredora. Terminados os discursos, os indígenas se amontoaram vorazmente em uma pequena barraca de madeira onde algumas mulheres serviam *pozol*, uma bebida feita a base de milho.

Muitos se acomodaram nos bancos dentro da igreja. Outros se sentaram no gramado do lado de fora, exaustos. Um grupo de violinistas seguiu tocando de dentro da capela. A pausa foi providencial para o descanso do corpo e do espírito. Tendo sua parcela de comunhão divina, os peregrinos se sentiram renovados para seguir adiante. *Ocosingo* é o maior município por onde passou a megaperegrinação. Eu diria que a caminhada durou cerca de 1 hora até a paróquia local.

Ao longo de mais de um quilômetro, homens e mulheres esperavam na beirada da rodovia segurando flores para saudar os peregrinos. Conforme passávamos, eles foram se incorporando à marcha. Nesse trecho, a multidão era maciça e apertada. Essa característica se deu não apenas pela quantidade de pessoas que se somara à marcha, mas porque o caminho era tortuoso. Passamos por caminhões e carros, interceptados pelos organizadores e seguranças do evento. Era impossível transitar pela multidão, o que me permitia apenas seguir na mesma posição, atrás de um dos carros de som. Esses carros levavam algumas crianças.

A entrada da maciça multidão na cidade foi triunfal, e a comoção era generalizada. Das redondezas não havia quem não prestasse atenção naquela movimentação, acompanhada pelo som de tambores, flautas, violinos e dos caracóis. Além de repetirem algumas das palavras de ordem das marchas anteriores, acrescentaram outras relacionadas à exploração de petróleo e às mineradoras, constantes ameaças às comunidades indígenas do município.

#### 4.2.1.4 Análises

Os três cenários sinalizam vários elementos da composição da marcha que creio que sejam importantes de analisar. Nessa parte da peregrinação, o caminho percorrido dá indícios de que o discurso é mais importante do que a experiência simbólica de cultuar a Mãe Terra. De dentro das caminhonetes, passamos ao largo das montanhas, cavernas, rios e matas, aquilo que representa essa divindade. As homenagens prestadas a ela apenas têm início depois que os peregrinos chegam às paróquias, diante do altar maya.

As marchas concentram parte do propósito da peregrinação, que é de se fazer escutar. Isso faz parte de uma missão, que corresponde a um projeto divino de salvação — tanto deles mesmos como da Mãe Terra. Como protagonistas desse projeto, cabe a eles resistirem à destruição. Assim o fazem no grito, na denúncia e na mobilização.

Ao longo da caminhada, o espírito pastoral de consagração das forças naturais é basicamente um discurso. A meu ver, isso não quer dizer que a Mãe Terra não tenha um papel relevante durante as marchas, mas que esse formato foi o escolhido para dar seguimento à sua missão. Os peregrinos gritam por ela, anunciando aos moradores dos municípios percorridos os danos sofridos.

A configuração das marchas intercalava, em proporções variadas, elementos políticos e sagrados. À exceção do cenário 2, o início da passagem dos peregrinos é feito pelo som. O caracol, junto com os tambores e flautas, faz parte de um repertório considerado pelos indígenas como “tradicional”. Tal repertório caracteriza-se pela incorporação de elementos mayas antigos aos rituais católicos, algo que se tornou frequente após a consolidação da “igreja autóctona”, mencionada na seção anterior. Esse elemento “tradicional” é visto como um símbolo de identificação da especificidade do movimento. Essa especificidade se caracteriza pela vinculação dos componentes sagrados ao processo político de reivindicar seus direitos, anunciar seu sofrimento e denunciar os danos provocados a suas comunidades.

Na dianteira da marcha encontram-se os principais símbolos religiosos, em um formato similar às procissões católicas. Nos cenários descritos, eles são representados pelas cruzes e pelos trajes eclesiásticos dos sacerdotes. No entanto, em outras ocasiões, os peregrinos traziam consigo imagens da Virgem de Guadalupe, estandartes de santos e de Jesus Cristo. Esses símbolos também estão acompanhados por outros que são políticos. Dentre eles está a bandeira mexicana.

Na história mexicana, são vários os exemplos de ações políticas sustentadas por símbolos religiosos, principalmente católicos. É o caso da Virgem de Guadalupe, cuja representação deu suporte à guerra de Independência e à Revolução Mexicana. Segundo [Wolf \(1958\)](#), desde o período colonial, os indígenas mexicanos associavam a imagem da virgem a um repertório de salvação. Tal repertório não compunha apenas o plano espiritual/sobrenatural, mas a libertação dos povos da opressão. Ambos os movimentos insurgentes tiveram em suas bases um forte contingente indígena e aspiravam à criação e reconfiguração do México como uma nação independente.

O contexto da megaperegrinação é similar, pois repertórios de salvação religiosa, política e nacional estão representados como símbolos na parte da frente da marcha, em função da aspiração de libertação dos indígenas. A conjunção desses símbolos espelha a própria constituição do Modevite, um movimento católico que reivindica direitos. A dianteira legitima o restante da marcha e concede aos peregrinos uma áurea sagrada de pessoas dignas que lutam por justiça.



A centralidade da bandeira mexicana chama a atenção e ocorre em outros contextos de marcha ao longo da megaperegrinação. Isso demarca algo semelhante à representação mexicana da Virgem de Guadalupe, que reúne em um símbolo religioso um sentimento de nação (WOLF, 1958). O Modevite não tem aspirações de reconfigurar o país, seu alcance não passa das fronteiras do estado. Ainda assim, esse sentimento de nação aparece no projeto de salvação de seus contextos particulares de opressão.

Outro elemento interessante é que, em vários momentos, a bandeira é levada por lideranças (políticas e religiosas). Ela está em mãos dos coordenadores do Modevite ou dos sacerdotes jesuítas. Contradizendo o argumento de Turner e Turner (2011), não ocorre a suspensão dos papéis sociais. Tais coordenadores continuam exercendo as mesmas funções, responsabilidades e tendo a mesma autoridade moral, à frente dos demais. Essa autoridade também acompanha os padres e outorga aos peregrinos o vínculo com o sagrado, como se estivessem abençoando os que vêm atrás.

Se, por um lado, existe a reprodução de papéis estabelecidos previamente pelo movimento, por outro, a megaperegrinação também cria novos papéis. Na descrição acima, os seguranças são um exemplo disso. Essa equipe era composta pelos próprios peregrinos, que compartilhavam dos mesmos objetivos e esperanças que os demais<sup>17</sup> e se disponibilizaram a vestir o colete e assim seguir pelos 11 municípios. Sua função na peregrinação repercute na forma como eles a vivenciam. Durante as marchas, os seguranças têm que ter o controle sobre o caminho, assim como uma maior atenção aos potenciais perigos do que está ao redor. A concentração demandada, junto com a disposição de circular nos contornos da multidão, torna seu cansaço mais aparente do que o dos demais.

Outros elementos da marcha também jogam com a conjunção entre religião e política. É o caso das palavras de ordem, que demandam aqui alguma atenção. Trata-se de um gênero discursivo que condensa demandas e rechaços em uma tentativa de unificar os propósitos do movimento. Os sentidos condensados são precisamente o que os indígenas querem expressar enquanto rede. No entanto, o processo de enunciação dessas palavras de ordem é mais complexo do que a reprodução de um sentido coletivo.

Para Colla (2013, p. 38), apesar do que seus enunciadores queiram deixar transparecer, as palavras de ordem (*slogans*) não são uma voz coletiva espontânea, que apenas reproduz a vontade popular, também não se restringem a seu sentido semântico e textual. São, pois, “performativas, no sentido de que são composições deliberadas cuja intenção não é tanto refletir a vontade coletiva, mas criá-la”.

Segundo o autor, como gênero discursivo, as palavras de ordem não têm autoria

<sup>17</sup> Conversei com um deles, Jose Jaime, de *Oxchuc*. Ele disse que está peregrinando porque o governo os está explorando e tirando a Mãe Terra. O governo diz que as terras são dele e que os indígenas “não são cristãos, são animais”. Disse que em seu município eles sofrem porque querem autonomia, mas o governo os reprime e gera muita violência.

definida e se caracterizam como expressões com rima, métrica e propósitos específicos. Elas dependem das demandas que articulam, do público ao qual são direcionadas e dos movimentos corporais no contexto da mobilização. Nos cenários descritos a partir das marchas do Modevite, notam-se algumas variações construídas pela performance dos indígenas.

Na saída de *Chilón* e na entrada de *Ocosingo*, as palavras de ordem falam sobre demandas centralizadas pelo Modevite. Os gritos trazem em seu repertório: o rechaço aos megaprojetos, aos partidos políticos e aos projetos de governo, ao mesmo tempo em que saúdam o bispo Samuel Ruiz, a Virgem de Guadalupe, o Cristo Rei, o Papa Francisco, a Mãe Terra. Há pequenas variações textuais que dependem do local, enfatizando uma ou outra demanda que diz respeito ao que mais afeta o município em questão, mas o conjunto geral do que é dito é o mesmo.

Também tinham palavras de ordem entoadas com frequência em movimentos de resistência mexicanos: “Zapata vive, a luta segue” e “Ayotzinapa vive, a luta segue”. Esses últimos correspondem a uma identificação do Modevite com uma memória de outras resistências (passadas e atuais). Esse tipo de grito (“... vive, a luta segue”) é característico do que Colla (2013) afirma como palavras de ordem poderosas, pois são capazes de se desprender de sua composição original e de se reproduzir com outros sentidos que possibilitam a sua circulação. Outro exemplo disso é a frase: “o povo unido jamais será vencido”.

Apesar de dizerem as mesmas coisas, as palavras de ordem enunciadas nos diferentes cenários têm outro sentido quando associadas às performances. O ânimo e envolvimento — corporal e emocional — dos peregrinos com aquilo que gritam, assim como o público que o escuta, diferem em cada contexto. A comparação entre a saída de *Chilón* com a chegada em *Ocosingo* corresponde às divergências entre o fechamento e a abertura do ritual, sendo o último mais efervescente do que o primeiro. Isso se assemelha à dupla jornada do cortejo das *tabancas*, analisada por Trajano Filho (2011), que mostra uma marcada diferença entre a ida — caminho que caracteriza a penitência e a expectativa de alcançar o sagrado — e o retorno, que é menos elaborado.

As variações das marchas do Modevite dependem de diversos fatores: o ambiente, a recepção dos que estavam ao redor, os músicos que os acompanham, o que sentiam no corpo (cansaço, fome, calor, frio), etc. No entanto, é perceptível que chegar a um novo município era muito mais intenso do que sair dele. Na chegada, os peregrinos eram recebidos por centenas de pessoas dispostas em fila nas bordas da rodovia e por grupos musicais que entoavam um novo ritmo à marcha ao som de violino e violão, trompete, tambor e flauta. Dava mais emoção entrar pela primeira vez na cidade, e vê-la dar passagem para a multidão de peregrinos. Maior era o entusiasmo quando eles viam que muitas pessoas respondiam com gestos, acenos e gritos que acompanhavam as palavras de ordem. O que motiva essa

emoção e entusiasmo tem a ver com o alcance do sagrado. Quando reiniciam o ritual em um novo local, renovam sua missão de lutar pela Mãe Terra, em nome de Deus.

Em comparação com a marcha em frente ao quartel militar, no entanto, a coisa muda de figura. Em sua performance, o sentido de enfrentamento era óbvio. Tão simbólico como as palavras de ordem dedicadas apenas ao rechaço aos militares e a música que diz “não temos medo” era atropelar os cones e caminhar de braços dados. Esse conjunto de elementos indicava que os peregrinos estavam unidos e podiam trespassar aquele espaço, que os militares eram os invasores da Mãe Terra, alheios a um território que é dos povos originários. Diante da grande diferença de poder entre os dois grupos, a marcha constituiu um enfrentamento possível, provavelmente o único que talvez não resultasse em massacre.

Os cartazes, assim como as palavras de ordem, também eram elementos condensadores do discurso. Podiam ser vistos ao longo da marcha ou mesmo nas caminhonetes que transportavam as pessoas. No entanto, sua variabilidade corresponde mais à especificidade geográfica do que à performance na marcha. Tal especificidade é percebida ao longo dos municípios. Na imagem do cenário 1, um dos cartazes dizia: “Salto de Água rechaça a implementação da construção da represa hidroelétrica no Valle de Tulijá”<sup>18</sup>, uma demanda que, no contexto indígena de *Salto de Agua*, corresponde à ameaça de escassez e contaminação da água em suas comunidades.

As marchas constituem a forma condensada da Megaperegrinação. Abrigam os elementos religiosos e políticos de maneira a permitir que um sacralize o outro. A imagem de Deus, da Virgem de Guadalupe, de Cristo e do Papa lhes concede o direito de marchar e gritar contra o governo e os megaprojetos, de lutar pela Mãe Terra. Apresentam uma variabilidade de demandas, ânimos e formas de simbolizar o que querem dizer. No entanto, no movimento de condensar os discursos, vejo uma tentativa de unificar seus propósitos. São esses que invadem os municípios, alcançam seus moradores em suas casas e nas ruas, público que o Modevite quer alcançar no momento.

#### 4.2.2 Celebrações tradicionais

Apesar de o Modevite se constituir como uma rede em que a informação circula com rapidez, dar conta da diversidade de contextos relacionados a cada região ou município é uma tarefa difícil. No espaço que eles mesmos denominam “celebrações tradicionais”, a megaperegrinação disponibiliza para os peregrinos o conhecimento do discurso local, previamente produzido como comunicado e lido pelos sacerdotes das respectivas paróquias.

O comunicado produzido por membros do Modevite de cada município se torna a voz local para todos os peregrinos, seu público-alvo. Os porta-vozes desses comunicados

<sup>18</sup> A construção de represas hidroelétricas em Chiapas se ancora na versão então vigente da “Lei Geral de Águas”, que permite a intervenção de iniciativas privadas no manejo de água e legaliza a contaminação de rios (GREENPEACE MX, 2015).

são os sacerdotes, em um ritual caracterizado pela mistura de elementos litúrgicos e da “cultura maya” (ANDRAOS, 2000). Em cada paróquia é feito um “altar maya” do lado de fora da igreja, ao redor do qual a multidão se posiciona ao chegar. Em cima de uma cama de *junica*, flores e frutas estão dispostas, separadas por cores que representam os pontos cardeais, a exemplo da foto a seguir, tirada no município de *Tumbalá*, no dia 15 de novembro de 2016.

Figura 9 – “Altar Maya” em *Tumbalá*



A configuração do altar maya se ancora em dois elementos que estão interligados. O primeiro diz respeito à relação entre os indígenas e as divindades, o segundo, à apropriação simbólica do território. Segundo D’Alessandro e González Cabañas (2017), os pontos cardeais representam a interseção entre o caminho por onde passam os Deuses (de norte a sul) e os humanos (de leste a oeste). Essa interseção simboliza o encontro de ambos.

A distribuição de cores pode variar a depender da região e da etnia, mas segue uma lógica similar. Durante essa celebração, o vermelho (norte) simbolizava a vida de Deus. O negro (sul), a morte divina, a escuridão. Ambos indicam a passagem da divindade, interceptada pela trajetória humana. Essa última vai do amarelo (leste), que representa a vida do homem, ao branco (oeste), que trata de sua morte<sup>19</sup>.

As oferendas dispostas no altar são produtos cultivados na *Milpa*, um modelo agrícola mesoamericano, constituído pelo policultivo de milho (o produto principal), feijão

<sup>19</sup> Sobre esse tema, ver também Valtierra-Zamudio (2018).

e abobrinha (essa última podendo ser alterada e/ou acrescentada por outros produtos). Essa forma de cultivo é preponderante entre os indígenas de Chiapas. Vogt (1993, p. 84) comenta que “a vida humana seria impossível em *Zinacantán*<sup>20</sup> sem a *milpa*”. Essa afirmação se estende para a maioria dos povos indígenas da região, o que inclui os membros do Modevite.

Essa preponderância não é apenas alimentar, mas também simbólica. A partir de uma etnografia sobre os *tseftales* de *Tenejapa*, D’Alessandro e González Cabañas (2017) afirmam que a *milpa* se relaciona à própria concepção da natureza e do cosmos, tendo como seu principal referente o milho<sup>21</sup>. Entre os indígenas de Modevite, esse referencial foi adaptado a um repertório católico.

Os produtos oferendados no altar maya são exemplo da estreita relação entre os indígenas e suas divindades, principalmente com a Mãe Terra, que concede a eles os alimentos. Como pode ser visto na imagem acima, esses produtos se distribuem por cores. O milho (amarelo, branco, negro e vermelho) está em todos os pontos cardeais. Junto dele estão abóboras, abobrinhas e feijão, produzidos pela *milpa*, e frutas de consumo local (banana e laranja).

Essa cerimônia contém alguns aspectos da marcha. Os cartazes continuam em pé. A música e as palavras de ordem intercalam os discursos. No entanto, são trabalhadores da paróquia e o sacerdote local que assumem a fala, cuja função principal é ler o comunicado produzido por indígenas do município vinculados ao Modevite. Os porta-vozes do comunicado não são seus autores. Em alguns lugares, como *Yajalón*, o ritual não foi além disso. Em outros, como *Tumbalá* (da foto acima), via-se com mais clareza a mistura de elementos litúrgicos e do que eles chamam de “tradicional”. Farei uma descrição mais detalhada dessa celebração.

No dia 15 de novembro de 2016, segundo dia da megaperegrinação, a multidão de peregrinos chegou à paróquia *San Miguel Arcángel de Tumbalá* em marcha. Da entrada do pátio, o padre os esperava salpicando água benta com um ramo de folhas nas pessoas que iam entrando, enquanto dizia: “bem-vindos, bem-vindas”. A saudação dá mostras de que uma preocupação linguística com a igualdade de gênero alcançou as paróquias mais recônditas. Nota-se a mudança de ambiente quando, ao passar pelo portão de entrada, ressonavam os sinos da igreja. Os homens tiravam os chapéus e todos faziam o sinal da cruz ao entrar e se posicionar em torno do altar Maya.

Enquanto ocorre essa transição de ambiente com a entrada da multidão, as palavras de ordem continuam: “Zapata vive, a luta segue”; “Viva à resistência dos povos”; “Viva ao governo comunitário”; “Viva ao Modevite”; “Aqui, ali, a luta seguirá”; “Viva ao Papa

<sup>20</sup> *Zinacantán* é um município da região *Los Altos* de Chiapas, composto majoritariamente por indígenas *tsotsiles*.

<sup>21</sup> Comentei no [Capítulo 2](#) que, na cosmovisão maya, as pessoas foram criadas a partir do milho.

Francisco”; “Viva à Virgem de Guadalupe”; “Viva ao *Pueblo Creyente*”; “Viva a *Tatik*<sup>22</sup> Samuel”. Os gritos ocorriam ao mesmo tempo em que a música, ora instrumental, ora cantada. Três violões, um baixo e dois violinos em um ritmo de mariachi, cantando: “ao chegar a esse templo sagrado, muito unidos aqui com valor, entramos todos de joelhos para beijar os pés do Senhor”.

Esse conjunto de elementos — a recepção do padre, os sinos, as palavras de ordem e a música — simboliza a mudança de atividade dentro da megaperegrinação. O público ao qual essa nova atividade se destina já não é o de moradores do município (como ocorre na marcha), mas eles mesmos. Os peregrinos chegaram a um templo, um lugar sagrado. Foram benzidos ao entrar, em um gesto de purificação.

Nas palavras de ordem, não há mais gritos contra os megaprojetos, o governo ou os partidos políticos, mas palavras de comunhão que celebram a eles mesmos, sua luta, seus símbolos (Virgem de Guadalupe, Zapata, Papa Francisco, bispo Samuel Ruiz). A música deixa de ser apenas instrumental, como ocorreu em boa parte da marcha, iniciando canções sobre entrar no templo em reverência ao que é tido como a casa do Senhor. Alguns indígenas mais velhos cercavam o altar vestindo roupas tradicionais. Eles eram os responsáveis por acender velas e incensos ao longo da celebração. Na multidão, havia pessoas carregando caracóis.

Junto com os caracóis, as velas e o incenso, outros elementos foram incorporados nessa celebração sob o escopo do que chamam de maya tradicional: a “música tradicional”, que inclui maracas e os mesmos instrumentos de antes (violão, baixo e violino); a “dança tradicional”, com movimentos discretos para a direita e para a esquerda. Um dos indígenas da pastoral inicia sua fala:

Igual a nossos avós, hoje oferecemos o aroma do incenso, o som dos caracóis, a luz das velas, o ritmo de nossa festa com um rosto novo. Abrindo nosso coração aos recantos da Mãe Terra, escutando seu chamado e pedindo a força do grande Deus pai e mãe para cumprir a nossa missão nesse ciclo da vida. Unidos em comunidade, ofereçamos nosso coração de tal maneira que nos relacionemos com o Deus da vida e os peçamos que nos disponha a alavancar, com maior clareza e compromisso, o projeto da vida ao que todos somos chamados para construir.

A citação acima sintetiza a representação desse ritual para os peregrinos. Os elementos “tradicionais” são descritos como a narrativa de uma memória ancestral repaginada (com rosto novo), produzida pela mistura de coisas antigas de tradições diferentes. A Mãe Terra e Deus estão no mesmo patamar, como entidades que governam o destino das pessoas. Essas entidades compartilham com os indígenas e os guiam em um projeto de vida, em contraposição à morte provocada pelos seus inimigos (o governo, as empresas e derivados).

<sup>22</sup> O termo *Tatik* significa “padre” em *tseltal*.

Um homem e uma mulher se revezavam para falar nessa parte da celebração, guiados por um roteiro em mãos, intercalados pelo som do caracol, pela música e pela dança “tradicionais”, pela propagação do incenso e pela tradução para o *tseltal* do que era dito. Em dado momento, os oradores descreveram a representação dos pontos cardeais e as cores do “altar maya”, algo que foi acompanhado pelos peregrinos com o movimento do corpo na direção de cada ponto. Esse discurso metalinguístico do ritual revela a tentativa de relacionar fundamentos católicos com os elementos que lhes atribuem autenticidade como indígenas mayas.

Se parte da composição dessas falas se relacionava com a descrição e caracterização do próprio ritual “tradicional”, outra se dedicava a falar sobre a condição indígena, como no trecho abaixo.

Do norte vieram os conquistadores para invadir, para destruir nossa cultura, impondo o sistema que nos escravizou e continua nos oprimindo. Observemos esse lado difícil da nossa história, porque assim como Cristo abraçou a sua cruz para depois desfrutar da ressurreição, nós também confiamos que nosso povo se levantará e se libertará de tudo que nos oprime. Oremos.

O evangelho dá suporte às interpretações do contexto indígena. No presente caso, é a narrativa da morte e ressurreição de Cristo que os leva a dar outro sentido para a sua história de opressão. Seu sofrimento será recompensado, os tornará dignos da libertação. O passo seguinte da cerimônia foi orquestrado pelo pároco de *Tumbalá*. Ele se posicionava próximo ao altar maya, detrás de um ambão<sup>23</sup>, com os demais sacerdotes ao lado. Nesse momento, ele se torna o porta-voz de membros do Modevite de 78 comunidades daquela região. Sua legitimidade como aquele que faz a intermediação entre o profano e o sagrado é agregada ao discurso do comunicado elaborado pelos indígenas.

O comunicado compartilha as principais preocupações dessas comunidades, dentre as quais está a falta de recursos, provocada pelo baixo preço do café, milho e feijão que os indígenas produzem. Sua indignação tem a ver com a energia gasta em trabalhos árduos, que não são devidamente recompensados<sup>24</sup>. Outra fonte de sofrimento é a ausência de infraestrutura que os ampare, como hospitais e escolas de Ensino Superior, já que a falta de recursos os impede de sair de suas comunidades. Essa também é uma região onde a violência e o alcoolismo são frequentes. Segundo o comunicado, escutam-se casos de mulheres espancadas, violentadas e mortas sem que haja punição dos culpados. Os que se

<sup>23</sup> O pedestal de onde geralmente é feita a leitura da Bíblia.

<sup>24</sup> A desvalorização da produção local é um problema recorrente entre os povos indígenas de Chiapas há vários anos. Nash (2001) nota que, desde 1993, as importações de milho e feijão aumentaram em consequência do acordo de livre comércio (Nafta). Os preços desses grãos em estados com maior índice de produção caíram abruptamente, tendo efeitos desastrosos sobre os pequenos produtores até os dias atuais.

manifestam contra a sua condição de opressão são reprimidos ou ameaçados por pessoas que usam armas de alto calibre.

Seus desejos estão relacionados a esses problemas. Querem ser escutados pelas autoridades, ter oportunidades educacionais e querem que os hospitais funcionem com pessoas capacitadas. Esse último é um motivo particular de indignação. Em mais de um relato de indígenas locais escutei que um hospital grande foi construído na região (próximo de *Yajalón*). Em sua inauguração, vieram vários políticos e o governador de Chiapas, que tiraram fotos para os jornais. No entanto, até então, esse hospital não tinha entrado em funcionamento.

Dentre os problemas citados, apenas o alcoolismo corresponde às principais preocupações do Modevite. Em certa medida, o comunicado de *Tumbalá* destoa dos demais. Seu discurso não menciona as denúncias contra megaprojetos privados, contra a *supercarretera*, contra os partidos políticos nem contra os projetos de governo. É uma crítica ao governo, por não dispor da infraestrutura que necessitam e por não oferecer justiça nos casos de violência. Isso me leva a crer que a diversidade de contextos não é suficientemente abarcada pelo discurso “oficial” do movimento, ainda que seus membros façam parte da mesma rede. Ou seja, diferente do que levou o Modevite a se constituir, nem todos compartilham do mesmo eixo de problemas. Nesse caso, o que mantém o vínculo dos indígenas católicos de *Tumbalá*?

O comunicado menciona que os indígenas sonham com “um reino de justiça para todos e todas”. Atingir esse sonho envolve comprometer-se:

nos comprometemos a fomentar a nossa cultura originária, valorizando os ensinamentos de nossos avôs e avós. Nos comprometemos a defender a vida de nossos povos e respeitar e valorizar a Mãe Terra que nos viu nascer, nos alimenta com seus frutos e nos receberá em seu seio quando seja a hora de ver o nosso criador. Nos comprometemos também a denunciar tudo o que for contra o projeto da vida, a mesma para qual Deus Pai e Mãe nos chamam.

Mais do que um conjunto de demandas, o que os vincula é uma cosmologia compartilhada, no presente caso, caracterizada pela representação da Mãe Terra com quem estabelecem uma relação vital; a existência de um projeto divino de vida que guia o destino dos indígenas, em contraposição a um projeto de morte; um repertório cultural ancestral e “tradicional” que deve ser mantido e valorizado.

Os principais elementos dessa cosmologia são consequência prática do que muitos indígenas católicos de Chiapas elaboraram de seu contato com o evangelho da Teologia da Libertação, reformulando-a em algo que fizesse sentido para a sua relação com o território e em resposta aos projetos de morte. [Lerma Rodríguez \(2018\)](#) menciona a construção de novas reflexividades pelos indígenas católicos que, à sua maneira, elevam ao plano



espiritual o projeto e a necessidade de transformação social. No caso da rede Modevite, a resistência dos indígenas não ocorre apenas contra a opressão e desterritorialização sofridas. É uma resistência de um projeto divino, a vontade de Deus e da Mãe Terra (Pai e Mãe).

### 4.2.3 Foro

Os foros são atividades que ocorreram nos períodos da tarde/noite, mediados por sacerdotes ou por coordenadores do Modevite, majoritariamente na língua *tseltal*. Tratam de temas que concentram algumas das principais demandas, preocupações e iniciativas do movimento. Segundo Mendonza, Villalobos Nivón e Pinto (2017, p. 8), diferentemente de algo costumeiro como a celebração tradicional, esses foros foram criados para a megaperegrinação, com o objetivo de “apostar na formação e informação nas comunidades”. Os seis municípios que deram lugar a essas atividades foram escolhidos, dentre outros motivos, pela sua proximidade com a temática a ser discutida.

O tema “A luta pelo direito à água” foi discutido em *Chilón*, lugar de atuação do “Movimento em Defesa da Água” (MODEA), que conseguiu que os indígenas tivessem o direito de administrar o próprio fornecimento de água<sup>25</sup>. O foro “O alcoolismo nas comunidades indígena” ocorreu em *Altamirano*, município que conseguiu banir lojas de venda de bebidas. O “Governo Comunitário” foi debatido em *Oxchuc*, que até então era palco de conflitos gerados pelas demandas das comunidades por autonomia política. Os temas restantes foram “O cuidado da Mãe Terra”, em *Ocosingo*, “A luta dos povos originários”, em *Yajalón*, e “Os projetos de governo nas comunidades indígenas”, em *Huixtán*.

O primeiro foro ocorreu na tarde do terceiro dia de megaperegrinação, no município de *Yajalón*. Nos dias anteriores, as atividades vespertinas eram celebrações tradicionais que, apesar de se caracterizarem pela mescla entre aspectos religiosos e políticos, giravam em torno do sagrado e de sua comunhão com as divindades. Parece-me que, nos foros, o movimento é oposto. O eixo está na política, nos problemas mundanos. Apesar disso, a aura ritual e sagrada não é suspensa, mas assume outros formatos.

Isso me leva a crer que os foros são um tempo da política em que os peregrinos param para respirar da carga sagrada das atividades anteriores. Essa atividade tem uma organização rígida, ordem de fala para oradores, convidados de outros movimentos e indígenas que assumiam certo protagonismo no que tange aos temas tratados. Tratarei de um desses foros que, em vez de se concentrar em problemas específicos que constituem as demandas do movimento, trata de visões de mundo compartilhadas entre peregrinos e igreja.

<sup>25</sup> Curiosamente, no dia que chegamos a *Chilón* com a megaperegrinação, faltou água por toda a manhã e parte da tarde. Os indígenas locais disseram crer que tinha sido manobra da prefeitura contra o movimento.

O primeiro foro tinha como título: “A luta dos povos originários a partir da experiência do *Pueblo Creyente* de *Simojovel*”. Notei que havia muita expectativa para a fala do padre Marcelo Pérez Pérez, sacerdote de *Simojovel*, paróquia de onde saiu a peregrinação em defesa do Padre Joel, em 1991. Padre Marcelo ficou conhecido nacionalmente como um defensor dos direitos humanos dos povos indígenas de Chiapas. Por denunciar a repressão e corrupção das autoridades locais, a venda ilegal de álcool e drogas na região, ele também é alvo de constantes ameaças, perseguição e difamação.

Apesar de sua fala ocorrer dentro da igreja, ele não estava ornamentado como nas marchas. Fez sua apresentação utilizando um *power point* e iniciou seu discurso mencionando problemas que assolam *Simojovel*: alcoolismo, narcotráfico, violência militar e estatal, grupos paramilitares, ameaças, perseguições, assassinatos e sequestros contra os que trabalham em favor dos direitos humanos. Em meio a esses problemas, o padre disse que se reuniu com os indígenas do município e com eles refletiu sobre a palavra de Deus.

Padre Marcelo falou por mais de quarenta minutos de uma maneira interativa. Chamava os peregrinos a responder e repetir algumas frases, a cantar, a aplaudir. Provocava risos, murmurinho, gritos de viva. Como um exímio orador, o sacerdote se valeu de vários recursos para prender a atenção ao seu argumento e manter a interação com o público. Um desses recursos é o convite à leitura coletiva do *power point*, um meio narrativo e tecnológico pouco usual no ambiente da igreja. Outro recurso era a música “não temos medo”.

Entre argumentos, Padre Marcelo chamava os peregrinos a cantar apenas esse refrão: “não temos medo, não temos medo, não teremos medo nunca mais. Quero que o meu país seja feliz, com amor e liberdade”. Foi graças a esse recurso do sacerdote que a música passou a representar toda a megaperegrinação, sendo ensaiada e reproduzida nos dias seguintes em diversos contextos, como o já mencionado da marcha em frente à base militar.

O discurso de Padre Marcelo estava fundamentado em algo que o legitimava: a palavra de Deus e a da Igreja. Citava os capítulos, versículos e números da Bíblia e dos magistérios, em especial feitos pelo *Tatik* Francisco (referindo-se ao Papa). Fez uma pergunta retórica aos peregrinos: “O que Deus disse sobre o sofrimento do povo?”. Com referência ao livro do Êxodo, reproduziu as palavras de Deus para Moisés: “eu vi a humilhação do meu povo eleito. Ouvi suas queixas quando os maltrataram. Prestei atenção a seu sofrimento. Desci para livrá-lo do poder dos egípcios”.

Padre Marcelo apresenta o resultado de uma reflexão coletiva sobre essas palavras. Disse que Deus está atento ao sofrimento do povo e irá descer para apoiá-lo, libertá-lo. Comparou a caminhada dos israelitas com a dos peregrinos, chamando-os de “novo povo israelita”. A metáfora do êxodo é usada até à exaustão em várias ocasiões. Entre os sacerdotes representantes da Diocese de San Cristóbal de las Casas, ela dá sentido a

experiências de sofrimento. Vejo um processo similar ao que [Needham \(1973, 1975\)](#) refletiu a partir do conceito de *odd job words* (elaborado por Wittgenstein), no qual categorias como “crença” e “casamento” são utilizadas como formas de significar a experiência humana em contextos alheios aos que o produziram inicialmente.

Com esse discurso, Marcelo faz dois movimentos que, ao mesmo tempo, o legitima e torna difusa a sua própria autoridade. Primeiro, assegura que as palavras que traz não são dele, mas de quem está acima dele na hierarquia católica: os bispos, o Papa e o próprio Deus. Não há como questionar esse discurso, ele se converte em regra, um escopo de ideias que a igreja deve seguir. Por outro lado, ao apresentar as interpretações locais sobre essas falas e escrituras, traz uma voz coletiva, em decorrência de seu encontro com indígenas que sobre isso refletiram à luz de seus problemas. Esse último movimento tem o efeito de igualá-lo aos que sofrem da mesma situação de opressão e recorrem ao evangelho para dar sentido a ela e ao que devem fazer, tal qual os peregrinos ali presentes.

Esses dois movimentos são similares à fala do arcebispo Dom Paulo Evaristo Arns, no terceiro dia da marcha dos Sem-Terra, analisada por [Chaves \(2000, p. 64\)](#). O arcebispo trouxe a autoridade sagrada do Papa como legitimação do movimento, ao mesmo tempo em que demarcou uma identificação com seu público, “como se sem-terra fosse”. Segundo a autora, essa ambiguidade permitiu que esse discurso fosse dotado da “força de uma consagração”, algo que faz sentido se o compararmos ao discurso do Padre Marcelo em *Yajalón*. Os magistérios trazem uma visão de mundo que indica aos peregrinos que eles estão no caminho idealizado por Deus e contra um sistema injusto. Explicarei com mais detalhes.

O Padre Marcelo pede um viva para o Papa Francisco. Os peregrinos respondem com entusiasmo — “Viva!”. Em seguida, pergunta: “o que a igreja disse sobre o sofrimento do povo?”. Apontando para o *power point*, pediu a todos que lessem em voz alta a frase do Papa: “o sistema social e econômico é injusto em sua raiz”. Segue:

Disse que o sistema que nos governa, política, econômica, social, é injusto em sua raiz. Não serve. Isso nos diz o Papa. (...) Ele diz: me pergunto se somos capazes de reconhecer que essas realidades destrutoras respondem a um sistema que se fez global. Reconhecemos que esse sistema impôs a lógica das ganâncias a qualquer custo, sem pensar na exclusão social ou destruição da natureza. Conseguimos reconhecer isso? Esse sistema não se importa com a vida humana. Não se importa com os povos. O que conta é ter ganância. Se quer mandar matar para ganhar muito dinheiro, o sistema manda matar. Se quer tirar seu terreno, vai tirar seu terreno, ele não se importa. (...) E o papa disse. Essa ganância se chama o esterco do Diabo.

A resposta dos peregrinos é contundente. Eles, mais do que ninguém, reconhecem que existe um sistema que lhes é injusto, que quer matá-los, tomar suas terras. Essa ideia fundamenta toda a peregrinação, ao mesmo tempo em que coloca seus participantes em

uma posição de iluminação, de esclarecimento de um processo que é global. Isso me lembra do posicionamento zapatista com relação ao capitalismo: um sistema mundial que traz destruição para as pessoas e para o mundo em benefício próprio. Em meio a essa destruição, são eles as “pessoas de verdade” que irão resistir e salvar os que sofrem.

Algo similar ocorre nesse foro quando o Padre Marcelo puxa um o coro para que novamente leiam em voz alta a frase do Papa que estava no *power point*. “Digamos todos, sem medo, um, dois, três: queremos uma mudança, uma mudança real, uma mudança de estruturas”. Esse coro não apenas tem o efeito de interagir com a ideia, mas de incorporá-la. O sacerdote afirma que, segundo Francisco, os responsáveis por essa mudança são os pobres e excluídos. Em um movimento de adequar tal argumento ao contexto de seu público, ele pronuncia, em uma das poucas falas de autoria própria em todo o seu discurso: “me atrevo a dizer que o futuro da humanidade está em grande medida em suas mãos”. Essa frase atribui aos peregrinos a responsabilidade da mudança estrutural.

O discurso que fundamenta a relação entre povos originários e o sistema opressor é maniqueísta. Vemos isso nos adjetivos utilizados para caracterizá-los, como mau, monstro. Para os peregrinos, a classificação do Papa Francisco está à altura da vivência de seus malefícios sob a ótica católica. A ganância alimenta, fertiliza o Diabo. O padre Marcelo não apenas reproduz essa classificação, mas a traduz para o *tsotsil* e o *tseltal*, reforçando-a.

Padre Marcelo afirma que o governo quer matar os indígenas. Assim o faz tirando suas terras, reprimindo seus costumes. Ou seja, há dois níveis de opressão para os peregrinos: um sistêmico e global, outro governamental. Ambos ameaçam a sua existência e a da Mãe Terra. Contra essa opressão, a mobilização é necessária. Em termos gerais, esse discurso é similar ao zapatista. O que os diferencia é a forma e amplitude dessa mobilização. Enquanto que o zapatismo se inicia como uma revolta armada e um movimento anticapitalista no mundo, o Modevite se coloca como uma resistência pacífica e localizada.

Outra diferença pode se dar no grau de acompanhamento da igreja. O trabalho da diocese foi historicamente decisivo para a formação de organizações e movimentos em Chiapas. Para os zapatistas, ela é uma aliada que teve um papel importante na mediação de seus conflitos. Para o *Pueblo Creyente*, ela constitui sua própria identidade. Padre Marcelo afirmou: “Nós não somos uma organização, não somos um partido, somos igreja. E, como igreja, sempre estamos unidos a Deus. É muito importante como *Pueblo Creyente* é a nossa identidade”. O sacerdote novamente se coloca como igual, enaltece um coletivo que irrompe as fronteiras hierárquicas entre a igreja e os indígenas. Nesse momento, justo por não ser um igual, promove uma consagração do movimento (CHAVES, 2000).

Sua fala termina com uma explosão de vivas a Marcelo, ao *Tatik* Francisco e a Cristo Rei, e com a apresentação de um vídeo sobre uma peregrinação promovida pela paróquia de *Simojovel* no ano anterior. Esse cenário, por si só, já diz muito sobre o hibridismo de discursos — e meios — que caracteriza a megaperegrinação: Uma atividade

promovida na igreja por um padre utilizando o *power point* como ferramenta de interação com o público. Em um contexto multilíngue, o ambiente cerimonial se preenche de sons e estímulos visuais, canções e vídeos em um discurso político fundamentado pelas maiores autoridades eclesiásticas. As falas de Deus, do Papa e dos bispos traçam o caminho que não apenas justifica, mas sacraliza o evento.

O discurso do Padre Marcelo sintetiza uma visão de mundo que sustenta os peregrinos do Modevite. Ela é caracterizada pelo rechaço a um sistema global e a um governo considerados injustos, cabendo aos indígenas a responsabilidade da mudança. Essa responsabilidade é percebida como sacralizada pelo acompanhamento da igreja e de Deus em sua luta por justiça.

Como mostrei nas seções anteriores, essa visão de mundo não é nova. Desde a década de 1970, a relação entre os indígenas e a Diocese de San Cristóbal de las Casas teve como produto algumas dessas mesmas narrativas. No entanto, elementos dessas narrativas se dinamizam ao longo do tempo. Nas regiões habitadas por povos indígenas em Chiapas, o cenário político contemporâneo e mexicano é diferente de 40 anos atrás. Os lugares que antes eram pouco habitados e de difícil acesso no meio das selvas se converteram em fortes atrativos para empresas transnacionais, o que afeta diretamente a vida dos povos originários.

O que o Padre Marcelo proporcionou nesse foro foram sentidos que explicam o sofrimento vivido hoje, em 2016. Esses sentidos se ancoram na palavra de Deus, mas sua interpretação também se encontra em magistérios recentes e na fala do atual Papa. Tudo isso compõe um discurso sacramentado, que afeta os peregrinos.

Nessa mesma noite depois do jantar, os peregrinos buscavam acomodar-se nos alojamentos da paróquia de *Yajalón*. A movimentação se estendeu até de madrugada. Mulheres lavavam roupas nos chuveiros. Outras pessoas ajeitavam suas pequenas cobertas nos corredores. Alguns homens se reuniram em vários grupos, sentados no chão onde conversavam em *tseltal* e riam. Em torno de 01:00 da manhã, um desses grupos começou a cantar em coro, repetindo o mesmo refrão: “não temos medo, não temos medo, não teremos medo nunca mais. Quero que o meu país seja feliz com amor e liberdade”. Eu não saberia precisar o motivo do coro, mas posso conjecturar que reflete um estado de espírito promovido por sua experiência no foro.

#### 4.2.4 Discursos peregrinos

As falas de peregrinos que fundamentam essa sub seção se originam de duas fontes. A primeira, de conversas que tive com eles ao longo da megaperegrinação, incluindo entrevistas. A segunda, de seus discursos nos foros. Esses discursos focam nas fontes de sofrimento que os levaram a peregrinar e a compor o Modevite: o sistema mundial e o

governo, que os afetam pela presença de empresas e projetos em seu território, prejudicam o acesso aos recursos naturais, os enganam e os reprimem.

Escutando vários discursos dos peregrinos, percebi que conceitos abstratos como “capitalismo”, “sistema”, “governo”, “anticapitalismo” tinham referentes concretos tirados de suas vivências: um projeto de construção ou de extração de uma empresa transnacional, um projeto do governo, um prefeito que os oprimia, “usos e costumes”, etc. Sempre que eu perguntava a alguém o motivo de peregrinar, recebia uma resposta relacionada a um problema local de sua comunidade. Esses referentes concretos são catalisadores de sua mobilização.

Mencionei em seções anteriores que o discurso contra os megaprojetos constitui boa parte de seu repertório, pelo simples fato de que esses prejudicam sua sobrevivência e suas vidas cotidianas. Um exemplo disso é o relato<sup>26</sup> de Ricardo, *tseltal* de *Ocosingo*, que me falou sobre as consequências do projeto de construção da represa *Jatzá* no rio *Jataté*, nos territórios de *Ocosingo* e *Altamirano*<sup>27</sup>:

Ainda nos dizem: vocês não têm direito à água. Existe uma lei deles que, a partir de agora, são só 10 litros por pessoa. Para nós isso é pouco porque somos de famílias grandes. Porque eles querem ser donos dessa água e querem vendê-la para nós. Depois de tirar de nós, querem vendê-la. A luz, as tarifas estão subindo muito. O rio *Jataté* chegou a tapar a corrente, porque o rio sobe e a água vai para outro estado. É o que nós não queremos, porque a água é nossa, a luz é nossa.

O Modevite denuncia que a represa de *Jatzá* inundará 2.900 hectares, provocando o desaparecimento de várias comunidades indígenas (MODEVITE, 2015). Esse projeto está em curso e já causa danos às comunidades, com a diminuição do acesso ao rio *Jataté* e com a transformação da água e da luz em recursos escassos e caros. Além do sofrimento e da indignação, lhes resta a mobilização consagrada pela peregrinação. Ricardo comenta que as pessoas já despertaram e estão defendendo seus direitos, principalmente na defesa da Mãe Terra que, segundo ele, “é como a mãe que dá de mamar a seu bebê”.

A relação de dependência com a Mãe Terra explica a indignação e o sofrimento expressados pelos indígenas diante do dano a ela provocado. Os megaprojetos e as empresas transnacionais não ameaçam apenas seus territórios, seus recursos naturais, suas comunidades e seus corpos, mas também o que eles concebem ontologicamente como a origem, a fonte geradora de toda a vida.

<sup>26</sup> Entrevista realizada em 16 de novembro de 2016, no município de *Tumbalá*.

<sup>27</sup> O plano hidroelétrico *Jatzá* faz parte de uma das frentes do projeto de desenvolvimento mexicano *México Tercer Milenio*. Segundo Olmos Bolaños (2006, p. 217), as empresas transnacionais seriam as propulsoras desse plano que utiliza os recursos naturais e mão de obra barata da região. A pouca regulação sobre os lucros de compra e venda de energia faz com que o seu acesso encareça, beneficiando mais os blocos internacionais de comércio (EUA, Europa e China) do que o desenvolvimento regional.

O sistema capitalista não é um fator isolado de sofrimento dos indígenas (e a Mãe Terra), já que está acompanhado de ações governamentais. Juan Carlos, *tseltal* de *Yajalón*, me disse o motivo de sua participação na peregrinação: “porque vemos o que o governo está fazendo e queremos salvação”. Nessa peregrinação, me pareceu que o governo lhes causava forte indignação. Mas o que fundamenta essa revolta? Pelos relatos que escutei, ela tem dois grandes motivos: o engano e a repressão.

Boa parte dessa atribuição se deve à inserção dos “projetos de governo”. São projetos de distribuição de recursos que, no discurso governamental, propõem a inclusão social, o combate à fome e o desenvolvimento agrícola. Entre os indígenas com quem conversei, no entanto, esses projetos não vieram para beneficiá-los, mas para enganá-los, comprá-los, dividi-los, adoecê-los. Segundo Mora (2008, p. 202), tais projetos são interpretados pelos zapatistas como “parte das lógicas de uma político-guerra recolonizadora”. São ferramentas de contrainsurgência que reforçam, a nível do cotidiano, a estrutura de guerra de baixa intensidade existente. Ao mesmo tempo em que coletam e ampliam uma rede de informações sobre os indígenas — insurgentes ou não —, também assumem um caráter de cooptação de lealdades (MORA, 2008, p. 218). Em território autônomo zapatista, a vinculação a tais projetos é rechaçada.

Diferentemente dos zapatistas, muitas das pessoas com quem conversei durante a megaperegrinação já foram ou estão vinculadas a tais programas e sobre eles demonstram insatisfação. Dona Antonia, *ch'ol* de *Tumbalá*, conversou comigo sobre sua vinculação ao *Prospera* (Programa de Inclusão Social), um programa de concessão de recursos para populações pobres promovido pela Secretaria de Desenvolvimento Social. Esse programa tem três tipos de intervenções principais: na educação, na saúde e na segurança alimentar<sup>28</sup>.

Tais intervenções estão condicionadas ao comparecimento das famílias beneficiadas em consultas médicas, oficinas de “auto cuidado da saúde”, nutrição, e das crianças e jovens às escolas. Segue o comentário de Dona Antonia a respeito desse programa:

Eu quero deixá-lo (o Prospera). Não quero seguir. Para alguns de nós eles dizem para irmos à clínica, a uma consulta médica. Mas se você vai uma, duas vezes, não te recebem mais. Pra onde vai o dinheiro? Das crianças e nosso? Não nos entregam tudo. Às vezes nos dão a metade. Nos deixam com a metade e com a metade o repartem. Por isso meu marido diz também “Não continue recebendo, deixe-o. O que está vendendo? A Mãe Terra”, disse. A terra vai embora. Já não vai mais ter lugar para ficar, não vai ter lugar para viver. As crianças vão ficar vagando. Aí me assusta também.

A fala acima evidencia a sua indignação com o descumprimento e com as irregulari-

<sup>28</sup> Os recursos são concedidos de acordo com a composição familiar e podem variar entre \$ 335 a 965 pesos (aproximadamente, entre \$ 61 e 177 reais) para gastos com saúde e alimentação, e entre \$ 175 e 2.945 pesos (entre \$ 32 e 541 reais) de bolsas de estudo do Primário ao Ensino Superior (SECRETARÍA DE DESARROLLO SOCIAL, 2016).

dades do pagamento prometido pelo *Prospera*. Além disso, há um sentimento de culpa pelo que está em jogo na manutenção dessa vinculação, a Mãe Terra. Voltarei a esse segundo ponto mais adiante. Segundo Dona Antonia, ao contrário dos demais membros da sua comunidade, na igreja ela e seu esposo tiveram contato com o discurso sobre os malefícios provocados pelos programas de governo. Esse tipo de discurso lhes concede repertórios que se somam a suas próprias insatisfações.

Conversei com Pablo, *tseltal* de *Chilón*. Ele disse que se preocupa com a ausência do trabalho diário das mulheres e dos filhos, provocada pela demora do atendimento médico e da obrigatoriedade de ir a uma escola pública, muitas vezes longe da comunidade. Segundo ele, esse é um peso grande na família. As crianças deixam de carregar lenha e não aprendem ou não querem trabalhar na *Milpa*. Para ele, não é interessante que as crianças vão à escola<sup>29</sup>, que as mulheres vão a consultas médicas, que aprendam sobre cuidados sanitários ou sobre nutrição, mas é prejudicial.

Mora (2008) fez uma interessante análise do programa *Oportunidades*, que posteriormente deu origem ao *Prospera*. Segundo a autora, programas como esse estão ancorados no argumento de que os motivos da condição de pobreza e miséria de populações em vulnerabilidade — como as indígenas — são decorrentes de hábitos de higiene, de falta de educação e de reprodução excessiva, fatores culturais e biológicos que demandam intervenção. Ou seja, o governo sustenta que as pessoas em situação de vulnerabilidade são responsáveis por sua condição por conta de sua incapacidade, falta de conhecimento e “deficiência cultural” (MORA, 2008, p. 234).

Concordo com Mora (2008) quando afirma que, sustentados por esse argumento, os programas sociais monitoram, regulam e interferem na vida privada e cotidiana das comunidades e nos corpos dos homens e mulheres. Para garantir o recurso, os indígenas têm de abrir mão, por exemplo, de dias de trabalho na *Milpa* e do aprendizado das crianças e jovens nessas atividades, como pode ser visto no relato de Pablo. Além da coleta de informações obrigatórias sobre as famílias e as casas, os exames clínicos e os cursos também promovem um controle físico a respeito do que imaginam que deve ser feito para a manutenção da saúde.

Voltando às angústias de Dona Antonia, o que sua vinculação aos projetos de governo tem a ver com a venda da Mãe Terra? Como já mencionei, o discurso do Modevite associa o governo à causa dos grandes males que os assolam. O pior desses males é os danos à Mãe Terra. Por um lado, vejo uma lógica de sobreposição, em que receber os recursos de programas como o *Prospera* significa compactuar com esse inimigo — lógica

<sup>29</sup> Em muitos municípios majoritariamente indígenas em Chiapas, o processo educacional oficial tem pouca preocupação com ferramentas e didáticas que levem em consideração as línguas indígenas. São poucos os alunos formados que sequer chegam ao Ensino Médio devido à falta de preparo e de recursos para locomoção e manutenção nas cidades maiores. Levando isso em consideração, a obrigatoriedade das crianças e jovens de irem às escolas tem pouco retorno para as comunidades.



essa que também é feita pelos zapatistas.

Por outro lado, também existem projetos de governo que, segundo os peregrinos, causam danos diretos à Mãe Terra. No Foro a respeito dos “Cuidados da Mãe Terra”, ocorrido em Ocosingo, no quinto dia da megaperegrinação, vários dos depoimentos de indígenas *tseltales* mencionaram a imposição do uso de agroquímicos e “sementes *kaxlanes*” (termo que faz referência ao que não é indígena, mas de fora).

A esse respeito, Pablo menciona os “pacotes verdes”, programas de desenvolvimento agrário, associados ao uso de agrotóxicos, fertilizantes químicos e sementes transgênicas<sup>30</sup>, que destroem as plantações, afetam os rios e deixam as pessoas doentes. Segundo ele, esse cultivo não tem respeito pela Mãe Terra, que concede o que é necessário para as pessoas viverem e se alimentarem. O uso de insumos “*kaxlanes*”, que não foram ofertados por ela, a desrespeita e causa danos. Durante o Foro sobre a Mãe Terra, o depoimento em *tseltal* de Martín, um dos peregrinos, me chamou a atenção.

O *Popol Vuh* nos fala que do milho se formaram quatro homens. O milho deu o corpo, o sangue, os músculos ao homem e à mulher. Na Bíblia, no *Gênesis*, o homem e a mulher vieram da terra e Deus deu tudo a eles, árvores frutíferas. Duas árvores, uma é a árvore da ciência, e a mulher comeu da árvore que abria o pensamento. O governo está mandando muitas coisas que não devemos ter, pegar, trazer para nossas comunidades. A Bíblia, o *Gênesis*, onde o Diabo falou à mulher: não acredite em Deus quando ele te diz que abrirá seu pensamento. É isso que o governo está fazendo agora. Está nos mandando coisas que dizem que são para o nosso bem, mas não é certo, é para acabar com a nossa terra.

Essa citação apresenta uma cosmologia sincrética, como embasamento para explicar a incursão dos projetos de governo nas comunidades. Pela narrativa de Martín, as duas referências — a maya e a católica — falam da criação dos primeiros humanos como decorrente do milho e da terra. A história do *Popol Vuh*<sup>31</sup> conta que os deuses fizeram os homens e as mulheres com misturas de milho amarelo e branco feitas como bebida que se tornou a essência da carne, dos músculos e dos braços e pernas.

O *Gênesis* conta que Deus fez o homem (Adão) do pó da terra, a mulher (Eva) de sua costela. Também criou árvores de todos os tipos, com uma variedade de frutos. No meio delas, estava a árvore do conhecimento do bem e do mal. Deus disse a Adão que não comesse do fruto dessa árvore, pois iria lhe causar a morte. A mulher foi enganada pela serpente, que lhe disse que eles não iriam morrer, mas que tomariam conhecimento do bem

<sup>30</sup> A respeito disso, ver os programas promovidos pela *Secretaría de Agricultura, Ganadería, Desarrollo Rural, Pesca y Alimentación* (SAGARPA, 2018).

<sup>31</sup> O *Popol Vuh* (ou *Popol Vuj*) é o livro sagrado dos Mayas K'iche' da Guatemala, considerado como uma das principais referências acerca da cosmovisão dos antigos Mayas. Segundo Montejo (1999), há indícios de que, antes da conquista espanhola, seu conteúdo estava disponível em hieróglifos. No período hispânico, ele se manteve como memória oral e foi escrito no ano de 1558. A tradução para o espanhol foi realizada em 1701.

e do mal. Ludibriada, Eva comeu do fruto proibido e levou Adão a fazer o mesmo, o que os levou a ser expulsos do Jardim do Éden. Pela interpretação de Martín, a matéria-prima que nos constitui saiu da Mãe Terra, e precisamos apenas dela para colher o que precisamos para sobreviver. O governo assume a forma do Diabo (a serpente) ao induzi-los a fazer algo que ofenderá a seus criadores e prejudicará o seu mundo.

Com essa fala, vemos no discurso um processo que eu havia apresentado nas celebrações tradicionais: o catolicismo e os elementos do que chamam de “maya tradicional” — que tem algo de pré-hispânico — não se contradizem, mas se complementam. Esse processo lhes outorga sua autenticidade como indígenas, ao mesmo tempo em que instrumentaliza o que entendem como verdade para narrar sua própria condição: de que o governo os engana e seus projetos não podem ser aceitos.

Para os peregrinos, além de enganar e trair, o governo também reprime. Um dos exemplos de como esse discurso se constrói é o caso de *Oxchuc*. Essa história foi contada durante o Foro sobre governo comunitário, por Raúl, uma das lideranças *tseltales* da organização *Tres Nudos*, um movimento por autonomia no município.

Segundo Raúl, por um período de doze anos, uma mesma família governou o município: Noberto Santiz López e sua esposa, María Gloria Sánchez Gómez<sup>32</sup>. Essa última foi eleita como prefeita pela segunda vez no ano de 2015. Em 28 de setembro de 2015, um movimento impulsionado por partidos políticos que se opunham a esse governo iniciou uma grande mobilização que tomou as ruas de *Oxchuc* e durou até 15 de outubro. Nessa data, houve um enfrentamento com apoiadores de María Gloria, durante o qual queimaram a prefeitura e outras casas, e uma criança foi baleada. Esse enfrentamento deu fim ao movimento de partidos.

No dia seguinte, 16 de outubro de 2015, entraram na cidade 1.500 agentes policiais, do exército e da marinha. Por ordem de María Gloria, detiveram cinco pessoas que, segundo Raúl, não estavam envolvidas com o conflito do dia anterior. Nesse mesmo dia, uma pequena comunidade iniciou uma marcha pacífica com 60 pessoas pedindo paz em *Oxchuc*. Dessa mobilização surgiu um movimento social apartidário que continuou marchando na cidade até o dia 19 de outubro. No dia 20, convocaram uma reunião para discutir a situação de insegurança instaurada desde o dia 16. O movimento então tomou forma com a vinculação de membros de várias comunidades.

Raúl comenta que eles tentaram falar com o subsecretário do governo de Chiapas, Mario Carlos Culebro Velasco, mas não tiveram resposta. No dia 08 de janeiro de 2016, o subsecretário, que também exercia o cargo de comissionado de direitos humanos, convidou

<sup>32</sup> Segundo [Burguete Cal y Mayor \(2016\)](#), desde 1999, a prefeitura de *Oxchuc* é alvo de disputa entre famílias: os irmãos Santíz Gomez e a família López Sanchez (incluindo a esposa de Noberto, María Gloria). Essa disputa era o principal motivo de conflitos no município, que incluíam agressões, incêndios, tentativas de homicídio e mortes. No que pese a polarização entre esses grupos, eles se alternavam no poder devido a uma forte estrutura de clientelismo e manipulação dos meios de comunicação.

os representantes desse movimento para uma reunião em San Cristóbal de las Casas. A “Comissão Permanente para Paz e Justiça em *Oxchuc*”, composta por 20 pessoas, compareceu a essa reunião, onde recebeu ordem de prisão. Os membros da comissão foram levados à prisão preventiva em *Tuxtla Gutiérrez*.

Nessa mesma tarde, os agentes policiais e militares entraram em *Oxchuc* com dois helicópteros jogando gás lacrimogêneo na população. Raúl afirmou que o que ocorreu nessa tarde no município foi uma benção de Deus, pois, armados apenas de pedra, pau e fogos de artifício, os moradores do município conseguiram expulsá-los.

No dia 15 de fevereiro de 2016, mais de 30.000 pessoas nomearam um novo governante, Oscar Gómez López, eleito por “usos e costumes”. É importante ressaltar que, em Chiapas, o termo “usos e costumes” não se trata de um conjunto genérico e indefinido de elementos que pertencem a um grupo étnico. Segundo Carlsen (1999, p. 51), “não se refere a um código informal de crenças religiosas, culturais e sociais, mas a um sistema de normas coletivas que foi integrado nas comunidades indígenas através dos séculos”.

Segundo Burguete Cal y Mayor (2016), em *Oxchuc*, esse tipo de governo se caracterizava por “equilíbrios de poder”, que integram os representantes dos bairros e regiões do município. As decisões eram tomadas em assembleias com esses representantes, apesar de existirem as figuras oficiais como o prefeito, tesoureiro, juiz, etc. Tais figuras de autoridade eram escolhidas por meio de eleições e distribuídas por ordem do mais ao menos votado. Ainda que eleitos, os portadores de cargos oficiais deveriam seguir as regras acima descritas. Esse sistema normativo interno era o vigente até a chegada da família Santiz López ao poder municipal.

Em 12 de março do mesmo ano, a nomeação de Oscar Gómez López foi oficializada no Congresso do Estado, como prefeito substituto. No dia 11 de novembro de 2016, a “Comissão Permanente para a Paz e Justiça de *Oxchuc*” entrou com a solicitação ao “Tribunal Eleitoral do Estado de Chiapas” para que as eleições locais fossem governadas por seus sistemas normativos (“usos e costumes”), e não pelo sistema partidário.

Apesar da nomeação e oficialização de Oscar Gómez, a estrutura de governo autônoma estabelecida em *Oxchuc* em 2016 se mantinha até então à margem das regras oficiais/estatais. Isso causava nos moradores uma forte sensação de insegurança sobre a potencial retaliação dos apoiadores de María Gloria. Tais preocupações foram corroboradas no dia 10 de novembro, pouco antes da megaperegrinação de Modevite ter início.

Raúl conta que ele, junto a outros dois membros da “Comissão Permanente de Paz e Justiça”, foi a San Cristóbal de las Casas para receber um documento de uma auditoria. Ele foi visto por pessoas que estavam em uma marcha “pacífica” na cidade em favor de María Gloria Sánchez. Essas pessoas o golpearam, tiraram sua camisa e sapatos e o fizeram marchar pela cidade por duas horas enquanto o ameaçavam de morte. A polícia estadual

interveio e o levou ao palácio da justiça.

Para Raúl, o ataque foi planejado. Ocorreu para impedir que a comissão entregasse os documentos referentes à solicitação de mudança do processo eleitoral no município. Por terem conseguido escapar da represália, os demais membros dessa comissão conseguiram realizar a entrega no dia seguinte. Raúl termina seu discurso dedicando a Deus o “valor” dado por sua capacidade de suportar essas agressões: “era para eu morrer de tanta surra. Mas Deus é tão grande que me apoiou, que me ajudou (...) quando és um lutador, sempre há perigos, mas devemos pedir muito a Deus”.

Pode parecer que a história descrita acima representa nada mais do que um conflito interno. Porém, por esse conflito ter a intervenção ou salvaguarda de um aparato militar e de representantes do governo (como o subsecretário Mario Culebro Velasco), ele deixa de ser exclusivamente interno e passa a ser visto como mais uma face da opressão estatal. O que ocorreu em *Oxchuc* é apresentado em uma narrativa que indica que há um conflito entre o povo e os poderosos.

Os poderosos são os partidos políticos. Caracterizam-se como uma estrutura opressora, violenta e corrupta que governa com interesses próprios. Ao lado deles está o governo e todo o seu aparato oficial e repressor. O povo, ao contrário, sustenta-se na tradição, na autenticidade, nos “usos e costumes” que fortalecem a horizontalidade nas decisões. São os mais oprimidos e agredidos, são os que não têm poder de fogo. No entanto, ao lado deles, está Deus. A ele dedicam suas vitórias e seu poder de resistência.

O discurso de Raúl não apenas conta a história da resistência dos moradores de *Oxchuc*, mas exhibe a violência, que também é estatal, pelas marcas de seu corpo. O orador, que foi torturado e humilhado, obrigado a andar seminu pela cidade de San Cristóbal de las Casas enquanto recebia a ameaça de morte iminente, assume diante da plateia de peregrinos uma posição de mártir, uma prova viva do milagre de Deus em favor dos pobres.

As oposições ficam mais evidentes com esse relato: os ricos e os pobres; opressão e resistência; vertical e horizontal; Estado e autonomia. Essa construção narrativa em oposições é uma poderosa arma discursiva dos zapatistas, como demonstrei nos últimos capítulos. Em relatos como os de Raúl, vemos que essa ferramenta também é veiculada; mais ainda, que se transforma na clássica oposição católica do Bem contra o Mal sob as figuras míticas de Deus contra o Diabo. As associações que fazem os peregrinos diante do mundo que os oprime e engana funcionam em consequência dessa oposição.

Os discursos mencionados são exemplos de categorias concretas das experiências de sofrimento dos indígenas: a represa *Jatzá*, o *Prospera*, as sementes *kaxlanes*, a prefeita María Gloria, entre outros. Essas experiências são sentidas no corpo, mas poderiam ser interpretadas de diversas formas. Por meio de uma cosmologia sincrética — que tem elementos católicos e “tradicionais” mayas —, os membros de Modevite classificam a sua

vivência como consequência da opressão, engano, dano, maldade, etc. Essa interpretação é canalizada pela conjunção entre o corpo e a Mãe Terra, sem a qual a vida não é possível.

### 4.3 Conclusão

Os membros do Modevite são *tsotsiles*, *tseñales* e *ch'oles*. Com exceção dos *tojolabales*, são os mesmos grupos étnicos dos zapatistas. Suas comunidades se localizam próximas a alguns caracóis e municípios autônomos. Constituem-se por conjunturas históricas bastante similares, pelo menos até a década de 1980. Passaram por problemas semelhantes advindos tanto das relações entre os indígenas de Chiapas e o governo como da incursão de empresas transnacionais na região.

No entanto, por não serem zapatistas, desenvolveram um escopo discursivo diferente para dar conta de seus problemas. No presente capítulo, me dediquei a entender como se constitui esse escopo, analisando uma de suas mais importantes ferramentas de resistência: a peregrinação. Por meio dela, eles adquirem uma identidade própria, política e religiosa, que os diferencia de uma vastidão de outras mobilizações, incluindo a zapatista.

Na megaperegrinação, os indígenas saíram da segurança de seu cotidiano e entraram em uma jornada, penosa e perigosa. Estar nessa jornada, no entanto, os reveste de um manto sagrado. Não por estarem em um processo de cura ou purificação, mas por serem povos oprimidos em busca de justiça, algo que é consagrado pela Diocese de San Cristóbal de las Casas. Essa jornada não tem como objetivo o templo final, ela se concentra no processo, tanto de fazer com que os moradores dos 11 municípios escutem suas demandas como de estabelecer uma comunhão entre os peregrinos das diversas regiões que conformam o Modevite, e deles com suas divindades.

Nessa comunhão, os peregrinos reforçam um conjunto de narrativas, construídas historicamente, de sua relação com a igreja católica. Primeiro, de que os indígenas são oprimidos por um mundo (sistema) injusto. Essa narrativa é veiculada desde o final da década de 1960, mas atualizada ao longo dos anos. Na megaperegrinação, ela foi trazida pelo discurso do Padre Marcelo, fazendo referência ao que disse o Papa Francisco.

Os membros do Modevite se apropriam dessa narrativa como eixo de suas demandas. O mundo injusto é representado pelo capitalismo, por empresas transnacionais e pelo governo, que atingem diretamente suas comunidades, seus corpos e a Mãe Terra. A resistência aos megaprojetos, aos projetos de governo, aos militares e aos partidos políticos é uma parte considerável de seu pleito, como foi apresentado pelas marchas. O sofrimento e a indignação diante dessa situação de opressão são alguns dos elementos que os vinculam como movimento e como peregrinos.

A segunda dessas narrativas é que cabe aos indígenas promoverem uma mudança

estrutural, lutar por seus direitos e sua dignidade. Isso é mais do que uma consciência política, é um projeto divino de vida, uma missão concedida a eles por Deus e pela Mãe Terra, como mostrei em alguns discursos da celebração tradicional. Esse projeto de vida se contrapõe ao de morte, representado pelos agentes que provocam a sua destruição.

No curso da peregrinação, cada trecho produzia sentidos diferentes, como uma modulação do quadro primário da peregrinação, o que é almejado não é um estado final de purificação, nem a cura dos pecados. A intermediação entre a religião e a política ajudou a compor as experiências corporais, afetivas e ideológicas dos peregrinos. Cada marcha tinha propósitos — e performances — diversos, variando também o estado de ânimo dos indígenas: ora de enfrentamento, ora de celebração, ora de monotonia, etc. Em seus entremeios, lugares de descanso e de renovação (física e espiritual) também eram importantes para dar seguimento ao ritual.

Em graus variados, os espaços tinham um enfoque maior na comunhão com as divindades, na propagação de informações sobre contextos locais ou nas discussões políticas. A confluência desses elementos é o que dá sentido às interpretações indígenas sobre seus problemas concretos e suas formas de resistência. Seguindo um projeto divino, a peregrinação é sua forma de gritar, denunciar, fazer com que as pessoas vejam e escutem seu sofrimento.

## 5 O lugar da memória dos “verdadeiros sobreviventes”

O presente capítulo dedica-se um outro tipo de discurso de resistência em Chiapas que, apesar de ser indígena e católico, acessa ferramentas de legitimação que diferem das que descrevi até agora. Falo da “Sociedade Civil *Las Abejas de Acteal*”<sup>1</sup>, composta por *tsotsiles* do município de *San Pedro Chenalhó*, região de *Los Altos*. Essa organização foi criada em 1992 em consequência de uma disputa territorial entre membros de uma família na comunidade *Tz’anhem-Bolom*<sup>2</sup>.

A violência desencadeada por essa disputa fez com que representantes de 22 comunidades da região decidissem formar a organização pacifista *Las Abejas*, que pregava o diálogo. Quando cinco de seus membros foram presos injustamente, acusados de participar do ataque a uma das partes, os demais iniciaram uma marcha até a cidade de San Cristóbal de las Casas que chegou a mobilizar cerca de 5.000 pessoas e a garantir a liberação dos prisioneiros.

Essa marcha foi marcante na consolidação da organização, principalmente de seus princípios pacifistas. Os processos que levaram à mobilização cristã dos indígenas de *Chenalhó* foram similares aos mencionados no capítulo anterior, principalmente se comparados à formação, na mesma época, do *Pueblo Creyente*. Isso não é uma coincidência. A região de *Los Altos* também compunha o escopo de atuação da Diocese de San Cristóbal de las Casas.

No município, a Diocese contribuiu para a formação de uma parte considerável dos “pedranos”<sup>3</sup> em disputa pela melhor forma de ver, crer, viver e agir sobre o mundo. A criação de *Las Abejas* respondeu a um conflito local, mas era definida pelo teor católico diocesano. Isso implica uma preocupação com a situação de opressão em que vivem como indígenas e com a necessidade de fazer algo a respeito dessa condição, como a reivindicação de seus direitos.

Em alguns momentos nesta tese, reiterarei uma obviedade: que a disputa entre indígenas de diferentes pertencimentos étnicos, políticos e religiosos era, e ainda é uma constante nas comunidades chiapanecas. A partir da década de 1980, o EZLN — ainda que clandestino — era um dos lados dessa disputa, cuja filiação podia ser massiva em alguns lugares ou pequena em outros. Em *Chenalhó*, não era fácil visualizar qual era o

<sup>1</sup> O nome *Las Abejas* foi escolhido por representar o trabalho coletivo de construir, juntos, suas casas e compartilhá-las entre todos, tal como as abelhas que trabalham juntas para produzir mel para todos (TAVANTI, 2002; EBER, 2003).

<sup>2</sup> Essa comunidade fica próxima a *Tzajalchen*. Ver Mapa 9, na página 246 do Anexo A.

<sup>3</sup> Assim se denominam os indígenas de *Chenalhó* (KOVIC, C., 2003).

grupo dominante.

Em geral, no início da década de 1990, a disputa abarcava os indígenas vinculados ao PRI, e ao governo federal, e os que se opunham a ele. No entanto, o contexto era mais complexo do que um conflito entre “governistas” e “antigovernistas”. Em seus entremeios, havia os que se dividiam por pertencimentos religiosos (católicos “tradicionalistas”<sup>4</sup>, diocesanos e presbiterianos) e até mesmo por terem diferentes projetos. É o caso dos membros de *Las Abejas* que, apesar de compactuar com as demandas da crescente frente zapatista na região, não concordavam com as armas e com a violência, optando por outro caminho.

A partir do levante do EZLN e do estabelecimento do Município Autônomo de *San Pedro Polhó*, base de apoio zapatista vinculada ao Caracol de *Oventic*, o conflito em *Chenalhó* se intensificou com a formação de um grupo paramilitar na região. Esse contexto levou a um dos eventos lembrados como um dos mais representativos da Guerra de Baixa Intensidade instalada em Chiapas a partir de 1994.

Em dezembro de 1997, esse grupo paramilitar assassinou 45 pessoas vinculadas a *Las Abejas* em *Acteal*. Esse episódio ficou conhecido como o “Massacre de *Acteal*”. Apesar da impunidade de seus autores, o massacre atraiu a atenção das redes de solidariedade que se mobilizavam pela causa zapatista. Mesmo após 20 anos, tal evento é lembrado, falado e cultuado diariamente. Os mortos se converteram em mártires; os sobreviventes, em vítimas que buscam justiça pelo ocorrido.

Apesar da dificuldade em explicar as causas e os processos engendrados por massacres, o que ocorreu em *Acteal* deu margem à construção de uma comunidade em torno do seu sofrimento e cujas mensagens ultrapassam o âmbito regional. O relato (ou testemunho) de uma experiência traumática, resultado de uma conjuntura de conflitos e de guerra, atingiu uma série de interlocutores pelo mundo, que os veicularam como um crime contra a humanidade.

Desde então, *Las Abejas* passou a estabelecer um elo emotivo com vários interlocutores (organizações não governamentais, defensores de Direitos Humanos, sociedade civil nacional e internacional, zapatistas, CNI, etc.), caracterizado pelo sentimento de repúdio e indignação. Falar sobre as dores provocadas pelo massacre adquiriu uma legitimidade moral que estabelece um canal a partir do qual as demandas e reivindicações dos indígenas de *Chenalhó* são escutadas.

Existe uma vasta literatura sobre os indígenas de *Acteal* e sobre como eles se relacionam com a memória do massacre ao longo dos anos<sup>5</sup> No período de minha pesquisa

<sup>4</sup> Grupos de indígenas que se identificam com costumes (cosmológicos e rituais) mayas. Tais costumes se misturam com elementos do catolicismo secular, diferente da perspectiva tomada pela Diocese de San Cristóbal de las Casas a partir do final da década de 1960 (TAVANTI, 2002).

<sup>5</sup> Leyva Solano e Castillo Ramírez (2012) elaboraram uma descrição bibliográfica de diversos autores



— entre os anos de 2016 e 2017 —, essa ainda era uma questão primordial, um elemento que legitima seus discursos de resistência. “Ainda não esquecemos” é o mote de sua campanha. Esse é o enfoque do presente capítulo. Analisarei como essa memória se inscreve no espaço cotidiano e ritual da sede de *Las Abejas* e como, a partir da qual, se produzem narrativas que os definem como agentes políticos. Essa memória é utilizada para dar sentido a situações contemporâneas, como os conflitos locais e sua participação no Conselho Indígena de Governo. Também é usada no estabelecimento de fronteiras (elásticas) de quem tem autoridade para falar em nome dos legítimos sobreviventes.

## 5.1 Sobre massacres

Antes de explicar o contexto que levou ao “Massacre de *Acteal*”, faz-se necessário apresentar algumas questões que a noção de massacre suscita. Tal noção foi debatida em diversas áreas das ciências humanas (História, Sociologia, Ciência Política, Psicologia). Na Antropologia, apesar da abrangência de análises que explicam casos particulares de massacres a partir de seus contextos políticos e sociais, são poucas as problematizações feitas diretamente ao conceito (BLAIR, 2004).

Poderíamos seguir por vários caminhos a partir dos quais é possível analisar a ideia de massacre ou, pelo menos, seus efeitos nas sociedades: da violência, da guerra, da morte, do trauma, dos eventos críticos, da memória, do corpo, etc. Tomando alguns desses caminhos, optei por discutir o caso de *Acteal* a partir da memória das vítimas (sobreviventes, familiares, pessoas próximas aos que foram assassinados, etc.).

Semelin (2004) afirmou que as definições existentes sobre o massacre estão longe de dar conta da complexidade do ato e dos processos que levam a ele. Sabemos que se trata do assassinato de algumas (ou várias) pessoas, mas isso não é suficiente. A atribuição do nome “massacre” a quaisquer desses eventos consiste em uma disputa política, e semântica, entre as partes envolvidas. Em *Acteal*, por exemplo, essa atribuição tem uma carga simbólica diferente da versão governamental, que a caracterizou como “conflito interno”.

Segundo Semelin (2004, p. 60), trata-se de “uma forma de ação coletiva de destruição de indivíduos indefesos classificados como não combatentes”. No entanto, é difícil precisar o que é necessário para caracterizar essa ação coletiva como massacre. A quantidade de mortos, a crueldade dos atos e a assimetria de força, e de poder, entre assassinos e vítimas são alguns dos elementos usados nessa caracterização. No entanto, a delimitação provocada por tais elementos pode ficar mais turva à medida que casos específicos são comparados.

A execução de pessoas vulneráveis feita por um grupo político e/ou religioso me parece ser algo diferente de um adolescente armado que decide matar os alunos de uma escola. O mesmo pode ser dito se compararmos os exemplos acima com os bombardeios,

---

que tratam o tema, o que serviu como um guia para o presente capítulo.

as mortes por câmaras de gás ou o genocídio. Não há respostas para essa indefinição, mas alguns pontos de partida que me parecem pertinentes.

Uribe Alarcón (2004) comenta que o massacre ocorre quando um grupo de indivíduos extermina várias pessoas seguindo uma sequência de ações. Ao analisar cerca de 250 casos de massacres ocorridos na Colômbia nas décadas de 1950 e 1960, um período conhecido como *La Violencia*, a autora afirma que essa sequência ordenada de ações constitui rituais que possuem três fases: a primeira trata dos avisos e ameaças que se espalham como rumores e aterrorizam os moradores que as recebem; a segunda, da irrupção do ato caracterizado pela invasão do espaço das vítimas, seu agrupamento no local de execução, no assassinato em si e na manipulação de seus corpos (mutilações, cortes, etc.); a terceira diz respeito à cena final, a disposição e transformações dos corpos que são encontrados pelos habitantes da vizinhança.

Nos casos analisados pela autora, os rituais do massacre evidenciam um processo de desumanização do Outro (as vítimas), o que explicaria o ato e as técnicas utilizadas na mutilação dos corpos, tal como açougueiros no corte dos animais. O grau de crueldade é proporcional ao poder exercido pelos assassinos, que se tornam capazes de introduzir uma “nova ordem na classificação corporal” (URIBE ALARCÓN, 2004, p. 72–73), cuja consequência era a propagação do terror.

Em uma tentativa de apontar dinâmicas universais do massacre, Sofsky (2006, p. 181) apresenta um argumento diferente, ancorado na aproximação pessoal entre assassinos e vítimas:

O excesso busca a proximidade da vítima. É um erro muito frequente acreditar que as crueldades humanas têm, por condição, a distância social e a desumanização do outro. Como se os homens só pudessem torturar e degolar seres vivos que não sejam seus congêneres. O desenvolvimento do massacre demonstra o contrário. Enquanto puder, o assassino fará seu trabalho com uma menor distância. Ele quer trabalhar a morte, fazer sangrar o corpo agredido e ver de perto a angústia.

Os motivos racionais ou instrumentais não são suficientes para explicar o grau de crueldade desses atos. No curso do massacre, a proximidade entre assassinos e vítimas é demarcada pelo prazer que os primeiros sentem com a angústia e o terror dos últimos. Não há um controle moral (medo, culpa, vergonha) em seus atos, nem restrições para as atrocidades provocadas, o que caracteriza a violência em sua forma excessiva, pura e onipotente. Essa violência atinge uma liberdade que é permitida pela destruição de pessoas vulneráveis e incapazes de se opor ou de resistir.

Sempre desconfio de abordagens universalistas para explicar dinâmicas sociais, especialmente quando se tratam de desejos, paixões, êxtase, etc. A meu ver, a perspectiva de Sofsky (2006) chega ao essencialismo quando relaciona a vontade dos assassinos à

violência absoluta, o que acaba sendo pouco produtivo. Dizer que o autor do massacre tem prazer em cometer os assassinatos pela condição irrestrita que lhe é interposta a partir da liberdade da violência não seria similar a dizer que as pessoas gostam de matar, torturar, mutilar simplesmente porque podem?

Sou mais inclinada a concordar com Blair (2004) que, apesar de corroborar Sofsky (2006), afirma que a aparente loucura ou monstrosidade característica do ato de massacrar tem explicações e significações sociais. Uma dessas explicações é a de que o estado de guerra ou conflito consegue suspender alguns critérios morais, provocando a banalização da violência. Além disso, os corpos também funcionam como veículos para transmitir mensagens, para comunicar o terror.

A partir das explicações elaboradas pelos autores citados, é possível visualizar alguns componentes que são inerentes às discussões sobre o massacre. O primeiro é o pressuposto da indivisão entre o racional/instrumental e o emocional/corporal. No curso do massacre, o propósito e o planejamento coexistem com o irracional, a loucura e o excesso. O segundo, é que ele envolve relações de poder, não apenas sobre os corpos das vítimas, mas também há um domínio do que se quer comunicar e propagar, por exemplo, o terror e o medo. O discurso, as narrações e caracterizações feitas pelos atores envolvidos, assim como a credibilidade das partes, também estão em jogo nessas relações de poder.

Vejo algumas diferenças na configuração do que ocorreu em *Acteal*. Não creio que se trate de um ritual, pois, apesar de ter tido uma sequência de eventos apartados do cotidiano, eles não chegaram a se repetir no município<sup>6</sup>. Também não há como definir se houve ou não um processo de desumanização das vítimas, pela dificuldade de acessar o discurso dos autores do evento. O que sabemos é que os indígenas foram alvejados pelos paramilitares, que mutilaram alguns corpos com machetes, abriram os ventres das mulheres grávidas já mortas e retalharam os fetos. Além da mensagem transmitida pelo puro extermínio de 45 pessoas, a crueldade desse último passa outra mensagem, é outro discurso que tem algum simbolismo na propagação do terror.

A discussão teórica que apresentei teve um enfoque em tentativas de explicar o ato de massacrar em si. No entanto, tão importante quanto esse enfoque é falar sobre a perspectiva das vítimas, dos sobreviventes e das pessoas a eles relacionadas. Essa é a perspectiva que seguirei no caso de *Acteal*. Interessa-me tratar como a narrativa do evento, que inicialmente diz respeito a dores e traumas particulares, se converte em um discurso público, em uma luta que os define e os legitima.

O massacre transforma e intensifica a experiência de sofrimento coletivo. Mais do que isso, os sobreviventes e parentes dos mortos transcenderam sua subjetividade e alcançaram um domínio público. O conceito de “comunidades emocionais”, desenvolvido

<sup>6</sup> O conflito e os assassinatos são constantes em *Chenalhó*, mas não chegam à mesma proporção e forma do massacre.

por [Jimeno, Castillo e Varela \(2015, p. 251–252\)](#), é interessante para pensar esse processo. Segundo os autores, essas comunidades se constroem a partir da conexão entre vítimas de um ato de violência com grupos mais amplos, que os autores chamam de espectadores. Essa conexão gira em torno de sentimentos de indignação e repúdio comuns.

Segundo os autores, os sentimentos de indignação e repúdio são elementos morais de legitimação que reconhecem nas vítimas uma injustiça. Os espectadores criam um canal de reprodução das demandas e reivindicações dessas vítimas. A partir dessa relação entre vítimas e espectadores é que a comunidade afetada constrói uma versão pública da narrativa sobre o massacre.

Na seção 4.3, discutirei a vivência da memória do massacre no cotidiano dos indígenas de *Las Abejas*. Ela está impregnada em seus espaços, e em rituais e em conversas de maneira difusa. No entanto, é nos discursos públicos que a narrativa do ocorrido e suas reivindicações por justiça assumem contornos definidos. Essa narrativa se repete há mais de 20 anos. A respeito de um caso similar, [Jimeno, Castillo e Varela \(2015\)](#) afirmam que não se trata de uma mera repetição de algo que não foi possível esquecer, mas de uma ação política que os constitui e permite que sejam ouvidos dali em diante.

No entanto, por ser fruto da relação entre diferentes atores de dentro e de fora de *Las Abejas*, a narrativa pública e legítima sobre o massacre também é complexa, plural e dinâmica. Ela não exime a existência de disputas em torno do poder de dizer e de representar o grupo de sobreviventes. Isso ocorre precisamente porque a criação dessa narrativa equivale à construção da memória. A esse respeito, concordo com as premissas propostas por [Jelin \(2002, p. 2\)](#):

Primeiro, entender as memórias como processos subjetivos, ancorados em experiências e em marcas simbólicas e materiais. Segundo, reconhecer as memórias como objeto de disputas, conflitos e lutas, o que leva a prestar atenção ao papel ativo e produtor de sentido dos participantes nessas lutas, marcadas em relações de poder. Terceiro, “historizar” as memórias, ou seja, reconhecer que existem mudanças históricas no sentido do passado, assim como no lugar atribuído às memórias em diferentes sociedades, climas culturais, espaços de lutas políticas e ideológicas.

O presente capítulo se dedica à construção de narrativas em torno do massacre e de sua memória, que inclui, entre outros elementos, os conflitos que emergem entre diferentes grupos em *Acteal*. Para entender como a organização de *Las Abejas* aciona essa memória, faz-se necessário contextualizar as diferentes dinâmicas de conflitos que se estabeleceram em *Chenalhó*.

## 5.2 O que são *Las Abejas*

*San Pedro Chenalhó* é um município da região *Los Altos* de Chiapas que fica a cerca de 30 quilômetros de San Cristóbal de las Casas<sup>7</sup>. Sua população é de aproximadamente 36.000 habitantes, de maioria indígena (88,33%), cuja língua mais falada é o *tsotsil*. Desde 1994, esse município se mostra como um caso típico dos conflitos escalados pelo contexto político e pela guerra de baixa intensidade em Chiapas. Nas mesmas comunidades — e em suas proximidades — encontram-se simpatizantes do PRI, do PRD, zapatistas, protestantes, tradicionalistas, catequistas da Diocese de San Cristóbal de las Casas, movimentos pacifistas, dois quartéis militares e grupos paramilitares<sup>8</sup>.

Esses pertencimentos políticos e religiosos assumem diversas dinâmicas e são fontes históricas de conflitos. Segundo Rus, Hernández Castillo e Mattiace (2003), desde o final do século XIX, essa região era caracterizada pela existência de grandes plantações de café, que tinham a população indígena como principal fonte de mão de obra. Esses indígenas eram mantidos subordinados às fazendas por meio de dívidas. Para perpetuar essa conjuntura, nos anos que antecederam a Revolução Mexicana de 1910, as terras de propriedade indígena foram expropriadas e vendidas, obrigando-os a trabalhar longe de suas casas.

Parte dessa configuração se manteve mesmo após a reforma agrária na década de 1930, que lhes concedeu pequenas porções de terra, insuficientes para o incremento da população nos anos seguintes (RUS; HERNÁNDEZ CASTILLO; MATTIACE, 2003). No que pese às mesmas condições de exploração, em *Chenalhó*, houve um intento de reaver a posse do território e o controle sobre o governo local em 1920. De acordo com Eber (2003), o indígena Manuel Arias Sojob, então escrivão da prefeitura, foi o protagonista desse movimento.

Sob a liderança de Arias, os moradores de *Chenalhó* conseguiram expulsar boa parte dos latifundiários que detinham o poder da região. O controle do município foi mantido pelos indígenas mais velhos até a década de 1950, quando jovens professores bilíngues e agentes de saúde passaram a assumir algumas posições no governo local. Esses jovens foram capacitados pelo recém-estabelecido Instituto Nacional Indigenista (INI), uma instituição governamental dedicada à investigação e implementação de melhorias às comunidades indígenas da nação (KORSBAEK; SÁMANO RENTERÍA, 2007). Segundo Moksnes (2012), eles intermediavam a concessão de recursos e infraestrutura — tais como eletricidade, clínicas médicas e escolas. Eber (2003, p. 138) afirma que isso permitia que o Estado “exercesse boa parte do poder sobre os *pedranos*”.

Nos anos seguintes, as instituições governamentais que concediam terras, recursos,

<sup>7</sup> Ver Mapa 7, na página 244 no Anexo A.

<sup>8</sup> Segundo Tavanti (2002), os paramilitares que realizaram o massacre de *Acteal* eram militantes *tsotsiles* do PRI, das comunidades *Quxtic*, *La Esperanza*, *Los Chorros*, *Puebla*, *Chimix* e *Canolal*. Ver Mapa 9, na página 246 no Anexo A.

empréstimos e capacitação<sup>9</sup> criaram um contexto de dependência dos *pedranos* com relação ao Estado. A possibilidade de obtenção de tais benefícios garantia a lealdade dos indígenas, que retribuíam por meio de votos (MOKSNES, 2012). No entanto, essa configuração não estava livre de contradições e disputas, por exemplo, entre as elites tradicionais e as lideranças indígenas jovens.

A partir da década de 1960, a religião passou a ser uma das principais fontes de pertencimento e de conflitos em *Chenalhó*. Os indígenas se dividiam entre tradicionalistas, protestantes, e católicos diocesanos, esses últimos também conhecidos como seguidores da Palavra de Deus. Essa época coincidiu com a mudança de direcionamento da Diocese de San Cristóbal de las Casas e com a formação dos catequistas que questionavam seu contexto de pobreza e marginalização<sup>10</sup>. O grupo de católicos indígenas do município constituía uma frente que criticava o poder das elites locais e dos professores aliados ao PRI (EBER, 2003). A pastoral promovia encontros periódicos para discutir a Bíblia, os problemas locais e os direitos humanos (KOVIC, C., 2003).

Os principais motivos de antagonismo entre os tradicionalistas e os outros grupos estavam associados aos *cargos* e às festas tradicionais. Segundo Cancian (1965), os *cargos* são postos religiosos e hierárquicos que deveriam ser preenchidos pelos homens da comunidade de maneira rotativa. Os que ocupam esses *cargos* têm a responsabilidade de organizar e dirigir a realização de rituais aos santos padroeiros, promovidos através da contribuição financeira dos membros dessas comunidades. O bem-estar e a unidade de seus membros dependem do sucesso dessas festas.

Com o crescimento dos grupos protestantes e católicos que seguiam outras vertentes, vários membros das comunidades se recusavam a assumir os *cargos* e a contribuir financeiramente para a realização das festas tradicionais. Esse foi um motivo de perseguição, expulsão e assassinatos de tradicionalistas e não tradicionalistas que perdurou até a década de 1980. Também foi o motor de vinculações e apoio a diferentes partidos que emergiram no município em oposição ao PRI.

As condições econômicas da região nas décadas de 1970 e 1980 também contribuíram para a disseminação de grupos e organizações contrárias ao domínio priista (governista). Como mencionado, os indígenas homens da região de *Los Altos* — incluindo de *Chenalhó* — saíam de suas comunidades para trabalhar em grandes plantações. Ao mesmo tempo, eles mantinham em suas comunidades pequenos cultivos de milho, café, feijão e demais produtos centrados na *milpa*.

<sup>9</sup> Alguns exemplos dessas instituições são o Instituto Mexicano de Café (INMECAFE), o Banco Nacional de Crédito Rural (BANRURAL) e a Confederação Nacional Camponesa (CNC). Essas instituições concediam empréstimos, regulavam a venda de produtos, recebiam subsídios para o cultivo, etc (MOKSNES, 2012).

<sup>10</sup> Os processos históricos descritos no capítulo anterior a respeito da relação entre os indígenas e a Diocese de San Cristóbal de las Casas também ocorreram na região de *Los Altos*.

Segundo [Rus e Collier \(2003\)](#), nessas décadas, houve duas grandes crises. A primeira, em 1976, em decorrência do *boom* do petróleo, levou à desvalorização do peso mexicano e dos preços do milho. Isso estagnou a produção das grandes fazendas, o que reduziu em 20% o salário dos indígenas. No entanto, nesse mesmo período, o governo mexicano investiu nos estados que extraíam petróleo e na construção de barragens, rodovias e refinarias. Os autores afirmam que esse contexto gerou cerca de 17.000 empregos em Chiapas, o que teria compensado a queda da produção agrícola.

Em 1982, o preço do petróleo caiu consideravelmente. De acordo com [Rus e Collier \(2003\)](#), incapaz de pagar pelos empréstimos feitos para a iniciativa dos anos anteriores, o governo mexicano encerrou os programas de desenvolvimento vigentes e deixou cerca de 14.000 pessoas desempregadas. Associada ao declínio das grandes fazendas, a mão de obra indígena foi substituída por refugiados guatemaltecos. Em 1989, a venda do café também entrou em colapso, atingindo a metade do que valia. Essa queda não apenas atingiu as grandes fazendas. Segundo [Christine Kovic \(2003, p. 61\)](#), os moradores de *Chenalhó* que mantinham pequenas roças de café como forma de renda também sentiram o baque. Tendo em vista esse contexto econômico, a autora afirma que os *pedranos* “buscaram novas formas de sobreviver. Alguns formando cooperativas e outros entrando em alianças políticas com partidos de oposição, organizações camponesas e grupos religiosos”.

Com o retorno às suas comunidades, os homens se voltaram para o cultivo de subsistência — com a produção de milho, feijão e café —, enquanto as mulheres se centraram no artesanato, formando cooperativas ([MELENOTTE, 2014](#)). Esse foi um período de descentralização política, em que o PRI passou a competir seriamente com o Partido Socialista dos Trabalhadores (PST)<sup>11</sup>, cujos adeptos eram, em sua maioria, protestantes. Apesar de ser derrotado nas eleições municipais de 1979, esse partido foi importante para a criação de uma cooperativa de cafeicultores chamada *Unión de Ejidos Majomut* ([EBER, 2003](#)).

Nas eleições de 1989, o PST tinha se convertido no Partido Frente Cardenista de Reconstrução Nacional (PFCRN) e disputou o cargo de prefeito de *Chenalhó*. Prometendo livrar os *pedranos* da obrigação de assumir os *cargos*, esse partido continuou mantendo a adesão dos protestantes. Além do candidato do PRI, o PFCRN também concorreu com um candidato apoiado pelos católicos diocesanos e pela Organização Regional Indígena de *Los Altos* de Chiapas (ORIACH). A partir de então, já era possível visualizar a pluralidade de frentes políticas na região.

Em paralelo a isso, o alcoolismo foi outro ponto de tensão entre os grupos em *Chenalhó*. Por um lado, esse antagonismo se baseou na orientação religiosa. Os tradicionalistas utilizavam bebidas alcoólicas nas *fiestas*, mas os protestantes e os católicos diocesanos as rejeitavam. Por outro lado, as mulheres também aproveitaram o espaço de questionamento

<sup>11</sup> O PST é antecessor do PRD, uma das principais siglas de oposição ao PRI.

criado em torno dessa questão para denunciar abusos de poder por parte dos homens.

Os elementos acima expostos, de maneira geral, conformam as dinâmicas de poder e de conflito que antecedem a criação de *Las Abejas*, que são assim resumidas por Eber (2003, p. 139):

Ao longo do período de reflexão e debate, várias questões chegaram a cristalizar a resistência dos pedranos à dominação. Dentre essas estão a terra, a religião, a educação, os direitos das mulheres e os problemas com o álcool. Moldando os debates sobre essas questões estão as mudanças de poder, da dominação dos mais velhos sobre os mais jovens a uma maior independência dos jovens. Da dominação dos homens sobre as mulheres à maior participação das mulheres nas questões políticas. Como resultado dessas mudanças, novos grupos de pessoas começaram a inserir suas perspectivas nos debates políticos.

Além dos conflitos entre os grupos mencionados, as organizações que emergiram de maneira independente eram cooptadas ou sofriam repressão do governo<sup>12</sup>, o que gerou um estado de insegurança na região. *Las Abejas* é uma organização vinculada à Diocese de San Cristóbal de las Casas que é contrária à hegemonia priista ou das elites tradicionais no município. Isso indica que o que embasa a sua existência, e sua resistência, tem a ver com as correntes ideológicas que fundamentam a relação entre a pastoral e os povos indígenas: a atenção aos direitos humanos, as demandas por território, melhores condições de vida, etc. Os meios a que recorrem para atingir essas demandas são todos pacíficos e aparecem como uma alternativa aos que se envolvem nas disputas políticas em *Chenalhó*.

Em 1991, uma porção de 120 hectares de terra foi motivo de disputa em uma família de *Tzánhem-bolom*, próxima à comunidade de *Tsajalchen*<sup>13</sup>. Três irmãos deveriam recebê-la como herança: Catarina, María e Agustín Hernández López (MELENOTTE, 2014). Esse último era vinculado ao PRI e recusou a concessão do território a suas irmãs. Em vez disso, dividiu-o entre seus apoiadores políticos. Do outro lado da disputa, estava Nicolás Gutiérrez Hernández, sobrinho de Agustín, um professor filiado à organização “Solidariedade Camponesa Magisterial” (SOCAMA)<sup>14</sup>.

Essa disputa dividiu a comunidade de *Tzánhem-bolom* em torno de seus pertencimentos políticos. Segundo Christine Kovic (2003), isso gerou uma situação de conflito iminente, já que ambos os lados estavam dispostos a pegar em armas. Nesse contexto, um grupo mais amplo associado à Sociedade de Produtores de Café de *Tzajal-ch'en*,

<sup>12</sup> Segundo Christine Kovic (2003, p. 75), ocorreram 86 assassinatos entre os anos de 1982 a 1987, por motivos políticos.

<sup>13</sup> No município de *Chenalhó*, as comunidades são unidades constituídas por casas e cultivos dispersos em terrenos montanhosos, liderados pelo chefe (homem) de uma família extensa. No que pese à distância geográfica, os grupos de descendência local se relacionam por laços patrilineares que permitem a convivência social (IXTACUY LÓPEZ; ESTRADA LUGO; PARRA, 2006).

<sup>14</sup> Curiosamente, ambos os lados tinham vinculação com o PRI, o que os leva a protagonizarem uma disputa intrapartidária.



formado por membros católicos de 22 comunidades, criou a “Sociedade Civil *Las Abejas*”<sup>15</sup> como uma forma de resolver esse conflito pacificamente. No dia seguinte à criação dessa organização, Nicolás Gutiérrez e seus dois irmãos Vicente e Lorenzo (também sobrinhos maternos de Agustín) foram baleados pelos apoiadores de Agustín, resultando na morte de Vicente e deixando os outros dois feridos. As esposas dos três irmãos também foram atacadas e uma delas foi estuprada.

Enquanto carregavam os feridos, cinco membros de *Las Abejas* foram presos como responsáveis pelo ataque ao chegar na rodovia onde encontrariam a ambulância. A reação da organização foi planejar uma marcha do município de *Yabteclún*, vizinho a *Chenalhó*, até a cidade de San Cristóbal de las Casas. Essa marcha ocorreu no dia 21 de dezembro e contava com cerca de 1.500 *pedranos* (TAVANTI, 2002; MELENOTTE, 2014). Três dias depois, já eram 5.000 *tsotsiles* de outras comunidades e municípios da região de *Los Altos* empenhados em se manifestar pela soltura desses presos, o que ocorreu no dia 07 de janeiro de 1993 (KOVIC, C., 2003).

O sucesso de suas manifestações levou os membros de *Las Abejas* a crer na capacidade que tinham de fazer demandas por vias pacíficas, o que os levou por um caminho diferente do EZLN nos anos seguintes, apesar de terem objetivos similares. No ano de 1996, aproveitando o embalo dos Acordos de San Andrés, várias comunidades de Chiapas decidiram instalar um governo autônomo que conformaria as bases de apoio zapatistas. Esse foi o caso do município autônomo zapatista de *San Pedro Polhó*, na época conformado por 42 das 97 comunidades de *Chenalhó*.

Desde então, a onda de violência na região foi intensificada, tendo como polo principal o conflito entre aderentes do PRI e do EZLN. Segundo Tavanti (2002), entre setembro de 1996 e dezembro de 1997, já havia ocorrido 42 assassinatos de ambos os lados (18 mortes de priistas e 24 de zapatistas). Essa mesma onda de violência fez com que milhares *pedranos* saíssem de suas comunidades. É o caso de 325 membros de *Las Abejas* vindos das comunidades de *La Esperanza*, *Tzajalucum* e *Queshtic*, que buscaram refúgio em *Acteal*<sup>16</sup> (TAVANTI, 2002; KOVIC, C., 2003).

Em torno de 10 da manhã do dia 22 de dezembro de 1997, um grupo paramilitar formado por indígenas *tsotsiles* chegou a *Acteal* portando armas AK-47 e disparando contra os membros de *Las Abejas* que estavam reunidos em uma capela<sup>17</sup>. O ataque durou até as 16:30 da tarde e resultou na morte de 45 pessoas (7 homens, 18 mulheres e 20 crianças e adolescentes), deixando mais 26 feridas (ABEJAS DE ACTEAL, 2019).

Segundo Tavanti (2002), as forças policiais que mantinham um posto a 200 metros

<sup>15</sup> Segundo Melenotte (2014), esses membros também faziam parte do *Pueblo Creyente*.

<sup>16</sup> Nos mapas 11 e 10 no Anexo A, é possível visualizar como os membros de *Las Abejas* estão dispersos pelas comunidades de *Chenalhó* e seus deslocamentos para campos de refúgio.

<sup>17</sup> Os atacantes e as vítimas eram parte do mesmo grupo étnico. Isso indica que a etnicidade não orienta, nesse caso, as linhas de clivagem. Trata-se de um conflito intraétnico.

do local do massacre apareceram apenas às 17:00. Apesar dos protestos dos membros de *Las Abejas*, eles alteraram a cena do atentado e levaram os corpos para realizar autópsias. Isso ocorreu antes da chegada do Departamento de Justiça do Estado. A versão da Procuradoria Geral da República era de que o evento foi resultado de um conflito entre famílias.

Fica a dúvida a respeito do motivo de *Acteal* ser o local escolhido para o massacre se os conflitos de *Chenalhó* giravam em torno da oposição entre priistas e zapatistas. Segundo [Christine Kovic \(2003, p. 69\)](#), os membros de *Las Abejas* simpatizavam com o EZLN e, como organização pacífica, não tinham condições de retaliar. De todo modo, os fatores que levaram a um evento desse porte — e com esse grau de crueldade — não se explicam apenas pela configuração local. Nesse ponto, concordo com [Eber \(2003, p. 137\)](#), que afirma a existência de “esforços de líderes políticos poderosos e militares mexicanos em manipular linhas de tensão entre os *pedranos* para servir a seus próprios interesses políticos”.

De um contexto mais amplo, esse período se passava durante a gestão de Ernesto Zedillo Ponce de León (1994-2000), quando as negociações em torno dos Acordos de San Andrés já haviam sido interrompidas desde dezembro de 1996. Essa gestão se caracterizou pelo investimento (material e de treinamento) na formação de grupos paramilitares que passaram a compor o cenário de Guerra de Baixa Intensidade ([CISNEROS, 2014](#)). O conflito em *Chenalhó* era constante, mas até então os indígenas não tinham acesso a metralhadoras AK-47.

Segundo [Freyermuth Enciso \(1999\)](#), antes do massacre, se podia identificar um padrão nos conflitos do município. A violência — principalmente contra homens — em decorrência de alguma disputa sobre questões comunitárias e/ou pertencimentos políticos e o deslocamento forçado de indígenas de suas comunidades fazem parte desse padrão. O que houve em *Acteal* foi uma forte ruptura com a conduta anterior. As vítimas passaram a ser compostas, em sua maioria, por mulheres e crianças que não pertenciam a nenhuma das partes do antagonismo. Esse novo padrão coincide com estratégias governamentais e militares de ação cotidiana para a desmobilização de grupos de oposição e propagação do terror ([FREYERMUTH ENCISO, 1999, p. 118](#)).

Como consequência do evento, o Governador de Chiapas, Julio César Ruiz Ferro, e o Secretário de Governo, Emilio Chuayffet renunciaram a seus postos ([JESÚS AZNAREZ, 1998](#)). O então prefeito de *Chenalhó* foi preso sob a suspeita de prover o armamento. Em torno de 37 indígenas foram presos acusados do assassinato, mas foram liberados pela Suprema Corte, alegando que tinham provas fabricadas e falhas no processo judicial ([MÉNDEZ, 2009](#)). Nenhum funcionário de alto escalão foi investigado.

Em 2005, a Comissão Interamericana de Direitos Humanos recebeu uma denúncia dos indígenas de *Las Abejas* e do *Frayba* responsabilizando o estado mexicano do massacre de *Acteal*. A passagem de níveis na incrementação dos agentes em disputa é interessante.

De um conflito no seio de uma família extensa passa para um confronto intraétnico, obviamente manipulado por gente de fora, e termina em uma tensão entre indígenas de uma comunidade e o estado mexicano. A meu ver, essas mudanças de nível têm significados políticos que estão associados a estratégias discursivas: gradativamente, os algozes dos atos de violência são identificados como agentes “de fora” do grupo étnico. Abordarei esse tema no [Capítulo 6](#).

O caso continua nos dias atuais, mas o ex-presidente Ernesto Zedillo recebeu imunidade diplomática do governo americano em 2012, o que o impede de ser condenado como um dos responsáveis pelo crime. Os membros de *Las Abejas* até hoje mantêm um forte sentimento de impunidade e um discurso de indignação. Isso pode ser visto em uma declaração que fundamenta a campanha “*Acteal*: Raiz, Esperança e Memória” ([SOCIEDAD CIVIL LAS ABEJAS DE ACTEAL, 2017a](#)):

A campanha também é para apontar os autores materiais e intelectuais do Massacre de *Acteal* e que o Estado mexicano reconheça a sua responsabilidade de que *Acteal* foi um crime de Estado, um crime que lesiona a humanidade, E denunciar que o estado mexicano até agora não pode garantir a não repetição de eventos como o de *Acteal*.

[Tavanti \(2002\)](#) comenta que, desde 1997, os membros de *Las Abejas* passaram a convergir uma série de facetas (religiosas, jurídicas e políticas) na forma como comunicam suas vivências e suas tomadas de decisões. Essa configuração não apenas diz respeito a como eles passaram se identificar enquanto vítimas de um massacre, mas a como se relacionam com diferentes atores políticos — o governo, organizações de direitos humanos nacionais e internacionais, etc. — a partir do ocorrido.

Segundo [Moksnes \(2005\)](#), as demandas dos membros de *Las Abejas* obtiveram uma ressonância internacional desde o massacre, o que fez com que um sofrimento local se convertesse em uma injustiça global. Isso se reflete no seu agenciamento e em como eles se apropriam de sua história. Além de um discurso voltado para uma ética cristã, ancorada moralmente pelo sacrifício dos mártires, os *pedranos* acessam uma série de regulações de direitos humanos — Declaração das Nações Unidas e a Convenção 169 da OIT — para angariar legitimidade para suas demandas e construir um capital político.

Mesmo após 20 anos do ocorrido, os indígenas de *Las Abejas* reproduzem a mensagem de que não podem esquecer o que passou. Mesmo no âmbito do cotidiano, eles vivem com essa memória, o que abordarei na próxima seção.

### 5.3 Aquilo que não se esquece

Junto à rodovia que atravessa o município de *Chenalhó*, é possível visualizar a “Coluna da Infâmia”<sup>18</sup>, que demarca a entrada para a sede de *Las Abejas*. Ao lado, um cartaz que identifica aquele como o espaço da “Organização da Sociedade Civil *Las Abejas de Acteal*, terra sagrada dos mártires de *Acteal*”. Logo abaixo, a frase “*Acteal* casa da memória e da esperança”. Essa é a entrada de um declive acessado apenas por uma grande escada, disposta em um caminho tortuoso.

Conforme descemos essa escada, passamos por pequenas casas de madeira, cobertas de vegetação, que se sustentam no terreno inclinado, e chegamos a um espaço um pouco mais plano e descampado. Do lado esquerdo de quem desce pelas escadas, está um auditório aberto com 45 cruzes de diferentes tamanhos, dispostas ao longo do espaço, uma imagem de Cristo centralizada e outra cruz no meio do salão, como pode ser visto na imagem seguinte. Nesse auditório, são realizadas as cerimônias de celebração dos mortos e, em seu subsolo, está o sepulcro onde esses estão enterrados.

Figura 10 – Auditório da sede de *Las Abejas* em *Acteal*. Janeiro de 2017.



O restante do espaço é formado por algumas construções coletivas. No centro, está

<sup>18</sup> A “Coluna da Infâmia” é uma escultura de bronze feita pelo dinamarquês Jens Galshiot que representa as vítimas de algum acontecimento vergonhoso contra a humanidade. Três dessas esculturas foram instaladas em várias partes do mundo (Hong Kong, México e Brasil), em locais onde houve massacres. Essa escultura chegou a *Acteal* no ano de 1999 (MOKSNES, 2005).

uma das igrejas, com pinturas de Jesus Cristo e da Virgem de Guadalupe na frente. Na lateral dessa igreja, o desenho do bispo Samuel Ruiz, de uma mulher segurando uma cruz com a data 22/Dez/1997 e a imagem de Alonso Vásquez, o catequista que ministrava a maratona de orações na ocasião. Essas imagens também estão dispostas como cartazes nas outras construções, com frases relacionadas ao massacre ou palavras que compõem a sua narrativa, como a esperança, a memória, os mártires e etc.

De frente para a igreja, encontra-se o escritório da “mesa diretora”. Essa última é composta por sete homens, com a função de administrar a organização. Seus membros são trocados anualmente. A fachada do escritório é desenhada e tem, na parte de baixo, os nomes de todos os mártires. Dentro, há uma mesa grande e umas filas de cadeiras, algo similar a uma sala de aula. Nas paredes, estão dispostos vários cartazes e fotos relacionados ao massacre. Ao lado e um pouco mais acima desse escritório, está a sede do “Grupo de Mulheres Mayas de *Las Abejas*” (*Tsoble bats’i antsetik yu’un chanul pom*). Esse grupo, criado em 2006, é formado por dez mulheres de diferentes comunidades *tsotsiles*, com o objetivo de dar evidência aos direitos das mulheres em suas respectivas comunidades.

No restante do espaço descampado da sede de *Las Abejas*<sup>19</sup>, estão construções de madeira e concreto dedicadas a funções específicas: uma cozinha comunitária, banheiros, uma loja de artesanato, uma clínica de saúde autônoma, um espaço para a área de comunicação (uma estação de rádio e produção de material audiovisual).

<sup>19</sup> A sede de *Acteal* é um lugar por onde as pessoas passam e convivem, mas não é lá que as famílias estão abrigadas. Os membros da “mesa diretora”, junto com suas esposas e filhos, dormem por lá durante a semana, mas no sábado voltam para suas respectivas comunidades.

Figura 11 – Sede de *Las Abejas* vista do fundo. Janeiro de 2017.

Bem ao final da área descampada, está a igreja onde ocorreu o massacre. A capela foi reformada, mas mantém vários dos elementos marcados pela matança. No centro, está a mesma imagem da Virgem, cheia de furos das balas, que passou a ser chamada de “Virgem do Massacre”. Nas paredes da igreja, estão cruzeiros feitos com a madeira da antiga construção. Além disso, parte do chão não está acimentada, com o intuito de manter a mesma terra da construção anterior, feita sobre chão batido.

Da forma como está descrita, toda essa paisagem fala e simboliza o massacre. No entanto, percebo algumas diferenças conforme se atravessa o espaço. A meu ver, a parte da frente em torno do pátio central é onde ocorre o movimento das pessoas. Algumas pessoas atravessavam as escadas do auditório na saída e na chegada de suas casas, montanha abaixo. Nas bordas desse mesmo auditório, vários *tsotsiles* se amontoavam à espera de ser atendidos ou de participar de reuniões com a “mesa diretora”. As crianças brincavam no pátio e também houve movimentação na igreja central (ao menos aos domingos).

No entanto, essas movimentações diárias diminuem conforme nos aproximamos da capela, que se mantém fechada, característica de um local a partir do qual se contam histórias, um museu. O único movimento que vi por ali foi o de uma senhora chamada Araceli. Pontualmente às sete da manhã, ela fazia o trajeto entre a primeira e a segunda igreja carregando um incensário com o *copal*, uma resina fossilizada, bastante utilizada nas igrejas de Chiapas. Percorrendo o lado de fora da capela enquanto produzia a fumaça

do balanço do incensário, ela rezava em *tsotsil*. Nesse ritual diário, suas orações eram interrompidas apenas para me dizer bom dia, única frase que a vi pronunciando em espanhol. No caminho de volta, ainda rezando, dizia *Tana to* (até breve). Perguntei para os membros da “mesa diretora” por que essa senhora fazia isso todos os dias. Eles responderam que ela reza pelos mártires.

A capela não tinha seu acesso proibido. Enquanto eu estive lá, ela chegou a servir de alojamento para algumas pessoas de fora quando os outros ambientes destinados a isso já estavam ocupados. No entanto, o pouco movimento dos próprios indígenas e esse ritual diário indicam que se trata de um espaço sagrado. Foi diante dele que escutei as primeiras narrativas do massacre.

No primeiro dia em que cheguei a *Acteal*, estava sentada em um banco na frente da sala que abriga a área de comunicação. Perguntei a Enrique, um desses comunicadores, se a igreja que ficava no pátio era a do massacre. Ele respondeu apontando para a capela: “essa é a igreja do massacre. Nos mataram pequenos, mas renascemos gigantes”. Assim, iniciou sua narrativa repleta de detalhes sobre o que ocorreu no dia 22 de dezembro de 1997.

No dia 20 de dezembro, o então catequista *tsotsil* Alonso Vásquez Gomez<sup>20</sup> iniciou uma maratona de oração e jejum para pedir paz na região. Essa maratona ocorreu com os membros de *Las Abejas* que estavam refugiados no período natalino em função do contexto de violência em *Chenalhó*. No dia 17 de dezembro, um indígena chamado Jose Méndez Paciencia foi sequestrado por paramilitares da comunidade de *Los Chorros* que planejaram o ataque na frente dele no dia 21. Ele conseguiu escapar nessa noite e correu para *Acteal* para avisá-los, afirmando que esses paramilitares tinham o apoio do governo.

Jose Méndez chegou a *Acteal* e falou diretamente com o Alonso. Segundo Enrique, sua resposta foi que, se for a vontade de Deus, ele estaria disposto a morrer para garantir a paz, que só matariam seus corpos, mas não suas almas. O restante das pessoas decidiram se manter ali cientes de seu próprio sacrifício. Em torno de 90 priistas desse grupo paramilitar cercaram a comunidade. Queimaram as casas por onde passavam e atiraram com suas “armas de grosso calibre”. Ao ouvir os disparos, as pessoas começaram a correr, quando Alonso pediu para que todos o seguissem para fora da ermida. Ele foi o primeiro a ser alvejado e, logo depois, sua esposa e filhos. Também é um ponto marcante de sua narrativa a retalhação dos ventres das mulheres grávidas e dos fetos, que exemplifica a crueldade do ato<sup>21</sup>.

Durante o massacre, o próprio José Méndez foi para San Cristóbal de las Casas.

<sup>20</sup> Quando mencionado, Enrique apontou para a sua imagem desenhada ao lado da igreja principal.

<sup>21</sup> Um comunicado lido durante o aniversário de 20 anos do massacre diz que o ato de abrir os ventres e retalhar os fetos foi uma “mensagem de querer acabar com a semente. Porque as mulheres são geradoras de vida, as que trazem ao mundo as novas gerações para que os ciclos de vida continuem, por isso morreram mais mulheres e crianças” (LAS ABEJAS DE ACTEAL, 2017).

Primeiro, foi ao *Frayba* e depois à Subprocuradoria de Justiça Indígena. Nesse último órgão, ninguém se importou. Esse é um dos elementos que comprovam para eles a participação federal e estatal como idealizadores do massacre, um “crime de Estado”. A movimentação dos próprios militares e da Polícia de Segurança Pública era de se estranhar. Todos os dias, escutavam-se patrulhas diárias sendo feitas. No entanto, justo nesse dia, a 200 metros de um posto de operações mistas (de força militar e de segurança pública), não houve essa patrulha. Após o ocorrido, essas autoridades de segurança mexeram na cena do crime e levaram os corpos precipitadamente. Segundo esse relato, os cartuchos que encontraram no local eram idênticos aos das armas militares.

Ao final do relato, perguntei a Enrique qual era sua idade na época. Ele disse que tinha 3 anos e não se lembra do acontecimento. A detalhada narrativa de quem não tem memória individual do ocorrido exemplifica a eficácia da memória coletiva dentro de uma comunidade que dela se alimenta.

A narrativa acima exposta me lembra de algo que foi analisado por Portelli (2006) a respeito de um massacre ocorrido na cidade italiana de *Civitella* em 1944. Do relato da invasão de uma tropa de alemães que matou a 115 pessoas nessa cidade, o autor extrai três episódios que se converteram em “mitos”, definidos como uma história que “se torna significativa na medida em que amplia o significado de um acontecimento individual (factual ou não), transformando-o na formalização simbólica e narrativa das auto-representações partilhadas por uma cultura”. Um desses mitos é a da reação do pároco Alcides Lazzeri, que disse a seus algozes que o matassem, mas que salvassem os demais (“levem-me e poupem meu povo”), o que o associa à martirologia cristã.

No relato de Enrique, observo duas narrativas que têm propriedades similares. A primeira, tal qual a história do pároco italiano, é a analogia cristã, exemplificada pela fala de Alonso a respeito do sacrifício deles próprios em prol da paz no município, e a frase “nos mataram pequenos, mas renascemos gigantes”. Ela traça uma lógica do sacrifício na construção dos mártires e na sua associação com a história de morte e ressurreição de Jesus Cristo pelo bem da humanidade. Ela também tenta dar conta de responder uma pergunta que ficou no ar: por que, mesmo avisados da vinda dos paramilitares, os indígenas continuaram no mesmo local?<sup>22</sup>

Além dessa, também vejo a narrativa que constrói o argumento que responsabiliza o Estado pelo ocorrido. Segundo Enrique, estando a 200 metros do local, era impossível que não se escutasse o barulho dos tiros no posto da Polícia de Segurança Pública. A inesperada ausência de patrulhamento no dia, o resquíio dos cartuchos encontrados no local, a manipulação da cena e dos corpos e a impunidade dos seus responsáveis são

<sup>22</sup> Cheguei a me deparar com outras versões da história que respondia de formas diferentes a essa pergunta. Guadalupe Vásquez Luna, uma das sobreviventes que se tornou uma das conselheiras do CIG, respondeu, em uma entrevista logo após sua nomeação, que nos meses anteriores ao massacre eles sempre recebiam a mesma ameaça e nesse momento não acreditavam que iria ocorrer.



todas tidas por meus interlocutores como provas cabais da participação e cumplicidade governamental com o crime. Tais “provas” ajudam na retórica política dos membros de *Las Abejas* a apontar o então presidente Ernesto Zedillo como autor intelectual do massacre.

O que constitui a sede de *Las Abejas* dá sentido às narrativas. O massacre é vivido, dentro da relação que os *tsotsiles* têm entre si e com seu espaço. Esse espaço também é visitado com frequência por não indígenas (*kaxlanetik*): ativistas, apoiadores dos Direitos Humanos, gente que se sensibiliza com a história de *Acteal*, etc.

Esse tipo de relação é algo similar aos “lugares-nomes” tratados por Basso (1996) a respeito dos lugares na paisagem de *Cibecue* que estão associados a narrativas sobre tempos anteriores entre os *Apache* ocidentais. São histórias narradas e praticamente encarnadas pelos indígenas nos relatos etnográficos do autor, que também marcam e constroem relações interpessoais e das pessoas com os lugares, ao mesmo tempo em que carregam consigo ferramentas de manutenção da conduta moral.

Em *Acteal*, a sede de *Las Abejas* tem uma importância similar. Apesar de não ser uma ferramenta normativa, a materialidade das referências ao massacre — as cruces, a imagem da santa cravada de balas, o chão batido não cimentado, a igreja original, etc. — demarca relações cotidianas. Escutar essas histórias enquanto olhava para a capela, o auditório, os desenhos, as fotos, as cruces, era como um dispositivo de coetaneidade. Apesar de não ter partilhado do sofrimento e do sentimento de impunidade, o espaço me transportou para o momento.

A sede torna-se um lugar de expressão da memória do massacre, dentro do qual as pessoas passam subindo e descendo as escadas do auditório, carregam lenha, as crianças brincam no pátio, os membros da “mesa diretora” recebem os demais indígenas em seu escritório, comem tostada e café na cozinha comunitária, as mulheres trabalham em seus artesanatos, os comunicadores editam os vídeos que fizeram, Dona Araceli passa com o incensário rezando, etc. No entanto, essa configuração fica mais evidente no dia 22 de cada mês, quando eles celebram os mártires.

A preparação para a cerimônia mensal do dia 22 começa, pelo menos, com dois dias de antecedência, com ensaios do Coro de *Acteal* e de um grupo musical. Na manhã da celebração, os membros da “mesa diretora” limpam o banheiro, o auditório e posicionam as cadeiras. Dona Araceli fez seu trajeto diário com o incensário e entrou na capela. A cozinha comunitária estava cheia. As mulheres fazem caldeirões de comida enquanto os homens tomam café e comem *tostadas*<sup>23</sup>.

Na sede, começaram a chegar uma centena de indígenas e *kaxlanetik*. Separados por gênero, os homens e mulheres se acomodaram no auditório. As mulheres ficaram no

<sup>23</sup> Nos outros dias, percebi que eram os homens da “mesa diretora” que cozinhavam a comida para eles mesmos, de acordo com os horários que intercalavam as reuniões. Essa configuração destoa das funções de gênero das famílias *tsotsiles*, onde as mulheres são responsáveis pelas refeições.

lado esquerdo; os homens, no direito. Também do lado direito e mais à frente no auditório, ficaram os estrangeiros. Além de mim, meu esposo, sete mexicanos e um casal de franceses, também havia seminaristas e estudantes de teologia americanos, um chinês e um polonês. O ritual começou com os sete homens da “mesa diretora” e mais dois idosos do “conselho de anciãos” na frente do escritório, todos vestidos com roupas tradicionais. Eles fazem o sinal da cruz várias vezes e andam em direção à igreja (a do pátio). Em seguida, as nove mulheres do “Grupo de Mulheres Mayas de *Las Abejas*” fazem o mesmo. Os dois grupos deram três voltas no pátio e desceram para o auditório.

Figura 12 – Celebração dos mártires de *Acteal* em 22 de janeiro de 2017



Fonte: *Almantal yu'un lekilal*, Grupo de Comunicação Autônoma de *Las Abejas*

Esses homens ocuparam as cadeiras do lado direito; as mulheres, as de frente para o altar, no canto esquerdo. Após as apresentações e agradecimentos iniciais, um dos membros da “mesa diretiva” leu um comunicado em nome de *Las Abejas*. Esse comunicado é endereçado às organizações sociais e políticas, aos defensores dos Direitos Humanos, à imprensa e meios de comunicação alternativos, à sociedade civil nacional e internacional, às “Juntas de Bom Governo” (JBG) e ao CNI. Apenas a sua referência é um indicativo

de quem são seus interlocutores e quem dá — ou deveria dar — ressonância aos seus discursos.

O comunicado assinado pelos membros da “mesa diretora” fala sobre acontecimentos contemporâneos, mas eles estão dispostos sob o molde dos elementos que lhes dão sentido como movimento, como pode ser visto no trecho a seguir:

A 22 dias do começo do ano nos encontramos novamente cumprindo a promessa que fizemos há 19 anos, quando em meio à dor pela morte de nossos irmãos e irmãs em *Acteal*, mas também da digna raiva pela cumplicidade direta do governo no massacre e pelas suas mentiras para ocultar a verdade. Dissemos que não deixaríamos passar um só mês sem denunciar a impunidade desse crime que lesa a humanidade. Assim temos feito sem interrupção desde então. Não nos cansamos nem nos cansaremos de denunciar Ernesto Zedillo, Emilio Chuayffet, ao General Renán Castillo, ao governador Ruiz Ferro e a todos os autores intelectuais e cúmplices desse crime (SOCIEDAD CIVIL LAS ABEJAS DE ACTEAL, 2017b).

As mensagens de sofrimento pelo massacre, da memória e da denúncia da impunidade são repetidas mês a mês, como um molde a partir do qual o discurso de *Las Abejas* fala sobre questões contemporâneas. Usando essa memória, eles se referenciam a outros sofrimentos e injustiças feitas pelo Estado, bem como as analisam. No presente comunicado, eles se manifestam em apoio aos protestos (pacíficos) contra o “gasolinação”, um aumento no preço da gasolina ocorrido em janeiro de 2017. Como consequência desse aumento, o preço da passagem do transporte público subiu, o que gerou uma série de mobilizações de várias partes do país.

Segundo eles, esse aumento ocorreu apesar de o governo implementar reformas energéticas que, de acordo com o discurso do então presidente Enrique Peña Nieto, teriam como consequência a redução dos preços dos combustíveis. De maneira semelhante aos casos analisados nos capítulos anteriores, existem no discurso de *Las Abejas*, dois tipos de associação direcionadas às falas do governo: a primeira se dá ao relacioná-las com a mentira e com o engano; a segunda, ao vinculá-las a um sistema capitalista opressor, ao qual esse governo serve. O diferencial aqui está na forma como remetem esses elementos à memória.

Por exemplo, eles relacionam a política feita por Peña Nieto, de “entregar o petróleo aos ricos estrangeiros” (SOCIEDAD CIVIL LAS ABEJAS DE ACTEAL, 2017b), ao que fez o ditador Porfirio Díaz<sup>24</sup>. Com isso, eles reforçam uma característica que é própria de seu discurso, a de não esquecer, ao afirmar que “apesar de terem roubado a terra e os recursos da nação, não podem roubar nossa memória e nossa dignidade”.

<sup>24</sup> Esse último sancionou, em 1910, a “Lei do Petróleo”, que deixava a título do Poder Executivo a decisão sobre as concessões petrolíferas. Essa lei deu maior liberdade para a exploração dos monopólios internacionais.

O que seguiu a leitura do comunicado foi uma missa ministrada por um diácono em *tsotsil*. Apesar de ser celebrada em um auditório e nessa língua, os elementos que compuseram essa missa são os mesmos da liturgia católica, que intercala orações, sermões e músicas. Terminada a missa, esse mesmo diácono convidou o público a descer ao sepulcro onde estão enterrados os mártires de *Acteal*. O subsolo do auditório continha uma sala repleta de desenhos, fotos dos falecidos, placas com seus nomes, imagens com a descrição dos eventos logo após o massacre e várias cruzes.

Essa parte da cerimônia nos convida a compartilhar a história da comunidade e seu sofrimento, tendo acesso às relíquias do massacre. Todo o público seguiu o diácono e se amontoou na sala, onde fizeram uma oração. A entrada ao sepulcro tem uma função simbólica de comunhão com os mortos, que permite uma renovação pessoal com a memória de injustiça dos indígenas de *Las Abejas*. O que não é muito diferente do que, no catolicismo, seria uma visita a um local sagrado onde se tem contato com restos mortais de algum santo. Segundo [Renata de Castro Menezes \(2004, p. 17\)](#),

um santuário católico seria um lugar especial de devoção para os membros dessa religião, ao qual se atribui um acesso privilegiado ao sagrado, seja por sua relação com um episódio da história dessa religião; seja por sua localização geográfica, reinterpretada religiosamente; seja pela ação de um ou vários santos no local (por nele terem vivido, ou nele terem aparecido, ou por nele repousarem seus restos mortais, ou porque aí está sua imagem milagrosa).

O sepulcro dos mártires de *Acteal* me parece ter uma função similar a de acesso a algo sagrado e a de renovação que implica ter esse contato. Essa renovação é feita, sobretudo, com pessoas de fora (*kaxlanetik*), estrangeiros que se sensibilizam com o sofrimento local. Isso é algo diferente do caso de Modevite que analisei no capítulo anterior, em que os indígenas peregrinavam em comunhão com os vivos sem a necessidade de chegar a um santuário para se renovarem, purificarem ou estabelecerem algum contato com o transcendente. Durante a celebração de *Las Abejas*, essa comunhão é feita com os mortos em um espaço que os cultua, o que dá sentido a todo o evento.

Toda a cerimônia é composta pela repetição de mensagens que são produzidas de maneira sincrética diante de um público híbrido, em duas línguas. Primeiramente, por parecer haver uma maior (e mais diversa) proporção de emissores e público — indígenas e *kaxlanetik* — se comparado ao cotidiano da sede. Esse é um evento que atrai os estrangeiros. Pude ver isso quando conversei com o casal de franceses que estava presente apenas pela cerimônia. Esse casal vivia em uma comunidade autônoma na França e estava em Chiapas para conhecer outras experiências de autonomia. Por sua fala, a ida a *Acteal* me pareceu ser uma de muitas Mecas das peregrinações da resistência. Segundo eles, esse era um lugar “que não podíamos deixar de visitar”.

Em segundo lugar, pela mistura entre liturgia, martirologia cristã e discurso político sobre questões contemporâneas. Esses elementos não se separam, mas se ancoram uns nos outros. O ritual e a oração são feitos pelos (e diante dos) mártires, e a memória é acionada para se remeter às injustiças do Estado.

Em suma, os espaços da sede de *Las Abejas*, as narrativas cotidianas e o ritual de celebração se sustentam pela memória; mais precisamente, pela recusa em esquecer o que ocorreu. Os três elementos também se fazem na relação entre os indígenas e deles com os não indígenas e estrangeiros, que estão presentes tanto no cotidiano da sede da organização como no ritual. São fatores que sustentam e atualizam a legitimação de um discurso feito por sobreviventes de um massacre cujos perpetradores não foram julgados e punidos.

Ou seja, a representação e a encenação da dor, dos eventos que a produziram e do cenário em que ela ocorreu é um meio para se construir uma narrativa sobre a justiça, ou a falta dela. Isso é enfatizado em discursos sobre a violência contra eles (que são pacifistas), a punição não havida, a justiça negada. No entanto, a legitimidade e representatividade dos que podem falar por *Las Abejas* não se restringem ao fato de serem sobreviventes do massacre, mas a como se relacionam (consigo e com o espaço). Veremos a seguir como uma cisão no grupo pode significar a perda dessa legitimidade para algumas pessoas.

## 5.4 Quem pode ser *Abejas*

A primeira vez que ouvi falar de uma disputa entre indígenas de *Acteal* foi no V Congresso Nacional Indígena, durante a discussão sobre a proposta de criação do Conselho Indígena de Governo que abordei no [Capítulo 3](#). Um deles pediu a palavra e iniciou uma fala sobre uma divisão de grupos e que o seu era injustiçado. No momento, não me atentei que se tratava da divisão política em *Chenalhó*, algo que só pude identificar posteriormente, pelas roupas tradicionais que identificam seu grupo. A fala desse indígena foi cortada prontamente pelo mediador da reunião, alegando que esse não seria o momento de falar sobre disputas internas, mas de discutir um projeto mais amplo.

A definição de quem pode ou não falar em nome dos sobreviventes de *Acteal* não me parece ser tão simples. Seguramente, o fato de estar, de alguma maneira, relacionado ao massacre é um elemento importante, mas não é o único. Em outubro de 2014, houve uma divisão na organização *Las Abejas*. Segundo os membros da “mesa diretora”, essa divisão ocorreu porque um grupo optou por aceitar “apoio do governo” — por meio da vinculação a programas de concessão de recursos ou de desenvolvimento agrário —, algo que para eles é tão abominável tanto quanto para os zapatistas.

A cisão resultou na criação do “Conselho Pacifista Semeadores da Paz”. Segundo Alfredo, um dos indígenas com quem conversei sobre isso, “se vê mais como semeadores da divisão”. Ele disse que, mesmo após sua expulsão, esse grupo insiste em querer falar

em nome de *Las Abejas*, escrevendo declarações e comunicados ou invadindo o espaço da sede para levar turistas. Elementos como a participação de ambas as partes no V CNI são sintomáticos da disputa por legitimidade de fala de um e desprestígio do outro. Isso pode ser visto em um comunicado publicado em 20 de abril de 2016 ([LAS ABEJAS DE ACTEAL, 2016](#)):

As ações realizadas por esse grupo do “Conselho Pacifista” são acobertadas pela usurpação do nome, da marca e do logotipo da nossa organização. Atualmente mantêm um discurso duplo: na sua palavra pública e escrita, falam de conciliação, de paz e que querem chegar ao diálogo, mas sua palavra é falsa porque atuam com ameaças e assédios. O que querem é se apropriar e nos desalojar dos espaços físicos e simbólicos da nossa organização em *Acteal*, “Casa da Memória e da Esperança” (...) Hoje dizemos aos membros do Conselho Pacifista que na sede da nossa organização não podem entrar para realizar as suas reuniões, conferências, fazer vídeos ou tirar fotos, porque só fazem isso para confundir e fazer com que as pessoas acreditem que são *Abejas*.

É curioso observar como a organização de *Las Abejas*, que sustenta um vínculo com o “tradicional”, opera com a lógica do *marketing* (com nome, marca, logotipo) para a sua reprodução no mercado globalizado das resistências. Ou seja, sua defesa da “tradição” é bastante moderna. [Watanabe e Fischer \(2004, p. 21\)](#) afirmam que as comunidades mayas usam as “tradições” na construção de uma autenticidade política. A meu ver, essa autenticidade se mistura com os referentes de movimentos antiglobalização na esfera política global.

A citação acima concentra boa parte dos argumentos que escutei estando na sede de *Las Abejas* contra os “Semeadores da Paz”. Vejo dois elementos que são interessantes de apontar. Primeiro, que o discurso de usurpação e mentira é uma fórmula básica para deslegitimar o outro grupo. Ênfase que o sentido de verdade tem uma peculiaridade no discurso de *Las Abejas*, pois a sua resistência se ancora na tentativa de revelar o que foi ocultado pelo governo.

Segundo [Teixeira, Cruvinel e Fernandes \(2016\)](#), a mentira deve ser considerada dentro de um contexto, como resultado das interações e da disputa. É no meio da disputa que ela é usada como uma “categoria de acusação”, à qual se atribui um sentido negativo. A duplicidade concedida às ações do “Conselho Pacifista”, de pregar a paz e de impor o conflito, também é vinculada ao fato de estarem alinhados com o governo.

Essa associação fica mais evidente quando Alfredo afirma que as pessoas que hoje compõem os “Semeadores da Paz” optaram por aceitar o apoio do governo porque “cansaram de resistir”. Ou seja, estar em resistência não é compatível com receber benefícios dos programas governamentais. Essa incompatibilidade é rigorosa tanto entre os indígenas de *Las Abejas* como entre os zapatistas, mas não tanto com os membros do Modevite.

O segundo elemento que se destaca na citação acima tem a ver com o que lhes é negado por terem aceitado o apoio do governo: o impedimento do acesso a seus espaços (físicos e simbólicos). Em 10 de janeiro de 2017, em um sábado à tarde, um dos membros dos “Semeadores da Paz” chegou à sede de *Acteal* com dois turistas para mostrar o local e falar sobre o massacre. Poucas pessoas estavam lá, pois, em geral, esse é um dia em que não há atividades da “mesa diretora”, e seus membros (junto com suas famílias) regressam a suas comunidades. Alguns se amontoaram ao vê-los chegar e iniciaram uma discussão que, por fim, convenceu aos *kaxlanetik* de que tinham vindo com “pessoas erradas”. Esses turistas se desculparam dizendo que haviam conhecido seu “guia” em San Cristóbal de las Casas e que este tinha oferecido a visita a *Acteal*, incluindo ao sepulcro onde estavam enterrados os mortos. O integrante do “Conselho Pacifista” disse que apenas queria poder “queimar suas velas”.

Tal evento foi motivo de indignação e preocupação geral com a possibilidade de confronto direto entre os dois grupos. A proibição do acesso ao espaço significa o impedimento para que eles convivam com os lugares que contêm e que representam a memória do massacre, participem das celebrações e comunguem com os mortos. Também significa que o direito de narrar a história de *Acteal* para os *kaxlanetik* está em disputa.

Outro motivo de indignação ocorreu quando os “Semeadores da Paz” declararam, em nome de *Las Abejas*, o apoio a Rosa Pérez Pérez, a primeira mulher eleita como prefeita de *Chenalhó*, em 2015. Sua eleição foi um motivo particular de conflito no município por denúncias de corrupção e de incumprimento das promessas que fez em campanha. Esse conflito fez com que seu mandato fosse interrompido em abril de 2016, quando seus opositores ocuparam a prefeitura exigindo sua renúncia. Esse evento foi o gatilho de uma série de embates armados em várias comunidades e *ejidos* e do posterior desterro de centenas de *pedranos*.

Os integrantes de *Las Abejas* oficialmente se consideram contrários a Rosa Pérez Pérez, afirmando já terem sofrido repressão por parte de seu governo. Um dos exemplos disso foi a prisão ilícita de três de seus integrantes em 2017 na comunidade de *Los Chorros* por reconectarem serviços de água e energia de suas casas que haviam sido cortados por não aceitarem projetos governamentais. Segundo os membros da “mesa diretora”, fazer declarações em seu nome, ainda mais com o apoio do governo que os reprime, tem o efeito de confundir a outras organizações que lhes dão suporte e solidariedade. O ato de confundir os agentes externos também é uma disputa por legitimidade.

Apesar de ressaltar que meu interesse aqui é mostrar como os indígenas de *Las Abejas* legitimam seu discurso (e deslegitimam o do outro grupo), cheguei a presenciar uma curiosa fala de um dos membros dos “Semeadores da Paz”. Durante a Caravana de *Marichuy* e do CIG pelos caracóis zapatistas, eu conheci Gustavo, que estava lá como delegado, representante da organização (isso era o que estava escrito em sua credencial).

Em uma conversa informal com um grupo de pesquisadores, um deles lhe perguntou se ele era “do outro grupo”. Ele hesitou em responder, tentou desconversar e finalmente falou que, quando a cisão ocorreu, ele estava na Cidade do México e, ao regressar, soube o que tinha passado e que sua família tinha ficado “do outro lado”, o que o deixou sem opções, mas que, no final, todos são um grupo só, são a mesma coisa. Disse que eles são idênticos, têm uma “mesa diretora”, igual à de *Las Abejas*. A única diferença, segundo ele, era de que esse último é composto “pelos próprios sobreviventes”.

Pareceu curiosa a forma como ele admitiu que o outro grupo era composto pelos “verdadeiros sobreviventes”. No [Capítulo 2](#), comentei sobre a autoridade do porta-voz como alguém dotado de um poder que vem do reconhecimento das pessoas que o colocaram nesse lugar, uma “pessoa fictícia” que tem a função de dar voz à visão de mundo desse grupo (BOURDIEU, 2008). No caso de *Acteal*, a definição ou manutenção dos enunciadores — entre os indígenas de *Chenalhó* e com as organizações solidárias — é justamente o motivo da disputa. Mais do que isso, trata-se de lutas entre classificações, como afirma Bourdieu (2008, p. 108):

lutas pelo monopólio do poder de fazer ver e de fazer crer, de fazer conhecer e de fazer reconhecer, de impor a definição legítima das divisões do mundo social e, por essa via, *de fazer ou desfazer os grupos*. O móvel de todas essas lutas é o poder de impor uma visão do mundo social através dos princípios de divisão que, tão logo se impõe a um conjunto de um grupo, estabelecem o sentido e o consenso sobre o sentido, em particular sobre a identidade e a unidade do grupo, que está na raiz da realidade da unidade e da identidade do grupo.

Os membros de *Las Abejas* tratam de classificar ou de dar contornos ao que é verdade ou mentira, autêntico ou falso, ao que constitui ou não a sua memória, a quem se aliam ou rejeitam politicamente e que sentidos dão a seu grupo em contraposição ao outro. Apesar de parecerem ser duas organizações idênticas ou parte do mesmo grupo, o depoimento de Fernando demarca quem tem mais legitimidade para realizar essa classificação, pois tem a ver com quem recebe o status de “verdadeiro sobrevivente” do massacre de *Acteal*.

A meu ver, esse status de “verdadeiro sobrevivente” é o que dá contornos à legitimidade de *Las Abejas*, além de ter o direito sobre o espaço de comunhão com os mortos. A esse respeito, podemos ver o exemplo de Guadalupe Vasquez Luna. “Lupita” é filha de Alonso Vásquez, o catequista que se converteu em herói na narrativa de *Acteal*. Ela tinha 10 anos de idade quando viu sua mãe ser alvejada pelos paramilitares. Além de seus pais, ela perdeu cinco irmãos, uma avó e um tio durante o massacre.

Em uma reunião ocorrida em julho de 2017 com povos indígenas da região de *Los Altos* de Chiapas na sede de *Las Abejas*, Lupita foi eleita conselheira do CIG, representante dessa região. A autoridade com que assume essa posição vem de diversas fontes que incluem sua capacidade de liderança, oratória e articulação e seu papel como mulher indígena à



frente da luta contra o machismo nas comunidades. Porém, além disso, boa parte do seu discurso se legitima por sua condição de sobrevivente, como alguém que tem memória individual do massacre. Isso é repetido em suas falas públicas, como pode ser lido no trecho a seguir:

Nesse Conselho Indígena de Governo, é nosso trabalho: nos organizar, somar forças, unir lutas para não permitir mais opressão, mortes, massacres, como nossos desaparecidos de *Ayotzinapa*, nossas mulheres desaparecidas, os feminicídios ou massacres como o de *Acteal*. O governo sempre quis vendar os olhos dizendo que foi briga religiosa, o que é totalmente falso, é mentira. Digo porque eu estava lá, eu estava presente. Sei o que passou porque eu sou testemunha disso. Ninguém me contou, eu estava presente. Sei que não foi nenhum enfrentamento, mas um assassinato, um massacre provocado pelo sistema capitalista que quer nos exterminar porque o povo está se organizando.

Esse discurso ocorreu em San Cristóbal de las Casas, com a presença de 32 conselheiros do CIG — sendo a maioria de Chiapas — e de *Marichuy*, em 8 de novembro de 2017. O trecho acima reitera boa parte da cosmologia disseminada pelos eventos do CNI (como pode ser visto no [Capítulo 3](#)), como o discurso feminista, a atribuição da culpa dos males do mundo ao capitalismo e a necessidade dos indígenas de se organizarem e lutarem juntos.

No entanto, Lupita o faz à sua forma, reivindicando o seu papel de sobrevivente e testemunha de um dos eventos que mais representa a opressão dos povos feita pelo governo mexicano. Dessa maneira, ela assume uma posição de detentora do sofrimento e da verdade e, portanto, a pessoa que tem maior legitimidade para falar.

Segundo [Stephen \(2011\)](#), o testemunho é uma ferramenta particular de legitimidade e credibilidade. Em sistemas legais como o mexicano, a imparcialidade e justiça para as vítimas de violações de direitos humanos não são garantidas. As comissões dedicadas a isso não têm autoridade sobre o sistema jurídico mais amplo no país. O caso analisado pela autora ocorreu em Oaxaca em 2006, quando três homens foram injustamente acusados, presos e torturados por estarem envolvidos com a “Assembleia Popular dos Povos de Oaxaca” (APPO). O depoimento dos presos foi veiculado nas ruas, pelas rádios e televisão, tomou diversos espaços públicos e foi ecoado por redes de apoio e organizações solidárias. O testemunho ressignificou o sentido de verdade, que foi imbuído de uma qualidade moral.

O testemunho de Lupita compete com a versão oficial do massacre, que o qualifica como um “conflito interno” ou uma “disputa religiosa”, como pode ser visto na citação do discurso acima. No entanto, mediante os interlocutores de *Las Abejas* e do CNI — o que inclui quem estava na plateia durante o discurso —, o seu depoimento assume o estatuto de verdade. Ela adquire a legitimidade de fala porque estava presente no massacre e dele tem memória viva. Essa verdade atinge vários espaços que não os governamentais, chegando a ser apresentado à Comissão Interamericana de Direitos Humanos.

Como “verdadeira sobrevivente”, sua legitimidade enquanto porta-voz de *Las Abejas* está além de qualquer disputa, tornando-se inegável e inquestionável diante de seus interlocutores.

## 5.5 Conclusão

O presente capítulo tratou da construção de um discurso de resistência indígena em Chiapas que tem como base a memória de um massacre. Por meio dele, o trauma e sofrimento provocados a um grupo de moradores de *Chenalhó* se converteu em uma injustiça global (MOKSNES, 2012), criando com vários interlocutores uma “comunidade emocional” (JIMENO; CASTILLO; VARELA, 2015), conectada por sentimentos de impunidade, indignação e repúdio.

O massacre de *Acteal* não pode ser entendido sem uma conjuntura que caracteriza os conflitos de *Chenalhó*. No entanto, tanto o evento como o que ocorreu depois dele foram consequências de um contexto maior de Guerra de Baixa Intensidade que mudou a configuração do município. Isso inclui a implementação de bases militares e a formação do grupo paramilitar que foi autor do crime. Por esse motivo é que os membros de *Las Abejas* mantêm o discurso de que se trata de um crime de Estado, cujos responsáveis intelectuais são as autoridades federais e estaduais da época.

Entre os membros de *Las Abejas*, a memória do massacre é reencarnada e vivida cotidianamente no espaço da sede, que contém vários lugares que apontam para a sua materialidade. São lugares de convivência por onde as pessoas vivem, comem, brincam, rezam, decidem coisas, carregam lenha, etc.

A partir desses lugares, os indígenas socializam a narrativa do massacre todos os dias entre si e com os *kaxlanetik* que visitam o local, criando espaços de coetaneidade que transportam os ouvintes para aquela época em que o evento se deu. Dessa narrativa, podem-se extrair “mitos” (PORTELLI, 2006) que a vinculam à martirologia e à ressurreição cristãs e que fundamentam os argumentos da culpabilidade do Estado no crime. Os elementos constituintes da memória do massacre que estão difusos pelo cotidiano da sede de *Las Abejas* são concentrados na celebração do dia 22 de cada mês. Nela, discursos políticos sobre a atualidade, a liturgia e a comunhão sagrada com os mortos ocorrem de maneira interconectada e sob o enfoque da memória.

O acesso a esses lugares (físicos e simbólicos) é componente da legitimidade do grupo. Isso pôde ser visto pela cisão entre *Las Abejas* e o “Conselho Pacifista Semeadores da Paz”. A esses últimos foram negados o espaço e a possibilidade de comunhão ritual com os mortos. Pelos seus intentos de falar e de agir em nome da organização, foram classificados como mentirosos, usurpadores, aliados ao governo.

Falar por *Las Abejas* se converteu em uma luta por classificação, em que o que está em jogo é a posição de “verdadeiro sobrevivente”. Por ter domínio sobre o lugar e sobre as narrativas do massacre, me parece que a legitimidade é maior para os indígenas que se mantiveram na sede, ainda que os “Semeadores da Paz” consigam “confundir” os interlocutores de *Acteal*. No geral, quanto mais próximo se está de ser sobrevivente, maior é a possibilidade de assumir posições políticas de representação.

É o caso de Lupita que, além de ser uma figura política de destaque na organização e na resistência de *Las Abejas*, presenciou o massacre e viu seus familiares serem alvejados. Ela, mais do que ninguém, passou pelo sofrimento da perda, pelas dificuldades de sobreviver a ela e pela indignação devido à impunidade dos autores. É testemunha da verdade do ocorrido. Por isso, seu discurso adquire uma credibilidade que é particular de como esse grupo se identifica e se diferencia dos demais movimentos indígenas de Chiapas.

## 6 Resistência, sofrimento e autonomia: um desenho de relações

Nos capítulos anteriores, abordei como são constituídos os discursos dos zapatistas, de Modevite e de *Las Abejas*. A proposta do presente capítulo é analisar como eles se relacionam. Para tanto, utilizo dois elementos que considero ser recorrentes e compartilhados pelas várias narrativas, projetos e propostas que acessei durante o período de pesquisa.

O primeiro se refere à centralidade de narrativas sobre sofrimento e à identificação dos agentes que o provocaram. Em Chiapas, sentimentos de dor e de aflição de povos originários têm um lugar relevante em seus discursos. Ao falar sobre esse sentimento, os indígenas se legitimam enquanto pessoas injustiçadas que reivindicam seus direitos e merecem ser escutadas.

Algo que é comum aos discursos dos três movimentos trabalhados é uma tendência a responsabilizar agentes externos como causadores dos males que os acometem, mesmo tendo outros indígenas como coautores desse sofrimento. Esses agentes podem ser entidades abstratas (o governo, o capitalismo, donos das *fincas*, etc.) ou concretas (os homens da comunidade, o presidente mexicano em 1997, a prefeita de *Oxchuc*, entre outros). O ato de acusar um ou outro depende das estratégias discursivas de cada movimento e demanda uma análise mais atenciosa.

O segundo elemento de comparação é os projetos de autonomia. Esse tema é amplamente discutido na literatura sobre o zapatismo, porque ele ainda é um dos mais relevantes para o movimento e se converteu na principal reivindicação indígena do México desde 1994. No entanto, a autodeterminação enquanto demanda ou modelo não foi criada pelo EZLN. Esse é um dos motivos que torna essa comparação relevante, porque ela evidencia uma gama de possibilidades de atuação decorrentes das formulações e implementações desses projetos.

Os modelos de autonomia das bases de apoio zapatistas, de *Las Abejas* e de Modevite compartilham de um princípio ético e moral: a primazia da decisão coletiva (“que o povo mande e o governo obedeça”).

### 6.1 Problematizações da resistência

A categoria de resistência é largamente compartilhada no mundo dos subordinados, subalternos, dominados. De maneira frequente, as ações e projetos dos movimentos indígenas que analiso nesta tese são por eles classificadas dentro do espectro da resistência,

rebeldia, rebelião, luta, etc. Essa classificação os ajuda a se mobilizarem em torno de uma causa.

No discurso zapatista, a resistência é frequentemente apresentada como um dos lados de uma dicotomia. No [Capítulo 2](#) argumentei que o incumprimento dos Acordos de San Andrés firmados entre o EZLN e o governo federal fez com que os primeiros adquirissem uma superioridade moral sobre o segundo. Em comunicados que tratavam do tema, os porta-vozes do movimento classificavam o governo como mentiroso, enganador, injusto, opressor. Em contrapartida, eles próprios se assumiam como o oposto: o povo verdadeiro, oprimido, injustiçado ([SUBCOMANDANTE INSURGENTE MARCOS, 1995b](#)).

Esse tipo de classificação, dicotômica e maniqueísta, é facilmente operado pelos zapatistas. Os povos indígenas — e demais minorias — são retratados como os seres oprimidos, subalternos, vítimas, estão do lado do Bem. O governo e o sistema (capitalista) são malvados, opressores e monstros. Sob essa lógica é que os zapatistas criaram a proposta/causa de criação do CIG que abordei no [Capítulo 3](#). Como disse o Subcomandante Galeano no discurso realizado durante o V CNI: “o capitalismo está nos devastando, chegou o momento de atacar”. Essa causa zapatista repercutiu entre seus simpatizantes não indígenas, basicamente como uma fórmula que explica o mundo.

Essa classificação me lembra de estudos pós-coloniais africanos ([TRAJANO FILHO, 2006](#)) e dos “Estudos Subalternos” indianos ([GUHA, 1997](#)) das décadas de 1960 e 1970. Neles, a ideia de resistência era acionada por meio de uma lógica binária em que os grupos que resistem e que são objetos de resistência são representados como entidades monolíticas, enquanto essa representação é feita de maneira dicotômica: de um lado, estava o “colonizador/dominador/destruidor *versus* colonizado/vítima/resistente”. No caso indiano, ([CHANDRA, 2015](#), p. 563) afirma que “a resistência feita pelas classes subalternas e as bases sociais do poder/dominação foram, portanto, semelhantes ao *yin* e *yang* das relações entre sociedade e estado”.

No entanto, há momentos em que a lógica dicotômica não consegue manter contornos fixos a quem é sujeito e a quem é objeto da dominação. No discurso zapatista, esses contornos eram borrados à medida que as contradições apareciam. Por exemplo, se eles pregam a prioridade de formas próprias de conhecimento<sup>1</sup>, por que realizar um evento em torno da ciência (hegemônica)? Se eles abominam o sistema eleitoral partidário, por que fazer uma proposta em que uma candidata indígena disputaria as eleições presidenciais? No [Capítulo 3](#), eu abordei as narrativas utilizadas por eles e por seus simpatizantes para contornar essas contradições. Por exemplo, quando dizem que quem tomará a frente da proposta do CIG é o CNI, os subalternos são outros. Isso indica as ambiguidades na

<sup>1</sup> [Leyva Solano \(2016b\)](#) chama de *Ya Basta! Epistémico* uma onda de produção pública do movimento zapatista que contém teorias sobre o mundo em diferentes idiomas, meios e linguagens (no audiovisual, nos murais, nos comunicados dos Subcomandantes, etc.). Essas teorias contemplam, por exemplo, análises do mundo contemporâneo e do capitalismo ([COMISIÓN SEXTA DEL EZLN, 2015](#)).

definição dos sujeitos da resistência e dos seus algozes.

Não é tarefa fácil refletir sobre como os nossos próprios interlocutores em campo dão sentido (e classificam) a seus processos de oposição ou subversão à dominação. Isto se deve ao fato de que todo processo de dar sentido às coisas é dinâmico, flutua e muda com o tempo. Depende, por exemplo, de como as pessoas se relacionam, que subjetividades acionam, contra quem estão resistindo no momento.

No [Capítulo 4](#), mencionei uma conversa com Dona Antonia, indígena *ch'ol* de Tumbalá que conheci no segundo dia da megaperegrinação de Modevite. Ela recebe o apoio do *Prospera*, um programa governamental de inclusão social. Sua adesão ao programa ocorreu em consequência da pressão dos membros da sua comunidade que, segundo ela, a “obrigaram” a se associar junto com eles. A igreja — vinculada à diocese de San Cristóbal de las Casas — diz que esses programas são maléficos, pois levam os indígenas a “vender a Mãe Terra”. Seu marido, que é “ajudante de catequista”, pressiona-a para deixar o programa.

Pelo seu relato, me parece que Dona Antonia está entre a cruz e a espada. Sua vinculação ao Modevite — que, entre outros motivos, protesta contra os projetos de governo — entra em contradição com sua adesão ao *Prospera*, que lhe concede um apoio financeiro. Essa ambiguidade também é projetada nas relações que ela mantém com seu esposo e com sua comunidade. Diante disso, me pergunto onde se encontra a sua lealdade e a sua resistência. A resposta não é simples.

Nessa mesma conversa, ela me disse que queria deixar o programa, pois ela tem medo de colocar a Mãe Terra em risco. Ela poderia ter assumido esse discurso por estar naquele momento no meio da megaperegrinação. A questão que trago à tona é que, apesar de imersa em um ato considerado pelo Modevite como de resistência indígena, Dona Antonia não mantém com o governo uma relação de oposição tão radical quanto o discurso do movimento.

O exemplo acima aponta para consequências de um encontro que não pode se resumir ao conflito entre dois mundos. Se os grupos (valores, projetos, visões de mundo) em questão são política e culturalmente diversos, ambíguos e transitam entre si, o mesmo podemos falar das subjetividades. Com isso, não trato apenas de respostas contraditórias dos mesmos atores diante de situações de dominação, mas da complexidade de se identificar enquanto subalterno, como podemos ver pelo argumento de [Gledhill \(2012, p. 7–8\)](#):

Identities and subjectivation are in part a social product of classification schemes of others (the way that social actors can both affirm and reject, but not necessarily escape their daily lives). In contemporary societies, cultures of consumerism and “lifestyles” increase the possibilities of constructions of individual identities, but the possible positions of subjects are multiple in the majority of contexts: the same woman can be a poor woman, a woman

camponesa, uma mãe virtuosa, uma mulher católica, etc. Elas também são situacionais. Um aspecto da identidade pode ser apropriada para um contexto, enquanto que outra pode contradizer ou até mesmo entrar em conflito com a primeira, sendo mais adequada para ser manejada em um contexto ou interação diferentes.

Seguindo o argumento do autor, da mesma forma como analisamos a identidade, a posição do subalterno não deve ser pensada como fixa, pois possui dimensões situacionais, múltiplas e até contrastivas. Também podemos dizer o mesmo da diversidade de situações em que a resistência pode ser acionada.

Por exemplo, no [Capítulo 5](#), abordei a divisão ocorrida entre os membros de *Las Abejas* e os “Semeadores da Paz”. Um elemento curioso do discurso de um dos membros da “mesa diretora” foi o de que os “Semeadores” se separaram porque “cansaram de resistir”. Ou seja, o conceito de resistência deu sentido a uma clivagem interna.

Para meus interlocutores em Chiapas, a categoria da resistência é amplamente usada para enquadrar o que fazem. Por isso, poderia ser tentador recorrer a essa categoria para explicar quase todas as coisas<sup>2</sup>: uma história do *Viejo Antonio*, uma performance do Subcomandante Galeano, a chegada de *Marichuy* a algum Caracol, uma marcha, uma oração diante do altar maya, um discurso de um sacerdote em defesa da Mãe Terra, a narração de um massacre, a visita a um sepulcro. No entanto, tudo isso pode ser e pode não ser um ato de subversão. Pode ser assim interpretado para uns, e para outros não, e isso também pode depender do momento e de como as pessoas definem o presente e suas memórias.

A megaperegrinação analisada no [Capítulo 4](#) certamente foi vivida pelos membros de Modevite como um ato de resistência. No entanto, meia dúzia de *tseltales* cantando a música “não temos medo” em um alojamento da paróquia de Yajalón de madrugada tem um sentido diferente de uma multidão entoá-la em frente a um quartel militar durante sua marcha. Identificar e classificar que tipo de ação — de oposição ou não — está em curso depende da densidade etnográfica. Segundo [Ortner \(1995\)](#), essa identificação deve considerar as ambivalências das relações estabelecidas em torno dos atos.

Na maior parte dos eventos que apresentei nos capítulos anteriores (comunicados, discursos, encontros, peregrinações, etc.) o discurso que incorpora a fórmula dicotômica — de que eles são os indígenas oprimidos lutando contra um sistema opressor — era frequentemente operado. No entanto, os exemplos acima dão mostras da heterogeneidade de situações enfrentadas pelos sujeitos envolvidos. Eles assumem ou possuem vinculações diversas que podem entrar em contradição: a ciência e as formas próprias de produção

<sup>2</sup> De acordo com [Brown \(1996\)](#), a resistência passou a ser utilizada de maneira indiscriminada nos estudos antropológicos. Seu uso “obsessivo” ([TRAJANO FILHO, 2006](#)) concentra as explicações de diversas esferas da vida social, igualando formas muito diferentes de oposição. Segundo [Trajano Filho \(2006\)](#), o problema dessa perspectiva é que não deixa espaço para a percepção de que as pessoas tenham qualquer outra possibilidade de ação que não seja essa.

de conhecimento; o sistema eleitoral mexicano e a sua recusa; o governo e a igreja; a comunidade e o marido; uma facção ou outra.

É natural que ambiguidades como essas ocorram, porque agentes da “resistência” têm projetos, interesses, pertencimentos e valores divergentes. Isso se aplica tanto aos indígenas quanto aos não indígenas que simpatizam ou dão suporte aos referidos movimentos (ativistas, jornalistas, sacerdotes, mexicanos e estrangeiros, etc.). No entanto, em alguns casos, essas ambiguidades são operadas como estratégias discursivas. Veremos a seguir.

## 6.2 Sofrimento e acusação

Em um dos últimos dias do *ConCiencias*, o Subcomandante Galeano fez um discurso (citado no Capítulo 3) sobre as apresentações dos cientistas que falaram de seus sofrimentos com a precariedade de investimentos e condições adequadas para o seu trabalho. Algo em sua fala me chamou a atenção: “com tudo o que vocês sofreram e sofrem, não podem se equiparar nunca ao que tem sido, e é ser o que somos, como o que somos”. Com isso, o porta-voz se refere ao histórico de opressão sentido pelos indígenas e pobres em um país como o México.

Como mostrei nos capítulos anteriores, os discursos de resistência são construídos e enunciados de maneiras diferentes entre os três movimentos analisados na presente tese. Apesar disso, é possível identificar alguns elementos que lhes são comuns. Nesta seção, abordarei a veiculação do sentimento de sofrimento — e de quem é considerado responsável por ele — como estratégia discursiva.

Leyva Solano (2013), em uma análise sobre as lutas por autonomia em Chiapas, comenta que elas utilizam uma “gramática moral”, na medida em que “movem as fibras do sentimental para nos levar ao âmbito da exclusão, do insulto, da degradação das quais são e se sentem vítimas” (LEYVA SOLANO, 2013, p. 117). Segundo a autora, com base nesses sentimentos de indignação pelo seu histórico de discriminação e marginalização, os povos indígenas de Chiapas reivindicam o reconhecimento de uma autenticidade enquanto seres diferentes, originários, ou verdadeiros<sup>3</sup>.

A utilização do sofrimento como “gramática moral” não é ocasional, mas um mobilizador político. Vejo nisso algo similar às “retóricas de dor e sofrimento” analisadas por Silva (2009) para compreender campanhas eleitorais no Timor-Leste. Segundo a autora, os candidatos às eleições presidenciais de 2007 tinham trajetórias de resistência à ocupação indonésia. Em seus discursos, o sacrifício e a dor desse período eram frequentemente

<sup>3</sup> A autenticidade política reivindicada por indígenas mayas não corresponde a um conjunto de “tradições atemporais do passado” (WATANABE; FISCHER, 2004, p. 121). O exemplo do discurso zapatista, abordado nos Capítulos 2 e 3, mostra o uso de ícones/elementos da cultura popular global para a expressão de como eles veem o mundo.



acionados pelos candidatos como forma de adquirir um “capital simbólico que os tornavam prenhes de dignidade”.

Nos capítulos anteriores, é possível ver que o sofrimento foi acionado como um “capital simbólico” em diversas ocasiões pelos três movimentos analisados: o insulto provocado pela recusa governamental dos Acordos de San Andrés; a penitência da peregrinação; a humilhação da liderança de Oxchuc; a matança de *Acteal* são apenas alguns exemplos disto. Esse sentimento é utilizado como forma de legitimação, algo que os torna merecedores de serem escutados.

O sofrimento também pode ter um efeito positivo quando usado como ferramenta de criação de diversas formas e discursos de resistência. De uma perspectiva católica, os povos oprimidos e sofredores são os merecedores preferenciais do amor divino. O sacrifício — seja ele de vítimas de um massacre ou de pessoas que se sujeitam à jornada da peregrinação — os dignifica, os sacraliza, os coloca em comunhão com o transcendente. Do ponto de vista dos direitos humanos, o sofrimento é associado à injustiça e indignação, capazes de sensibilizar ativistas e redes de solidariedade de várias partes do mundo.

Ele também pode ser visto como um catalisador na construção de redes e coletividades, em especial, na conexão entre povos originários. Isso pôde ser observado durante o V Congresso Nacional Indígena (abordado no [Capítulo 3](#)). A partilha de suas situações de sofrimento foi tema de discussão ao longo do evento, o que serviu como base ou justificativa para suas estratégias de mobilização conjunta — no caso, a criação do CIG.

Em muitos casos que observei, falar sobre o sofrimento também envolveu atribuir sua causa a determinados agentes externos. Ainda que sejam outros indígenas os que executam atos de violência, conflitos, ameaças e assassinatos — como, por exemplo, os paramilitares —, a culpa desses atos ainda é creditada a estes agentes (ao governo, ao PRI, ao capitalismo, etc.). Tais agentes são tidos como os responsáveis por influenciar, comprar, persuadir, chantagear, incutir um pensamento na cabeça dos indígenas que se voltam contra seus vizinhos, irmãos, esposos e filhos. Por trás disto, está o pressuposto arraigado de que um pertencimento étnico primordial seria mais forte do que quaisquer outras formas de identificação ou alianças que as pessoas constroem ou desenvolvem.

Seus algozes podem tomar muitas formas: ser representantes de tempos remotos (os donos das *fincas*), de conjunturas recentes (governo mexicano, exército federal, PRI), de caráter abstrato (capitalismo, sistema mundial, patriarcalismo) ou concreto (o *Prospera*, a empresa *Jatzá*). Nos casos que apresento a seguir, o ato de nomear os causadores de sofrimento me parece ser uma estratégia discursiva que varia a depender do momento e das pessoas e de grupos que acusam.

### 6.2.1 O “tempo das *fincas*” e o sofrimento das mulheres zapatista

Em Chiapas, alguns elementos podem ser considerados consensuais e característicos dos discursos de um movimento indígena. Entre os zapatistas é inegável a atribuição ao governo e ao capitalismo como motores de sofrimento e destruição. Isso é repetido em seus discursos desde 1994 e reflete um histórico de negociações frustradas e uma diversidade de inventivas bélicas características da sua relação — ou ausência de relação — com o Estado.

Pelo que pude acompanhar durante seus eventos e em minhas conversas com os indígenas, o anticapitalismo e a descrença no governo (seus agentes, projetos e discursos) se mostravam quase como pré-requisitos para ser zapatista, independentemente do gênero, faixa etária, religião, etc. Tanto o capitalismo como o governo têm um teor abstrato, dispostos em um lado de uma dicotomia em que ambos são classificados como o Mal, contrários à autonomia dos povos originários, que são o Bem.

Esse é o caso de uma narrativa zapatista sobre o “tempo das *fincas*”. Mora (2008, p. 392) afirma haver uma “genealogia”, cujas situações de escravidão, racismo e sexismo compõem um “referente coletivo negativo”, que se contrapõe às condições e processos atuais — como o de autonomia. A autora constrói esse argumento a partir das memórias coletivas de homens e mulheres de bases de apoio zapatista.

No entanto, a história do sofrimento indígena é contada de diversas maneiras. No dia 12 de dezembro de 2016, ocorreu uma celebração no Caracol de *Oventic* pelos 20 anos do CNI. Essa celebração, organizada pelos zapatistas, teve como público os delegados que participavam do V Congresso Nacional Indígena, membros da *Sexta* e indígenas encapuzados de outros caracóis e municípios autônomos. O período da tarde foi dedicado a apresentações artísticas que incluíam teatro, música, dança e poesia.

Uma dessas apresentações me chamou a atenção para a presente discussão, uma peça teatral encenada por indígenas do Caracol *La Realidad*. As apresentações teatrais zapatistas têm um formato diferente das que estou acostumada a ver. Nelas, todos os atores estão em cena e ocupam vários espaços no terreno central do Caracol, cujos limites são demarcados por milicianos enfileirados. Todos os personagens encenam seus papéis simultaneamente com seus corpos, mas a atenção do público é direcionada para os que estão falando. Por exemplo, enquanto ocorre no centro uma cena em que o dono da *fincas* agride um indígena, no canto há um grupo de encapuzados em torno de uma mesa olhando um mapa.

Essa peça fala sobre a época de exploração dos indígenas, os castigos feitos pelos *finqueros*, a incursão do EZLN, a conscientização dos povos, as formações de organizações e agrupamentos indígenas que a eles se aliaram e, por fim, a rebelião zapatista. Ela contém em si vários elementos da “genealogia” mencionada por Mora (2008) em um formato

não linear, enfatizando a simultaneidade dos processos. Apesar disso, ela dá o tom do protagonismo de certos eventos na composição da história de luta zapatista, em que se vê o contraponto entre uma vida de sofrimento e injustiça e uma de rebelião, luta e liberdade.

Segundo Zagato e Arcos (2017), durante o festival *CompArte*, o teatro zapatista criou um espaço temporal e narrativo, centrado na época dos avós e antepassados indígenas que sofriam exploração, abusos e atrocidades. Esse tipo de narração do sofrimento não se encerra na narração apresentada. Ela compõe as memórias dos homens e mulheres de várias gerações zapatistas, entretanto, seus elementos variam de acordo com quem está contando a história ou protagonizando a cena.

Durante a caravana do CIG e de *Marichuy* em outubro de 2017, todas as falas públicas foram feitas por mulheres. Sejam elas comandantas do CCRI-CG, representantes das JBG do caracol local, conselheiras de várias regiões ou a própria *Marichuy*. Em todos os dias desse evento, houve alguma menção ao seu sofrimento no “tempo das *fincas*”. Destaco o discurso da Comandanta Miriam ocorrido no dia 15 de outubro de 2017 na sede do Caracol de *Morelia*:

Antes, quando existiam os *finqueros*, os rancheiros com dizíamos, nossas avós eram exploradas, discriminadas porque elas nunca eram levadas em consideração. Diziam que as mulheres não serviam para nada, que não valiam nada, que só serviam para ter filhos e cuidar da casa. Nossas avós sofreram durante muito tempo da escravidão, porque elas eram submetidas a tantos trabalhos para os patrões. Se levantavam muito cedo para fazer todo o trabalho necessário da casa, por que sabiam que ao amanhecer tinham que ir trabalhar na casa do patrão. Nossas avós, quando adoeciam, nunca tinham permissão para descansar, mas eram obrigadas a trabalhar. E quando iam às fazendas, ao trabalho, ali eram maltratadas, humilhadas, desprezadas por serem pobres e por serem mulheres.

O discurso da Comandanta Miriam teve uma duração média de meia hora e boa parte dele foi dedicada a um relato sobre o sofrimento da mulher nessa época. A enunciadora destaca que, além da exploração e humilhação sofridas, suas avós também eram violadas por seus patrões. Segundo Miriam, a situação mudou quando os indígenas tomaram consciência de sua condição e decidiram refugiar-se nas montanhas onde viveram por muito tempo de maneira coletiva, em comunidades<sup>4</sup>. Essa linha narrativa introduz uma divisão em 3 fases: a primeira, de dor e sofrimento; a segunda, de tomada de consciência e de busca por escapar desse contexto; e a terceira, da vida em comunidade, onde há liberdade e melhoria para suas vidas<sup>5</sup>.

<sup>4</sup> Acredito que ela se refira a uma série de processos migratórios de *tsotsiles*, *ch'oles*, *tsettales* e *tojolabales* para a região de *Las Cañadas* da Selva Lacandona (mesma região onde hoje se situa a sede do Caracol de *Morelia*) iniciada na década de 1930 em busca de território (LEYVA SOLANO; ASCENCIO FRANCO, 1996).

<sup>5</sup> É importante ressaltar que, pelo que pude observar, essa divisão da memória de luta zapatista em três etapas nem sempre teve centralidade na retórica do movimento. Há diversos contextos em que

Chama-me a atenção a mudança da pessoa que acusa. Se antes os discursos zapatistas eram enunciados pelos porta-vozes do EZLN, em geral homens, que nomeavam o capitalismo, o governo e mesmo os *finqueros* como seus algozes, a perspectiva agora é a da mulher. Desde o início do movimento zapatista, o discurso de gênero tinha um lugar de destaque. Em maio de 1994, foi publicada a “Lei Revolucionária das Mulheres”, como resultado de um encontro com cerca de 50 mulheres *tsotsiles, tseltales, tojolabales* e *mames* para discutir suas conjunturas particulares de discriminação, pobreza, violência e opressão. Essa lei foi tomada como um manifesto para que elas fossem consideradas como agentes políticos, que tivessem poder de decisão dentro e fora de suas comunidades.

Segundo Speed, Hernández Castillo e Stephen (2006), as zapatistas estabeleceram demandas inéditas em torno dos direitos das mulheres indígenas no México. Isso provocou uma série de mudanças dentro das próprias comunidades de base e de suas normas culturais. Elas passaram a atuar politicamente nas decisões do grupo e a assumir papéis de liderança outrora exclusivos para homens. As autoras afirmam que essas mudanças não ocorreram de forma tranquila, e as “dissidentes” sofreram violência física e simbólica de seus esposos, de suas comunidades, do exército e de grupos paramilitares, algo que ocorre até hoje.

Nos discursos do EZLN, foram vários os momentos nos quais a bandeira dos direitos das mulheres indígenas era levantada<sup>6</sup>, ou em que as comandantas do CCRI-CG assumiam a posição de principais enunciantoras dentre os porta-vozes do movimento. Foi o caso do discurso da Comandanta Esther na plenária do Congresso da União abordado no Capítulo 2. No entanto, percebi que algo diferente ocorria nessa caravana de outubro de 2017. Pela primeira vez no período em que eu estive em campo, um evento organizado por zapatistas girou em torno exclusivamente do discurso de mulheres, sem a presença dos demais porta-vozes.

A comandanta Miriam centrou seus relatos nos trabalhos que suas avós, bisavós e tataravós tinham que fazer em suas casas e nas dos patrões — que eram diferentes das tarefas dos homens indígenas. Ela, enquanto mulher, acusa a figura abstrata e genérica do *finquero* como o causador de um sofrimento histórico às mulheres indígenas. No entanto, também fala da exploração e depreciação sofridas dentro da própria casa, com seus esposos, filhos, vizinhos. Isso ocorreu mesmo depois que os indígenas haviam escapado das *fincas* e se estabelecido em comunidades.

Nesse momento, uma acusação que antes era abstrata se torna concreta: a culpa de seu sofrimento são os homens. Não apenas de seus avôs e tataravôs em tempos remotos,

---

denúncias de violência (ameaças, assassinatos, desterros), resultado do contexto de guerra de baixa intensidade e de conflitos com outras comunidades, externalizam o sofrimento de dentro dos municípios autônomos.

<sup>6</sup> Atualmente, uma das personagens mais importantes nos comunicados do Subcomandante Galeano é a *Defensa Zapatista*, uma criança que conta histórias e reflexões de subversão de gênero e antipatriarcalismo.

mas dos membros de suas comunidades no presente, como pode ser visto no trecho abaixo.

Ainda assim nossas avós não estavam em liberdade, porque nossos avôs traziam um pensamento do patrão, aprendeu do patrão como eles tratavam as mulheres e depois aparece o “patrãozinho” da casa. Os homens não respeitam as mulheres, maltratam as mulheres, batem nas mulheres, humilham as mulheres (...) quando nascemos como meninas não somos bem-vindas nesse mundo porque somos mulheres, mas se nasce um menino ele pode fazer o trabalho, mas nós mulheres só servimos para a casa, só servimos para cuidar de crianças. É o que nossos avôs colocaram em suas cabeças.

Miriam relatou que a situação ambígua em que se encontravam as indígenas, entre a liberdade provocada pela saída das *fincas* e exploração sofrida na própria casa, tomou outro direcionamento quando elas próprias se organizaram e reivindicaram seus direitos. Apesar disso, segundo a enunciativa, a situação não está resolvida. O lugar de direito das mulheres indígenas não foi completamente ocupado, o que demanda delas o seguimento de sua resistência e organização. Nesse momento, Miriam traz os seus ouvintes para a atualidade, em que as mulheres ainda são exploradas e têm seu espaço negado pelos próprios membros homens de suas comunidades.

Curiosamente, mesmo acusando os homens de suas comunidades, o discurso de Miriam toma outra direção que culpa os próprios *finqueros* como os responsáveis por introduzir nesses homens a sua forma de tratar as mulheres. Assim, a enunciativa volta a nomear agentes externos como causadores de seu sofrimento. A meu ver, isso ocorre porque ela cai em uma contradição ao falar que os homens indígenas — pessoas oprimidas e dignas — são, simultaneamente, responsáveis por libertá-las da exploração dos patrões das *fincas* e por manter o mesmo esquema de desrespeito, desconsideração e maltrato dentro de casa.

Esse movimento de retirar a culpa dos agentes internos e concretos para acusar os externos e abstratos a libera da contradição, tornando seu discurso mais eficiente. Considerando um conjunto eventos que observei nos anos de 2016 e 2017, onde os portavozes homens estão presentes e protagonizam os espaços de fala, me pergunto: por que nesse momento ocorreu a mudança tanto da pessoa (ou grupo) que acusa como dos objetos da acusação? Para mim, essa mudança é estratégica.

É importante atentar para o fato de que o discurso da Comandanta Miriam se encontra em um contexto particular do ano de 2017, com a campanha de *Marichuy* em pleno vapor. O protagonismo das mulheres é o mote da campanha. São elas que passam a ocupar de maneira exclusiva todos os espaços de fala (na frente e no palco) e adquirem um lugar de legitimidade predominante nos eventos, com a finalidade de sustentar um projeto.

Nesse período de 2016 e 2017, o enfoque na transição de um tempo de sofrimento e exploração a um de justiça e liberdade coletiva que prioriza a perspectiva das mulheres

ajuda a dar sentido ao projeto político que se está impulsionando no momento. O modelo zapatista de libertação — tanto dos indígenas como das mulheres — serve como um exemplo aos demais povos indígenas do México de como foi possível mudar seu contexto para um mundo melhor (autônomo, anticapitalista, antipatriarcal). Nesse mundo, os indígenas têm autonomia para tomar decisões sobre suas vidas coletivamente, sem a intervenção de quem não é indígena.

Com isso, a campanha de criação do CIG e, posteriormente, da candidatura de *Marichuy* seria uma forma de desenhar a mesma trajetória para o âmbito nacional e potencializar a conexão entre os povos originários do México. Foi em torno das vivências de opressão e de sofrimento que os demais povos do CNI se reconheceram e, a partir delas, que se mobilizaram em um plano nacional de resistência coletiva. Pela campanha que estava em voga, essa mobilização deveria ser feita reivindicando mais espaço para a presença, a fala e o protagonismo das mulheres<sup>7</sup>.

### 6.2.2 Os algozes do massacre

O sentimento de sofrimento é amplamente acionado em discursos dos *tsotsiles* de *Las Abejas*. Esse sentimento é predominante sempre que seus membros falam sobre o ato de violência extrema que marcou suas vidas há mais de 20 anos e que ficou impune. No [Capítulo 5](#), abordei a importância da memória do massacre no espaço de convivência da sede da organização e em seus discursos. No ato de narrar esse evento, os membros de *Las Abejas* identificam seus responsáveis.

Parte dessa culpa é atribuída aos paramilitares que cometeram os assassinatos. No entanto, há um conjunto de pessoas que são por eles consideradas como os “mentores intelectuais” do crime: os representantes do Estado no dia 22 de dezembro de 1997: o secretário de governo Emilio Chuayffet; o governador de Chiapas Julio César Ruiz Ferro; o secretário de defesa Enrique Cervantes e o próprio presidente Ernesto Zedillo, entre outros ([LAS ABEJAS DE ACTEAL, 2017](#)). Esses últimos são o elemento básico que faz com que o massacre seja entendido por eles como um “crime de Estado”.

Além dos mencionados, atualmente são vários os algozes do sofrimento dos *tsotsiles* de *Acteal*: os indígenas que compõem o grupo “Semeadores da Paz”; os antizapatistas; o grupo da prefeita Rosa Pérez Pérez, dentre outros. Estando lá, escutei algumas histórias que vão desde a entrada sem permissão dos “Semeadores” ao corte de água e luz das residências de membros de *Las Abejas* em outras comunidades.

Ou seja, os culpados pelo sofrimento têm nome e posição. Apesar disso, também vejo um movimento similar ao que fez a Comandanta Miriam na seção anterior. Partindo

<sup>7</sup> Exemplos disso aparecem com frequência durante os eventos zapatistas, mencionados no [Capítulo 3](#). Dentre esses exemplos está o ato de dar a passagem preferencial das mulheres que chegaram ao Caracol de Oventic para acompanhar o segundo encontro do V CNI em dezembro de 2016.

de uma experiência concreta de violência local feita pelas mãos de um grupo de indígenas *tsotsiles*, a acusação é direcionada para um agente externo: o governador, o secretário de governo, o presidente. Segundo os membros de *Las Abejas*, foram esses os responsáveis por ceder o armamento, financiar os treinamentos e, principalmente, planejar o ataque. Creditar o massacre aos membros do “alto escalão” governamental também pode ser visto como uma estratégia de legitimação, porque, assim, esse evento se converte em um crime contra a humanidade, uma “injustiça global”.

O mesmo ocorre com as outras formas de sofrimento além do massacre. Como mencionei no Capítulo 5, os “Semeadores” se dividiram de *Las Abejas* porque aceitaram a ajuda governamental. O corte de água e luz da casa de Alfredo — então membro da “mesa diretora” da organização e morador de *Los Chorros* — ocorreu porque ele “não aceitou projetos de governo” (programas de concessão de recursos ou desenvolvimento agrário) que tinham a adesão de sua comunidade.

Alfredo também afirmou que esses programas servem para comprar as pessoas, “colocar um irmão contra o outro”. O governo então perde a concretude e vira uma entidade abstrata responsável pelo conflito, pela guerra, pela divisão dos povos. Unir-se a ele passou a significar o mesmo que se aliar ao inimigo e abrir mão da resistência. Esse discurso é recorrente nos três movimentos indígenas que acompanhei, mas principalmente no zapatista.

Esse movimento de levar para uma entidade abstrata os causadores da dor, sofrimento e infortúnio também pode ser visto em outras ocasiões de maneira estratégica. Durante um evento em San Cristóbal de las Casas no dia 8 de novembro de 2017, Guadalupe Vásquez Luna, conselheira do CIG e sobrevivente do massacre, argumentou que o capitalismo “coloca a venda nos olhos” dos indígenas para roubar suas terras e comprar suas consciências. Com isso, ela chama o público a unir forças para “descartar o sistema capitalista que está podre”. Acercando-se ao final de seu discurso, Lupita afirmou ter sido o sistema capitalista o responsável pelo massacre de *Acteal*, uma forma de exterminar os povos por estarem se organizando.

Poucos parágrafos atrás eu afirmei que em discursos e narrativas sobre o “massacre” a culpa pelo ocorrido recaía, em maior parte, nos governantes de Chiapas e do México em 1997. No entanto, Guadalupe creditou a responsabilidade do evento a algo ainda mais amplo do que o Estado mexicano: o capitalismo<sup>8</sup>. O que ocorreu em *Acteal* foi apresentado como consequência de sua devastação pelo mundo. Com isso, uma situação traumática (particular e concreta) de um grupo se torna uma de várias estratégias de um sistema considerado por eles como perverso contra a humanidade. Qual o motivo da mudança de

<sup>8</sup> Tais quais os zapatistas, os indígenas de *Acteal* veem no capitalismo um vetor de vários danos provocados aos povos originários. No entanto, pelo período que eu estive na sede de *Las Abejas*, não escutei que ele era o causador do massacre.

seu algoz?

Para mim, tal qual o discurso da comandanta Miriam, essa mudança também é estratégica e tem a ver com o projeto em curso da campanha de *Marichuy*. Como mostrei no [Capítulo 3](#), essa campanha repete um argumento, composto por três elementos: o sistema capitalista é um monstro que destrói o mundo; sua devastação recai principalmente sobre as minorias e, por isso, elas devem se organizar e resistir; e que as mulheres devem estar à frente dessa resistência. No [Capítulo 5](#), argumentei que Guadalupe repete esse mesmo argumento à sua forma, na condição de porta-voz de *Las Abejas* e sobrevivente do massacre. Pelo fato de ela ter testemunhado o crime, seu discurso adquire maior legitimidade.

### 6.2.3 Feições do sofrimento dos membros de Modevite

Nos discursos que escutei durante a megaperegrinação de Modevite, eu percebia que a identificação de quem provoca seu sofrimento mudava de acordo com quem estava falando, da posição (de influência ou autoridade) em que se encontrava e, obviamente, o que vivia no momento. Quando o Padre Marcelo enunciou a frase “o sistema que nos governa é injusto em sua raiz”, ele já o fez com um grau de legitimidade que lhe é atribuído por ser sacerdote em um evento de mobilização política e religiosa.

Mais do que isso, essa frase foi elaborada pela figura de maior autoridade da igreja católica, o próprio Papa. A classificação de um “sistema global” como injusto, destrutor, excludente, ganancioso, diabólico é similar aos casos mencionados na seção anterior, de construção de um dos lados da dicotomia (entre Bem e Mal). No presente caso, essa dicotomia se fundamenta no repertório maniqueísta do catolicismo.

A fala do Padre Marcelo exemplifica um discurso enunciado pelos sacerdotes, diáconos e catequistas da Diocese de San Cristóbal de las Casas desde a década de 1970. Nesses discursos, os responsáveis pela situação de pobreza, miséria, exclusão e sofrimento dos povos indígenas era essa entidade abstrata a qual chamam de “sistema”, que também é associada ao Diabo.

No entanto, nas conversas que tive com vários peregrinos, foram poucas as menções a um “sistema” como o responsável pelos seus sofrimentos, ou como o que fundamentava sua revolta e indignação. O que era frequente era um problema concreto, uma empresa que polui um rio, um lixão abandonado, um projeto de subsídio agrícola que afetava o solo, uma consulta médica sem profissionais da área, etc.

Mencionei vários desses problemas no [Capítulo 4](#), a exemplo do programa *Prospera*, a prefeita de Oxchuc María Gloria Sánchez Gómez, as sementes *kaxlanes*, etc. Vários desses problemas eram creditados a um governo, a uma prefeitura, a um partido político e a uma empresa transnacional, os quais participam de maneiras específicas. Esse é o caso, por exemplo, de um projeto de aterro sanitário construído próximo a um município de *Yajalón*.



Jaime, um dos peregrinos desse município, contou que esse projeto teve início como um plano de 14 anos. Com 3 anos de existência, já não havia mais manutenção ou pessoas capacitadas para manejá-lo. Ele se converteu em um lixão, que provocou a contaminação da água, o adoecimento e morte de várias pessoas.

Hoje meus filhos estão doentes, cheios de bolhas, minha filha tem febre. Há muita contaminação, moscas nas comidas, nos pratos, nas panelas todas. Às vezes, se comemos um caldinho, já está misturado com moscas. Na verdade não teve como tirar o lixo de lá. Digamos que já não é um aterro, mas um depósito de lixo. (...) Sempre pedimos apoio da prefeitura, mas não houve respostas de parte das autoridades do município nem de parte do Estado. A Secretaria de Saúde disse que iria enviar às instâncias correspondentes, as áreas que fazem suas funções aqui, mas no momento não recebemos resposta de ninguém, nem uma solução para fechar o lixão ou fazer uma manutenção necessária para não gerar mais contaminação e doenças.

As histórias que escutei foram diversas mas, como o exemplo acima, se tratavam de sofrimentos vividos por coisas que afetam cotidianamente seus corpos e sua dignidade nos lugares onde moram. No caso do relato sobre o lixão, as bolhas nos filhos, as moscas na sopa, o fedor e o sabor da água, são os elementos constitutivos básicos, além do descaso das autoridades estatais e do município de *Yajalón*. Ou seja, as pessoas e órgãos responsáveis por esses danos têm nome e endereço. Não são entidades tidas como onipresentes como o governo, o capitalismo, o sistema.

Os exemplos acima mostram como os considerados culpados são diferentes conforme mudam os acusadores. Os discursos de Modevite deixam claro que há conjuntos de sujeitos com maior propensão a localizar a responsabilidade do sofrimento em entidades abstratas e outros mais inclinados a dar feições concretas a seus algozes. Pelo que vejo, quanto maior a autoridade e legitimidade do enunciador (sacerdote, diáconos, catequistas e coordenadores do movimento) ao longo do evento, menos tangível é o acusado.

No [Capítulo 4](#), afirmo que o Modevite funciona como uma rede de difusão de demandas diversas, específicas a cada município. Os peregrinos operam nessa mesma lógica para identificar os algozes de seus sofrimentos. Ou seja, eles usam o movimento como um meio para fazer circular as denúncias sobre os danos a eles provocados e que são localizados.

O ato de nomear um responsável por provocar dor e sofrimento a uma pessoa (ou grupo) me lembra das acusações de feitiçaria ou possessão de espíritos em sociedades africanas. [Lewis \(2004, p. 293\)](#) estabelece a diferença entre as aflições provocadas por bruxaria ou pelo que ele chama de “possessão periférica”. Segundo o autor, o primeiro caso se caracteriza como uma estratégia de acusação dos rivais ou inimigos das pessoas afligidas. Já no caso de possessão, não há um responsável tangível. Os espíritos são vistos como forças de origem estrangeira.

Enquanto que as acusações de bruxaria perturbam a ordem das relações sociais de dentro das sociedades, a possessão periférica é entendida pelo autor como uma estratégia de ataque menos direta e disruptiva. Apesar de sua manifestação ser efeito de tensões sociais — como, por exemplo, em relações de matrimônio<sup>9</sup> —, não há uma subversão completa do *status quo*.

Os exemplos dos três movimentos mencionados indicam um discurso que responsabiliza os agentes externos como causadores do sofrimento, mesmo quando há indígenas dos mesmos grupos étnicos envolvidos. Tais agentes são culpabilizados não apenas por provocar danos diretos às vítimas— como é o caso de pessoas que ocupavam cargos de governo em Chiapas e no México na época do massacre de *Acteal*, considerados como seus “mentores intelectuais” —, mas também por influenciar, enganar, comprar, manipular os demais povos. Esse tipo de acusação funciona, ao mesmo tempo, como um demarcador identitário a um pertencimento étnico e como uma estratégia política discursiva que prioriza a organização coletiva dos povos originários do México.

Se, nos exemplos mencionados, é frequente a acusação feita a agentes externos, há diferenças estratégicas quando se quer enquadrar os culpados como entidades abstratas ou concretas. Obviamente, essas diferenças dependem tanto de quem enuncia os discursos como dos objetivos que querem alcançar ou dos projetos políticos que querem impulsionar.

O discurso que identifica os algozes do sofrimento com formas mais abstratas e genéricas (sistema, capitalismo, governo, *finqueros*) tem a vantagem de ser mais duradouro, pois está imune a falsificações. No entanto, por serem entidades pouco tangíveis, é mais difícil se mobilizar e protestar contra esses algozes. Mais fácil é se levantar contra agentes concretos (um governante perverso, um projeto de construção de uma rodovia, uma facção, os homens das comunidades, etc.), pois, quando bem-sucedido, tem efeitos igualmente concretos para a vida das pessoas.

### 6.3 Autonomia

Dentre todos os temas que atravessam os diferentes tipos de mobilização indígena em Chiapas, eu diria que a autonomia é o mais recorrente. Desde 1994, esse tema é debatido em âmbito nacional por conta das demandas do EZLN nas negociações com o governo federal. Posteriormente, com a criação dos Caracóis em 2003, o exercício de um governo autônomo que não depende da regulamentação estatal foi uma de suas maiores preocupações, chegando atualmente a se ver e ser visto como um exemplo de mundo alternativo e antissistêmico. Sob diversos âmbitos (justiça, economia, educação, saúde, comunicação, etc.), é praticamente impossível falar sobre zapatismo sem tocar no tema.

<sup>9</sup> Lewis (2004) afirma que a possessão demanda uma série de medidas reparadoras de diversos agentes. No caso de as vítimas serem mulheres, essas medidas são organizadas e atendidas por seus maridos, o que concede a elas um papel privilegiado na relação matrimonial.

No entanto, sua reivindicação e seu exercício têm uma conjuntura bem mais ampla que abarca os povos indígenas mexicanos de diversas maneiras, antes e depois de 1994. Na presente seção mostrarei como o discurso sobre autonomia perpassou os três contextos trabalhados de maneiras diferentes. À exceção do Modevite, existe uma ampla bibliografia sobre isso da perspectiva de diversos grupos, zapatistas ou não. Meu objetivo não é acrescentar mais uma análise que reproduza argumentos já existentes, mas observar como se dão as relações em torno desses discursos.

Para tanto, também me pareceu produtivo tratar do tema mais abordado nos anos de 2016 e 2017, que foi a criação do Conselho Indígena de Governo (CIG). Esse último não apenas segue um modelo de organização similar ao dos Caracóis, mas o toma como um modelo a ser alcançado. O processo que levou a esse conselho, no entanto, evidencia algumas relações entre grupos que só podiam ter sido visualizadas na prática.

### 6.3.1 Autonomia para os povos de Chiapas

Em Chiapas, desde a década de 1970, existem organizações camponesas que se afastam do controle estatal no manejo de seus recursos e da produção agrícola. Segundo [Mattiace \(2002\)](#), dentre outros motivos que são específicos a essas organizações, esse afastamento se deve a uma tentativa dessas organizações de se desvincularem de um sistema de dominação estabelecido por não indígenas. Além disso, em muitos lugares, o Estado não dispunha de serviços básicos para as comunidades.

A partir de então, organizações desse tipo tiveram seus limites ampliados para abarcar não apenas as comunidades e os *ejidos*, mas também as regiões. Esse é o caso da *Quiptic ta Lacubtesel* e da “Central Independente de Trabalhadores Agrícolas e Camponeses” (CIOAC)<sup>10</sup>. Ambas se alinharam para formar a *Unión de Uniones* de 1980, mencionada no [Capítulo 4](#). Desde esse período, percebe-se uma preocupação em estabelecer frentes autônomas, principalmente para o manejo do território e dos recursos naturais, que são fontes principais de disputa ([MATTIACE, 2002](#)). Essas frentes são de diversos tipos, podendo ter alguma interlocução com o governo federal e estatal<sup>11</sup> ou serem realmente autônomas, governos paralelos que não reconhecem a legitimidade do Estado ([BURGUETE CAL Y MAYOR, 2002](#)).

Para [Burguete Cal y Mayor \(2002\)](#), o que propicia a criação de autonomias *de*

<sup>10</sup> Essa organização localizava-se na região *tojolabal* (município de *Las Margaridas*) e era composta por mais de vinte *ejidos*. Segundo [Hernández Cruz \(1999\)](#), ela se diferenciava das demais por focar demandas por território em vez das de produção agrária.

<sup>11</sup> É o exemplo do “Congresso Agrário Permanente” (CAP), criado em 1989 e composto por diversas organizações camponesas oficiais e independentes que recebiam concessões de programas governamentais. De acordo [Mattiace \(2002\)](#), o incentivo governamental para esse tipo de convênio correspondia a políticas neoliberais que começavam a ser implementadas com a eleição do presidente Salinas de Gotari. Tais políticas têm como objetivo o de se abster da responsabilidade de intervir em vários setores da economia.

*facto* não é a simples oposição entre indígenas e o governo, mas conjunturas de disputas entre grupos (indígenas e não indígenas) e suas vinculações institucionais (governo, igreja, outros partidos, etc.). Tais disputas podem estar associadas a diversos fatores, como a obtenção de recursos produtivos, questões religiosas, étnicas, disputas familiares, etc.

Segundo a autora, a polarização sustenta a existência de um grupo hegemônico que detém o apoio governamental — que opera por uma lógica clientelar — e de seu opositor, cujos recursos oficiais lhe são negados. Esse último vincula-se a outras instituições como a igreja, organizações sociais e não governamentais e outros partidos políticos. O grupo em oposição opta por deslegitimar os sistemas políticos e jurídicos oficiais e criar seus próprios espaços de autogoverno. Essa polarização é dinâmica, podendo gerar outras facções e rearranjos.

Burguete Cal y Mayor (2002) elenca alguns dos elementos que caracterizam a autonomia *de facto*: demarcações territoriais, jurídicas e normativas paralelas, um processo particular de escolha de autoridades e organização política. Desde a década de 1980, é possível encontrar modelos como esses, a exemplo da experiência do “Governo *tojolabal*”, considerada pioneira no exercício de autonomia indígena regional (MATTIACE, 2003, p. 102). Essa última se caracterizava como um regime de governo que associava várias organizações em torno de decisões coletivas, feitas por meio de assembleias (HERNÁNDEZ CRUZ, 1999). Esse modelo influenciou a criação de “Regiões Autônomas Pluriétnicas” que, apesar de abranger todo o estado de Chiapas, teve maior consolidação na região Norte.

Enquanto toda a atenção estava voltada para o conflito zapatista, indígenas de doze municípios da região Norte do estado tomaram os edifícios das prefeituras para instituir “Conselhos Municipais”, instituições de autogoverno cujas decisões eram tomadas por consenso e pela articulação regional pluriétnica<sup>12</sup> (GONZÁLES HERNÁNDEZ; QUINTANAR QUINTANAR, 1999). Além desses últimos, uma diversidade de modelos de autonomias *de facto* se desenvolveu na década de 1990, independentes das propostas do EZLN. Seu exercício abarcava uma série de reivindicações que vai desde a aplicação de novas jurisdições até a recusa ao pagamento das contas de água e energia (BURGUETE CAL Y MAYOR, 2002).

Seria um erro dizer que a criação de autonomias que se distanciam do poder estatal teve início com o zapatismo. No entanto, tampouco se pode deixar de reconhecer que o zapatismo foi o responsável por matizar a questão em âmbito nacional (e mundial). Foi essa demanda que lhe outorgou legitimidade discursiva como movimento antissistêmico. Sua conquista, ainda que não reconhecida pelo governo, é o que sustenta hoje a proposta de alternativa para o mundo capitalista.

<sup>12</sup> Esse modelo constituiu uma das propostas de autonomia discutidas entre os indígenas no contexto dos Acordos de San Andrés, mas foi preterido pelo modelo de “comunalidade” consolidado por indígenas de Oaxaca. Sobre as diferenças entre essas duas propostas, ver (MATTIACE, 2002).

Desde o seu levantamento, os zapatistas iniciaram um processo de tomada de terras que resultou no estabelecimento de novos povoados em espaços outrora ocupados por *fincas* de café e ranchos de criação de gado, e agora constituem as “terras recuperadas” (STAHLER-SHOLK, 2011). Em dezembro de 1994, o movimento anunciou a criação de 38 “Municípios Autônomos Rebeldes Zapatistas” (MAREZ). Tais municípios eram constituídos por autoridades escolhidas pelas comunidades, conformando “Conselhos autônomos zapatistas”. Esses conselhos mantinham graus diferentes de consolidação, já que sofreram investidas bélicas do exército federal com o intuito de “desmantelá-los” (LOMELÍ GONZÁLEZ, 1999).

Em 2003, foram criados os cinco Caracóis Zapatistas, que até o momento funcionam como instâncias regionais de governo autônomo que abrigam as “Juntas de Bom Governo” (JBG)<sup>13</sup>. Segundo Baschet (2017), a autonomia zapatista é organizada em três níveis, por onde devem passar as consultas e decisões: as comunidades, cujos representantes são chamados “agentes municipais”; o município, que abriga o “conselho municipal”; e a zona, representada pela JBG. Os cargos são rotativos e exercidos pelo período de 2 a 3 anos. As autoridades são indicadas pelas próprias comunidades, que dão o apoio necessário para o exercício dessas atividades, já que elas não são remuneradas. Esse apoio é obtido com o trabalho coletivo, que se dedica a uma série de produtos como: artesanato, pão, café, mel, milho, feijão, pimenta, frango, porco, etc. (HARVEY, 2011).

Essas autoridades exercem tanto as funções relacionadas ao Poder Executivo como a aplicação da justiça e resolução de conflitos: “exercem a função de mediadoras, escutam as partes, investigam o problema para saber quem tem razão, buscam a reconciliação, resolvem os conflitos por mútuo acordo e se alguém merece um castigo ele paga com trabalho de benefício coletivo”. (FERNÁNDEZ CHRISTLIEB, 2014, p. 14)<sup>14</sup>. Também existe uma rede de “promotores” relacionados às áreas de saúde, educação e agroecologia autônomos, igualmente nomeados pelas comunidades, além de cooperativas de produção alimentar, de vestimenta, de materiais de construção, entre outros.

Apesar desses níveis de organização, os espaços autônomos zapatistas não são fechados, podendo ter diversas configurações. Como já mencionei nos capítulos anteriores, no mesmo território, podem conviver membros das bases de apoio do EZLN, indígenas que lhes são simpatizantes ou não. Trata-se de uma rede, regida por um conjunto de normas e práticas que constituem sua autonomia (BARONNET; MORA; STAHLER-SHOLK, 2010). Essas normas e práticas têm como fundamento ideológico o “mandar obedecendo” (CCRI-CG DEL EZLN, 1994a), que tem como lema a frase “O povo manda e o governo obedece”. Esse fundamento é caracterizado por sete princípios: “servir e não se servir;

<sup>13</sup> Para saber mais sobre os processos que levaram à construção do governo autônomo zapatista e como este se caracteriza em cada Caracol, ver os cadernos de texto da *Escuelita Zapatista* (EZLN, 2013).

<sup>14</sup> Mora (2013) fez uma análise das disputas de poder exercidas pela confluência das instituições jurídicas e administrativas zapatistas com as do Estado, que operam nas mesmas regiões.

representar e não suplantar; construir e não destruir; obedecer e não mandar; propor e não impor; convencer e não vencer; baixar e não subir” ([SUBCOMANDANTE INSURGENTE MOISÉS; SUBCOMANDANTE INSURGENTE GALEANO, 2016c](#)).

Para [Kaufman \(2010\)](#), o “mandar obedecendo” não se resume a um apelo discursivo em torno de uma ética que privilegia a ausência de hierarquia e dominação. Seu exercício é viabilizado pela forma como as autoridades são estabelecidas, o que inclui a rotatividade dos cargos e das responsabilidades, a descentralização das decisões, a ausência de remuneração associada aos cargos, etc. Ou seja, trata-se de um sistema que permite a existência de um sujeito político coletivo.

[Lerma Rodríguez \(2018, p. 92\)](#) afirmou que “num espaço como Chiapas, é impossível que os movimentos sociais não se espelhem no EZLN”. Eu acrescentaria que é impossível pensar em autonomia sem que o exemplo e modelo zapatista venham à mente. O modelo de organização do Modevite tem algo similar. Mencionei no [Capítulo 4](#) sobre a qualidade moral que lhe é atribuída por ter um formato de organização horizontal.

Os coordenadores de cada município são escolhidos de forma a manter a representatividade das comunidades. São cargos rotativos de duração de aproximadamente 1 ano, que estão sob vigilância dos outros membros. Um dos coordenadores do Modevite de Ocosingo me deu o seguinte exemplo “se a pessoa começa (como coordenador) em dois meses tomando álcool, caindo por aí e sair dizendo que é coordenador e tem força, esse será cortado imediatamente”. Esse trecho dá mostras de um discurso moral que fundamenta o cargo. Esse discurso condena a embriaguez, cuja rejeição é uma das primeiras demandas do movimento, e a soberba que, além de contradizer o princípio de organização horizontal, também é condenável do ponto de vista cristão, já que é um dos sete pecados capitais.

Diferentemente do exemplo zapatista, o exercício dessas autoridades se restringe às atividades relacionadas apenas ao movimento. No cotidiano das comunidades, os membros do Modevite reconhecem outras autoridades e formas de organização, que incluem o Estado e a igreja. Isso não contradiz a forma como eles próprios elaboram e reivindicam a autonomia, centrada no projeto de estabelecimento do “governo comunitário”.

O “governo comunitário” é um projeto em construção que, na época da megaperegrinação (em 2016), não tinha uma definição precisa, mas planos e experiências difusas<sup>15</sup>. No entanto, até o ano seguinte, já se conseguia visualizar alguns contornos e critérios conjuntos, bem como algumas tentativas de implementação. Diferentemente da implantação de autonomias *de facto*, que desconsideram o reconhecimento normativo do governo, os municípios que impulsionaram o exercício do governo comunitário tentaram-no por via

<sup>15</sup> Em uma entrevista feita em Yajalón no dia 16 de novembro de 2016 ([EQUIPO DE COMUNICACIÓN DE MODEVITE, 2016](#)), o padre Arturo Estrada, atual coordenador da Missão de *Bachajón*, mencionou trabalhos de saúde, economia solidária e cuidados da Terra exercidos por indígenas vinculados ao Modevite.

legal.

Há três esferas legais que fundamentam o pleito dos indígenas vinculados ao Modevite. Primeiro, em âmbito internacional, o direito à livre-determinação dos povos é garantido pelo Convênio 169 da OIT e pela Declaração da ONU sobre os povos indígenas. Segundo, a emenda constitucional mexicana aprovada em 2001 que, apesar de manter uma série de restrições para a atribuição e manutenção da autonomia, garante a possibilidade de escolha de seus representantes de acordo com suas normas internas. Terceiro, a nível governamental, a nova Constituição de Chiapas, publicada em dezembro 2016, reconhece os “sistemas normativos internos dos povos e comunidades indígenas”, em concordância com os critérios interpostos pela Constituição mexicana (BURGUETE CAL Y MAYOR, 2017).

Com referência a esses três marcos legais, por exemplo, as lideranças de *Oxchuc* (mencionadas no Capítulo 4) fundamentaram sua solicitação de que as eleições fossem apartidárias e ocorressem por “usos e costumes”. Após uma batalha judicial que durou sete meses, o pleito foi aprovado pelo Tribunal Eleitoral do Estado de Chiapas em junho de 2017. O exemplo de *Oxchuc* foi seguido por indígenas vinculados ao Modevite dos municípios de *Chilón* e *Sitalá* em novembro de 2017.

Pelas conversas que tive ao longo do meu contato com os membros do Modevite, pude perceber dois fundamentos que caracterizam esse projeto de autonomia. O primeiro pode ser exemplificado pela fala de Ramón, um *tsetlal* do Modevite de *Ocosingo* que disse que eles estão caminhando em direção a uma “mudança verdadeira, onde o povo manda e o governo obedece”, frase idêntica ao lema zapatista sobre o “mandar obedecendo”. Ou seja, um modelo que prioriza a coletividade e a horizontalidade e inverte a hierarquia de poder. A meu ver, isso não é coincidência. Mendonza, Villalobos Nivón e Pinto (2017) afirmaram que, tendo em vista o aprendizado deixado pelo EZLN e pelo CNI, a autonomia é o caminho que o Modevite deve tomar para defender os territórios indígenas de ameaças às vidas dos indígenas nas comunidades.

O segundo fundamento foi explicado a mim por Alejandro, coordenador do Modevite de *Ocosingo*. Segundo ele, o pressuposto inicial do “governo comunitário” é deixar de lado os partidos políticos e as eleições com urnas. As decisões passariam a ser feitas em assembleias ou seguindo seus próprios regulamentos por meio de “usos e costumes”. Disse que é necessário fortalecer o que as comunidades têm: sua cultura, tradição, seus formatos, que variam de acordo com as regiões, zonas e comunidades. São eles que ditam os critérios de tomada de decisão. Alejandro menciona que essa seria a forma de se defender das estruturas de controle dos governos, dos empresários e dos partidos políticos que os mantêm em situação de exploração e marginalização.

Os dois fundamentos podem não ser complementares. Afinal, quem garante que os “usos e costumes” de um município indígena tenha um modelo “onde o povo manda e o

governo obedece”? Leyva Solano (2008b) apresentou uma instituição utilizada por *tseeltales* da sub-região *Las Cañadas* da *Selva Lacandona* chamada *komon*. A tradução literal do termo significa “em comum”, mas enquanto instituição ela faz referência a uma “voz coletiva”, detentora de uma autoridade última sobre as pessoas. Essa referência orientou os indígenas em suas práticas de tomadas de decisões, realizadas por consenso em assembleias.

A importância dessa categoria dá mostras de que, ao menos entre os grupos com quem a autora manteve uma interlocução no final da década de 1980 — antes do levante zapatista —, seu sentido de organização política já estabelecia no coletivo uma entidade mais importante do que lideranças ou autoridades. Essas últimas deveriam obedecer ao *komon*. Segundo Leyva Solano (2008b, p. 131), o estabelecimento dos Municípios Autônomos Zapatistas sofreu influência ideológica, ética e moral da referida instituição, que “deu lugar ao mandar obedecendo”. O princípio filosófico é bastante similar, mas esse último agrega outros sentidos advindos da confluência de outros movimentos altermundistas através dos quais o zapatismo ressoa.

Em concordância com Leyva Solano (2008b), é possível entender diversas outras práticas autônomas indígenas que, influenciadas ou não pelo zapatismo, se organizam em torno de suas próprias atribuições do coletivo. Para além das diferenças entre os “usos e costumes” dos diversos municípios e comunidades indígenas de Chiapas, as autonomias assumem configurações e dinâmicas que dependem do processo histórico. Um exemplo disso é a forma como a sociedade civil *Las Abejas* de *Acteal* estabeleceu o manejo de sua organização. Segundo Tavanti (2002, p. 15):

Desde o Massacre de *Acteal*, a organização estrutural de *Las Abejas* evoluiu rapidamente. *Las Abejas* foi repentinamente desafiada a responder a novas necessidades de comunicação com autoridades governamentais, organizações de direitos humanos, a mídia e numerosas delegações internacionais. Como resposta, *Las Abejas* incorporou quadros estruturais religiosos, jurídicos e políticos para implementar a comunicação interna e externa, assegurando a eficiência e o poder de decisão da comunidade.

O autor apresenta três quadros estruturais, centrados nos seguintes âmbitos: a) político; b) de resolução de conflitos; e c) religioso. No quadro político, as decisões são tomadas em assembleia geral, composta por cerca de 5.083 indígenas das 27 comunidades de abrangência de *Las Abejas*. Desse conjunto são nomeados representantes de cada comunidade, dentre os quais 6 homens são escolhidos para compor a “mesa diretora” pelo período de 1 ano. Segundo Zamora Lomelí (2016), além dessa última, também existe um conselho de mulheres que participa das decisões da organização.

Da “mesa diretora” saem os responsáveis pelos comitês (contendo de 3 a 4 membros) que compõem o quadro de resolução de conflitos (agrários, inter ou intracomunitários), assim como comissões criadas para representar as famílias das vítimas do massacre ou para lidar com questões relacionadas aos desterrados. O quadro religioso é composto por diáconos,



catequistas e agentes da pastoral. Nesse quadro estão, por exemplo, os representantes do *Pueblo Creyente* (a rede de indígenas católicos que mencionei no [Capítulo 4](#)).

Além dos acima mencionados, existem projetos e comissões de outras áreas como saúde, direitos humanos, comunicação e arte (música e teatro); uma cooperativa de mulheres artesãs e outra de produção de café. Segundo [Zamora Lomelí \(2016\)](#), ainda não houve a implementação de projetos de educação autônoma. Portanto, essa ainda é uma das poucas áreas de intervenção estatal.

As novas dinâmicas geradas a partir do trauma do massacre e do amplo contexto de violência que assola a região fizeram com que *Las Abejas* gerassem mecanismos para lidar com as questões que passaram a ser relevantes devido à sua visibilidade na região. O descrédito de tudo o que está relacionado ao governo também foi um dos motivos que os fizeram impulsionar a criação, em diversos âmbitos (da política, da saúde, da comunicação, etc.), de uma autonomia *de facto*, que deslegitima a autoridade estatal.

Esse modelo de autonomia não se restringe aos “usos e costumes” dos indígenas de *Chenalhó*, apesar desse último ainda tomar alguma parte de seus referenciais para a organização política<sup>16</sup>. Ele pode guardar algumas semelhanças com relação ao modelo zapatista, principalmente por caracterizar-se como uma autonomia que rejeita a incursão estatal. No entanto, ambos têm diferentes áreas de relevância. Um exemplo disso é o tema da justiça que, a meu ver, é encarado de maneiras diversas. Em *Acteal*, tão importante quanto a resolução de problemas internos é lidar com a demanda pela condenação dos autores do massacre ou com a representação dos sobreviventes e familiares dos mortos.

Não há como definir o que originou os processos autonômicos que apresentei até o momento. No entanto, o que me parece interessante quando comparamos os três contextos mencionados é a existência de um eixo comum. Curiosamente, esse eixo não se encontra na rejeição a outras formas de governo que não as suas próprias. Apesar de esse ser o caso dos municípios de base zapatistas, não podemos dizer o mesmo dos membros do Modevite, cujas demandas de autogoverno são feitas às próprias instituições legais do Estado.

A questão que apresento é que, apesar das grandes diferenças em torno do discurso e das práticas de autonomia, existe um eixo que os orienta: a primazia da escolha coletiva sobre a de quaisquer autoridades, algo como o mote “o povo manda e o governo obedece” ou o *komon* ([LEYVA SOLANO, 2008b](#)). Mais do que um mecanismo de tomada de decisões, esse eixo corresponde a conjuntos de princípios éticos e morais que levam a um ideal de horizontalidade.

Cada movimento elabora esse conjunto de princípios à sua forma. Para os indígenas católicos (tanto do Modevite como de *Las Abejas*), acredito que parte desses fundamentos se ancora tanto nos “usos e costumes” como em princípios cristãos que pregam a valorização

<sup>16</sup> O cargo de representante da “mesa diretora” guarda alguma semelhança com o sistema de *cargos*, mencionado no [5](#), característico de várias comunidades da região de *Los Altos*.

do altruísmo. Já os zapatistas estabelecem seus valores morais na resistência contra-hegemônica, no anticapitalismo<sup>17</sup>, no anti-individualismo, etc. Em consequência, adquirem um “*ethos* próprio” (BASCHET, 2017, p. 24) que centra suas relações no coletivo — não apenas entre as pessoas, mas dessas com o território e com os seres que nele vivem.

Nos anos de 2016 e 2017, observei que, pelo alcance e ressonância de seu discurso em comparação aos demais movimentos, os zapatistas conseguiram projetar um modelo alternativo para os povos indígenas mexicanos que guarda similaridades com os princípios éticos e morais de sua própria autonomia. Refiro-me à proposta de criação do Conselho Indígena de Governo. Em um comunicado lançado no dia 17 de novembro de 2016, o [Subcomandante Insurgente Moisés e Subcomandante Insurgente Galeano \(2016c\)](#) fazem a seguinte explicação:

Que o Congresso Nacional Indígena nomeie um Conselho Indígena de Governo (que é como uma Junta de Bom Governo, mas nacional, em todo o México), formado por representantes mulheres e homens de cada um dos coletivos, organizações, bairros, tribos, nações e povos que estão organizados no Congresso Nacional Indígena. Ou seja, que esse Conselho seja formado por indígenas, e elas e eles serão os que vão governar o país. Esse Conselho Indígena de Governo é coletivo. Ou seja, que uma pessoa não mandará, mas que entre todas e todos farão seus acordos para governar. Esse Conselho Indígena de Governo não fará o que quiser, mas levará em consideração o que dizem os povos de todo o México, indígenas e não indígenas. Que esse Conselho tenha os 7 princípios do Mandar Obedecendo: servir e não se servir; representar e não suplantar; construir e não destruir; obedecer e não mandar; propor e não impor; convencer e não vencer; baixar e não subir.

Como eles mesmos disseram, o projeto original seria criar em âmbito nacional algo similar ao que eles têm em seu território, a Junta de Bom Governo. Apesar de pretender abarcar a multiplicidade e diversidade de formas de governo que abrangem o país inteiro, todos eles seriam guiados pelos mesmos princípios do “mandar obedecendo”. O formato do processo que envolveu a escolha das conselheiras e dos conselheiros priorizou as decisões coletivas. Primeiro, foram feitas as consultas nas comunidades para decidir se a proposta seria levada adiante. Posteriormente, os membros do CIG foram escolhidos por assembleias regionais.

Nesse mesmo comunicado, o [Subcomandante Insurgente Moisés e Subcomandante Insurgente Galeano \(2016c\)](#) enfatizaram várias vezes que essa não era uma proposta zapatista, apesar de ter sido sugerida pela Comandância Geral do EZLN. Durante o encontro realizado em outubro de 2016, o CNI tomou o projeto para si. Nos eventos que seguiram esse encontro em torno do tema, a mesma mensagem foi repetida diversas vezes.

<sup>17</sup> Segundo [Baschet \(2017\)](#), o anticapitalismo das práticas zapatistas não corresponde necessariamente a viver fora do capitalismo. Nas sedes dos caracóis, é fácil visualizar a existência de mercados e a circulação de produtos que lhes são emblemáticos, como a Coca-Cola. No entanto, eles partem de princípios que os impulsionam a elaborar formas alternativas de intercâmbio de bens.

Vários dos discursos em torno dessa proposta apresentavam-na como um dos pilares de salvação, uma contrapartida da destruição provocada pelo capitalismo. Talvez, por isso, ela tenha sido corroborada por uma quantidade inestimável de indígenas em território nacional<sup>18</sup>.

## 6.4 Conclusão

No processo de comparação dos discursos dos três movimentos analisados, pude notar dois elementos que lhes são comuns. O primeiro deles é a existência de um conjunto de narrativas em torno do sofrimento e do ato de acusar/nomear quem o provocou. A generalidade dos discursos acusatórios tomam os causadores da dor, do sofrimento e do infortúnio como um agente externo que pode assumir formas concretas ou abstratas.

No discurso da comandanta Miriam sobre o sofrimento das mulheres no “tempo das *fincas*”, os considerados como seus algozes eram os “patrões” (*finqueros*), uma figura genérica e abstrata. No entanto, a enunciadora também dedica parte dos maus tratos sofridos desde então aos homens, figuras concretas representadas tanto por seus avôs como por seus maridos, irmãos, filhos, etc.

Segundo ela, seus avôs carregavam o pensamento do patrão. Essa afirmação transfere a responsabilidade pelo sofrimento das mulheres para os *finqueros* (agentes externos), que incutiram na cabeça desses homens indígenas — gente oprimida e digna — uma forma opressora de tratá-las. A meu ver, o ato de acusar os homens corresponde a uma estratégia discursiva que busca conceder às mulheres, mais do que aos porta-vozes habituais do movimento, um espaço de fala prioritário. Essa estratégia ocorreu em decorrência da campanha que coletava assinaturas para que *Marichuy*, uma mulher indígena representante do Conselho Indígena de Governo, pudesse concorrer à presidência da República.

Esse mesmo projeto também redirecionou alguns discursos dos membros de *Las Abejas* que, até então, outorgavam a responsabilidade do que ocorreu em *Acteal* aos governantes (agentes concretos com nome e posição) que exerciam o poder em 1997. Nas falas da conselheira Lupita, sobrevivente do massacre, o culpado passou a ser o capitalismo.

No caso de *Modevite*, as estratégias eram outras. Os sacerdotes, diáconos, catequistas e coordenadores, que tinham maior autoridade de fala, creditavam o “sistema” como o responsável pelos males acometidos aos povos oprimidos. Esse discurso, no entanto, contrastava com o de vários peregrinos que sofriam a desapropriação de seus territórios, contaminação dos rios, a opressão de grupos políticos de seus municípios. Seus proble-

<sup>18</sup> Ressalto que o apoio massivo de povos indígenas ao projeto de construção do CIG não está livre de críticas e questionamentos, expressos por vários de meus interlocutores. No entanto, mais frequente que essas críticas é a conscientização de que o verdadeiro inimigo é externo. Segundo Alejandro, coordenador do *Modevite* de Ocosingo, os desentendimentos locais, pois existe um inimigo maior que é o sistema, o governo e o capitalismo.

mas eram concretos e localizados. Seus discursos tinham como estratégia a circulação de denúncias e demandas em um circuito maior, que abrangia o movimento.

O segundo elemento analisado é a construção da autonomia, um dos temas mais importantes dos discursos dos movimentos com os quais tive contato. Para os povos indígenas de Chiapas, existem exemplos concretos da importância dessa iniciativa desde a década de 1970. Apesar disso, foi com o zapatismo que esse projeto foi debatido em proporções nacionais. Ele se estabelece por normas e práticas ancoradas nos princípios do “mandar obedecendo”, caracterizado pela primazia do coletivo sobre as lideranças. Tais princípios são similares à proposta de “governo comunitário” do Modevite, ao exercício da autonomia de *Las Abejas* e ao modelo de organização do CIG. Quando comparados, se torna possível notar um eixo discursivo fundamentado no ideal de horizontalidade.

## 7 Conclusão

O zapatismo mudou por completo a configuração de uma região que outrora despertava pouco interesse no México. Desde 1994, a notoriedade de seus discursos e projetos é proporcional à quantidade de referências existentes sobre o movimento. Vários pesquisadores buscaram explicações para a sua formação (COLLIER; QUARATIELLO, 1994), sua influência nos movimentos sociais (SEN, 2016a), seu uso da internet (LARIO BASTIDA, 2015), seus discursos eloquentes (CONANT, 2010), sua ênfase em questões de gênero (SPEED; HERNÁNDEZ CASTILLO; STEPHEN, 2006), seu modelo de autonomia (BARONNET; MORA; STAHLER-SHOLK, 2010), de educação (BARONNET, 2009), de saúde (CERDA GARCÍA, 2011), de justiça (MORA, 2013), entre muitos outros.

Tratar de um tema tão explorado por dezenas de investigadores oriundos de diferentes tradições disciplinares e esperar, ainda assim, produzir um aporte novo tem sido o grande desafio que tenho enfrentado como antropóloga. Não foram poucas as vezes em que fui advertida de que o zapatismo seria um campo de investigação já esgotado e que eu, como estrangeira, teria menos a contribuir do que os próprios mexicanos que, há anos, vêm fazendo pesquisa de campo sobre o tema.

Comecei a ver as coisas por outra perspectiva quando cheguei a Chiapas. Esse lugar não era apenas o epicentro de onde os discursos do EZLN eram enunciados a interlocutores, simpatizantes e seguidores que ali circulavam massivamente em função deles. Era também um espaço social em que se vivia uma efervescência de outros movimentos, cuja visibilidade era ofuscada pelo grito zapatista. Alguns deles já existiam antes do EZLN, outros aproveitaram as portas abertas por ele. Independentemente de suas origens, tais movimentos estavam muito vivos e se relacionavam de diversas formas quando realizei minha pesquisa de campo em Chiapas, entre 2016 e 2017.

Na presente tese, retrato a complexa configuração discursiva existente em Chiapas, onde uma profusão de discursos “de resistência” procura suas próprias formas de legitimação, de acordo com seus propósitos. A meu ver, esse retrato seria pouco realista se eu me concentrasse em um ou outro movimento, ignorando a existência do zapatismo como um vetor de influência.

De modo geral, as referências bibliográficas sobre movimentos indígenas na região se dividem em dois grupos: de um lado, um vasto número de pesquisas sobre o EZLN e sobre suas bases de apoio; e de outro, etnografias mais ou menos focadas nos grupos étnicos que compõem outros movimentos<sup>1</sup>. Creio que a maior contribuição do presente trabalho

---

<sup>1</sup> São vários os exemplos, dentre os quais posso citar a tese de Melenotte (2014) sobre os indígenas de *Chenalhó*.

é situar comparativamente o discurso zapatista — suas formas de protesto, demandas e projetos — e o de dois movimentos indígenas formados por gente que habita os mesmos territórios, que pertence aos mesmos grupos étnicos e que se relaciona enquanto membros de movimentos diferentes.

Os zapatistas assumiram um lugar de destaque nas disputas pelo poder de falar, representar e “dizer a verdade” sobre os povos indígenas de Chiapas desde que publicaram os seus primeiros comunicados. No [Capítulo 2](#) deste trabalho, analisando os comunicados produzidos pelos porta-vozes do movimento, refleti sobre o que fez com que esse discurso ganhasse notoriedade e legitimidade. Argumentei que isso se deve tanto à forma como ele se constrói — o papel dos porta-vozes, seus formatos e gêneros narrativos, a heterogeneidade das suas demandas — como ao terreno moral sobre o qual ele se assenta.

[Bourdieu \(2008\)](#) afirmou que parte da eficácia de um discurso se deve ao papel do enunciador autorizado a falar pelo grupo. Esse é o caso dos porta-vozes do movimento zapatista: os subcomandantes Marcos (que passou a se chamar Galeano), Moisés e demais membros do CCRI-CG. Eles representam um universo constituído pelos indígenas que compõem o EZLN e as bases de apoio zapatistas e capitalizam o poder de fala do movimento de tal forma que se tornaram uma espécie de celebridades pops globais. Além da postura dos enunciadores, os comunicados zapatistas se diferenciavam de outros discursos de movimentos de esquerda mexicanos da época pela sua diversidade de formatos e gêneros discursivos. Essa diversidade não apenas diz respeito ao uso de artifícios literários, como a poética e a ironia, mas também a referências que vão desde a cosmologia mesoamericana até a cultura pop global. No entanto, não foi apenas a forma dos discursos que atraiu simpatizantes dentro e fora de Chiapas, mas também uma convergência de demandas e projetos — ambientalistas, agrárias, pela igualdade de gênero, pelos direitos humanos, etc. Essa convergência provocou a criação de uma rede político-ideológica em prol de um mundo diferente em escala global, alternativo ao sistema vigente.

Outro elemento que colocou o discurso zapatista em evidência foi o resultado de suas negociações intermitentes com o governo federal pelo período de 1994 a 2001. A emenda constitucional sobre o tema dos direitos e cultura indígena realizada em 2001 foi recebida pelos zapatistas como uma injustiça ou insulto moral, por não corresponder aos Acordos de San Andrés, firmados em 1996. Argumentei que o insulto gerado pelo descumprimento do acordo concedeu aos zapatistas uma superioridade moral. Isso também construiu um terreno sobre o qual eles tiveram legitimidade para estabelecer sua autonomia, sem considerar a regulamentação do Estado. A reivindicação do reconhecimento de uma autoridade moral também é vista nos comunicados por meio de sua autoatribuição como “pessoas de verdade”. Eles se representam como seres marcados por um longo histórico de exclusão e marginalização, que foram escolhidos (tal qual messias) para salvar os demais dessa mesma condição.

Os comunicados zapatistas não teriam a mesma legitimidade se não fossem os eventos e encontros em que o EZLN cria espaços de interação e interlocução com seus simpatizantes. Analisei eventos ocorridos nos anos de 2016 e 2017 como rituais, que reafirmam e atualizam uma cosmologia cuja mensagem — anticapitalista, pela união dos povos originários e pela primazia das mulheres — se repete em múltiplos meios (linguagem oral, escrita, desenhos, dança, etc.). Esses eventos seguiram seu curso em cenários caracterizados por regiões de fachadas e bastidores (GOFFMAN, 2013) que dão destaque a quem os protagoniza (em geral, os próprios zapatistas). O manejo dessas regiões, associado a segredos sobre sua organização, contribuiu para a criação de uma mistificação em torno dessas pessoas. Além da mística, outros elementos promoveram o envolvimento do público que vivencia tais rituais. Em destaque está a performance dos enunciadores do discurso zapatista.

No entanto, o fato de a cosmologia ser repetida e compartilhada não implica a inexistência de dissonâncias ou paradoxos. Como exemplo analisei no [Capítulo 3](#) os acontecimentos observados durante a realização do *ConCiencias*, em especial a contradição entre a lógica hegemônica (e capitalista) da ciência, e o projeto zapatista que retrato como alternativo e anticapitalista. Apesar disso, os atores envolvidos nesse evento mantêm a crença coletiva na eficácia de seus métodos para a salvação dos povos indígenas e de todos os que acreditam que o capitalismo vai devastar o mundo.

No [Capítulo 4](#), iniciei a abordagem de discursos não-zapatistas ao analisar a megaperegrinação do Modevite. Argumentei que nesse evento foi possível visualizar um escopo discursivo diferente, que se sustenta por crenças e projetos de vida que lhe são particulares. Esse escopo tem como base a relação entre os *tseltales*, *tsotsiles* e *ch'oles* pertencentes ao movimento e à Diocese de *San Cristóbal de las Casas*, influenciada pela Teologia da Libertação. Como resultado dessa relação, os indígenas criaram uma cosmologia sincrética — que mistura elementos católicos e “tradicionalistas” mayas —, que se manifesta ao longo da peregrinação.

Esse evento teve como propósito o protesto contra danos causados aos indígenas, às suas comunidades e à Mãe Terra, sem a qual a vida não é possível. Cada vez que entravam em um novo município, assumiam novamente a missão de defendê-la. Eles poderiam realizar esse protesto de diversas formas (marchas, comunicados, encontros), mas optaram por uma jornada perigosa e penosa que eles classificam como peregrinação. Essa escolha se deve à crença na sacralidade atingida por meio do desgaste e do sacrifício (corporal, material e temporal).

Essa peregrinação não teve o objetivo de chegar a um templo final onde o sacrifício é completado e se efetiva uma remissão dos pecados — como ocorre com peregrinações clássicas (AUSTIN, 1981; CRUMINE; MORINIS, 1991; TURNER; TURNER, 2011) —, mas se concentrou no trajeto, dando centralidade ao percurso por espaços políticos, que

também são religiosos. Os discursos proferidos nesses espaços são ancorados na ideia de que existe um sistema — aqui representado pelas empresas transnacionais e pelo governo — que lhes é injusto e opressor. Como pobres e oprimidos, os peregrinos indígenas são os que, aos olhos e planos de Deus, têm a missão de defender seus direitos e a Mãe Terra. Mais do que um conjunto de reivindicações de um movimento, esse seria um projeto divino de resistência.

No [Capítulo 5](#), trato de uma organização formada por indígenas católicos de *Chenalhó* que constrói seu escopo discursivo em torno da memória do “massacre de *Acteal*”. Mesmo após 20 anos, os membros de *Las Abejas* mantêm viva a memória do ocorrido a partir da qual fundamentam suas demandas. Essa é uma forma de se definirem enquanto vítimas de uma injustiça, que compartilham sentimentos de indignação e repúdio a grupos e organizações mais amplas ([JIMENO; CASTILLO; VARELA, 2015](#)) como, por exemplo, as redes globais de defesa dos direitos humanos.

São diversos os meios pelos quais os *tsotsiles* de *Las Abejas* narram o evento traumático que os marcou. Considerei a sede da organização um espaço onde as referências ao massacre estão materializadas — nas paredes, no auditório, na capela, no sepulcro — e são incorporadas a seu cotidiano e a suas celebrações. Utilizando esse espaço, os indígenas repetem uma narrativa detalhada do dia em que 45 pessoas foram assassinadas por membros de grupos paramilitares, incorporando elementos de uma martirologia cristã. Durante as celebrações mensais, esses sítios se convertem em espaços litúrgicos de comunhão (de indígenas e não indígenas) com os mártires, que se misturam com discursos políticos.

O acesso a esses espaços e a possibilidade de acompanhar os rituais estão em jogo na disputa por quem tem maior autoridade de falar em nome da organização. Em 2017, essa disputa ocorria entre os membros de *Las Abejas* que ocupavam a sede e o grupo “Semeadores da Paz”. Em seus discursos, ambos os grupos reivindicavam para si o nome, o logotipo e a autoridade moral inerente aos sobreviventes do massacre e seus familiares.

No [Capítulo 6](#), já deixei claro que os três movimentos analisados não existem de maneira isolada, apesar de cada qual buscar suas próprias formas de legitimação. Ao compará-los, notei que há alguns elementos comuns que são recorrentes em seus discursos. Primeiro, eles se mobilizam em resposta ao sofrimento que lhes é provocado. Segundo, todos eles sustentam projetos de autonomia. Não é por coincidência que o sofrimento e a autonomia são centrais nesses discursos. Isso tem a ver com processos históricos que são comuns aos três como, por exemplo, a atuação da diocese de *San Cristóbal de las Casas* e do Congresso Indígena de 1974 para a criação de organizações indígenas como alternativa a um sistema considerado opressor. No caso de *Modevite* e *Las Abejas*, também se observa um grau de influência da filosofia zapatista no que concerne à produção de uma autoridade/governo legítimo — o “mandar obedecendo”.

No entanto, o interessante dessa comparação é observar como, ainda assim, cada



movimento desenvolve formas próprias de narrar seu sofrimento e projetar sua autonomia. Essas formas dizem respeito aos escopos discursivos que foram apresentados nos capítulos anteriores. Apesar de os três serem movimentos que compartilham algumas ideologias e projetos de vida, na prática, a composição dos discursos de *Las Abejas* e de Modevite pode se aproximar, se distanciar ou se sobrepor ao zapatismo de acordo com suas estratégias.

Esta tese deve ser lida como uma comparação entre discursos de indígenas zapatistas e não zapatistas (que simpatizam com os primeiros). Essa comparação foi frutífera porque mostrou que, dentro de um contexto tão complexo que é a experiência de povos indígenas em Chiapas, diversos movimentos elaboram formas próprias de reação ao que consideram ser opressão, injustiça e dano às suas vidas e às suas comunidades. Eles criam suas redes e vínculos com outros atores e interlocutores (indígenas e não indígenas). Afinal, ao contrário do que muitos acreditam, nem tudo é zapatismo.

Tais como as que apresentei, várias outras comparações poderiam ser realizadas. Por exemplo, entre movimentos zapatistas e antizapatistas que convivem nos mesmos territórios e mantêm entre si relações conflituosas, ou, ainda, entre movimentos de base católicos, evangélicos ou mesmo fundados nas cosmologias indígenas tradicionais. Também poderíamos fazer comparações analíticas entre as redes que dão suporte a esses movimentos. São diversas as possibilidades de investigação dentro desse campo. O importante dessa perspectiva é dar a devida atenção às comparações, pois elas são majoritariamente ausentes ou pouco trabalhadas na literatura sobre povos indígenas em Chiapas. Isso contribuiria com o debate antropológico que busca focar nas relações entre pessoas e discursos.

A comparação é um procedimento básico na Antropologia. Por meio dela, buscamos acessar os pontos de vista de “outros”, que só conseguimos vislumbrar quando contrastados com nossas próprias categorias. A comparação muda o eixo de perspectiva e ilumina questões que não seriam visíveis se não estivessem lado a lado.

## Referências

- ABDEL-MONEIM, Sarah Grussing. O Ciborgue Zapatista: Tecendo a Poética Virtual de Resistência No Chiapas Cibernético. *Revista Estudos Feministas*, v. 10, n. 1, p. 39–64, jan. 2002. DOI: [10.1590/S0104-026X2002000100003](https://doi.org/10.1590/S0104-026X2002000100003). Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0104-026X2002000100003&lng=pt&nrm=iso&tlng=pt](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-026X2002000100003&lng=pt&nrm=iso&tlng=pt)>. Acesso em: 15 dez. 2015. Citado 1 vez na página 29.
- ABEJAS DE ACTEAL. *Historia de Las Abejas*. Disponível em: <<http://acteal.blogspot.com/p/historia-de-las-abejas.html>>. Acesso em: 11 jan. 2019. Citado 1 vez na página 160.
- ALEJANDRA PARRA, Marcela. *Sociedad Civil, Movimiento Zapatista y Conflicto en Chiapas*. 2002. Diss. (Mestrado) – Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, México, D.F. Citado 1 vez na página 29.
- ALEMÁN, Ricardo; BALLINAS, Víctor; MOGUEL, Julio. *Entrevista a Marcos: si hay otro camino no es el de los partidos políticos, es el de la sociedad civil*. 26 fev. 1994. Disponível em: <<http://enlacezapatista.ezln.org.mx/1994/02/26/entrevista-a-marcos-si-hay-otro-camino-no-es-el-de-los-partidos-politicos-es-el-de-la-sociedad-civil/>>. Acesso em: 8 ago. 2018. Citado 1 vez na página 92.
- ALMEIDA POOT, Marco Enrique. *Decolonización del Saber, Interculturalidad y Reenculturación con el CIDECI-Unitierra Chiapas: la compleja necesidad de cambiarse para construir “otro mundo”*. 2015. Tesis de licenciatura – Universidad Autónoma de Yucatán, Mérida. Citado 1 vez na página 26.
- ANDERSON, Benedict R. O’G. *Comunidades imaginadas: reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México: Fondo de Cultura Económica, 2013. Citado 1 vez na página 64.
- ANDRAOS, Michel. *Praxis of Peace: The Pastoral Work and Theology of Bishop Samuel Ruiz and the Diocese of San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México*. 2000. Tese de Doutorado – Department of Theology, Toronto School of Theology, University of St. Michael’s College, Toronto. Citado 4 vezes nas páginas 113–115, 131.
- ANGERMULLER, Johannes; MAINGUENEAU, Dominique; WODAK, Ruth (Ed.). *The Discourse Studies Reader: Main Currents in Theory and Analysis*. Amsterdam ; Philadelphia: John Benjamins Publishing Company, 2014. 417 p. Citado 1 vez na página 31.
- ARELLANO S., José. Estrategia y Guerra de Baja Intensidad. Los Grupos Paramilitares En Chiapas. *Recerca. Revista de Pensament i Anàlisi*, v. 1, p. 77–101, 1997. Citado 1 vez na página 52.

- AUSTIN, Diane J. Born Again... and Again and Again: Communitas and Social Change among Jamaican Pentecostals. *Journal of Anthropological Research*, University of Chicago Press, v. 37, n. 3, p. 226–246, 1981. DOI: [10.1086/jar.37.3.3629725](https://doi.org/10.1086/jar.37.3.3629725). Citado 2 vezes nas páginas [109](#), [206](#).
- BADONE, Ellen; ROSEMAN, Sharon R. (Ed.). *Intersecting Journeys: The Anthropology of Pilgrimage and Tourism*. Champaign: University of Illinois, 2004. 216 p. Citado 1 vez na página [109](#).
- BALDASSAR, Loretta. *Visits Home: Migration Experiences Between Italy and Australia*. Carlton South: Melbourne University Publishing Press, 2002. Citado 1 vez na página [109](#).
- BARONNET, Bruno. *Autonomía y educación indígena: las escuelas zapatistas de Las Cañadas de la Selva Lacandona*. 2009. Tese (Doutorado) – El Colegio de México, Ciudad de México. Citado 1 vez na página [204](#).
- BARONNET, Bruno; MORA, Mariana; STAHLER-SHOLK, Richard. *Luchas "muy otras": Zapatismo y autonomía en las comunidades indígenas de Chiapas*. Ciudad de México: Universidad Autónoma de México, 2010. Citado 3 vezes nas páginas [24](#), [196](#), [204](#).
- BARTOLOMÉ, Miguel. Pluralismo Cultural y Redefinición Del Estado En México. *Série Antropología*, v. 210, 1996. Citado 1 vez na página [112](#).
- BASCHET, Jérôme. Los Zapatistas: ¿“Ventriloquia India” o Interacciones Creativas? *Istor*, v. 22, p. 110–128, 2005. Citado 4 vezes nas páginas [15](#), [41](#), [42](#).
- \_\_\_\_\_. *Podemos gobernarnos nosotros mismos: La autonomía, una política sin el Estado*. San Cristóbal de las Casas: Junetik Conatus. Ediciones CIDECI-Unitierra Chiapas, 2017. Citado 3 vezes nas páginas [196](#), [201](#).
- BASSO, Keith H. *Wisdom Sits in Places: Landscape and Language Among the Western Apache*. Albuquerque: UNIV OF NEW MEXICO PR, 11 ago. 1996. 192 p. Citado 1 vez na página [168](#).
- BAYONA ESCAT, Eugenia. Trajes indígenas y mercancías étnicas en Los Altos de Chiapas. *Cuicuilco*, v. 23, n. 65, p. 11–39, 2016. Citado 1 vez na página [122](#).
- BELLINGHAUSEN, Hermann. La Presión Del Grupo Legislativo Destruyó Las Negociaciones. *La Jornada*, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México, 9 dez. 1996. Disponível em: <<http://www.jornada.unam.mx/1996/12/09/negociacion.html>>. Acesso em: 31 mai. 2018. Citado 1 vez na página [54](#).
- \_\_\_\_\_. *La Jornada entrevista al Subcomandante Marcos sobre las elecciones del 2 de Julio de 2006*. 7 jul. 2006. Disponível em: <<http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2006/07/07/la-jornada-entrevista-al-subcomandante-marcos-sobre-las-elecciones-del-2-de-julio/>>. Acesso em: 8 ago. 2018. Citado 1 vez na página [92](#).

- BITTENCOURT, Renato Nunes. Efervescência, Mimetismo e Mercadologia No Culto Laico Das Celebidades. *Revista Espaço Acadêmico*, v. 172, p. 28–40, 2015. Citado 1 vez na página 86.
- BLAIR, Elisa. Mucha sangre y poco sentido: La masacre. Por un análisis antropológico de la violencia. *Boletín de Antropología*, v. 18, n. 35, p. 165–184, 2004. Citado 2 vezes nas páginas 152, 154.
- BOURDIEU, Pierre. A casa kabyle ou o mundo às avessas. *Cadernos de Campo*, Universidade de Sao Paulo Sistema Integrado de Bibliotecas - SIBiUSP, v. 8, n. 8, p. 147, 1999. DOI: [10.11606/issn.2316-9133.v8i8p147-159](https://doi.org/10.11606/issn.2316-9133.v8i8p147-159). Citado 2 vezes na página 84.
- \_\_\_\_\_. *A economia das trocas linguísticas: o que falar quer dizer*. São Paulo (SP): USP, 2008. OCLC: 817120778. Citado 5 vezes nas páginas 39, 46, 175, 205.
- BROWN, Michael F. On Resisting Resistance. *American Anthropologist*, v. 98, n. 4, p. 729–735, dez. 1996. DOI: [10.1525/aa.1996.98.4.02a00030](https://doi.org/10.1525/aa.1996.98.4.02a00030). Disponível em: <http://doi.wiley.com/10.1525/aa.1996.98.4.02a00030>>. Acesso em: 13 mar. 2016. Citado 1 vez na página 182.
- BURGUETE CAL Y MAYOR, Araceli. Regiones autónomas pluriétnicas... y sin embargo se mueven la región altos de chiapas: reconquista y autonomía territorial. *Boletín de Antropología Americana*, v. 31, p. 143–151, 1995–1997. Citado 1 vez na página 18.
- \_\_\_\_\_. Procesos autonómicos de facto en Chiapas: Nuevas jurisdicciones y gobiernos paralelos en rebeldía. In: MATTIACE, Shannan L.; AÍDA HERNÁNDEZ, Rosalva; RUS, Jan (Ed.). *Tierra, Libertad y Autonomía: Impactos Regionales del Zapatismo En Chiapas*. Ciudad de México: Ciesas, 2002. p. 269–318. Citado 4 vezes nas páginas 194, 195.
- \_\_\_\_\_. *¿Por qué es conveniente una elección de “usos y costumbres” en Oxchuc?* 22 fev. 2016. Disponível em: <https://www.chiapasparalelo.com/opinion/2016/02/porque-es-conveniente-una-eleccion-de-usos-y-costumbres-en-oxchuc/>>. Acesso em: 2 nov. 2018. Citado 2 vezes nas páginas 145, 146.
- \_\_\_\_\_. *Gana Oxchuc en el Tribunal Electoral. Va por elecciones de Usos y Costumbres*. 3 jul. 2017. Disponível em: <https://www.chiapasparalelo.com/opinion/2017/07/gana-oxchuc-en-el-tribunal-electoral-va-por-elecciones-de-usos-y-costumbres/>>. Acesso em: 2 nov. 2018. Citado 1 vez na página 198.
- CANCIAN, Frank. *Economics and Prestige in a Maya Community: The Religious Cargo System in Zinacantan*. Stanford: STANFORD UNIV PR, 11 dez. 1965. 256 p. Citado 1 vez na página 157.

- CARBÓ, Teresa. Comandanta Zapatista Esther at the Mexican Federal Congress: Performance as Politics. *Journal of Language and Politics*, v. 2, n. 1, p. 131–174, 13 ago. 2003. Disponível em: <<http://www.jbe-platform.com/content/journals/10.1075/jlp.2.1.08car>>. Acesso em: 21 mai. 2018. Citado 2 vezes nas páginas 42, 44.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Luís R. Honra, dignidade e reciprocidade. v. 344, 2004. Citado 1 vez na página 57.
- CARLSEN, Laura. Autonomía indígena y usos y costumbres: la inovación de la tradición. In: INVESTIGACIONES ECONÓMICAS, Instituto de (Ed.). *Chiapas*. Ciudad de México: Ediciones Era S.A. De C.V., 1999. v. 7. p. 45–70. Citado 1 vez na página 146.
- CCRI-CG DEL EZLN. *Al Pueblo de México: Hablaron Los Hombres Verdaderos, Los Sin Rostro. Mandar Obedeciendo*. 26 fev. 1994a. Disponível em: <<http://enlacezapatista.ezln.org.mx/1994/02/26/al-pueblo-de-mexico-hablaron-los-hombres-verdaderos-los-sin-rostro-mandar-obedeciendo/>>. Acesso em: 28 mai. 2016. Citado 1 vez na página 196.
- \_\_\_\_\_. *PRIMERA DECLARACIÓN DE LA SELVA LACANDONA*. 1 jan. 1994b. Disponível em: <<http://enlacezapatista.ezln.org.mx/1994/01/01/primera-declaracion-de-la-selva-lacandona/>>. Acesso em: 21 ago. 2015. Citado 3 vezes nas páginas 15, 29, 59.
- \_\_\_\_\_. *Si las elecciones fueron lo “limpias” y “transparentes” que dicen, ¿por qué tanta preocupación de los federales por los movimientos zapatistas? ¿Por qué tanta insistencia en los medios de comunicación oficiales en la “legalidad” de las elecciones?* 24 ago. 1994c. Disponível em: <<http://enlacezapatista.ezln.org.mx/1994/08/24/si-las-elecciones-fueron-lo-limpias-y-transparentes-que-dicen-por-que-tanta-preocupacion-de-los-federales-por-los-movimientos-zapatistas-por-que-tanta-insistencia-en-los-medios-d/>>. Acesso em: 8 ago. 2018. Citado 1 vez na página 93.
- \_\_\_\_\_. *Votán Zapata*. 10 abr. 1994d. Disponível em: <<http://enlacezapatista.ezln.org.mx/1994/04/10/votan-zapata/>>. Acesso em: 8 jun. 2018. Citado 1 vez na página 59.
- \_\_\_\_\_. *Votán-Zapata, Guardián y Corazón del Pueblo*. 10 abr. 1995. Disponível em: <<http://enlacezapatista.ezln.org.mx/1995/04/10/votan-zapata-guardian-y-corazon-del-pueblo/>>. Acesso em: 12 jun. 2018. Citado 1 vez na página 64.
- \_\_\_\_\_. *El CCRI-CG Del EZLN Suspende Su Participación En Los Diálogos de San Andrés Hasta Que Existan Garantías de Un Compromiso Serio Por Parte Del Gobierno*. 29 ago. 1996. Disponível em: <<http://enlacezapatista.ezln.org.mx/1996/08/29/el-ccri-cg-del-ezln-suspende-su-participacion-en-los-dialogos-de-san>>

- [andres-hasta-que-existan-garantias-de-un-compromiso-serio-por-parte-del-gobierno/](#)>. Acesso em: 9 jul. 2015. Citado 1 vez na página 53.
- CCRI-CG DEL EZLN. *El Documento Del Señor Zedillo Representa Un “No” Rotundo a La Propuesta de La Cocopa*. 12 jan. 1997. Disponível em: <<http://enlacezapatista.ezln.org.mx/1997/01/12/el-documento-del-senor-zedillo-representa-un-no-rotundo-a-la-propuesta-de-la-cocopa/>>. Acesso em: 9 jul. 2015. Citado 1 vez na página 54.
- \_\_\_\_\_. *SEXTA DECLARACIÓN DE LA SELVA LACANDONA*. 30 jun. 2005. Disponível em: <<http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2005/06/30/sexta-declaracion-de-la-selva-lacandona/>>. Acesso em: 17 dez. 2015. Citado 5 vezes nas páginas 33–35, 67, 72.
- CERDA GARCÍA, Alejandro. *Imaginando zapatismo: multiculturalidad y autonomía indígena en Chiapas desde un municipio autónomo*. México, D.F: Univ. Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco, 2011. (Serie Políticas públicas). Citado 1 vez na página 204.
- CHANDRA, Uday. Rethinking Subaltern Resistance. *Journal of Contemporary Asia*, v. 45, n. 4, p. 563–573, 2 out. 2015. DOI: 10.1080/00472336.2015.1048415. Disponível em: <<http://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/00472336.2015.1048415>>. Acesso em: 7 mar. 2016. Citado 1 vez na página 180.
- CHAVES, Christine de Alencar. *A Marcha Nacional Dos Sem-Terra: Um Estudo Sobre a Fabricação Do Social*. Rio de Janeiro: Relume Dumará : Núcleo de Antropologia da Política, 2000. 446 p. (Coleção Antropologia da política). Citado 5 vezes nas páginas 108, 111, 123, 138, 139.
- CISNEROS, Leandro Marcelo. *Guerra e Política Nas Comunidades Zapatistas de Chiapas-México: Resistência e Criação*. 2014. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade de Santa Catarina, Florianópolis. Citado 2 vezes nas páginas 54, 161.
- CLEAVER, Harry. The Zapatistas and the Electronic Fabric of Struggle. In: HOLLOWAY, John; PELÁEZ, Eloína (Ed.). *Zapatista! Reinventing Revolution in Mexico*. 1. ed. London: Pluto Press, 1998. p. 81–103. Citado 1 vez na página 29.
- COLEMAN, Simon; EADE, John (Ed.). *Reframing Pilgrimage: Cultures in Motion*. New York: ROUTLEDGE, 2004. 224 p. Citado 1 vez na página 109.
- COLLA, Elliott. In Praise of Insult: Slogan Genres, Slogan Repertoires and Innovation. *Review of Middle East Studies*, Cambridge University Press (CUP), v. 47, n. 01, p. 37–48, 2013. DOI: 10.1017/s2151348100056317. Citado 2 vezes nas páginas 128, 129.
- COLLIER, George A.; QUARATIELLO, Elizabeth Lowery. *Basta! land and the Zapatista rebellion in Chiapas*. Oakland: Food First Books, 1994. Citado 1 vez na página 204.

- COMANDANTA ESTHER. *Discurso de La Comandanta Esther En La Tribuna Del Congreso de La Unión*. 28 mar. 2001. Disponível em: <<http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2001/03/28/discurso-de-la-comandanta-esther-en-la-tribuna-del-congreso-de-la-union/>>. Acesso em: 10 jul. 2015. Citado 2 vezes nas páginas 43, 44.
- COMANDANTA RAMONA. *Soy el primero de muchos pasos de los zapatistas al Distrito Federal y a todos los lugares de México*. 12 out. 1996. Disponível em: <<http://enlacezapatista.ezln.org.mx/1996/10/12/comandanta-ramona-soy-el-primero-de-muchos-pasos-de-los-zapatistas-al-distrito-federal-y-a-todos-los-lugares-de-mexico/>>. Acesso em: 17 jul. 2018. Citado 1 vez na página 69.
- COMAROFF, Jean; COMAROFF, John L. *Of Revelation and Revolution. Volume I: Christianity, Colonialism, and Consciousness in South Africa*. Chicago: University of Chicago Press, 1991. v. 1. Citado 1 vez na página 38.
- COMISIÓN SEXTA DEL EZLN. *El Pensamiento Crítico Frente La Hidra Capitalista I*. San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México: Tinta Limon, 2015. Citado 2 vezes nas páginas 63, 180.
- CONANT, Jeff. *A poetics of resistance: : the revolutionary public relations of the Zapatista insurgency ; being a true tale of a possible better world in its first untamed imaginings*. Edinburgh: AK Pr, 2010. Citado 3 vezes nas páginas 48, 204.
- CONGRESO DE LA UNIÓN. *Ley Para El Diálogo, La Conciliación y La Paz Digna En Chiapas*. 1995. Disponível em: <<http://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/177.pdf>>. Acesso em: 29 jul. 2015. Citado 1 vez na página 52.
- CONGRESO NACIONAL INDÍGENA. *Declaración del III Congreso Nacional Indígena, Nurío, Michoacán*. es-ES. Mar. 2001. Disponível em: <<http://www.congresonacionalindigena.org/2017/01/23/declaracion-del-iii-congreso-nacional-indigena-nurio-michoacan-4-de-marzo-de-2001/>>. Acesso em: 18 jul. 2018. Citado 1 vez na página 70.
- \_\_\_\_\_. *Declaración del IV Congreso Nacional Indígena, N'donhuani San Pedro Atlapulco*. es-ES. Mai. 2006. Disponível em: <<http://www.congresonacionalindigena.org/2017/01/23/declaracion-del-iv-congreso-nacional-indigena-ndonhuani-san-pedro-atlapulco-mexico-5-6-de-mayo-del-2006/>>. Acesso em: 18 jul. 2018. Citado 2 vezes na página 71.
- \_\_\_\_\_. *CONSELHO INDÍGENA DE GOVERNO*. es-ES. 2017. Disponível em: <<http://www.congresonacionalindigena.org/conselho-indigena-de-governo/>>. Acesso em: 22 jul. 2018. Citado 1 vez na página 72.

- CONGRESO NACIONAL INDÍGENA; EZLN. *Convocatoria al Quinto Congreso Nacional Indígena*. es-ES. Ago. 2016. Disponível em: <<http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2016/08/31/convocatoria-al-quinto-congreso-nacional-indigena/>>. Acesso em: 25 jul. 2018. Citado 1 vez na página 88.
- CORONADO, Gabriela. Insurgencia y Turismo: Reflexiones Sobre El Impacto Del Turista Politizado En Chiapas. *PASOS Revista de turismo y patrimonio cultural*, v. 6, n. 1, p. 53–68, 2008. DOI: 10.25145/j.pasos.2008.06.005. Disponível em: <[http://www.pasosonline.org/Publicados/6108/PS0108\\_5.pdf](http://www.pasosonline.org/Publicados/6108/PS0108_5.pdf)>. Acesso em: 26 jul. 2018. Citado 2 vezes na página 78.
- CORREA, Jaqueline Isabel Ledesma. *Os Itinerários Terapêuticos Do Povo Iny-Karajá Das Aldeias Buridina e Bdè-Bdè de Aruanã (GO)*. 2014. Dissertação de mestrado – Universidade Federal do Goiás, Goiânia. Citado 1 vez na página 58.
- CRUMINE, N. Ross; MORINIS, Alain (Ed.). *Pilgrimage in Latin America*. GREENWOOD PUB GROUP INC, 11 fev. 1991. 464 p. Citado 2 vezes nas páginas 109, 206.
- CUADRIELLO OLIVOS, Hadlyyn. Chiapas, siglo XIX. In: NOLASCO, Margarita et al. (Ed.). *Los Pueblos Indígenas de Chiapas: atlas etnográfico*. Edição: Instituto Nacional de Antropología e Historia Gobierno del Estado de Chiapas. Ciudad de México, 2008. p. 75–80. Citado 2 vezes na página 19.
- D’ALESSANDRO, Renzo; GONZÁLEZ CABAÑAS, Alma Amalia. La práctica de la milpa, el ch’ulel y el maíz como elementos articuladores de la cosmovisión sobre la naturaleza entre los tzeltales de Tenejapa en los Altos de Chiapas. *Estudios de Cultura Maya*, Instituto de Investigaciones Filológicas, v. 50, p. 271–297, 2017. DOI: 10.19130/iifl.ecm.2017.50.768. Citado 3 vezes nas páginas 115, 131, 132.
- DE VOS, Jan. ¿Vino Nuevo En Cueros Nuevos? El Encuentro de Los Mayas de Chiapas Con La Teología de La Liberación. *Eslabones*, v. 14, p. 88–119, 1997. Citado 6 vezes nas páginas 113, 116.
- \_\_\_\_\_. *Vienen de lejos los torrentes: Una historia de chiapas*. Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, México: Consejo Estatal Para Las Culturas y Las Artes de Chiapas, 2010. Disponível em: <<https://www.amazon.com/Vienen-torrentes-historia-chiapas-Umbrales/dp/9706972722?SubscriptionId=AKIAIOBINVZYXZQZ2U3A&tag=chimb05-20&linkCode=sm2&camp=2025&creative=165953&creativeASIN=9706972722>>. Citado 1 vez na página 19.
- DIAS, Juliana Braz. Dançando ao som da poesia: gêneros de cultura popular e transformação de categorias sociais. In: TRAJANO FILHO, Wilson (Ed.). *Travessias Antropológicas: estudos em contextos africanos*. Brasília: ABA Publicações, 2012. p. 297–314. Citado 1 vez na página 49.



- DÍAZ CARNERO, Emiliano. Despojo y Resistencia: autonomía y violencia en Santa María Ostula. In: GUTIÉRREZ AGUILAR, Raquel et al. (Ed.). *Movimiento indígena en América Latina: resistencia y transformación nacional*. 1a. ed. México, D.F: Universidad Autónoma Metropolitana, 2014. v. III. p. 239–261. Citado 1 vez na página 70.
- DIJK, Teun A. van. *Discourse and Power*. Houndmills, Basingstoke, Hampshire ; New York: Palgrave Macmillan, 2008. 308 p. OCLC: 244660683. Citado 1 vez na página 33.
- DUBISCH, Jill. *In a Different Place: Pilgrimage, Gender, and Politics at a Greek Island Shrine*. Princeton: PRINCETON UNIV PR, 1995. 332 p. Citado 2 vezes na página 109.
- DURANTI, Alessandro. *Linguistic Anthropology*. New York: Cambridge University Press, 1997. 398 p. (Cambridge textbooks in linguistics). Citado 3 vezes nas páginas 32, 33.
- DURKHEIM, Émile. *Formas Elementares de Vida Religiosa, As*. São Paulo: PAULUS, 2001. Citado 2 vezes nas páginas 91, 92.
- EADE, John. Introduction to the Illinois Paperback. In: *Contesting the Sacred: The Anthropology of Christian Pilgrimage*. Edição: John Eade e Michael J. Sallnow. Wipf e Stock, 2013. p. ix–xxvii. Citado 1 vez na página 109.
- EADE, John; SALLNOW, Michael J. (Ed.). *Contesting the Sacred*. Wipf e Stock, 10 mai. 2013. 192 p. Citado 1 vez na página 109.
- EBER, Christine. Buscando una nueva vida: Liberation through Autonomy in San Pedro Chenalhó, 1970-1980. In: RUS, Jan; HERNÁNDEZ CASTILLO, Rosalva Aída; MATTIACE, Shannan L. (Ed.). *Mayan Lives, Mayan Utopias: The Indigenous Peoples of Chiapas and the Zapatista Revolution*. Lanham, Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 1 set. 2003. p. 135–159. Citado 7 vezes nas páginas 150, 156–159, 161.
- EQUIPE DE APOIO DA COMISSÃO SEXTA. *Segunda edição do festival "ConCiências pela Humanidade" com o tema "As Ciências Frente ao Muro"*. 10 nov. 2017. Disponível em: <<http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2017/11/10/segunda-edicao-do-festival-conciencias-pela-humanidade-com-o-tema-as-ciencias-frente-ao-muro/>>. Acesso em: 24 jul. 2018. Citado 1 vez na página 74.
- EQUIPO DE COMUNICACIÓN DE MODEVITE. *Entrevista con el Padre Arturo Estrada, megaperegrinación MODEVITE*. 16 nov. 2016. Disponível em: <<https://modevite.wordpress.com/2017/01/28/entrevista-con-el-padre-arturo-estrada-megaperegrinacion-modevite-chiapas-16-de-noviembre-de-2016/>>. Acesso em: 3 nov. 2018. Citado 1 vez na página 197.
- ESPELAND, Siri Elisabeth. *Surgimiento y Desarrollo del Congreso Nacional Indígena, 1996-1999*. 2000. Tesis de maestría – Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, Ciudad de México. Citado 2 vezes na página 70.

- EXECUTIVE Order: Border Security and Immigration Enforcement Improvements. 25 jan. 2017. Disponível em: <<https://www.whitehouse.gov/the-press-office/2017/01/25/executive-order-border-security-and-immigration-enforcement-improvements>>. Acesso em: 26 abr. 2017. Citado 1 vez na página 75.
- EZLN. *Gobierno Autónomo I*: cuaderno de texto de primer grado del curso de “La libertad según l@s Zapatistas”. Chiapas, México., 2013. Citado 1 vez na página 196.
- FAIRCLOUGH, Norman. *Analysing Discourse: Textual Analysis for Social Research*. London ; New York: Routledge, 2003. 270 p. Citado 1 vez na página 33.
- FARJADO CAMACHO, Andrea. *La guerra por los "recursos naturales" en el capitalismo neoliberal y la Reserva Comunitaria Zapatista El Huitepec*. Un análisis en camino a la descolonialidad. 2011. Tesis de licenciatura en Antropología Social – Facultad de Antropología, Universidad Veracruzana, Xalapa. Citado 1 vez na página 24.
- FERNÁNDEZ CHRISTLIEB, Paulina. *Justicia autónoma zapatista: zona selva tseltal*. Ciudad de México: Ediciones autónom@s, 2014. Citado 1 vez na página 196.
- FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso*. São Paulo: Loyola, 2009. OCLC: 817140186. Citado 1 vez na página 33.
- FRANKY CALVO, Carlos E. *Acompañarnos contentos con la familia: unidad, diferencia y conflicto entre los Nükak (Amazonia colombiana)*. Wageningen: Wageningen University, 2011. 283 p. Citado 1 vez na página 58.
- FREYERMUTH ENCISO, Graciela. Violencia y etnia en Chenalhó: formas comunitarias de resolución de conflictos. In: CHIAPAS 8. Ediciones Era: Ediciones Era S.A. De C.V., 1999. v. 8. p. 103–122. Citado 2 vezes na página 161.
- GALINDO DE PABLO, Adrián. El paramilitarismo en Chiapas: Respuesta del poder contra la sociedad organizada. *Política y Cultura*, v. 44, p. 189–213, 2015. Citado 1 vez na página 43.
- GARZA TOVAR, Josué Roberto; SÁNCHEZ CRISPÍN, Álvaro. Estructura territorial del turismo en San Cristóbal de las Casas, Chiapas, México. *Cuadernos de Turismo*, n. 35, p. 185, jan. 2015. DOI: [10.6018/turismo.35.221571](https://doi.org/10.6018/turismo.35.221571). Disponível em: <<http://revistas.um.es/turismo/article/view/221571>>. Acesso em: 26 jul. 2018. Citado 2 vezes na página 78.
- GEE, James Paul; HANDFORD, Michael (Ed.). *The Routledge Handbook of Discourse Analysis*. London ; New York: Routledge, 2012. 681 p. (Routledge handbooks in applied linguistics). Citado 1 vez na página 31.
- GLEDHILL, John. Introduction: A Case for Rethinking Resistance. In: GLEDHILL, John; SCHELL, Patience A. (Ed.). *New Approaches to Resistance in Brazil and Mexico*. Durham: Duke University Press, 2012. p. 1–20. Citado 1 vez na página 181.

- GOFFMAN, Erving. *Representação do Eu na Vida Cotidiana*, A. Petrópolis: Vozes, 2013. Citado 6 vezes nas páginas 82, 83, 85, 90, 206.
- GÓMEZ BONILLA, Adriana. Visiones y Sentires Sobre El Deterioro Ambiental Un Punto de Partida Para El Manejo Sustentable y La Autonomía. In: BARONNET, Bruno; MORA BAYO, Mariana; STAHLER-SHOLK, Richard (Ed.). *Luchas "Muy Otras": Zapatismo y Autonomía En Las Comunidades Indígenas de Chiapas*. 1a ed. México, D.F. : Chipas: CIESAS, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social : Universidad Autónoma Metropolitana UAM-Xochimilco ; Universidad Autónoma de Chiapas, 2011. (Colección Teoría y analisis). OCLC: ocn793537818. p. 489–513. Citado 1 vez na página 111.
- GÓMEZ Y GÓMEZ, Benigno. Los Escarabajos de Chiapas. In: CAMACHO RICO, Fernando et al. (Ed.). *La Biodiversidad En Chiapas : Estudio de Estado*. México: Comisión Nacional para el Conocimiento y Uso de la Biodiversidad (CONABIO), 2013. DOI: 10.5962/bhl.title.118638. Disponível em: <<http://www.biodiversitylibrary.org/bibliography/118638>>. Acesso em: 2 set. 2018. Citado 1 vez na página 49.
- GÓMEZ-PEÑA, Guillermo. Marcos: The ‘Subcommandante’ of Performance. *Third Text*, v. 8, n. 28-29, p. 101–104, set. 1994. DOI: 10.1080/09528829408576505. Disponível em: <<http://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/09528829408576505>>. Acesso em: 20 ago. 2018. Citado 1 vez na página 86.
- GONZÁLES HERNÁNDEZ, Miguel; QUINTANAR QUINTANAR, Elvia. La construcción de la región autónoma norte y el ejercicio del gobierno municipal. In: BURGUETE CAL Y MAYOR, Aracely (Ed.). *Mexico: experiencias de autonomías indígenas*. Edição: Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas. Copenhague, 1999. p. 210–233. Citado 1 vez na página 195.
- GOSSEN, Gary. *Telling Maya Tales: Tzotzil Identities in Modern Mexico*. New York: ROUTLEDGE, 11 jan. 1999. 256 p. Citado 1 vez na página 111.
- GREENPEACE MX. *¿Qué pasa con la Ley de Aguas en México?* 17 mar. 2015. Disponível em: <<https://ecoosfera.com/2015/03/que-pasa-con-la-ley-de-aguas-en-mexico/>>. Acesso em: 13 dez. 2018. Citado 1 vez na página 130.
- GROARK, Kevin. “Elder Brother Tobacco”: Traditional Nicotiana Snuff Use among the Contemporary Tzeltal and Tzotzil Maya of Highland Chiapas, Mexico, 2017. DOI: 10.17605/osf.io/4yzf9. Disponível em: <<https://osf.io/preprints/socarxiv/4yzf9/>>. Acesso em: 9 ago. 2018. Citado 1 vez na página 105.
- GUHA, Ranajit (Ed.). *A Subaltern Studies Reader, 1986-1995*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997. 303 p. Citado 1 vez na página 180.
- GUILLERMO RAITER, Alejandro; INEZ MUNOZ, Irene. Zapatista Discourse: What Is New. *Common Sense*, v. 21, p. 18–30, 1997. Citado 3 vezes nas páginas 39, 49, 51.

- GUNDERSON, Christopher. *The Provocative Cocktail: Intellectual Origins of the Zapatista Uprising, 1960-1994*. 2013. Tese (Doutorado) – Graduate Faculty in Sociology, City University of New York, New York. Citado 3 vezes na página 41.
- GUTIÉRREZ NARVÁEZ, Margarita de Jesús. *Identidad, racismo y familia en San Cristóbal de las Casas*. Primera edición. Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, México : San Cristóbal de las Casas, Chiapas, México: Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas ; Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica, 2014. (Colección Thesis, número 2). Citado 3 vezes nas páginas 80, 81.
- HARVEY, Neil. Más allá de la hegemonía: El zapatismo y la otra política. In: BARONNET, Bruno; MORA, Mariana; STAHLER-SHOLK, Richard (Ed.). *Luchas “muy otras”: zapatismo y autonomía en las comunidades indígenas de Chiapas*. Edição: Universidad Autónoma de Chiapas Universidad Autónoma Metropolitana CIESAS. Ciudad de México, San Cristóbal de las Casas, 2011. p. 163–191. Citado 1 vez na página 196.
- HERNÁNDEZ CASTILLO, Rosalva Aída. Constitutional Amendments and New Imaginings of the Nation: Legal Anthropological and Gendered Perspectives on “Multicultural Mexico”. *PoLAR*, v. 19, n. 1, 1996. Citado 2 vezes nas páginas 19, 107.
- \_\_\_\_\_. Nuevos imaginarios en torno a la Nación: el movimiento indígena y el debate sobre la autonomía. *Estudios Latinoamericanos*, v. 5, p. 125–139, 1998. Citado 1 vez na página 69.
- HERNÁNDEZ CRUZ, Antonio. Autonomía Tojolab’al: genesis de un proceso. In: BURGUETE CAL Y MAYOR, Aracely (Ed.). *México: experiencias de autonomía indígena*. Edição: Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas (IWGA). Copenhague, 1999. p. 171–191. Citado 2 vezes nas páginas 194, 195.
- HERNÁNDEZ NAVARRO, Luis. María de Jesús Patricio, la vocera del CIG. es-MX. *La Jornada*, Ciudad de México, mai. 2017. Disponível em: <<http://www.jornada.com.mx/2017/05/30/deportes/021a1pol>>. Acesso em: 20 jul. 2018. Citado 1 vez na página 72.
- HONNETH, Axel. Invisibility: On the Epistemology of "Recognition". *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volumes*, p. 111–139, 2001. JSTOR: 4107035. Citado 1 vez na página 53.
- HOUSEMAN, Michael. O vermelho e o negro: um experimento para pensar o ritual. *Mana*, FapUNIFESP (SciELO), v. 9, n. 2, p. 79–107, 2003. DOI: 10.1590/s0104-93132003000200003. Citado 1 vez na página 105.
- HUFFSCHMID, Anne. De los cuerpos al corpus. Una experiencia de investigación en torno al discurso zapatista y sus ecos en el mundo. *Estudios de Lingüística Aplicada*, v. 46, p. 83–114, 2007. Citado 2 vezes nas páginas 31, 33.

- HUMBERTO, Ruz Mario. Caracoles, dioses, santos y tambores. Expresiones musicales de los pueblos mayas. *Dimensión Antropológica*, v. 4, 1995. Citado 1 vez na página 122.
- HYNDMAN-RIZK, Nelia (Ed.). *Pilgrimage in the Age of Globalisation: Constructions of the Sacred and Secular in Late Modernity*. Cambridge: Cambridge Scholars Publishing, 2012. Citado 1 vez na página 109.
- INSTITUTO NACIONAL ELECTORAL. *Candidaturas Independientes 2018*. es-ES. Fev. 2018. Disponível em: <<http://www.ine.mx/candidaturasindependientes/>>. Acesso em: 22 jul. 2018. Citado 1 vez na página 73.
- IXTACUY LÓPEZ, Octavio; ESTRADA LUGO, Erin I. J.; PARRA, Manuel Roberto. Organización social en la apropiación del territorio: Santa Marta, Chenalhó, Chiapas. *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, v. XXVII, p. 183–219, 2006. Citado 1 vez na página 159.
- JAWORSKI, Adam; COUPLAND, Nikolas. Introduction: Perspectives on Discourse Analysis. In: \_\_\_\_\_. *The Discourse Reader*. Edição: Adam Jaworski e Nikolas Coupland. 2. ed. London: Routledge, 2006. OCLC: 255268856. Citado 1 vez na página 31.
- JELIN, Elizabeth. *Los trabajos de la memoria*. Madrid: Siglo XXI de España Editores, S.A., 11 jun. 2002. 160 p. Citado 1 vez na página 155.
- JESÚS AZNAREZ, Juan. El gobernador de Chiapas dimite por no haber impedido la matanza de Acteal. *El País: Internacional*, Madrid, 8 jan. 1998. Disponível em: <[https://elpais.com/diario/1998/01/08/internacional/884214007\\_850215.html](https://elpais.com/diario/1998/01/08/internacional/884214007_850215.html)>. Acesso em: 16 jan. 2019. Citado 1 vez na página 161.
- \_\_\_\_\_. Quince minutos para pacificar Chiapas. *El País: Internacional*, Madrid, 15 jul. 2000. Disponível em: <[https://elpais.com/diario/2000/07/15/internacional/963612013\\_850215.html](https://elpais.com/diario/2000/07/15/internacional/963612013_850215.html)>. Acesso em: 3 jun. 2018. Citado 1 vez na página 55.
- JIMENO, Myriam; CASTILLO, Angela; VARELA, Daniel (Ed.). *Después de la masacre: emociones y política en el Cauca indio*. Bogotá: U. Nacional de Colombia, 2015. Citado 4 vezes nas páginas 155, 177, 207.
- KAUFMAN, Mara Catherine. *We are from before, yes, but we are new: autonomy, territory, and the production of new subjects of self-government in zapatismo*. 2010. Phdthesis – Department of Cultural Anthropology, Duke University, Durham. Citado 1 vez na página 197.
- KÖHLER, Ulrich. Los dioses de los cerros entre los tzotziles en su contexto interétnico. *Estudios de Cultura Maya*, v. 30, mar. 2013. DOI: 10.19130/iifl.ecm.2007.30.625. Disponível em: <<https://revistas-filologicas.unam.mx/estudios-cultura-maya/index.php/ecm/article/view/625>>. Acesso em: 9 ago. 2018. Citado 1 vez na página 105.

- KORSBAEK, Leif; SÁMANO RENTERÍA, Miguel Ángel. El Indigenismo en México: antecedentes y actualidad. *Ra Ximhai*, v. 3, n. 1, p. 195–224, 2007. Citado 1 vez na página 156.
- KOVIC, Christine. The Struggle for Liberation and Reconciliation in Chiapas, Mexico. *Latin American Perspectives*, SAGE Publications, v. 30, n. 3, p. 58–79, mai. 2003. DOI: [10.1177/0094582x03030003005](https://doi.org/10.1177/0094582x03030003005). Citado 8 vezes nas páginas 150, 157–161.
- KOVIC, Christine Marie. *Mayan Voices for Human Rights Displaced Catholics in Highland Chiapas*. Austin: University of Texas Press, 2005. Citado 7 vezes nas páginas 109, 113, 115, 117, 118.
- KRESS, Gunther R.; VAN LEEUWEN, Theo. *Multimodal Discourse: The Modes and Media of Contemporary Communication*. London : New York: Arnold ; Oxford University Press, 2001. 142 p. OCLC: ocm46694668. Citado 2 vezes na página 35.
- KUHN, Thomas S. *A estrutura das revoluções científicas*. São Paulo: Perspectiva, 2011. Citado 1 vez na página 99.
- LA JORNADA. Clamor indígena: “que nos escuchen y respeten”. *La Jornada*, Ciudad de México, mar. 2001. Disponível em: <<http://www.jornada.com.mx/2001/03/29/005n1pol.html>>. Acesso em: 2 jul. 2018. Citado 1 vez na página 44.
- LAGROU, Els. Chaquira, El Inka y Los Blancos: Las Cuentas de Vidrio En Los Mitos y En El Ritual Kaxinawa y Amerindio. *Revista Española de Antropología Americana*, v. 43, n. 1, 21 jun. 2013. DOI: [10.5209/rev\\_REAA.2013.v43.n1.42317](https://doi.org/10.5209/rev_REAA.2013.v43.n1.42317). Disponível em: <<http://revistas.ucm.es/index.php/REAA/article/view/42317>>. Acesso em: 4 set. 2018. Citado 1 vez na página 58.
- LARIO BASTIDA, Manuel. *Los Armados de La Palabra. Análisis Comunicativo de La Autonomía Zapatista*. 2015. Tese de Doutorado – Universidad de Murcia, Múrcia, Espanha. Citado 5 vezes nas páginas 31, 44, 56, 70, 204.
- LAS ABEJAS DE ACTEAL. *Denunciamos Públicamente Las Acciones Que Han Venido Realizando En Contra de Nuestra Organización Sociedad Civil Las Abejas de Acteal, Los Integrantes Del Grupo Consejo Pacifista Sembradores de Paz*. 20 abr. 2016. Disponível em: <<http://acteal.blogspot.com/2016/04/denunciamos-publicamente-las-acciones.html>>. Acesso em: 22 jan. 2019. Citado 1 vez na página 173.
- \_\_\_\_\_. *A Veinte Años de Impunidad, Emitimos Sentencia Condenatoria Con La Palabra "CULPABLE" a Los Autores Intelectuales de La Masacre de Acteal*. 22 dez. 2017. Disponível em: <<http://acteal.blogspot.com/2017/12/a-veinte-anos-de-impunidad-emitimos.html>>. Acesso em: 1 mar. 2019. Citado 2 vezes nas páginas 166, 189.
- LATOURETTE, Bruno. *Ciência Em Ação*. UNESP, 2012. Citado 1 vez na página 99.

- LE BOT, Yvon. *El sueño zapatista*. Barcelona: Anagrama, 1997. Citado 2 vezes nas páginas 41, 60.
- LEACH, E. R. Ritualization in Man in Relation to Conceptual and Social Development. *Philosophical Transactions of the Royal Society B: Biological Sciences*, The Royal Society, v. 251, n. 772, p. 403–408, 1966. DOI: [10.1098/rstb.1966.0026](https://doi.org/10.1098/rstb.1966.0026). Citado 2 vezes nas páginas 91, 97.
- LEGORRETA DÍAZ, Carmen. *Religión, política y guerrilla en Las Cañadas de la Selva Lacandona*. Ciudad de México: UNAM, 1998. Disponível em: <https://www.amazon.com/Religio-guerrilla-Selva-Lacandona-Spanish/dp/9684933282?SubscriptionId=AKIAIOBINVZYXZQZ2U3A&tag=chimbori05-20&linkCode=xm2&camp=2025&creative=165953&creativeASIN=9684933282>>. Citado 3 vezes nas páginas 20, 116.
- LERMA RODRÍGUEZ, Enriqueta. “¡Alto hermano, la tierra es de Dios!” Praxis: transformaciones del cristianismo liberacionista en Chicomuselo, Chiapas. *Iberoamericana*, v. 18, p. 77–96, 11 jul. 2018. DOI: [10.18441/ibam.18.2018.68.77-96](https://doi.org/10.18441/ibam.18.2018.68.77-96). Disponível em: <http://journals.iai.spk-berlin.de/index.php/iberoamericana/article/view/2469>>. Acesso em: 9 set. 2018. Citado 3 vezes nas páginas 108, 135, 197.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *O cru e o cozido*. 2. ed. São Paulo: Cosac Naify, 2010. 443 p. (Mitológicas, 1). Citado 1 vez na página 58.
- \_\_\_\_\_. *O Homem Nu*. São Paulo: Cosac & Naify, 2011. Citado 1 vez na página 91.
- LEWIS, I. M. A structural approach to witchcraft and spirit possession. In: DOUGLAS, Mary (Ed.). *Witchcraft Confessions and Accusations*. New York: Routledge, 2004. p. 293–309. Citado 2 vezes nas páginas 192, 193.
- LEYVA SOLANO, Xochitl. Catequistas, misioneros y tradiciones en Las Cañadas. In: *Chiapas: Los rumbos de otra historia*. Edição: Juan Pedro Viqueira e Mario Humberto Ruz. Ciudad de México: Universidad de Guadalajara, CEM/UNAM, CIESAS, CH/UNAM, CEMCA, 1995a. p. 375–405. Disponível em: <https://www.amazon.com/Chiapas-rumbos-otra-historia-Spanish/dp/9683648363?SubscriptionId=AKIAIOBINVZYXZQZ2U3A&tag=chimbori05-20&linkCode=xm2&camp=2025&creative=165953&creativeASIN=9683648363>>. Citado 1 vez na página 115.
- \_\_\_\_\_. Militancia político-religiosa e identidade em la Lacandona. *Espiral*, v. I, n. 2, p. 58–88, 1995b. Citado 3 vezes na página 116.
- \_\_\_\_\_. De Las Cañadas a Europa: Niveles, Actores, y Discursos del Nuevo Movimiento Zapatista (NMZ). 1994–1997. *Desacatos*, v. 1, p. 56–87, 1999. Citado 6 vezes nas páginas 22, 39, 50.
- \_\_\_\_\_. Las "autoridades-concejo" en Las Cañadas de la Selva Lacandona: la excepción que cumple la regla. *Cadernos del Sur*, v. 16, 2001. Citado 3 vezes nas páginas 116, 117.

- LEYVA SOLANO, Xochitl. Indigenismo, indianismo y ciudadanía étnica de cara a las redes neozapatistas. In: PALACIOS DÁVALOS, Pablo (Ed.). *Pueblos indígenas, estado y democracia*. Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 279–310. Citado 1 vez na página 69.
- \_\_\_\_\_. De guerrilla zapatista a Zapatista Social Movement Networks. In: NOLASCO, Margarita et al. (Ed.). *Los pueblos indígenas de Chiapas: atlas etnográfico*. Ciudad de México: Gobierno del estado de Chiapas e Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2008a. p. 197–200. Citado 1 vez na página 15.
- \_\_\_\_\_. El Cosmoser y el Komon: prácticas de los mayas en movimiento. *Tercera Época*, v. 1, p. 127–134, 2008b. Citado 4 veces nas páginas 199, 200.
- \_\_\_\_\_. ¡Chiapas Es México! Autonomías Indígenas: Luchas Políticas Con Una Gramática Moral. *Íconos - Revista de Ciencias Sociales*, n. 11, p. 110–125, 9 set. 2013. Disponível em: <<http://revistas.flacsoandes.edu.ec/iconos/article/view/701>>. Acesso em: 8 jun. 2018. Citado 3 vezes nas páginas 64, 183.
- \_\_\_\_\_. Geopolitics of Knowledge and the Neo-Zapatista Social Movement Networks. In: SEN, Jai (Ed.). *The Movements of Movements: What Makes Us Move?* Oakland: PM Press, 2016a. .1. Citado 1 vez na página 24.
- \_\_\_\_\_. Guerras Epistémicas, Academia(s) y Movimientos Anti y Alter. desde el sur profundo para el planeta Tierra. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula. *Conocimientos Nacidos En Las Luchas: construyendo las epistemologías del sur*. Barcelona: Akal, 2016b. Citado 2 veces nas páginas 24, 180.
- LEYVA SOLANO, Xochitl; ASCENCIO FRANCO, Gabriel. *Lacandonia al filo del agua*. México, D.F.; San Cristóbal de Las Casas; Tuxtla Gutiérrez; México, D.F.: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social ; Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Investigaciones Humanísticas de Mesoamérica y el Estado de Chiapas ; Gobierno del Estado de Chiapas, Universidad de Ciencias y Artes del Estado de Chiapas ; Fondo de Cultura Económica, 1996. Citado 4 veces nas páginas 19, 29, 186.
- LEYVA SOLANO, Xochitl; BURGUETE CAL Y MAYOR, Aracely. *Remunicipalization in Chiapas: Politics and the Political in Times of Counter-Insurgency*. Ciudad de México: Grafisma, 2011. Citado 1 vez na página 20.
- LEYVA SOLANO, Xochitl; CASTILLO RAMÍREZ, María Gracia. Pequeña bibliografía comentada para reflexionar sobre la Masacre de Acteal (Chenalhó, Chiapas, México). In: KROTZ, Esteban (Ed.). *Pequeñas bibliografías comentadas*. COMECSO-Región Sureste. Guadalajara: Las Otras Ediciones; Sindicato de Trabajadores Académicos del INAH, 2012. Citado 1 vez na página 151.



- LEYVA SOLANO, Xochitl; GUNDERSON, Christopher. The Tapestry of Neo-Zapatismo Origins and Development. In: THE Movements of Movements: Part 1: What Makes Us Move? Oakland, CA: PM Press, 2016. p. 229–264. Citado 1 vez na página 114.
- LIMA, Júnia Marússia Trigueiro de. “Liberdade, Justiça e Democracia”: Construções de uma “sensibilidade jurídica” no discurso zapatista. *Campos: Revista de Antropologia Social*, v. 10, p. 45–62, 2009a. Citado 2 vezes nas páginas 51, 54.
- \_\_\_\_\_. *O “Caminhar das Palavras”*: Um Estudo Sobre Formas de Resistência No Discurso Zapatista, 1994–2005. 2009b. 133 f. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasília, DF. Disponível em: <<http://repositorio.unb.br/handle/10482/5049>>. Acesso em: 31 jul. 2015. Citado 6 vezes nas páginas 18, 30, 61, 64, 76, 77.
- \_\_\_\_\_. Resistência No Discurso Zapatista: Classificações Sobre “Humanidade”. *Mediações: Revista de Ciências Sociais*, v. 14, n. 2, p. 267–284, 2009c. Disponível em: <<http://www.uel.br/revistas/uel/index.php/mediacoes/article/viewArticle/4530>>. Acesso em: 31 jul. 2015. Citado 2 vezes nas páginas 41, 63.
- \_\_\_\_\_. As Subversões Do Tempo Nos Comunicados Zapatistas. *Revista de Antropologia*, v. 57, n. 1, p. 215–264, 2014. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/ra/article/view/87760/0>>. Acesso em: 31 jul. 2015. Citado 2 vezes nas páginas 41, 101.
- LIRA SAADE, Carmen. Modificaciones del Senado a la ley Cocopa. *La Jornada*, Ciudad de México, abr. 2001. Disponível em: <<http://www.jornada.unam.mx/2001/04/28/ley.html>>. Acesso em: 4 jun. 2018. Citado 1 vez na página 56.
- LOMELÍ GONZÁLEZ, Arturo. Pueblos indios y autonomías zapatistas. In: BURGUETE CAL Y MAYOR, Aracely (Ed.). *México: experiencias de autonomía indígena*. Edição: Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas. Copenhague: Grupo Internaciona de Trabajo sobre Asuntos Indigenas, 1999. p. 234–260. Citado 1 vez na página 196.
- LÓPEZ AUSTIN, Alfredo. El dios en el cuerpo. *Dimensión Antropológica*, v. 46, n. 16, p. 7–45, 2009. Citado 1 vez na página 111.
- LÓPEZ BÁRCENAS, Francisco. *Los movimientos indígenas en México: rostros y caminos*. Ciudad de México; Juchitán, Oaxaca: Mc editores ; Centro de Orientación y Asesoría a Pueblos Indígenas, 2005. OCLC: 63701503. Citado 1 vez na página 69.
- LOS acuerdos de San Andrés. Ed. bilingüe. Tuxtla Gutierrez, Chiapas: Gobierno del Estado de Chiapas, 2003. 1 p. (Biblioteca popular de Chiapas, 59). Citado 1 vez na página 52.

- MARGALIT, Avishai. Recognition: Recognizing the Brother and the Other. In: ARISTOTELIAN Society Supplementary Volume. Wiley Online Library, 2001. v. 75, p. 127–139. Disponível em: <<http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/1467-8349.00082/abstract>>. Acesso em: 30 jul. 2015. Citado 2 vezes nas páginas 51, 57.
- MARTÍNEZ VELOZ, Jaime. *Chiapas: La Paz Inconclusa: Había Una Vez Una COCOPA*. 1. ed. México, D.F: Gernika, 2007. 295 p. OCLC: ocn181601501. Citado 1 vez na página 54.
- MASQUELIER, Bertrand. Anthropologie sociale et analyse du discours. *Langage et Société*, v. 114, n. 4, p. 73–89, 2005. DOI: 10.3917/ls.114.0073. Disponível em: <<http://www.cairn.info/revue-langage-et-societe-2005-4-page-73.htm>>. Acesso em: 20 mai. 2018. Citado 1 vez na página 38.
- MATTIACE, Shannan L. Una nueva idea de nación: autonomía indígena en México. In: MATTIACE, Shannan L.; AÍDA HERNÁNDEZ, Rosalva; RUS, Jan (Ed.). *Tierra, Libertad y Autonomía: Impactos Regionales del Zapatismo En Chiapas*. Ciudad de México: Ciesas, 2002. cap. 229-268. Citado 4 vezes nas páginas 194, 195.
- \_\_\_\_\_. *To See with Two Eyes: Peasant Activism and Indian Autonomy in Chiapas, Mexico*. 1. ed. Albuquerque, NM: University of New Mexico Press, 2003. 204 p. Citado 4 vezes nas páginas 20, 29, 116, 195.
- MAUSS, Marcel. *A General Theory of Magic*. New York: Routledge, 1 dez. 2012. 192 p. Citado 2 vezes na página 103.
- MEGCHÚN RIVERA, Rodrigo. Conflicto agrario entre la población indígena chiapaneca. In: NOLASCO, Margarita et al. (Ed.). *Los pueblos indígenas de Chiapas: atlas etnográfico*. Edição: Gobierno del estado de Chiapas e Instituto Nacional de Antropología e Historia. Ciudad de México, 2008a. p. 201–206. Citado 1 vez na página 20.
- \_\_\_\_\_. Depende de la semilla: cambios en la estructura agraria chiapaneca. In: NOLASCO, Margarita et al. (Ed.). *Los pueblos indígenas de Chiapas: atlas etnográfico*. Edição: Gobierno del estado de Chiapas e Instituto Nacional de Antropología e Historia. Ciudad de México, 2008b. p. 101–112. Citado 1 vez na página 19.
- MELENOTTE, Sabrina. *Caciquismes, résistances, violences: Les pedranos et l’Etat mexicain dans le Chiapas postrévolutionnaire*. 2014. Tese (Doutorado) – Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, Paris. Citado 6 vezes nas páginas 24, 158–160, 204.
- MÉNDEZ, Alfredo. *En una inédita decisión la Corte libera a sentenciados por Acteal*. 13 ago. 2009. Disponível em: <<https://www.jornada.com.mx/2009/08/13/politica/003n1pol>>. Acesso em: 16 jan. 2019. Citado 1 vez na página 161.

- MENDONZA, Gabriel; VILLALOBOS NIVÓN, Teresa I.; PINTO, Rodrigo. *Movimiento en Defensa de la Vida y el Territorio (Modevite): De la lucha contra el extractivismo a la reivindicación de autonomía y gobiernos comunitarios en Chiapas (2011 – 2016)*, 2017. Citado 5 vezes nas páginas 118, 120, 121, 136, 198.
- MENEZES, Juan Anzaldo. *2do Congreso Nacional Indígena*. 28 out. 1998. Disponível em: <<https://www.alainet.org/es/active/112>>. Acesso em: 17 jul. 2018. Citado 1 vez na página 70.
- MENEZES, Renata de Castro. *A Dinâmica do Sagrado: Rituais, sociabilidade e santidade num convento do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2004. Citado 1 vez na página 171.
- MERRY, Sally Engle. *Human rights and gender violence: translating international law into local justice*. Chicago: University of Chicago Press, 2006. (Chicago series in law and society). Citado 1 vez na página 51.
- MODEVITE. *Chiapas Denuncia Pública: Movimiento En Defensa de La Vida y El Territorio Denuncia Megaproyectos En Chiapas*. 25 nov. 2015. Disponível em: <<http://chiapasdenuncia.blogspot.com/2015/11/movimiento-en-defensa-de-la-vida-y-el.html>>. Acesso em: 3 nov. 2018. Citado 1 vez na página 141.
- \_\_\_\_\_. *Comunicado final de la megaperegrinación*. 25 nov. 2016a. Disponível em: <<https://modevite.wordpress.com/2016/11/25/comunicado-final-de-la-megaperegrinacion-san-cristobal/>>. Acesso em: 2 nov. 2018. Citado 1 vez na página 120.
- \_\_\_\_\_. *Quienes Somos. Comunicado de 16 de Noviembre de 2016*. 16 nov. 2016b. Disponível em: <<https://modevite.wordpress.com/quienes-somos/>>. Acesso em: 13 dez. 2016. Citado 2 vezes nas páginas 107, 120.
- MOKSNES, Heidi. Suffering for justice in Chiapas: Religion and the globalization of ethnic identity. *Journal of Peasant Studies*, Informa UK Limited, v. 32, n. 3-4, p. 584–607, jul. 2005. DOI: 10.1080/03066150500267040. Citado 2 vezes nas páginas 162, 163.
- \_\_\_\_\_. *Maya Exodus: Indigenous Struggle for Citizenship in Chiapas*. Norman, Oklahoma: University of Oklahoma Press, 2012. Citado 4 vezes nas páginas 156, 157, 177.
- MONTEJO, Víctor. Introdução. In: POPOL Vuj: Libro Sagrado De Los Mayas. Toronto: Greenwood Books / House of Anansi Press, 1999. Citado 1 vez na página 144.
- MORA, Mariana. *Decolonizing politics: Zapatista indigenous autonomy in an era of neoliberal governance and low intensity warfare*. 2008. 635 f. Tese (Doutorado) – Graduate School of the University of Texas, Austin, Texas, USA. Acesso em: 29 jul. 2015. Citado 8 vezes nas páginas 20, 142, 143, 185.

- MORA, Mariana. La Politización de La Justicia Zapatista Frente a La Guerra de Baja Intensidad Em Chiapas. In: SIERRA, María Teresa; HERNÁNDEZ, Rosalva Aída; SIEDER, Rachel (Ed.). *Justicias Indígenas y Estado: Violencias Contemporáneas*. 1. ed.: Flacso México; Ciesas, 2013. Citado 4 vezes nas páginas 57, 196, 204.
- MULHERES ZAPATISTAS. *Palavras das mulheres zapatistas no encerramento do Primeiro Encontro Intercontinental, Político, Artístico, Esportivo e Cultural de Mulheres que Lutam no Caracol Zapatista da zona Tzotz Choj*. es-ES. Mar. 2018. Disponível em: <<http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2018/03/22/palavras-das-mulheres-zapatistas-no-encerramento-do-primeiro-encontro-intercontinental-politico-artistico-esportivo-e-cultural-de-mulheres-que-lutam-no-caracol-zapatista-da-zona-tzotz-choj-10-de-m/>>. Acesso em: 16 jun. 2018. Citado 2 vezes na página 50.
- NASH, June C. *Mayan Visions: The Quest for Autonomy in an Age of Globalization*. New York: ROUTLEDGE, 11 ago. 2001. 303 p. Citado 1 vez na página 134.
- NAVA MORALES, Elena. *Topotopo no ar: radio e comunalidad em Oaxaca, México*. 2013. Tese de Doutorado – Departamento de Antropologia, Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Brasília. Citado 2 vezes nas páginas 18, 72.
- NEEDHAM, Rodney. *Belief, Language and Experience*. Chicago: Univ of Chicago Pr, 1973. Citado 1 vez na página 138.
- \_\_\_\_\_. Polythetic Classification: Convergence and Consequences. *Man*, JSTOR, v. 10, n. 3, p. 349, set. 1975. DOI: [10.2307/2799807](https://doi.org/10.2307/2799807). Citado 1 vez na página 138.
- NEILA BOYER, Isabel. Gente de Palabras. Subjetividades Indígenas En Transformación En El Chiapas Contemporáneo. *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, v. 70, n. 1, p. 77–100, 30 jun. 2015. DOI: [10.3989/rdtp.2015.01.004](https://doi.org/10.3989/rdtp.2015.01.004). Disponível em: <<http://rdtp.revistas.csic.es/index.php/rdtp/article/view/467/472>>. Acesso em: 4 set. 2018. Citado 1 vez na página 58.
- NOLASCO ARMAS, Margarita. Ser indio en Chiapas: la condición indígena en el siglo XX. In: NOLASCO, Margarita et al. (Ed.). *Pueblos Indígenas de Chiapas: atlas etnográfico*. Edição: Instituto Nacional de Antropología e Historia Gobierno del Estado de Chiapas. Ciudad de México, 2008. p. 80–89. Citado 1 vez na página 19.
- NOLASCO, Margarita et al. (Ed.). *Los pueblos indígenas de Chiapas: atlas etnográfico*. Ciudad de México: Gobierno del estado de Chiapas e Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2008. Citado 1 vez nas páginas 18, 241.
- NÚÑEZ RODRÍGUEZ, Violeta R. *Por La Tierra En Chiapas... El Corazón No Se Vence: Historia de La Lucha de Una Comunidad Maya-Tojolabal Para Recuperar Su Nantik Lu'um, Su Madre Tierra*. 1a ed. México, D.F: Plaza y Valdés, 2004. 328 p. Citado 1 vez na página 111.

- O Ódio. Direção: Mathieu Kassovitz. Produção: Christophe Rossignon. Roteiro: Mathieu Kassovitz. Universal, 1995. 1 DVD (96 min), Ntsc, P/B. Legendado em português. (Lançado no Brasil em janeiro de 2007). Citado 1 vez na página 32.
- OLMOS BOLAÑOS, Rafael Antonio. La generación de energía eléctrica en el sureste de México y la constitución del mercado eléctrico centroamericano. In: *Los espacios de reserva de la expansión global del capital: El sur-sureste mexicano de cara al Plan Puebla-Panamá*. Edição: Jose Gasca Zamora e Felipe Torres. Ciudad de México: Plaza y Valdes, 2006. p. 197–222. Citado 1 vez na página 141.
- ORTNER, Sherry B. Resistance and the Problem of Ethnographic Refusal. *Comparative Studies in Society and History*, v. 37, n. 01, p. 173, jan. 1995. DOI: [10.1017/S0010417500019587](https://doi.org/10.1017/S0010417500019587). Disponível em: <[http://www.journals.cambridge.org/abstract\\_S0010417500019587](http://www.journals.cambridge.org/abstract_S0010417500019587)>. Acesso em: 17 jan. 2016. Citado 1 vez na página 182.
- PEIRANO, Mariza G. S. The Anthropological Analysis of Rituals. *Série Antropologia*, n. 272, 2000. Citado 1 vez na página 91.
- PINA CABRAL, João de. A difusão do limiar: Margens, Hegemonias e Contradições. *Análise Social*, v. 34, n. 153, p. 865–892, 2000. Citado 1 vez na página 98.
- PITARCH, Pedro. Los Zapatistas y El Arte de La Ventriloquia. *Istor*, v. 17, p. 95–132, 2004. Citado 1 vez na página 41.
- PORTELLI, Alessandro. O massacre de Civitella Vai di Chiana (Toscana, 29 de junho de 1944). In: *USOS e Abusos da História Oral*. São Paulo: FGV, 2006. p. 103–130. Citado 2 vezes nas páginas 167, 177.
- QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. *O messianismo no Brasil e no mundo*. São Paulo: Editora Alfa-Omega, 2003. Citado 1 vez na página 63.
- RADIO ZAPATISTA. *ENTRE LA LUZ Y LA SOMBRA: Últimas palabras del Subcomandante Marcos*. 25 mai. 2014. Disponível em: <<http://radiozapatista.org/?p=9766>>. Acesso em: 28 mai. 2018. Citado 1 vez na página 47.
- RAMOS, Alcida Rita. Projetos Indigenistas No Brasil Independente. *Série Antropologia*, v. 267, p. 1–16, 1999. Citado 1 vez na página 112.
- READER, Ian; WALTER, Tony. *Pilgrimage in Popular Culture*. London: Macmillan Press, 1993. Citado 1 vez na página 110.
- RODRIGUES, Adriano Duarte; BRAGA, Adriana Andrade. Discourse Analysis and Ethnomethodological Discourse Analysis. *Matrizes*, v. 8, n. 2, p. 117, 17 dez. 2014. DOI: [10.11606/issn.1982-8160.v8i2p117-134](https://doi.org/10.11606/issn.1982-8160.v8i2p117-134). Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/matrizes/article/view/90450>>. Acesso em: 19 mai. 2018. Citado 1 vez na página 31.
- ROMAIN-GAVRAS. *M.I.A. — Born Free*. Abr. 2010. Disponível em: <<https://vimeo.com/11219730>>. Acesso em: 25 jun. 2018. Citado 1 vez na página 32.

- RUS, Jan; COLLIER, George A. A Generation of Crisis in the Central Highlands of Chiapas: The cases of Chamula and Zinacantán, 1974-2000. In: MAYAN Lives, Mayan Utopias: The indigenous peoples of Chiapas and the Zapatista rebellion. Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 1 set. 2003. p. 33–61. Citado 2 vezes na página 158.
- RUS, Jan; HERNÁNDEZ CASTILLO, Rosalva Aída; MATTIACE, Shannan L. Introduction. In: RUS, Jan; HERNÁNDEZ CASTILLO, Rosalva Aída; MATTIACE (Ed.). *Mayan Lives, Mayan Utopias: The Indigenous Peoples of Chiapas and the Zapatista Rebellion*. Lanham, Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 1 set. 2003. Citado 2 vezes na página 156.
- SAENZ, Tirso W. Che Guevara e o Homem Novo. *Revista Virtual EnFil*, v. 8, 2018. Citado 1 vez na página 62.
- SAGARPA. *Programas SAGARPA 2018*. 2018. Disponível em: <<http://www.gob.mx/sagarpa/acciones-y-programas/programas-sagarpa-2018-152846>>. Acesso em: 2 nov. 2018. Citado 1 vez na página 144.
- SALLNOW, Michael J. *Pilgrims of the Andes: Regional Cults in Cusco*. Smithsonian, 1987. Citado 1 vez na página 109.
- SÁMANO R., Miguel Ángel; DURAND ALCÁNTARA, Carlos; GÓMEZ GONZÁLEZ, Gerardo. Los Acuerdos de San Andrés Larraínzar En El Contexto de La Declaración de Los Derechos de Los Pueblos Americanos. In: ORDÓÑEZ CIFUENTES, José Emilio (Ed.). *Análisis Interdisciplinario de La Declaración Americana de Los Derechos de Los Pueblos Indígenas*. 1. ed. México, D.F: Universidad Nacional Autónoma de México : Instituto de Investigaciones Jurídicas, 2001. (Serie Doctrina jurídica, núm. 59). p. 103–120. Citado 1 vez na página 52.
- SÁMANO RENTERÍA, Miguel Ángel. La Consulta Nacional Zapatista En El Marco Del Convenio 169 de La OIT. In: ANÁLISIS Interdisciplinario Del Convenio 169 de La OIT: IX Jornadas Lascasianas. 1. ed. México: Instituto de Investigaciones Jurídicas, Universidad Nacional Autónoma de México, 2000. (Serie Doctrina jurídica, núm. 33). p. 175–187. Citado 1 vez na página 55.
- SANTIAGO VERA, Cecilia. Chiapas, Años de Guerra, Años de Resistencia Mirada Psicosocial En Un Contexto de Guerra Integral de Desgaste. In: BARONNET, Bruno; MORA BAYO, Mariana; STAHLER-SHOLK, Richard (Ed.). *Luchas "Muy Otras": Zapatismo y Autonomía En Las Comunidades Indígenas de Chiapas*. 1a ed. México, D.F. : Chipas: CIESAS, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social : Universidad Autónoma Metropolitana UAM-Xochimilco ; Universidad Autónoma de Chiapas, 2011. (Colección Teoría y analisis). p. 317–369. Citado 1 vez na página 111.

- SECRETARÍA DE DESARROLLO SOCIAL. *Acuerdo por el que se emiten las Reglas de Operación de PROSPERA Programa de Inclusión Social, para el ejercicio fiscal 2017*. Edição: Tercera Sección del Diario Oficial. 29 dez. 2016. Citado 1 vez na página 142.
- SECRETARÍA DE GOBERNACIÓN. *Ley General de Instituciones y Procedimientos Electorales*. Mai. 2014. Disponível em: <[https://www.gob.mx/cms/uploads/attachment/file/3078/Ley\\_General\\_de\\_Instituciones\\_y\\_Procedimientos\\_Electorales\\_Reforma\\_Politica\\_Electoral.pdf](https://www.gob.mx/cms/uploads/attachment/file/3078/Ley_General_de_Instituciones_y_Procedimientos_Electorales_Reforma_Politica_Electoral.pdf)>. Acesso em: 22 jul. 2018. Citado 1 vez na página 72.
- SEMELIN, Jacques. Pensar las masacres. In: MEMORIAS en conflicto: Aspectos de la violencia política contemporánea. Lima: Institut français d'études andines, Instituto de Estudios Peruanos, Embajada de Francia en el Perú, Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú, 2004. p. 51–67. Citado 2 veces na página 152.
- SEN, Jai (Ed.). *The Movement of Movements Part I: what makes us move?* Oakland: PM Press, 2016a. Citado 1 vez na página 204.
- \_\_\_\_\_. The Movements of Movements: An Introduction and an Exploration. In: \_\_\_\_\_. *The Movements of Movements: What Makes Us Move? Part 1*. Edição: Jai Sen. Oakland, CA: PM Press, 2016b. p. 09–44. Citado 1 vez na página 29.
- SILVA, Kelly. Reciprocidade, reconhecimento e sofrimento: mobilizadores políticos no Timor-Leste independente. In: UNDERSTANDING East Timor: a research conference. Dili, 2009. p. 66–72. Citado 1 vez na página 183.
- SIMMEL, George. *The Sociology of Georg Simmel*. Glencoe: The Free Press, 1964. Citado 2 vezes na página 91.
- SIVERTS, Henning. An Exploratory Note on the Seniority Principle (the bankilal - its'inal concept) in Maya Political Thinking. In: VOGT, Evon Z.; RUS L., Alberto (Ed.). *Desarrollo Cultural de Los Mayas*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1964. v. I. p. 380–384. Citado 1 vez na página 104.
- SOCIEDAD CIVIL LAS ABEJAS DE ACTEAL. *En El Marco de Los XX Años de La Masacre, Realizaremos Una Campaña Llamada, Acteal: Raíz, Memoria y Esperanza*. 23 mar. 2017a. Disponível em: <<http://acteal.blogspot.com/2017/03/en-el-marco-de-los-xx-anos-de-la.html>>. Acesso em: 27 abr. 2017. Citado 1 vez na página 162.
- \_\_\_\_\_. *Para Que El Pueblo No Se de Cuenta de Que En Realidad Peña Nieto Nos Está Regresando Al Tiempo Del Dictador Porfirio Díaz Que Entregó El Petróleo a Los Ricos Extranjeros*. 22 jan. 2017b. Disponível em: <<http://acteal.blogspot.com/2017/01/>>. Acesso em: 29 jan. 2019. Citado 2 vezes na página 170.
- SOFSKY, Wolfgang. *Tratado sobre la violencia*. Madrid: Abada Editores, 11 abr. 2006. 232 p. Citado 3 vezes nas páginas 153, 154.

- SPEED, Shannon. *Rights in Rebellion: Indigenous Struggle and Human Rights in Chiapas*. Stanford, Calif: Stanford Univ. Press, 2008. 244 p. Citado 2 vezes nas páginas 51, 56.
- SPEED, Shannon; HERNÁNDEZ CASTILLO, Rosalva Aída; STEPHEN, Lynn M. (Ed.). *Dissident Women: gender and cultural politics in Chiapas*. Austin, Texas: Univ. of Texas Press, 2006. (Louann Atkins Temple Women & Culture Series, 14). Citado 2 vezes nas páginas 187, 204.
- SPEED, Shannon; REYES, Alvaro. "Asumiendo Nuestra Propia Defensa": Resistance and the Red de Defensores Comunitarios in Chiapas. In: PITARCH RAMÓN, Pedro; SPEED, Shannon; LEYVA SOLANO, Xochitl (Ed.). *Human Rights in the Maya Region: Global Politics, Cultural Contentions, and Moral Engagements*. Durham: Duke University Press, 2008. p. 305–322. Citado 2 vezes nas páginas 56, 57.
- STAHLER-SHOLK, Richard. Autonomía y Economía Política de Resistencia En Las Cañadas de Ocosingo. In: BARONNET, Bruno; MORA BAYO, Mariana; STAHLER-SHOLK, Richard (Ed.). *Luchas "Muy Otras". Zapatismo y Autonomía En Las Comunidades Indígenas de Chiapas*. México, D.F. : Chiapas: CIESAS, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social : Universidad Autónoma Metropolitana UAM-Xochimilco ; Universidad Autónoma de Chiapas, 2011. p. 409–445. Citado 3 vezes nas páginas 20, 101, 196.
- STEPHEN, Lynn. Redefined Nationalism in Building a Movement for Indigenous Autonomy in Southern Mexico. *Journal of Latin American Anthropology*, Wiley, v. 3, n. 1, p. 72–101, jun. 2008. DOI: [10.1525/jlca.1997.3.1.72](https://doi.org/10.1525/jlca.1997.3.1.72). Citado 1 vez na página 69.
- \_\_\_\_\_. Testimony and Human Rights Violations in Oaxaca. *Latin American Perspectives*, SAGE Publications, v. 38, n. 6, p. 52–68, jul. 2011. DOI: [10.1177/0094582x11414684](https://doi.org/10.1177/0094582x11414684). Citado 1 vez na página 176.
- SUBCOMANDANTE GALEANO. *Algunas Primeras Preguntas a Las Ciencias y Sus Conciencias*. 26 dez. 2017. Disponível em: <<http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2016/12/26/algunas-primeras-preguntas-a-las-ciencias-y-sus-conciencias/>>. Acesso em: 25 abr. 2017. Citado 1 vez na página 99.
- SUBCOMANDANTE INSURGENTE GALEANO. *Las artes, las ciencias, los pueblos originarios y los sótanos del mundo*. 29 fev. 2016. Disponível em: <<http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2016/02/28/las-artes-las-ciencias-los-pueblos-originarios-y-los-sotanos-del-mundo/>>. Acesso em: 23 mai. 2018. Citado 2 vezes nas páginas 75, 76.
- SUBCOMANDANTE INSURGENTE MARCOS. *A Eduardo Galeano: anécdotas que sirven para sonreír*. 1 jul. 1994a. Disponível em: <<http://enlacezapatista.ezln.org.mx/1994/07/01/a-eduardo-galeano-anecdotas-que-sirven-para-sonreir/>>. Acesso em: 21 mai. 2018. Citado 1 vez na página 41.



- SUBCOMANDANTE INSURGENTE MARCOS. *Al Periódico El Sur: Cómo y Por Qué Fueron Apareciendo Los Destinatarios de Cartas y Comunicados*. 11 fev. 1994b. Disponível em: <<http://enlacezapatista.ezln.org.mx/1994/02/11/al-periodico-el-sur-como-y-por-que-fueron-apareciendo-los-destinatarios-de-cartas-y-comunicados/>>. Acesso em: 7 dez. 2015. Citado 1 vez na página 40.
- \_\_\_\_\_. *El Viejo Antonio: “En la montaña nace la fuerza, pero no se ve hasta que llega abajo”*. 28 mai. 1994c. Disponível em: <<http://enlacezapatista.ezln.org.mx/1994/05/28/el-viejo-antonio-en-la-montana-nace-la-fuerza-pero-no-se-ve-hasta-que-llega-abajo/>>. Acesso em: 26 mar. 2016. Citado 3 vezes nas páginas 60, 61.
- \_\_\_\_\_. *La larga travesía del dolor a la esperanza*. es-ES. Set. 1994d. Disponível em: <<http://enlacezapatista.ezln.org.mx/1994/09/22/la-larga-travesia-del-dolor-a-la-esperanza/>>. Acesso em: 23 jul. 2018. Citado 1 vez na página 76.
- \_\_\_\_\_. *Sobre La Paz*. 13 jan. 1994e. Disponível em: <<http://enlacezapatista.ezln.org.mx/1994/01/13/sobre-la-paz/>>. Acesso em: 21 ago. 2015. Citado 1 vez na página 41.
- \_\_\_\_\_. *¡DURITO VI! (El neoliberalismo: la catastrófica conducción política de la catástrofe)*. 16 jul. 1995a. Disponível em: <<http://enlacezapatista.ezln.org.mx/1995/07/16/durito-vi-el-neoliberalismo-la-catastrofica-conduccion-politica-de-la-catastrofe/>>. Acesso em: 21 mai. 2018. Citado 1 vez na página 41.
- \_\_\_\_\_. *Un Gran Diálogo Nacional Donde Se Discuta y Acuerde Un Nuevo Pacto Social y Político*. 5 mai. 1995b. Disponível em: <<http://enlacezapatista.ezln.org.mx/1995/05/05/un-gran-dialogo-nacional-donde-se-discuta-y-acuerde-un-nuevo-pacto-social-y-politico/>>. Acesso em: 9 jul. 2015. Citado 3 vezes nas páginas 41, 64, 180.
- \_\_\_\_\_. *A Cocopa: El EZLN No Puede Dialogar Si Se Le Cataloga Como Terrorista*. 18 mai. 1996a. Disponível em: <<http://enlacezapatista.ezln.org.mx/1996/05/18/a-cocopa-el-ezln-no-puede-dialogar-si-se-le-cataloga-como-terrorista/>>. Acesso em: 9 jul. 2015. Citado 1 vez na página 57.
- \_\_\_\_\_. *El EZLN Recibe La Condena Impuesta a Javier Elorriaga y Sebastián Entzin, Por Conspiración, Rebelión y Terrorismo, Como Una Clara Señal de Guerra « Enlace Zapatista*. 5 mai. 1996b. Disponível em: <<http://enlacezapatista.ezln.org.mx/1996/05/05/el-ezln-recibe-la-condena-impuesta-a-javier-elorriaga-y-sebastian-entzin-por-conspiracion-rebelion-y-terrorismo-como-una-clara-senal-de-guerra/>>. Acesso em: 9 jul. 2015. Citado 1 vez na página 53.

- SUBCOMANDANTE INSURGENTE MARCOS. *Historia de Una Negociación Que No Fue*. 8 dez. 1996c. Disponível em: <<http://enlacezapatista.ezln.org.mx/1996/12/08/historia-de-una-negociacion-que-no-fue/>>. Acesso em: 9 jul. 2015. Citado 2 vezes nas páginas 53, 54.
- \_\_\_\_\_. *Convocatoria a La Consulta Por El Reconocimiento de Los Derechos de Los Pueblos Indios y Por El Fin de La Guerra de Exterminio*. 11 dez. 1998. Disponível em: <<http://enlacezapatista.ezln.org.mx/1998/12/11/convocatoria-a-la-consulta-por-el-reconocimiento-de-los-derechos-de-los-pueblos-indios-y-por-el-fin-de-la-guerra-de-extermio/>>. Acesso em: 9 jul. 2015. Citado 2 vezes na página 55.
- \_\_\_\_\_. *Lo otro. Carta 4d*. 17 out. 1999. Disponível em: <<http://enlacezapatista.ezln.org.mx/1999/10/16/lo-otro-carta-4d/>>. Acesso em: 21 mai. 2018. Citado 1 vez na página 41.
- \_\_\_\_\_. *La Reforma Constitucional Aprobada En El Congreso de La Unión No Responde En Absoluto a Las Demandas de Los Pueblos Indios de México, Del Congreso Nacional Indígena, Del EZLN, Ni de La Sociedad Civil Que Se Movilizó*. 21 abr. 2001. Disponível em: <<http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2001/04/29/la-reforma-constitucional-aprobada-en-el-congreso-de-la-union-no-responde-en-absoluto-a-las-demandas-de-los-pueblos-indios-de-mexico-del-congreso-nacional-indigena-del-ezln-ni-de-la-sociedad-civil/>>. Acesso em: 10 jul. 2015. Citado 1 vez na página 56.
- \_\_\_\_\_. *En Tuxpan, Jalisco*. 23 mar. 2006a. Disponível em: <<http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2006/03/23/en-tuxpan-jalisco-22-de-marzo/>>. Acesso em: 10 jun. 2018. Citado 2 vezes na página 62.
- \_\_\_\_\_. *Jornada del 10 de octubre, en el Campo Pesquero Dautillos, Navolato*. es-ES. Out. 2006b. Disponível em: <<http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2006/10/10/jornada-del-10-de-octubre-en-el-campo-pesquero-dautillos-navolato/>>. Acesso em: 16 jun. 2018. Citado 2 vezes nas páginas 47, 48.
- \_\_\_\_\_. *Mujeres sin miedo, todas somos Atenco*. 23 mai. 2006c. Disponível em: <<http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2006/05/23/mujeres-sin-miedo-todas-somos-atenco/>>. Acesso em: 20 mai. 2018. Citado 1 vez na página 40.
- \_\_\_\_\_. *CARTA PRIMERA (completa) del SCI Marcos a Don Luis Villoro. Las 4 partes del texto Apuntes sobre las guerras, inicio del intercambio epistolar sobre Ética y Política. Enero-Febrero de 2011*. 9 mar. 2011. Disponível em: <<http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2011/03/09/apuntes-sobre-las-guerras-carta-primera-completa-del-sci-marcos-a-don-luis-villoro-inicio-del-intercambio-epistolar-sobre-etica-y-politica-enero-febrero-de-2011/>>. Acesso em: 21 mai. 2018. Citado 1 vez na página 41.

- SUBCOMANDANTE INSURGENTE MARCOS. *APAGANDO EL FUEGO CON GASOLINA*. (posdatas a la carta gráfica). 12 jan. 2013a. Disponível em: <<http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2013/01/12/apagando-el-fuego-con-gasolina-posdatas-a-la-carta-grafica/>>. Acesso em: 26 mai. 2018. Citado 0 vez na página 45.
- \_\_\_\_\_. *Carta gráfica del Sup a los críticos chafas*. 9 jan. 2013b. Disponível em: <<http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2013/01/09/carta-grafica-del-sup-a-los-criticos-chafas-8-de-enero-del-2013-2/>>. Acesso em: 20 mai. 2018. Citado 1 vez nas páginas 35, 36.
- \_\_\_\_\_. *ELLOS Y NOSOTROS. IV.- Los dolores de abajo*. es-ES. Jan. 2013c. Disponível em: <<http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2013/01/24/ellos-y-nosotros-iv-los-dolores-de-abajo/>>. Acesso em: 21 jun. 2018. Citado 1 vez na página 31.
- \_\_\_\_\_. *ENTRE LA LUZ Y LA SOMBRA*. 25 mai. 2014. Disponível em: <<http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2014/05/25/entre-la-luz-y-la-sombra/>>. Acesso em: 28 mai. 2018. Citado 1 vez na página 46.
- SUBCOMANDANTE INSURGENTE MOISÉS. *PALABRAS DE LA COMANDANCIA GENERAL DEL EZLN, EN VOZ DEL SUBCOMANDANTE INSURGENTE MOISÉS, EN EL HOMENAJE AL COMPAÑERO GALEANO. EL DÍA 24 DE MAYO DEL 2014 EN LA REALIDAD, CHIAPAS, MÉXICO*. 5 mai. 2014. Disponível em: <<http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2014/05/26/palabras-de-la-comandancia-general-del-ezln-en-voz-del-subcomandante-insurgente-moises-en-el-homenaje-al-companero-galeano-el-dia-24-de-mayo-del-2014-en-la-realidad-chiapas-mexico/>>. Acesso em: 14 jul. 2016. Citado 1 vez na página 40.
- \_\_\_\_\_. *Sobre las Elecciones: Organizarse*. 4 mai. 2015. Disponível em: <<http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2015/05/03/sobre-las-elecciones-organizarse-subcomandante-insurgente-moises-3-de-mayo-2/>>. Acesso em: 8 ago. 2018. Citado 1 vez na página 93.
- \_\_\_\_\_. *Convocatoria zapatista às atividades de 2016*. es-ES. Mar. 2016a. Disponível em: <<http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2016/02/29/convocatoria-zapatista-a-actividades-2016/>>. Acesso em: 25 jul. 2018. Citado 1 vez na página 76.
- \_\_\_\_\_. *Ma tuluk skop anzt, winik*. 10 nov. 2016b. Disponível em: <<http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2016/11/10/ma-tuluk-skop-anzt-winik/>>. Acesso em: 28 mai. 2018. Citado 1 vez na página 45.
- \_\_\_\_\_. *Palabras de La Comandancia General Del EZLN a Nombre de Las Mujeres, Hombres, Niños y Ancianos Zapatistas En El Inicio Del Encuentro “L@s Zapatistas y Las ConCiencias Por La Humanidad”*. 26 dez. 2016c. Disponível em: <<http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2016/12/26/palabras-de-la-comandancia>>

- [general-del-ezln-a-nombre-de-las-mujeres-hombres-ninos-y-ancianos-zapatistas-en-el-inicio-del-encuentro-ls-zapatistas-y-las-conciencias-por-la-humanidad/>](#). Acesso em: 13 jun. 2017. Citado 1 vez na página 99.
- SUBCOMANDANTE INSURGENTE MOISÉS; SUBCOMANDANTE INSURGENTE GALEANO. *EL FESTIVAL Comparte ARTE Y LA SOLIDARIDAD*. 7 jul. 2016a. Disponível em: <<http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2016/07/06/el-festival-comparte-y-la-solidaridad/>>. Acesso em: 20 ago. 2018. Citado 1 vez na página 74.
- \_\_\_\_\_. *Una casa, otros mundos*. es-ES. Set. 2016b. Disponível em: <<http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2016/09/12/una-casa-otros-mundos/>>. Acesso em: 25 jul. 2018. Citado 2 vezes na página 76.
- \_\_\_\_\_. *Una historia para tratar de entender*. 17 nov. 2016c. Disponível em: <<https://enlacezapatista.ezln.org.mx/2016/11/17/una-historia-para-tratar-de-entender/>>. Citado 3 vezes nas páginas 197, 201.
- \_\_\_\_\_. *Los Muros de Arriba, Las Grietas Abajo (y a la izquierda)*. 14 fev. 2017. Disponível em: <<http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2017/02/14/los-muros-arriba-las-grietas-abajo-y-a-la-izquierda/>>. Acesso em: 26 jul. 2018. Citado 3 vezes nas páginas 75, 77.
- TAMBIAH, Stanley J. *Culture, Thought and Social Action*. Cambridge: HUP, 1984. Disponível em: <<http://public.eblib.com/choice/publicfullrecord.aspx?p=3048780>>. Acesso em: 20 ago. 2018. Citado 5 vezes nas páginas 27, 68, 92, 95, 105.
- TAVANTI, Marco. *Las Abejas: Pacifist resistance and syncretic identities in a globalizing Chiapas*. London: ROUTLEDGE, 11 dez. 2002. 302 p. Citado 10 vezes nas páginas 21, 150, 151, 156, 160, 162, 199, 246–248.
- TAVARES, Fátima; BASSI, Francesca. Efeitos, símbolos e crenças: considerações para um começo de conversa. In: \_\_\_\_\_. *Para além da eficácia simbólica: estudos em ritual, religião e saúde*. Edição: Fátima Tavares e Francesca Bassi. Edufba, 2013. p. 17–28. Citado 1 vez na página 92.
- TEIXEIRA, Carla Costa; CRUVINEL, Lucas; FERNANDES, Renato. Notas etnográficas sobre mentiras, segredos e verdades no congresso brasileiro. *Série Antropologia*, n. 457, p. 5–35, 2016. Citado 2 vezes nas páginas 25, 173.
- TOMLINSON, Kathryn. The Anxieties of Engaging in Multi-sited PhD Research: reflections on researching indigenous rights processes in Venezuela. In: COLEMAN, Simon; HELLERMANN, Pauline von (Ed.). *Multi-Sited Ethnography: problems and possibilities in the translocation of research methods*. Edição: Routledge. New York: Routledge, 15 jul. 2011. cap. 10, p. 161–173. Citado 3 vezes nas páginas 24, 25.
- TRAJANO FILHO, Wilson. *Músicos e Música No Meio Da Travessia*. 1984. Dissertação de mestrado – Universidade de Brasília, Brasília, DF. Citado 1 vez na página 93.

- TRAJANO FILHO, Wilson. Escrita e Oralidade: Uma Tensão Na Hegemonia Colonial. *Série Antropologia*, v. 154, p. 3–22, 1993. Citado 1 vez na página 30.
- \_\_\_\_\_. Por Uma Etnografia Da Resistência: O Caso Das Tabancas de Cabo Verde. *Série Antropologia*, v. 408, p. 1–36, 2006. Citado 4 vezes nas páginas 38, 180, 182.
- \_\_\_\_\_. Goffman en Afrique: Les cortèges des tabancas et les cadres de l'expérience (Cap-Vert). *Cahiers d'Études africaines*, v. 201, p. 193–236, 2011. Citado 5 vezes nas páginas 110, 112, 129.
- \_\_\_\_\_. Influence and Borrowing: Reflections on Decreolization and Pidginization of Cultures and Societies. In: KNÖRR, Jacqueline; TRAJANO FILHO, Wilson (Ed.). *Creolization and Pidginization in Contexts of Postcolonial Diversity: Language, Culture, Identity*. Leiden ; Boston: Brill, 2018. (Brill's studies in language, cognition and culture; 17). p. 334–359. Citado 1 vez na página 37.
- TRENCH, Tim. Representaciones y Sus Impactos: El Caso de Los Lacandones En La Selva Lacandona. *LiminaR. Estudios Sociales y Humanísticos*, v. 3, n. 2, p. 48, 1 jul. 2005. DOI: 10.29043/liminar.v3i2.182. Disponível em: <<http://liminar.cesmeca.mx/index.php/r1/article/view/182>>. Acesso em: 4 set. 2018. Citado 1 vez na página 58.
- TSAGARAKOU, Natasha. *Algunos lugares son diferentes: caso "zapatours" en Chiapas*. 2007. Citado 1 vez na página 79.
- TURNER, Edit; TURNER, Victor. *Image and Pilgrimage in Christian Culture*. New York City: Columbia University Press, 1 nov. 2011. 344 p. Citado 4 vezes nas páginas 109, 121, 128, 206.
- TURNER, Victor. *Dramas, Fields, and Metaphors: Symbolic Action in Human Society*. Ithaca: Cornell University Press, 1975. Citado 1 vez na página 98.
- URIBE ALARCÓN, María Victoria. *Antropología de la inhumanidad: Un ensayo interpretativo del terror en Colombia*. Bogotá: Grupo Editorial Norma, 2004. Citado 2 vezes na página 153.
- VALENZUELA, Pilar; GUILLAUME, Antoine. Estudios Sincrónicos y Diacrónicos Sobre Lenguas Pano y Takana: Una Introducción. *Amerindia*, v. 39, p. 1–49, 2017. Citado 1 vez na página 58.
- VALTIERRA-ZAMUDIO, Jorge. Pastoral indígena y resistencia hacia la teología india cristiana en Chiapas, México. *Revista Sociedad y Religión*, v. XXVIII, n. 49, p. 73–100, 2018. Citado 1 vez na página 131.
- VAN DEN BERGHE, Pierre L. *The quest for the other: ethnic tourism in San Cristóbal, Mexico*. Seattle: University of Washington Press, 1994. Citado 1 vez na página 78.

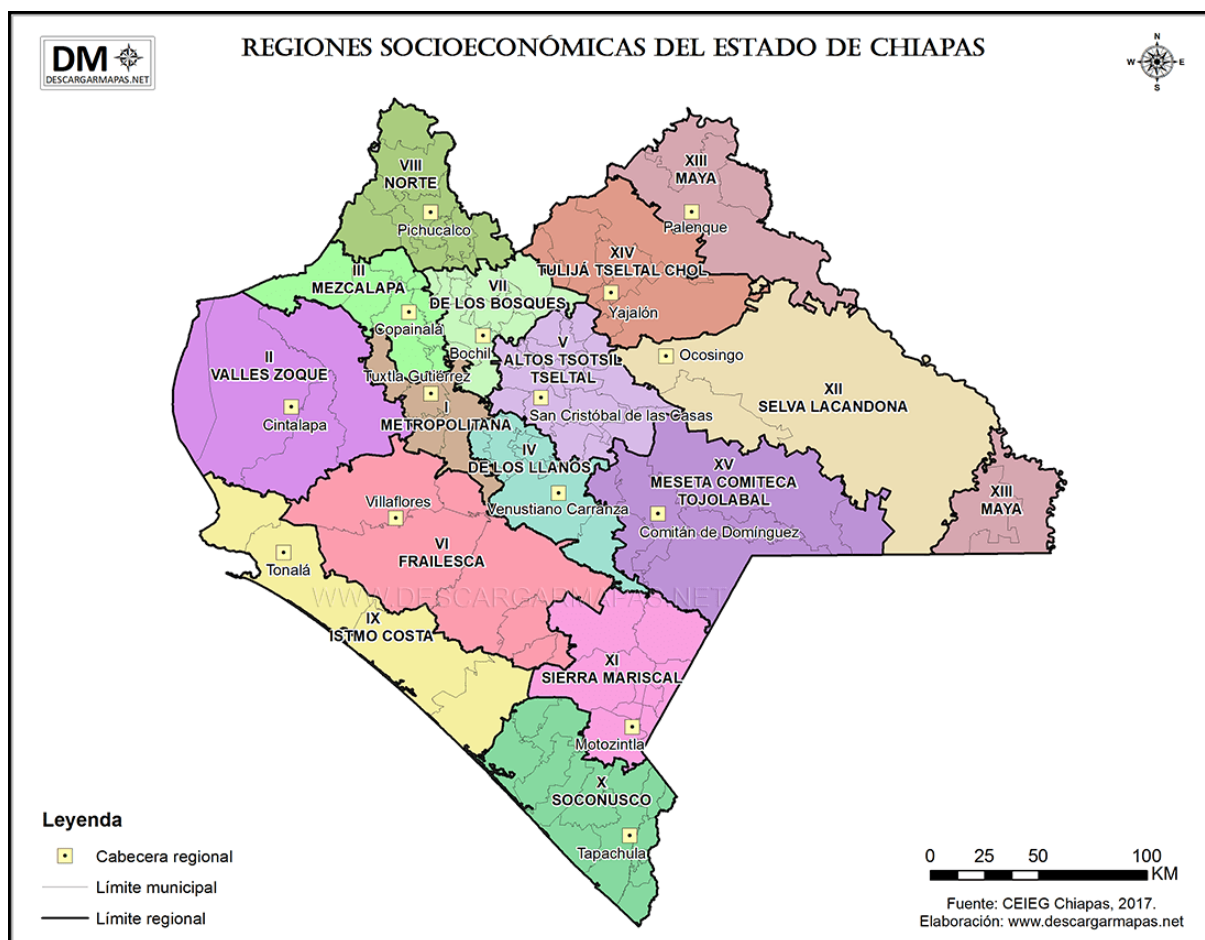
- VÁZQUEZ-GONZÁLEZ, Leonor. *Una Visión Del Mundo Indígena En La Literatura Zapoteca Contemporánea*. 2003. Tese de Doutorado – Texas Tech University, Lubbock. Citado 1 vez na página 58.
- VERA HERRERA, Ramón. La construcción del Congreso Nacional Indígena. Tejido invisible. In: HERNÁNDEZ NAVARRO, Luis; VERA HERRERA, Ramón (Ed.). *Acuerdos de San Andrés*. 1. ed. México, D.F: Ediciones Era, 1998. p. 33–48. Citado 1 vez na página 69.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana*, FapUNIFESP (SciELO), v. 2, n. 2, p. 115–144, out. 1996. DOI: [10.1590/s0104-93131996000200005](https://doi.org/10.1590/s0104-93131996000200005). Citado 3 vezes na página 58.
- VOGT, Evon Zartman. *Ofrendas Para Los Dioses: Analisis Simbolico de Rituales Zinacantecos*. Ciudad de México: FONDO DE CULTURA ENCONIMICA US, 11 ago. 1993. 328 p. Citado 1 vez na página 132.
- VOS, Jan De. *Una Tierra Para Sembrar Sueños: Historia Reciente de La Selva Lacandona*. 1. ed. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social : Fondo de Cultura Económica, 2002. 505 p. (Sección de obras de historia). Citado 3 vezes nas páginas 60, 63, 64.
- WATANABE, John M.; FISCHER, Edward F. Introduction: Emergent Anthropologies and Pluricultural Ethnography in Two Postcolonial Nations. In: \_\_\_\_\_. *Pluralizing Ethnography: Comparison and Representation in Maya Cultures, Histories, and Identities*. Edição: John M. Watanabe e Edward F. Fischer. Santa Fe, New Mexico: School of Advanced Research Press, 11 abr. 2004. Citado 2 vezes nas páginas 173, 183.
- WINKELMAN, Michael; DUBISCH, Jill (Ed.). *Pilgrimage and Healing*. University of Arizona Press, 2014. 304 p. Citado 1 vez na página 109.
- WOLF, Eric R. The Virgin of Guadalupe: A Mexican National Symbol. *The Journal of American Folklore*, JSTOR, v. 71, n. 279, p. 34, jan. 1958. DOI: [10.2307/537957](https://doi.org/10.2307/537957). Citado 2 vezes nas páginas 127, 128.
- ZAGATO, Alessandro; ARCOS, Natalia. El Festival “Comparte por la Humanidad”: Estéticas y poéticas de la rebeldía en el movimiento Zapatista. *Páginas*, v. 21, p. 74–101, 2017. Citado 1 vez na página 186.
- ZAMORA LOMELÍ, Carla Beatriz. Sa’el jun ontosal, la búsqueda del bienestar, la autonomía y la paz desde Las Abejas de Acteal. *Polis Revista Latinoamericana*, v. 43, p. 1–17, 2016. Citado 2 vezes nas páginas 199, 200.

## ANEXO A – Mapas de Chiapas

Mapa 1 – Localização de Chiapas, México



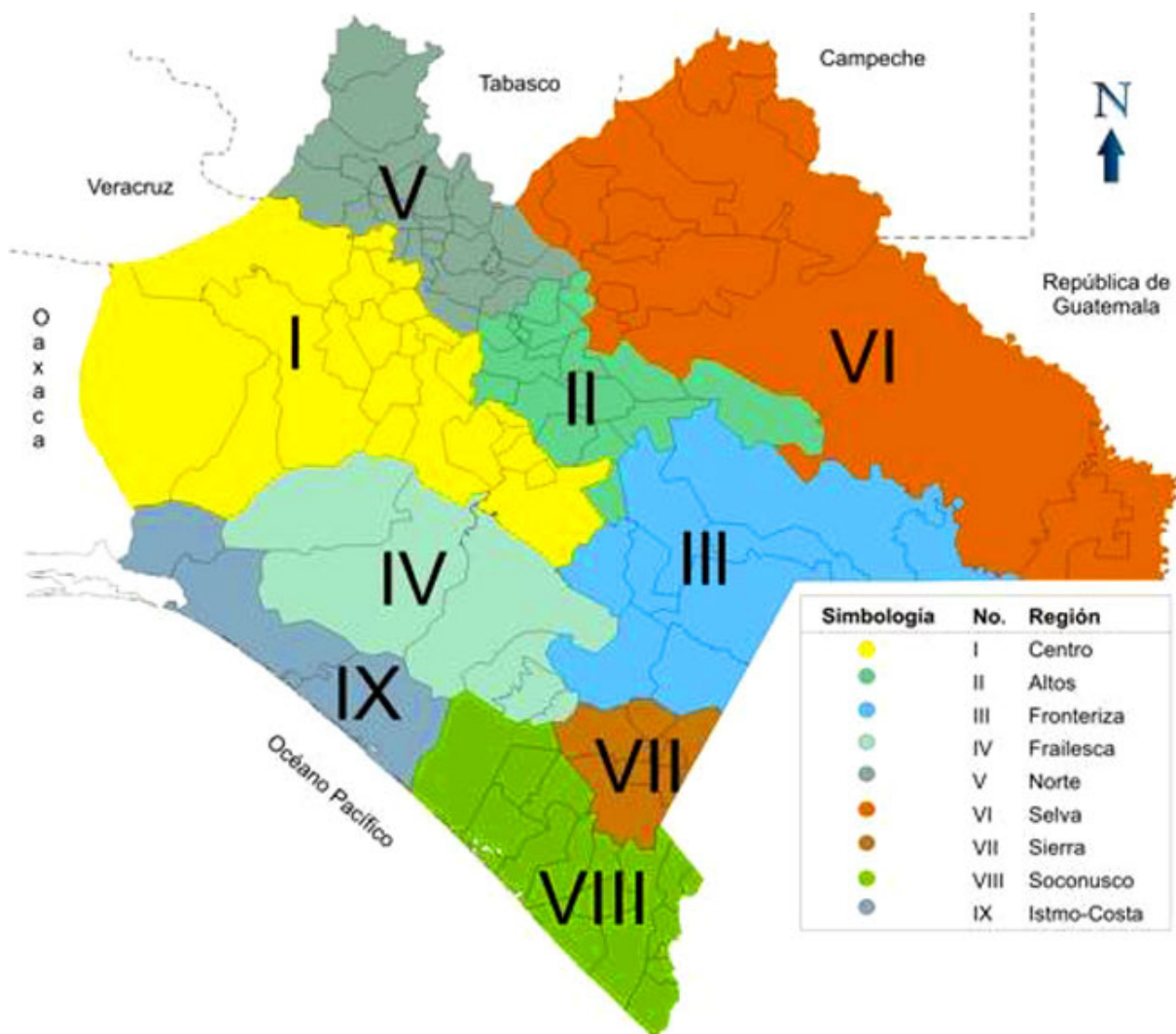
Mapa 2 – Regiões de Chiapas a partir de 2011



Fonte: CEIEG.



Mapa 3 – Regiões de Chiapas em denominação coloquial



Fonte: <http://www.e-local.gob.mx/work/templates/enciclo/chiapas/regi.html>

Mapa 4 – Regiões Indígenas de Chiapas, 2000

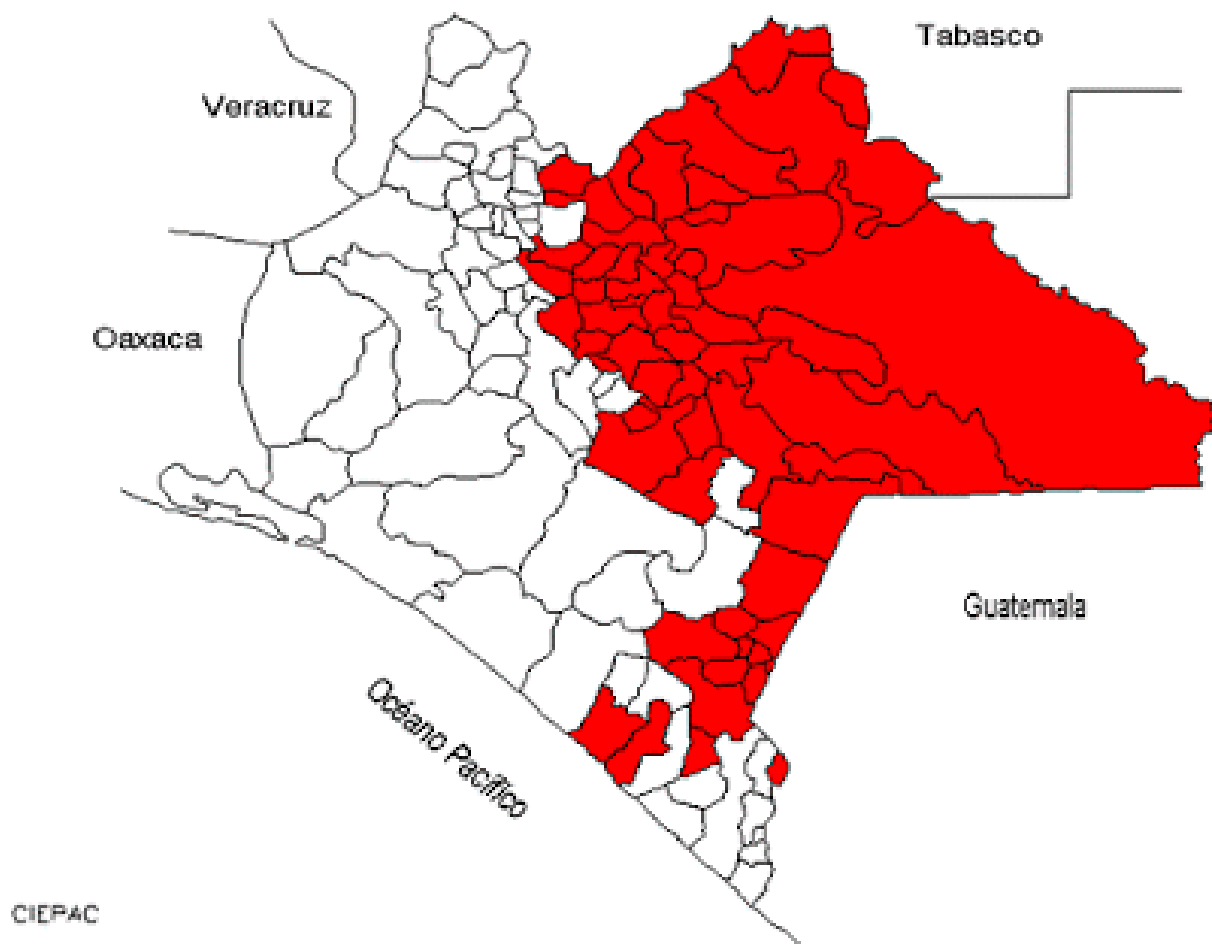


MAPA 6. Regiones indígenas, 2000.

Fonte: Nolasco et al. (2008, p. 33)

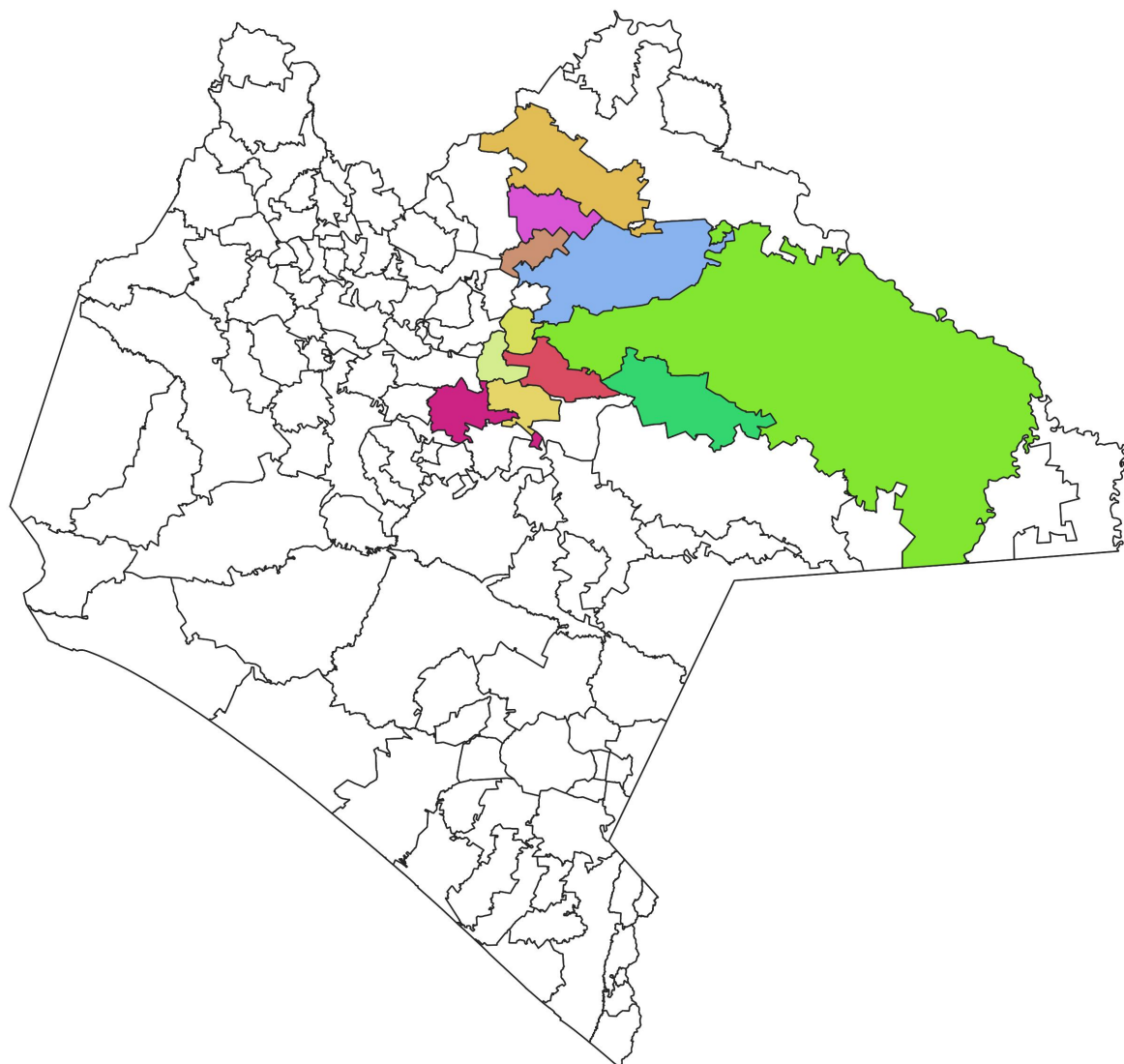
Mapa 5 – Municípios com presença zapatista

### MUNICIPIOS CON PRESENCIA ZAPATISTA














Fonte: CIEPAC

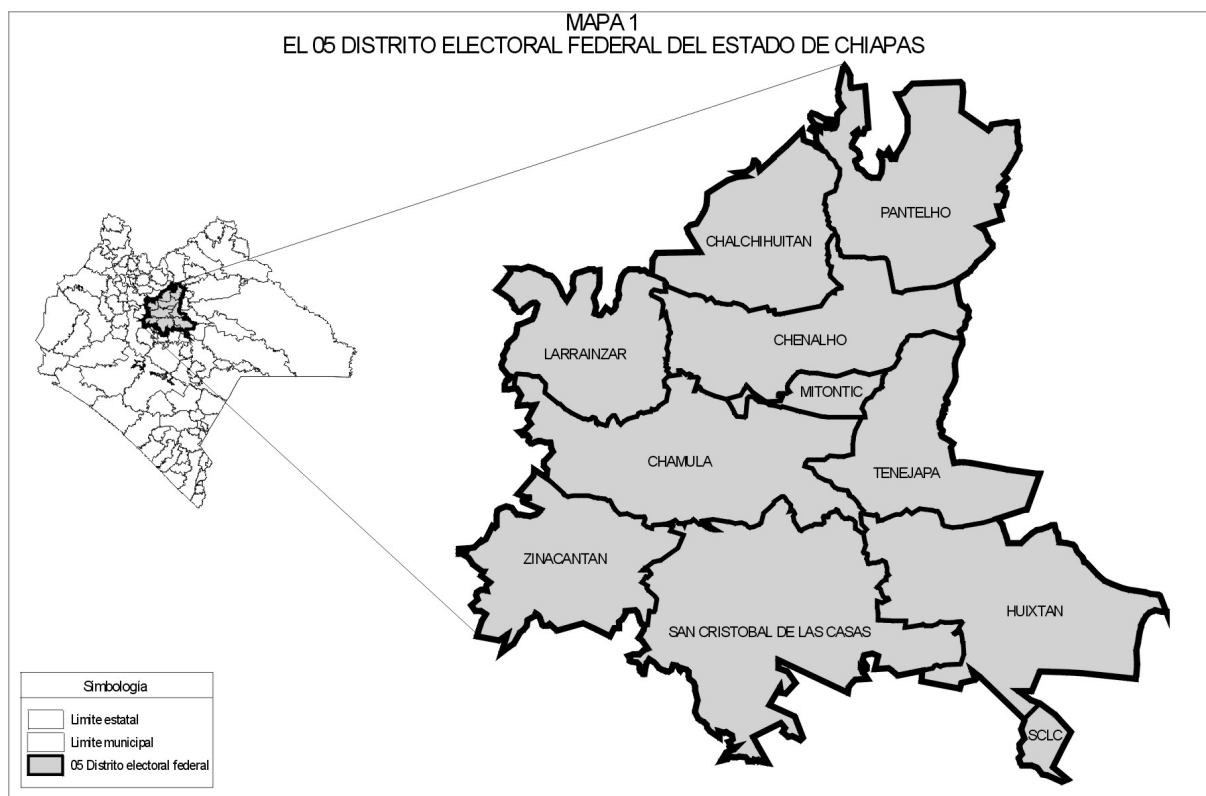
Mapa 6 – Municípios de atuação do Modevite em 2016.



## Municípios do Modevite

 Altamirano	 San Cristóbal de las Casas
 Chilón	 Tenejapa
 Huixtán	 Tumbala
 Ocosingo	 Yajalón
 Oxchuc	 San Juan Cancuc
 Salto de Agua	

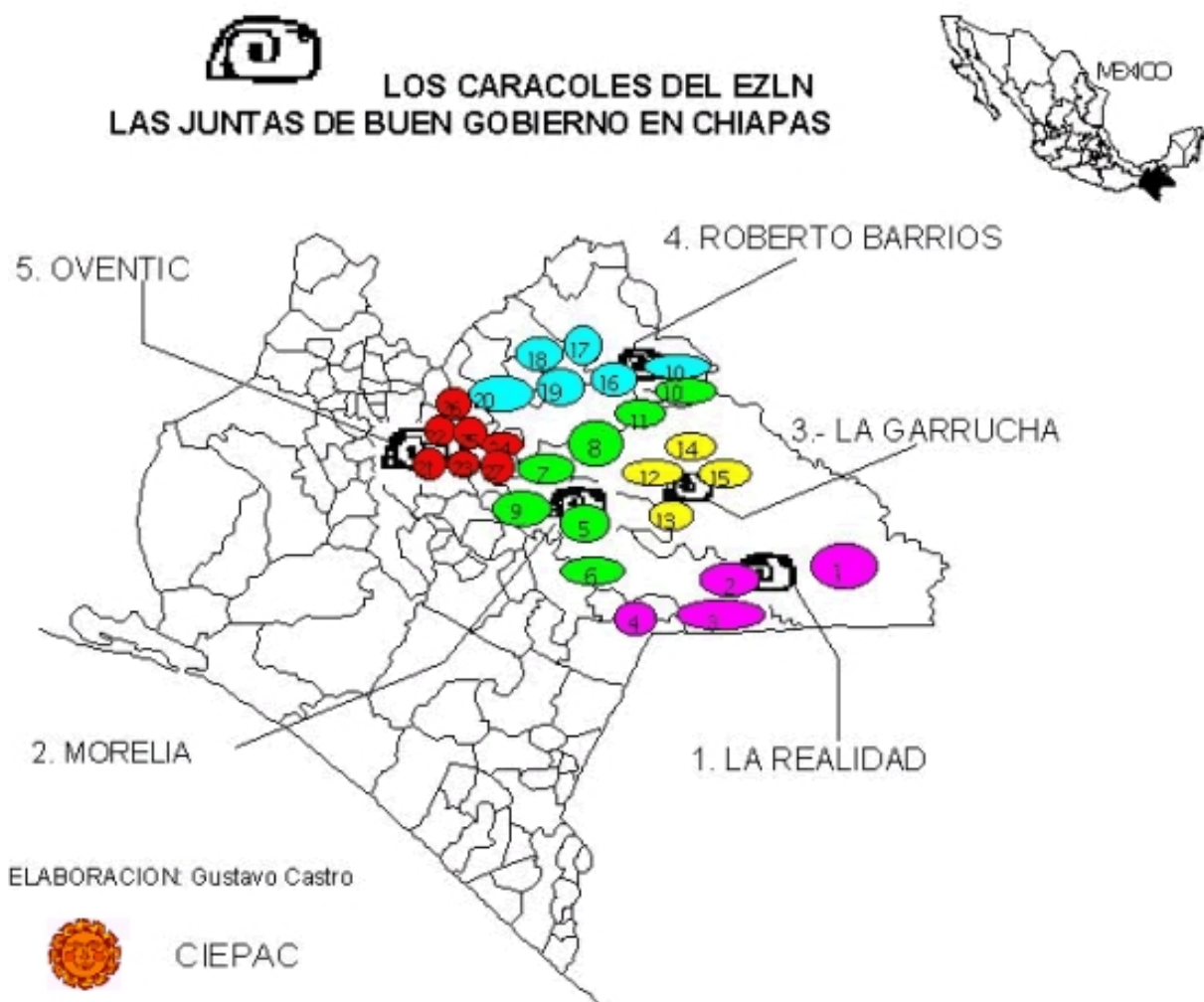
Fonte: Produzido por Anderson Silva Vieira e Jose Arenas.

Mapa 7 – Região de *Los Altos*

Mapa elaborado por Jaime Ramírez, Laboratorio de Sistemas de Información Geográfica, El Colegio de México.

Fonte: Produzido por Jaime Ramírez, Laboratorio de Sistemas de Información Geográfica, El Colegio de México

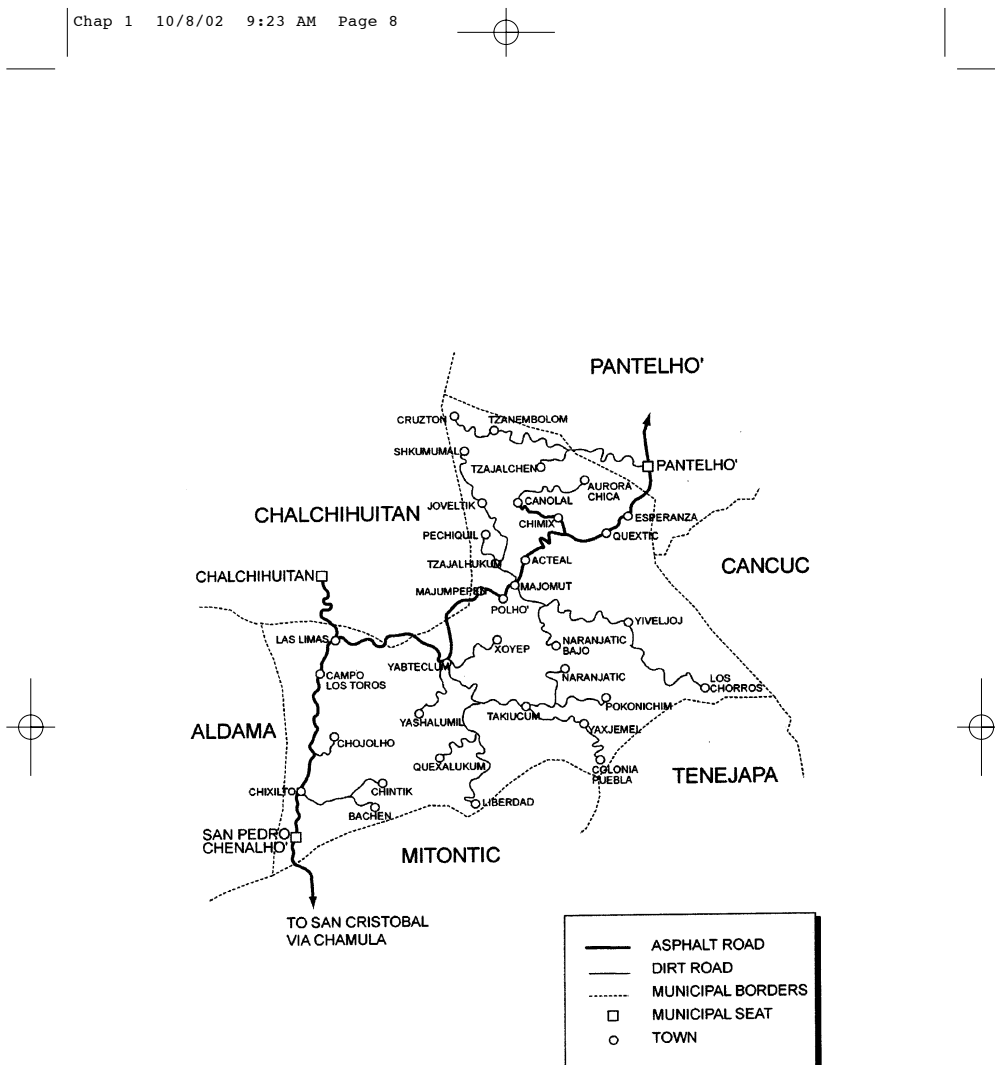
Mapa 8 – Caracóis Zapatistas



Fonte: Produzido por Gustavo Castro e CIEPAC

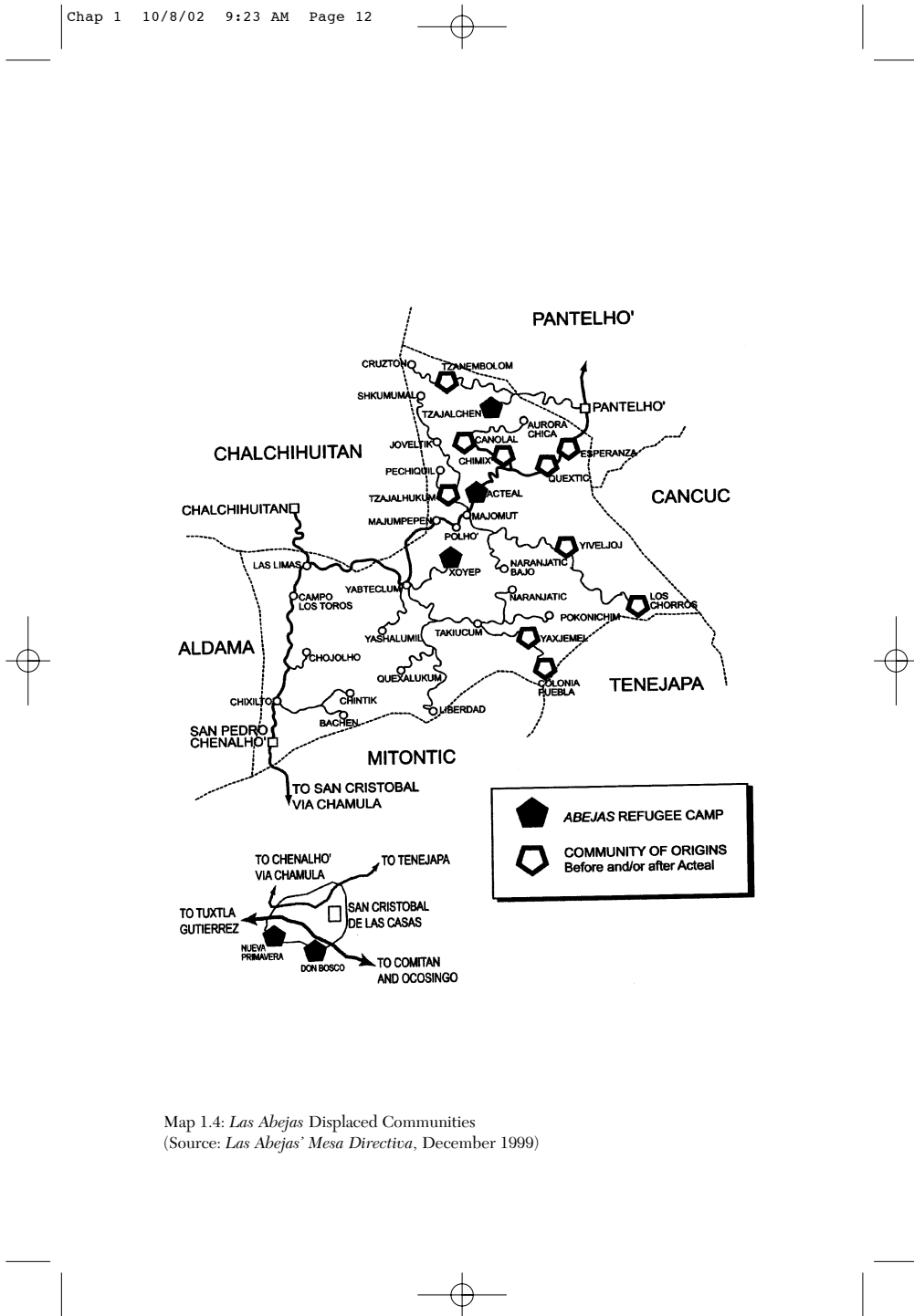
### Mapa 9 – Municipio de Chenalhó

Chap 1 10/8/02 9:23 AM Page 8



Mapa 10 – Comunidades deslocalizadas e campos de refugiados de membros de *Las Abejas*

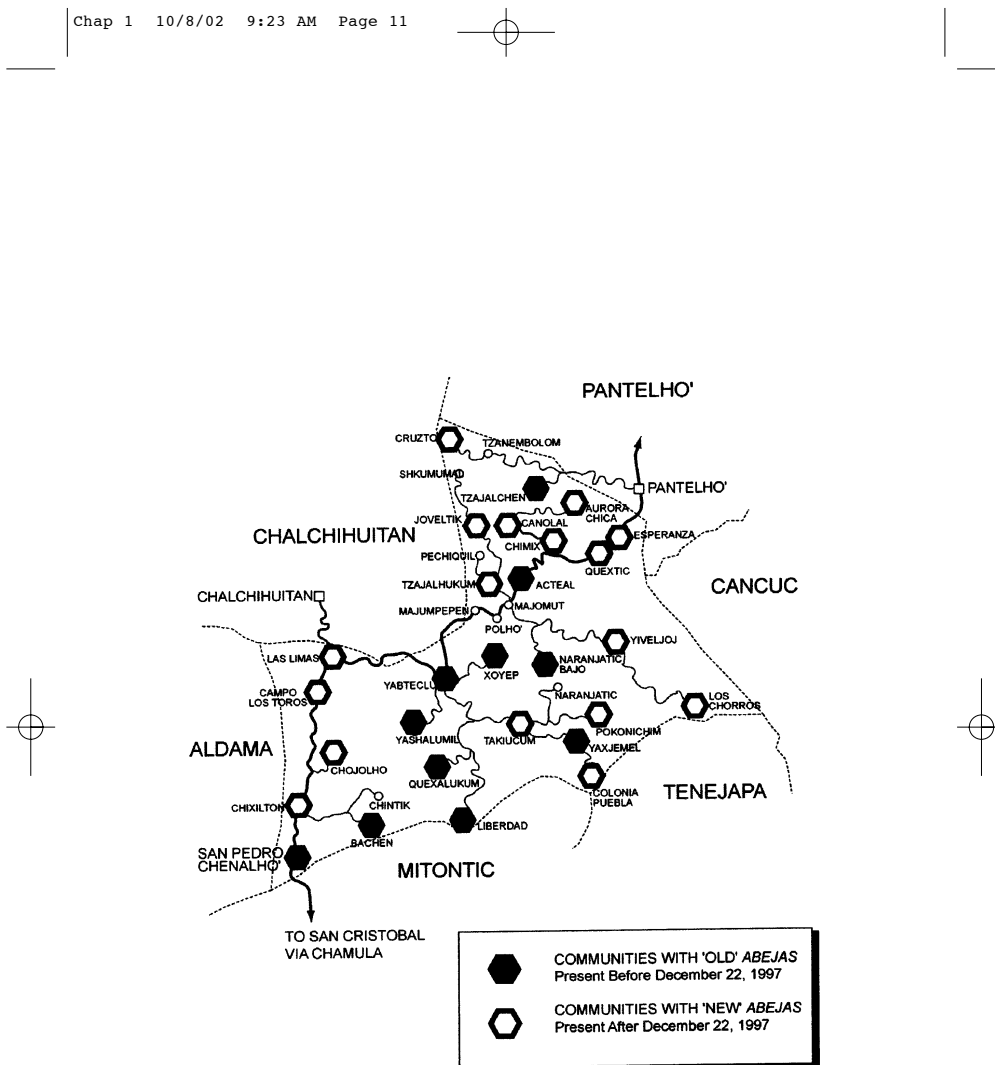
Chap 1 10/8/02 9:23 AM Page 12



Map 1.4: *Las Abejas* Displaced Communities  
(Source: *Las Abejas' Mesa Directiva*, December 1999)



Mapa 11 – Distribuição dos membros de *Las Abejas* pelas comunidades de *Chenalhó*



Map 1.3: *Las Abejas* Communities in Chenalhó  
(Source: *Las Abejas' Mesa Directiva*, December 1999)