



Zapatismo e seus símbolos (e tempos) entrecruzados: autorrepresentação e o sujeito zapatista

Marco Aurélio Maia Barbosa de Oliveira Filho¹

Resumo

O Exército Zapatista de Libertação Nacional veio a público em 1º de janeiro de 1994 quando um grupo de pessoas encapuzadas e armadas, na sua grande totalidade indígenas, ocupou sete municípios do estado de Chiapas, no sul do México. Ao longo do tempo deixou de ser uma guerrilha clássica para dar ênfase ao desenvolvimento da autonomia territorial e se conectar com diversos setores civis, nacionais e internacionais, para lutar “pela humanidade e contra o neoliberalismo”. O zapatismo entra em cena como um movimento e uma expressão teórica de um processo de recomposição do imaginário político de esquerda e revolucionário que denota a impulsão de algumas práticas e temas, mas que por sua vez não deixa de canalizar a emergência de elementos oriundos de saberes políticos e práticas sociais subalternizadas e invisibilizadas historicamente. Com o objetivo de promover uma maior compreensão sobre o fenômeno zapatista, a proposta deste texto é apresentar e debater alguns dos principais elementos simbólicos associados ao movimento. Para tanto, o ponto de partida é um texto do movimento intitulado “As Sete Mensagens Zapatistas”, elaborado para um contexto cerimonial e no qual aparecem símbolos que carregam significados importantes dentro do universo zapatista.

Palavras chave: Zapatismo, Universo simbólico, Movimentos sociais, América Latina, Identidade.

Zapatismo y sus símbolos (y tiempos) cruzados: autorrepresentación y el sujeto zapatista

Resumen

El Ejército Zapatista de Liberación Nacional se hizo público el primero de enero de 1994 cuando un grupo de encapuchados y armados, en su mayoría indígenas, ocuparon siete municipios del estado de Chiapas, en el sur de México. Con el tiempo ha pasado de ser una guerrilla clásica para enfatizar el desarrollo de la autonomía territorial y vincularse con diferentes sectores civiles, nacionales e internacionales, para luchar “por la humanidad y contra el neoliberalismo”. El zapatismo entra en escena como movimiento y expresión teórica de un proceso de recomposición del imaginario político de izquierda y revolucionario que denota el impulso de algunas prácticas y temáticas, pero que a su vez no deja de encauzar el surgimiento de elementos de saberes políticos y prácticas sociales subordinadas e históricamente invisibilizadas. Con el objetivo de promover una mejor comprensión del fenómeno zapatista, el propósito de este texto es presentar y debatir algunos de los principales elementos simbólicos asociados al movimiento. Para tanto, se parte de un texto del movimiento titulado “Los Siete Mensajes Zapatistas”, elaborado para un contexto ceremonial

¹ Contato: mambofilhopanda@gmail.com

y en el que aparecen símbolos que encierran importantes significados dentro del universo zapatista.

Palabras clave: Zapatismo, Universo simbólico, Movimientos sociales, América Latina, Identidad.

Zapatismo and its symbols (and times) crossed: self-representation and the zapatista subject

Summary

The Zapatista Army of National Liberation went public on January 1, 1994, when a group of hooded and armed people, mostly indigenous, occupied seven municipalities in the state of Chiapas, in southern Mexico. Over time, it has gone from being a classic guerrilla to emphasizing the development of territorial autonomy and connecting with different civil sectors, national and international, to fight “for humanity and against the neoliberalism”. Zapatism enters the scene as a movement and a theoretical expression of a process of recomposition of the left and revolutionary political imaginary that denotes the impetus of some practices and themes, but which in turn does not fail to channel the emergence of elements from knowledge political and social practices subordinated and historically made invisible. Intending to promote a greater understanding of the zapatista phenomenon, the purpose of this text is to present and debate some of the main symbolic elements associated with the movement. For that, the starting point is a text of the movement entitled “The Seven Zapatista Messages”, elaborated for a ceremonial context and in which symbols appear that carry important meanings within the zapatista universe.

Key words: Zapatism, Symbolic universe, Social movements, Latin America, Identity.

Introdução

AS SETE MENSAGENS ZAPATISTAS

Bandeira Nacional

Neste pedaço de tecido se encontra a palavra de todos os mexicanos pobres e sua luta desde os velhos tempos. Tens de lutar por todos eles, nunca por ti, nunca por nós. Para todos tudo, nada para nós. Somos mexicanos que queremos ser livres. Esta é a bandeira da história. Recorda sempre que nossa luta é pela liberdade.

Bandeira do EZLN

Esta estrela de cinco pontas contém a figura do ser humano: a cabeça, as duas mãos e os dois pés e o coração vermelho, que une as cinco partes e tornando-as uma só. Somos seres humanos e isso quer dizer que temos dignidade. Esta é a bandeira da dignidade. Recorda sempre que nossa luta é pelo homem.

Arma

Nesta arma vai o nosso coração guerreiro. Nossa dignidade é que nos

obriga a tomar as armas para que ninguém tenha de tomá-las nunca mais.
Somos soldados que querem deixar de ser soldados. Esta é a arma da paz.
Recorda sempre que nossa luta é pela paz.

Bala

Nesta bala vai nossa terna fúria. Nosso desejo é que move esta bala para que ela fale o que nossas palavras calam. Somos vozes de fogo que querem alívio. Esta é a bala da justiça. Recorda sempre que nossa luta é pela justiça.

Sangue

Neste sangue vai nosso sangue indígena. O orgulho que herdamos dos nossos antepassados, que se transforma em sangue, é o que nos torna irmãos. Somos sangue que rega o solo e acalma a sede de todos os nossos irmãos. Este é o sangue dos homens e mulheres verdadeiros. Recorda sempre que nossa luta é pela verdade.

Milho

Neste milho está a carne de nosso povo. Somos homens e mulheres de milho, filhos e filhas dos deuses primeiros, dos criadores do mundo. Somos milho que alimenta a história, que ensina que é preciso mandar obedecendo. Este é o milho que, doendo, alivia a dor de todos os nossos irmãos. Recorda sempre que nossa luta é pela democracia.

Terra

Nesta terra está a casa dos nossos mortos mais importantes. Somos os mortos de sempre, que temos de morrer para viver. Somos a morte que vive. Esta é a morte que dá vida a todos os nossos irmãos. Recorda sempre que nossa luta é pela vida.

Sete forças: tzoltil, tzeltal, tojolabal, chol, mam, zoque e mestizo. Que a luta cresça sete vezes sete. Sete palavras e sete caminhos: vida, verdade, homem, paz, democracia, liberdade e justiça. Sete caminhos que dão força ao bastão de comando de chefes dos homens e mulheres verdadeiros.

Recebe, assim, o bastão de comando das sete forças. Leva-o com honra e que nele não andem as palavras que os homens e mulheres verdadeiros não dizem. Não é mais tu, agora e sempre és nós.

(EZLN, Comunicado de 19 de novembro de 1994, *in* A revolução invencível, 1998).

No dia 17 de novembro de 1994, data comemorativa do 11º aniversário do Exército Zapatista de Libertação Nacional (EZLN), ocorreu uma cerimônia² na qual o comandante Tacho³ entregou, em nome do Comando-Geral do Comitê Clandestino Revolucionário

² <https://enlacezapatista.ezln.org.mx/1994/11/17/comandante-tacho-siete-mensajes-durante-la-ceremonia-de-entrega-del-baston-de-mando-al-subcomandante-marcos/>

³ Tacho é um dos comandantes mais conhecidos do movimento. Antes de ingressar no EZLN Tacho era membro da União de Uniões, uma das organizações camponesas criadas na década de 1970 com o intuito de acompanhar comunidades camponesas e indígenas em seus processos de formação e organização. Ele não participou da

Indígena (CCRI-CG) do EZLN, o bastão de mando ao subcomandante insurgente Marcos. O ato da entrega do bastão simbolizaria, segundo Leetoy (2008), que a opção armada estaria vigente ante a ameaça de um possível ataque por parte do governo federal. Em relação à cerimônia, Vargas (2007) diz corresponder a um ritual maia chamado de “*la ceremonia de los siete fuegos*”, que foi organizada por meio de uma assembleia soberana composta por comandantes/as e capitães/es das unidades combatentes – assim designados/as por suas bases –, e traz o relato de uma pessoa que esteve presente para ilustrar o ambiente e as ações realizadas durante o evento:

Essa noite esteve repleta de grandes significados, de misticismo. Um mural relatava a formação e o desenvolvimento do EZLN, haviam fotografias dos insurgentes e milicianos de todo tipo, estava cheio de flores, ramos e palmeiras, as bases de apoio da comunidade e de outras bem distantes iam se acomodando nos bancos da grande nava *Aguascalientes*⁴. (...) O EZLN se alinha em fila dupla e vai formando um grande caracol de milhares de insurgentes e milicianos, cada um com uma varinha de ocote, em seu coração ficam as três fogueiras, umas cadeiras, uma mesa, uma anciã de Guadalupe Tepeyac e duas crianças. Logo entram a Capitã *Maribel*, o Major *Moisés* e o Comandante *Tacho*. O subcomandante *Marcos* entra caminhando entre as fileiras e vai acendendo com sua varinha de ocote cada uma das varinhas dos integrantes do grande caracol.

Quando chega ao centro, ao coração, o Subcomandante *Marcos* recebe do CCRI-CG por meio do Comandante *Tacho* o Bastão de Mando dos sete povos (Tzeltal, Tzotzil, Tojolabal, Chol, Mam, Zoque y Mestiço) com sete mensagens (Bandeira Nacional, Bandeira do EZLN, Arma, Bala, Sangue, Milho e Terra) que simbolizam sete caminhos que dão força ao Bastão de Mando em Chefes dos Homens e Mulheres Verdadeiros (Vida, Verdade, Homem, Paz, Democracia, Liberdade e Justiça).

Ao finalizar a cerimônia, o Subcomandante *Marcos* sai em silêncio através do grande caracol com os sete símbolos, atrás do grande navio e começamos a escutar a mensagem do 11º aniversário do EZLN (sua formação, trajetória, a guerra, a trégua, o diálogo, a falsidade do governo), admite com humildade seu protagonismo e reconhece que os zapatistas cometeram erros, mas insiste que o objetivo dos neozapatistas desde 1983 é “mudar o mundo, fazê-lo mais humano”. Termina, guarda suas coisas e desaparece entre a névoa e a escuridão.

Segue o programa cultural, guiado pela Capitã *Mirabel*, há encenações teatrais, cantos, danças, poesia, música. Passam as horas e ali seguimos atentos e esperando, como sempre em todo evento, seja de guerra ou de paz, o que não pode faltar nessas longínquas comunidades do sudeste mexicano: a marimba e o baile para finalizar (Tlalli Mota Castilla *apud* VARGAS, 2007, p. 303-304)⁵.

Leetoy (2008) considera o conteúdo presente em “As Sete Mensagens Zapatistas” uma mostra da interpretação particular que o zapatismo faz de elementos simbólicos políticos e culturais, e que essas mensagens sintetizariam as ideias, a linguagem e a identidade zapatista,

direção da União, mas teve papel de destaque em algumas ações, especialmente como porta-voz em reuniões com autoridades públicas, conforme relatou para Le Bot (1997, p. 69). No final de 1980 foi procurado pelos zapatistas que lhe convidaram para ingressar na luta do EZLN.

⁴ Rememorando um evento da Revolução Mexicana, os zapatistas designaram de *Aguascalientes* um espaço que construíram no povoado de Guadalupe Tapeyac para ser o local de encontro do movimento com a sociedade civil. A “grande nava” corresponde à formação geográfica do local, que constitui um vale cercado por morros ou montanhas, enquanto que o “grande navio”, mencionado mais adiante, diz respeito ao formato do auditório localizado no centro da estrutura.

⁵ Tradução feita pelo autor.

estando sempre presentes, de uma forma ou de outra, explícita ou implicitamente, não apenas nos comunicados emitidos pelo movimento, mas também em todas as suas expressões culturais: murais, música, fotografia, contos, poesia etc.

De acordo com Norbert Elias (1994), a capacidade de transmitir conhecimento de uma geração para outra sob a forma de símbolos é uma condição crucial para o crescimento do conhecimento, ela permite a uma geração posterior utilizar o conhecimento sem ter de passar por todos os ensaios e experiências que foram necessários aos seus antepassados para produzir esse conhecimento. Os símbolos não são imagens ou espelhos do mundo, e também não são janelas ou cortinas; segundo Elias (1994), eles não têm uma função imitativa ou pictórica, mas sim representacional.

Vinculando essa observação que Elias faz dos símbolos com a análise de Walter Benjamin sobre a esfera de relação entre obra de arte e a vida, como diz o último, “não importam os elementos, mas sim as relações” (BENJAMIN, 2013a, p. 17). De acordo com Benjamin, “como a essência espiritual do homem é a língua mesma, ele não pode se comunicar através dela, mas apenas dentro dela” (2013a, p. 56). A representação simbólica, portanto, representa a essência da relação dos seres humanos com o mundo, é por meio dela que eles se situam na realidade, se organizam e buscam transformá-la.

O zapatismo é carregado de aspectos simbólicos. A cosmovisão das comunidades zapatistas, composta por elementos oriundos das distintas etnias de origem maia que compõem a base do movimento, mescla-se a diferentes visões de mundo e referências culturais, conectando a luta dessas comunidades a uma dimensão simbólica mais ampla. Ou seja, a experiência das comunidades maias chiapanecas se soma a diferentes tradições, como, por exemplo, a da memória da Revolução Mexicana, das lutas estudantis de 1968 e de elementos provenientes da teologia da libertação, cujas matrizes discursivas⁶ convergem para a construção do fenômeno zapatista. Nesse sentido, as referências culturais do zapatismo são diversas, e, em movimento, tendem a constantes apropriações, transformações e ressignificações.

Tendo em vista a riqueza de aspectos simbólicos materializados no texto das “sete mensagens”, conforme assinalado por Leetoy, a proposta expressa neste trabalho partirá das

⁶ Em relação às matrizes discursivas, de acordo com Sader “os sujeitos não são livres para produzir seus discursos e nem podem inventar na hora seus sistemas de comunicação. Eles recorrem a matrizes discursivas constituídas e, em primeiro lugar, à matriz da própria cultura instituída, reproduzida através de uma pluralidade de agências sociais. (...) As matrizes discursivas devem ser, pois, entendidas como modos de abordagem da realidade, que implicam diversas atribuições de significado. Implicam também, em decorrência, o uso de determinadas categorias de nomeação e interpretação (das situações, dos temas, dos atores) como na referência a determinados valores e objetivos. Mas não são simples ideias: sua produção e reprodução dependem de lugares e práticas materiais de onde são emitidas as falas” (1988, p. 142-143).

referências expostas no referido texto para apreender o zapatismo a partir dos símbolos expostos pelo próprio movimento. Não se pretende esgotar o debate sobre a simbologia presente no universo zapatista, naturalmente, trata-se somente de apresentar e discutir algumas referências de modo a promover uma maior aproximação ao universo simbólico do movimento, que enraíza-o e aflora em todas as suas dimensões.

Nacionalidade e liberdade

De acordo com Leetoy (2008) o sujeito construído pelo zapatismo é um híbrido que incorpora tradições indígenas, elementos religiosos e da história nacional mexicana, assim como as formas discursivas modernas e multiculturais. A identidade zapatista é [continuamente] construída tanto internamente, como organização, e posteriormente de maneira externa como movimento social, por meio dos diálogos e trocas estabelecidas com a sociedade civil mexicana e internacional. Como organização foi influenciada principalmente por três vertentes ideológicas: as organizações guerrilheiras marxistas que aportaram nas “montanhas do sudeste mexicano” ao longo da década de 1970, especialmente a Frente de Libertação Nacional (FLN) que culminou na formação do EZLN nos anos 1980; a diocese de San Cristóbal de las Casas e a teologia indigenista com influências da teologia da libertação impulsionada pelo bispo Samuel Ruiz García; e a própria cosmovisão e práticas culturais das comunidades indígenas (LEETOY, 2008).

A terceira vertente se destaca no movimento. O subcomandante Marcos (LE BOT, 1997) comenta que, conforme o contato com as comunidades indígenas foi se intensificando, em meados da década de 1980, o EZLN foi deixando de ser um exército de vanguarda revolucionária para se transformar num exército de comunidades indígenas, subordinado a essas comunidades. Apesar da existência de influência mútua, Marcos explica à Yvon Le Bot (1997) que o EZLN passou por um forte processo de indianização por meio do qual os poucos integrantes “urbanos” do exército, dentre os quais ele próprio, sofreram um processo de reeducação, de remodelação:

Como se nos tivessem desarmado. Como se nos tivessem desmontado todos os elementos que tínhamos – marxismo, leninismo, socialismo, cultura urbana, poesia, literatura –, tudo o que formava parte de nós, e também coisas que não sabíamos que tínhamos. Nos desarmaram e nos voltaram a armar, mas de outra forma (LE BOT, 1997, p. 64)⁷.

Para além das sete forças indicadas no texto “As Sete Mensagens Zapatistas” – as seis etnias de ascendência maia (Tzeltal, Tzotzil, Tojolabal, Chol, Mam e Zoque) somadas aos

⁷ Tradução feita pelo autor.

mestiços, não indígenas –, o zapatismo constrói um sujeito indígena que homogeniza a identidade dos diversos povos originários do México com o desejo de encontrar pontos comuns de solidariedade para criar um esforço unificado contra a discriminação a que são submetidos⁸ (LEETOY, 2008). Isso não significa, contudo, que o movimento zapatista seja, ou tenha a pretensão de ser, um representante de todos os povos originários mexicanos, mas que procura construir-se como um espaço no qual todos eles possam caber na sua luta para serem integrados em um projeto nacional.

A luta zapatista, aliás, pretende abarcar, influenciar e se somar a diversas outras lutas, universalizando suas demandas e buscando identificar-se com todos aqueles e aquelas que lutam por uma sociedade mais justa, democrática e inclusiva. De acordo com Leetoy (2008), pode-se considerar que a identidade do zapatismo transcende a sua própria estrutura interna, vai além de suas demandas específicas e incorpora um sentido universalista subversivo que lhe confere essas mesmas características ao sujeito indígena que representa. A configuração do sujeito zapatista, portanto, surge de dinâmicas dialógicas que incorporam distintos elementos comunicativos provenientes da tradição dos povos indígenas maias chiapanecos, que são protagonistas ativos de sua própria representação, e daqueles sujeitos externos com os quais interagem (LEETOY, 2008).

Os indígenas são definidos, segundo Batalla (1990), por pertencerem a uma coletividade organizada (um grupo, uma sociedade, um povo) que possui uma herança cultural própria que tem sido forjada e transformada historicamente, por gerações sucessivas. É nesse sentido que os povos que se convencionou chamar de indígenas são definidos como povos originários, pois representam populações descendentes dos habitantes nativos de uma determinada localidade que carregam elementos culturais que são regional e historicamente conectados.

León-Portilla (1995) esclarece que os povos que podem se denominar de cultura originária são os que, “em contextos muito diferentes, mantiveram, durante séculos, consciência de sua identidade étnica na que consideram sua terra ancestral, falando sua própria língua e vivendo, agindo e pensando de acordo com suas próprias tradições” (1995, p. 26). Nesse sentido, a conservação de um conjunto de elementos culturais que consideram próprios pelo grupo (recursos naturais, formas de organização, códigos de comunicação, conhecimentos, símbolos), a respeito dos quais demandam o direito exclusivo de tomar decisões (BATALLA, 1990), representam epistemes distintas daquela que corresponde ao

⁸ O maior passo dado pelo movimento nesse sentido aconteceu com a criação do Congresso Nacional Indígena (CNI) em 1996.

modelo hegemônico ocidental, que se pretende única. A colonização imposta desde a chegada dos primeiros invasores europeus, com a consequente permanência da colonialidade do poder, vêm tentando apagar essas outras epistemes, as outras formas de ver e de se relacionar com o mundo, mas os povos indígenas que não foram totalmente dizimados seguem resistindo por meio de uma determinada matriz cultural.

A partir de um olhar sobre a população de origem maia que vive na Guatemala, Bastos e Camus (2003) alargam a definição acerca do indigenismo ao trazer a perspectiva das diferentes formas de se sentir indígena naquela sociedade. Ao inserir a identidade maia numa perspectiva histórica e no campo dos conflitos, o autor e a autora expõem três posturas em relação ao sentir-se indígena: 1. Ser um *camponês pobre*, identidade que surge como consequência das políticas históricas de segregação e que implica numa categoria de classe inscrita na estrutura social; 2. Ser alguém *discriminado*, que não pode ter os mesmos direitos dos demais guatemaltecos devido ao longo histórico de discriminação que sofrem por não aderir de forma irrestrita (abrindo mão de sua própria cultura) à cultura dominante; e 3. Na mesma direção apresentada por Batalla, ser indígena também significa pertencer a um grupo com uma *cultura diferente*, por meio da qual se afirma a identidade étnica (BASTOS e CAMUS, 2003). Essas diferentes visões, que não são excludentes – muito pelo contrário –, acabam refletindo, segundo Bastos e Camus (2003), a diversidade das tendências ideológicas que existem no interior de qualquer movimento indígena na América Latina, apresentando tanto um recorte de classe quanto étnico, ao mesmo tempo que aponta para a demanda por igualdade e pelo respeito à diferença cultural.

Diferentemente de uma visão largamente propagada pela matriz cultural dominante, defensora de um suposto progresso universal para toda a humanidade associado a determinados valores e concepção de mundo, as culturas dos diferentes povos originários não são estáticas, mas vão se transformando e se adaptando ao longo da história de acordo com a sucessão de eventos e com as interações que lhes são impostas, ou com as quais optam por se expor.

A lógica do poder presente na episteme ocidental da modernidade, ao se configurar como sinônimo de desenvolvimento e progresso para a humanidade, circunscrita numa concepção evolucionista de mão única, culmina na ideia preconceituosa de que as outras epistemes são atrasadas, estão confinadas a uma temporalidade que ficou estacionada no passado. Ou seja, as culturas dos povos originários representariam modos de vida que ficaram estagnados, dentro das quais o processo evolutivo não teria mais para onde avançar; tal qual os neandertais em relação ao *Homo sapiens*, são etapas do desenvolvimento humano que

devem ser superadas para dar passagem a um processo evolutivo “superior”. Isso, no entanto, é completamente irreal, faz parte da estratégia de dominação de um determinado padrão de poder, pois, tal como apresentou Elias (1994), o processo evolutivo dos seres humanos deixou de seguir o caminho biológico para resultar no desenvolvimento social; conseqüentemente, determinar hierarquicamente um modelo de desenvolvimento social como superior aos demais corresponde tão somente a uma forma de buscar impor sua dominação.

Nunca se poderá saber quais caminhos as civilizações americanas trilhariam caso pudessem ter seguido processos de desenvolvimento autônomos, ou no que se transformaria o maior império mesoamericano se os representantes do império de Castela não tivessem aportado em suas terras, o que se sabe é que, mesmo com a persistência da violência que fundou a dominação hegemônica da episteme ocidental no continente americano, os povos originários seguem “r-existindo”.

Como informa Porto-Gonçalves (2006), mais do que resistência, que significa uma ação reflexa, de reação a uma ação anterior, r-existência é uma forma de existir a partir de uma determinada matriz de racionalidade que age nas circunstâncias por meio de um lugar próprio, tanto geográfico como epistêmico. No caso das etnias que compõem o zapatismo, Darling (2020) diz que com o passar do tempo esses povos indígenas – que descendem de uma mesma raiz cultural, passaram por processos de dominação semelhantes e habitam territórios adjacentes –, acabaram confluindo e construindo uma subjetividade coletiva – composta por elementos culturais próprios –, marcada pelo antagonismo com o poder dominante.

Deste modo, embora possuam línguas, trajetórias históricas e costumes diferentes, o conjunto de etnias que conforma o povo maia compartilham de determinadas características que permitem considerá-las como uma só cultura (BARBOSA, 2019).

O desenvolvimento histórico pré-hispânico da civilização maia compreende cerca de 3.400 anos, vai do século XVIII AEC ao século XVI EC⁹ (De La Garza *apud* BARBOSA, 2019), e seus representantes atuais vivem nos territórios da Guatemala, Belize, parte de El Salvador, norte de Honduras e sudeste mexicano (nos estados de Yucatán, Campeche, Quintana Roo, Tabasco e Chiapas). Ao longo de seu desenvolvimento a civilização maia alcançou notórios avanços em diversas áreas do conhecimento, como arquitetura, matemática, astronomia, contagem do tempo, dentre outras, de tal modo que Barbosa (2019) afirma que

⁹ Optou-se por utilizar os termos “AEC” (Antes da Era Comum) e “EC” (Era Comum) no lugar dos equivalentes “a.C.” (antes de Cristo) e “d.C.” (depois de Cristo) por considerá-los socialmente mais inclusivos e apropriados à prática do estudo científico.

seus conhecimentos e logros científicos superam, em muitos aspectos, aos de outras culturas antigas do mundo. Eles criaram o sistema de escrita mais desenvolvido da América pré-colombiana, que ainda pode ser contemplado e estudado nas inscrições em pirâmides, templos e estelas das antigas cidades maias, assim como nos raros exemplares de livros escritos antes da invasão espanhola (chamados de códices maias) que resistiram à destruição promovida pelos colonizadores.

Dentre os ainda existentes, o livro sagrado *Popol Wuj* (ou *Popol Vuh*) é um dos mais notáveis. Elaborado e conservado pelos maias da etnia *Quiché* (ou *K'iché*), que habita o atual território da Guatemala, *Popol Wuj* significa literalmente “livro da comunidade” (Recinos *apud* BARBOSA, 2019), e, de acordo com Barbosa (2019), é considerado a obra mestra da literatura mesoamericana¹⁰. Sobre a importância dessa obra, Barbosa comenta:

O *Popol Wuj* tornou-se uma obra de referência no âmbito da historiografia mesoamericana, sobretudo como matriz interpretativa de algumas práticas ainda presentes na vida comunitária dos povos maias e de fenômenos socioculturais e políticos de nosso tempo histórico. Enquanto documento etno-histórico, ele cobra vigência por interpelar interpretações colonialistas que categorizam aos povos originários como desprovidos de passado ou de uma história social própria, portanto, recupera a memória histórica, sobretudo como estratégia de descolonização e reapropriação das tradições orais, do conhecimento ancestral e da identidade cultural maia. Na história contemporânea da América Latina, podemos identificar a presença do *Popol Wuj* e de outros referentes das cosmovisões que fundamentam as filosofias dos povos originários da região. Essa presença na narrativa política da luta indígena das regiões centro-americana e mesoamericana nos demonstra que, apesar da violência epistêmica que acompanhou a colonização espanhola e da quase destruição absoluta dos livros maias pré-hispânicos, sobreviveram marcos onto-epistêmicos da cosmogonia e da cosmovisão maia que nutrem a subjetividade política da luta histórica travada por esses povos (2019, p. 86).

Os princípios éticos e filosóficos inscritos nessa obra são apropriados em uma perspectiva sociocultural, estética, educativa e política pelas comunidades maias e nos movimentos de resistência política da região mesoamericana, especialmente na Guatemala e no México (BARBOSA, 2019). “Os mitos de origem são fundamentais na conformação de uma identidade cultural e política, materializando-se na narrativa da resistência articulada pelos movimentos indígenas” (BARBOSA, 2019, p. 87). Segundo Darling (2020) os mitos e as lendas são discursos que contém mensagens simbólicas que dão sentido à vida em sociedade, funcionando na maioria das vezes como modelos ideais de ação social que exemplificam a conduta aos membros da comunidade a que pertencem.

Com o zapatismo não poderia ser diferente, inúmeros documentos e manifestações

¹⁰ Esse livro é uma reelaboração alfabética de um antigo código hieroglífico e pictográfico que serviu de base para a sua escritura em língua *K'iché*, em meados do século XVI, e posteriormente em espanhol, entre 1554 e 1558 (BARBOSA, 2019).

culturais do movimento carregam a identidade maia representada no *Popol Wuj*. Barbosa (2019) diz que o EZLN recupera a dimensão epistêmica dessa obra nos múltiplos espaços de sua práxis educativo-política com o objetivo de fortalecer a identidade maia e os princípios políticos que sustentam a luta por dignidade, justiça, paz e autonomia. Dentre os documentos que expressam referências ao *Popol Wuj*, Barbosa (2019) aponta as Declarações da Selva Lacandona e os textos do subcomandante Marcos relacionados aos “relatos do Velho Antônio¹¹”. No caso das Declarações da Selva Lacandona, como exemplo, tem-se algumas passagens presentes na Primeira e na Quarta Declaração que reafirmam o nascimento do movimento durante a noite, a “longa noite dos 500 anos” em alusão aos cinco séculos de colonização (BARBOSA, 2019).

Irmãos:

Não morrerá a flor da palavra. Poderá morrer o rosto oculto de quem a nomeia hoje, mas a palavra que veio desde o fundo da história e da terra já não poderá ser arrancada pela soberba do poder. Nós nascemos da noite. Nela vivemos. Morreremos nela. Mas a luz será amanhã para os demais, para todos aqueles que hoje choram a noite, para quem se nega o dia, para quem a morte é uma dádiva, para quem a vida é proibida. Para todos a luz. Para todos, tudo. Para nós a dor e a angústia, para nós a alegre rebeldia, para nós o futuro negado, para nós a dignidade insurgente. Para nós nada¹².

O lema zapatista “para todos tudo, nada para nós” possui papel central na dinâmica de luta do movimento. Ele também aparece em “As Sete Mensagens Zapatistas”, logo no início, junto da bandeira nacional, e, pode-se dizer, o significado que carrega atravessa todo o conteúdo do texto. Representando a dimensão ética e a amplitude da luta, e sob o signo da bandeira nacional, por meio deste lema os zapatistas se afirmam como rebeldes que lutam não apenas por si próprios, i. e., aqueles e aquelas que fazem parte do movimento ou, quando muito, por todos os indígenas do país, mas por “todos os mexicanos pobres e sua luta desde os velhos tempos”, quer dizer, as vítimas da colonização, da longa noite que se abateu no momento da invasão europeia e dura até os dias atuais.

Sua luta, nesse sentido, é pela liberdade, pelo direito à autonomia e à

¹¹ Não se sabe ao certo se o Velho Antônio era uma pessoa real ou se trata somente de um recurso literário utilizado pelo movimento para contar algumas de suas histórias. De acordo com o subcomandante Marcos ele realmente existiu, vivia no primeiro povoado indígena com o qual os fundadores do EZLN tiveram contato, tendo-o conhecido em 1984. Antônio teria sido o tradutor do mundo indígena aos guerrilheiros urbanos, transmitindo sua visão de mundo a partir de relatos míticos inspirados na tradição maia. “O Velho Antônio havia traduzido o mundo indígena para Marcos, e Marcos retomava a linguagem dele para transmiti-lo ao mundo externo (GENNARI, 2002, p. 62).” Boa parte dos ensinamentos transmitidos a Marcos, senão a totalidade, aconteceram em meio à Selva Lacandona enquanto ambos fumavam, e o Velho Antônio teria falecido de tuberculose, segundo Marcos, em junho de 1994 (LE BOT, 1997).

¹² Trecho da Quarta Declaração da Selva Lacandona (lançada no dia 1º de janeiro de 1996) traduzido pelo autor. Texto completo disponível em: <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/1996/01/01/cuarta-declaracion-de-la-selva-lacandona/>.

autodeterminação. Tal como disseram Di Felice e Muñoz, “o sincretismo do movimento exprime-se também em seus objetivos: a busca de uma sociedade multicultural e não a criação de ilhas étnicas ou de reservas de preservação” (1998, p. 22). Não à toa, o primeiro símbolo que aparece nas sete mensagens é o da bandeira do país, por meio da qual os zapatistas pretendem deixar claro que são mexicanos, “mexicanos que querem ser livres”. Como todas as demais pessoas que ocupam o território que compreende o México, devem ter acesso aos mesmos direitos e viver de forma autônoma, de acordo com sua matriz cultural, sem que com isso deixem de serem mexicanos. Disso ecoa outro lema de grande importância para o zapatismo, que se aplica à sua luta no plano internacional: “um mundo onde caibam muitos mundos”.

A bandeira mexicana, a propósito, ilustra aquilo que Batalla (1990) comentou sobre a apropriação patriótica de um passado que de alguma maneira se assume glorioso, mas cuja continuidade histórica não se reconhece.



Bandeira do México

Embora a configuração atual tenha sido adotada em 1968, o desenho global da bandeira mexicana foi criado em 1821, junto com a consolidação da independência em relação à Espanha. Ela é formada por três faixas verticais nas cores verde, branca e vermelha, e possui um brasão de armas no centro representado pela figura de uma águia pousada em um cacto e carregando uma serpente viva. Essa figura é inspirada na lenda asteca sobre a fundação de Tenochtitlán, segundo a qual os astecas, até então uma tribo nômade, haviam recebido ordens do deus Huitzilopochtli¹³ para fundar uma cidade num local onde encontrassem uma águia, pousada em cima de um cacto que crescia sobre uma rocha submersa em um lago, que teria no bico uma serpente que acabara de caçar. Após cerca de dois séculos vagando pelo México os astecas teriam encontrado esse sinal no local onde hoje está a Cidade do México, erguida sobre os escombros da antiga capital do império asteca –

¹³ Essa era uma divindade genuinamente asteca, sem conexão com outras civilizações mesoamericanas, e, dentre outras atribuições, lhe era conferido o status de deus da guerra.

fundada em 1325.

Em relação às cores da bandeira, ainda que oficialmente não lhes sejam imputadas um simbolismo específico¹⁴, sua origem remonta ao estandarte do Exército das Três Garantias de Agustín de Iturbide, que participou da campanha pela independência e acabou coroado imperador do México em 1822, cargo que manteve por menos de um ano. Provindo do estandarte, o significado original da cor verde é atribuído à independência (da Espanha), da cor branca à religião (católica) e da cor vermelha à união (entre europeus e americanos).

Destarte, por mais que um símbolo baseado numa lenda indígena estampe a bandeira, uma das cores representasse a liberdade e outra a união, nunca houve espaço para os povos originários viverem conforme sua própria matriz cultural num país que, como todo território colonizado, é regido sob o imperativo de uma lógica de poder que exclui e também busca incorporar as diferenças homogeneizando-as. E a cor branca no meio das outras duas é apenas uma singela representação simbólica disso.

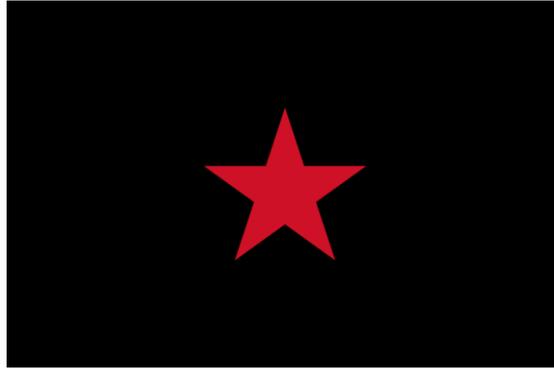
Os zapatistas não abrem mão de usar a bandeira nacional, comumente presente nos eventos dos quais participam, compartilhando com os demais mexicanos alguns dos principais elementos que ela representa, como a ideia de pátria e de uma história em comum, e, ao mesmo tempo, buscam fazer com que expresse aquilo que ela deveria significar de modo mais profundo: democracia, liberdade e justiça. Em outras palavras, na dinâmica da luta zapatista a pátria deve expressar não apenas uma ideia vaga e distante, mas representar, sobretudo, algo concreto, que abarque e que seja sentido por todas as pessoas que nela vivem. Os zapatistas acusam a pátria de ter desamparado seus filhos, que tiveram que recorrer à violência para sair do esquecimento, e “agitam a bandeira nacional que, segundo dizem, havia permanecido abandonada nos palácios do governo e nos museus (LE BOT, 1997, p. 41)¹⁵.”

Humanismo, luta e dignidade

Dando prosseguimento aos símbolos presentes em “As Sete Mensagens”, logo após a bandeira nacional aparece a bandeira do EZLN. Ela possui uma estrela vermelha centralizada sobre um fundo preto.

¹⁴ Do mesmo modo que a bandeira brasileira, cuja origem das cores remonta àquelas que representavam as Casas de Bragança de Dom Pedro I (verde) e de Habsburgo da sua esposa Maria Leopoldina (amarelo), com diferentes significados atribuídos após a instauração da República, sendo alguns mais persistentes na imaginação coletiva nacional, às cores da bandeira mexicana foram atribuídos significados distintos após a “secularização do país” com os governos de Benito Juárez na segunda metade do século XIX, com predomínio de determinados sentidos.

¹⁵ Trecho traduzido pelo autor.



Bandeira do EZLN

As cores, assim como a estrela, possuem relação histórica com movimentos e ideias revolucionárias, com a cor vermelha associada a partidos políticos de esquerda e a preta ao anarquismo, por exemplo. O subcomandante Marcos diz que, de fato, as cores da bandeira são herança dos movimentos revolucionários, mas ressalta que o símbolo da estrela está mais próximo da concepção indígena e de uma concepção humanista, fruto da crescente influência das comunidades indígenas sobre a organização (LE BOT, 1997).

Neste caso, a estrela representaria exatamente aquilo que foi descrito pelo comandante Tacho na mensagem: “Esta estrela de cinco pontas contém a figura do ser humano: a cabeça, as duas mãos e os dois pés e o coração vermelho, que une as cinco partes e tornando-as uma só”. Ela destaca o papel do coração, que une o todo, tingindo-o de vermelho, e, representando o ser humano, figura a sua dignidade. Dignidade que, inclusive, é um valor extremamente caro para os zapatistas, assim como o é para os povos originários em geral, uma vez que é reivindicada para assumir sua identidade, colocar sua cultura em posição de igualdade em relação às demais, afirmar que não são inferiores, não constituem cidadãos de segunda classe por pertencerem a uma cultura diferente.

Partindo do princípio de que a política revolucionária é a afirmação explícita daquilo que foi negado, John Holloway (2005) explica que dignidade é a palavra que os zapatistas utilizam não apenas para anunciar o objetivo de construir uma sociedade baseada no reconhecimento mútuo das “dignidades humanas”, mas também como um princípio que guia e organiza a ação da dignidade humana que já existe na sua forma negada, na luta contra a sua própria negação. A dignidade seria, nesse sentido, a autoafirmação dos reprimidos (conjunto) e do reprimido (particular), a afirmação do poder-fazer em toda a sua multiplicidade e em toda a sua unidade (HOLLOWAY, 2005). Assim, pelos povos indígenas e todos os vencidos, tão humanos como quaisquer outros, essa bandeira simboliza a “digna rebeldia” do movimento.

Na sequência da bandeira do EZLN, o símbolo mencionado nas mensagens é o da arma. Por meio da utilização desse objeto o movimento social recebe a caracterização de grupo guerrilheiro, insurgente, conectando-o de forma mais direta à identidade envolta nos movimentos revolucionários latino-americanos que ganharam notoriedade ao longo do século XX, bem como à memória da Revolução Mexicana, período no qual o povo explorado do país procurou alcançar justiça social e o direito a uma vida digna por meio das armas. O “núcleo urbano” do EZLN, aquele formado por revolucionários de inspiração marxista-guevarista, almejava destituir o governo e promover a construção do socialismo, ao passo que os indígenas buscam afirmar sua dignidade, o direito de viverem de acordo com seus princípios e costumes sem serem discriminados, explorados, expulsos de suas terras e assassinados.

Eles decidiram se levantar em armas para ganharem voz, para que o governo e toda a sociedade mexicana escutassem seu grito de “Já Basta!”. Esta seria, segundo o movimento, a única saída possível para que pudessem ser vistos e ouvidos pelos poderosos (aqueles que controlam o destino da nação), para que suas demandas e história fossem reconhecidas e levadas a sério. Já se disse por aí que as armas não convencem, elas se impõem, assim, depois de séculos silenciados os oprimidos, os sem voz, decidiram se afirmar como sujeitos dignos e dizer o que pensam, como pensam, e o que querem.

Após os doze dias de guerra contra o “mau governo” e do clamor de amplos setores da sociedade civil para que uma trégua fosse estabelecida, os zapatistas decidiram calar suas armas para dar prioridade ao uso da palavra – uma vez que, teoricamente, haviam-na conquistado. O governo exigiu que entregassem as armas, mas o EZLN disse que só as entregariam quando estivessem mortos; estavam dispostos a deixar de usá-las, mas nunca entregá-las, pois prometeram que fariam isso somente quando todas as suas demandas fossem completamente atendidas.

A bala, que aparece logo após a arma nas sete mensagens, é retratada como a porta-voz de sua “terna fúria”: “Nosso desejo é que move esta bala para que ela fale o que nossas palavras calam. Somos vozes de fogo que querem alívio”. Na mensagem relativa à arma afirma-se que foi a dignidade que os obrigou a tomá-la para que ninguém mais tenha que fazê-lo, portanto são armas que aspiram um dia serem inúteis, e eles, soldados que querem deixar de ser soldados.

Em uma carta enviada pelo subcomandante Marcos ao menino Miguel, no dia 05 de março de 1994, ele diz:

Miguel, (...) tenho a certeza de que um dia, como este em que estou escrevendo, você entenderá que é possível existirem homens e mulheres como nós, sem rosto e

sem nome, que abandonam tudo, até mesmo a própria vida, para que outras crianças (como você e não como você) possam se levantar todos os dias sem ter de calar a boca, e sem máscaras para enfrentar o mundo. Quando chegar esse dia, nós, os sem-rostro e sem-nome, finalmente poderemos repousar embaixo da terra... bem mortos, claro, mas contentes. (...) Um belo dia decidimos virar soldados para que noutra dia os soldados não sejam mais necessários. Ou seja, escolhemos uma profissão suicida porque é uma profissão cujo objetivo é o de desaparecer: soldados que não são soldados, porque algum dia ninguém mais será soldado. Está claro, não? E parece que esses soldados que não querem mais ser soldados – nós – temos alguma coisa que os livros e os discursos chamam de “patriotismo”. Porque isso que chamamos de pátria não é uma ideia que existe apenas nas cartas e nos livros, mas é um grande corpo de carne e osso, de dor e de sofrimento, de pena, de esperança de que tudo mude um belo dia. E a pátria que queremos terá de nascer também dos nossos erros e dos nossos tropeços. Dos nossos corpos nus e despedaçados deverá surgir um mundo novo. Será que o veremos? É importante vê-lo? Acho que isso não é tão importante como saber que certamente ele nascerá, e que no longo e doloroso parto da história contribuimos com alguma coisa ou com tudo: vida, corpo e alma. Além de rimarem, amor e dor são irmãos e caminham juntos. Por isso somos soldados que querem deixar de ser soldados. Mas para que os soldados não sejam mais necessários é preciso virar soldado e disparar uma discreta quantidade de chumbo, chumbo quente, escrevendo liberdade e justiça para todos, não para alguns, mas para todos, todos os mortos de ontem e de amanhã, os vivos de hoje e de sempre, por todos aqueles que chamamos de povo e pátria, os excluídos, os que nasceram para perder, os sem-nome, os sem-rostro (*in* a revolução invencível, 1998, p. 47 a 49)¹⁶.

Optou-se por selecionar um trecho relativamente longo da carta, pois boa parte de seu conteúdo faz referências bastante diretas acerca dos temas debatidos neste tópico. Não apenas em relação à autodenominação dos rebeldes de serem soldados que querem deixar de ser soldados, mas também ao significado que o lema “para todos tudo, nada para nós” representa, tanto quanto a questão da pátria para os zapatistas. Na carta o subcomandante Marcos explica ao menino Miguel que eles, ao empunharem as armas, seriam profissionais, mas não “profissionais da violência” como seus críticos haviam acusado, e sim profissionais da esperança, que escolheram uma profissão com o objetivo de fazer com que ela desapareça. E, na parte final, num *post scriptum*, aparece o tema da dignidade: “P.S. Aqui vivemos pior que cães. Tivemos que escolher viver como animais ou morrer como homens dignos. A dignidade, Miguel, é a única coisa que não se deve perder jamais... jamais.”¹⁷

Sangue, o quinto elemento simbólico expresso no texto das Sete Mensagens, remete novamente ao tema da dignidade. Por meio dele o comandante Tacho expressa o orgulho dos antepassados, que, transformado em sangue (o orgulho), traz o conceito de irmandade: “Somos sangue que rega o solo e acalma a sede de todos os nossos irmãos”. Junto à dignidade, portanto, este símbolo reafirma que a luta e o sacrifício dos rebeldes zapatistas é por todos e todas. O indicativo de pertencer a homens e mulheres verdadeiros conecta este

¹⁶ Texto completo também disponibilizado pelo movimento em: <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/1994/03/05/al-nino-miguel-nuestra-profesion-la-esperanza/>

¹⁷ Ibidem.

símbolo com o seguinte: o milho.

Necessidade e liberdade: terra, vida e democracia

Para Batalla (1990) o cultivo do milho constitui uma conquista fundamental e está inextricavelmente ligado à civilização mesoamericana. Segundo o autor sua domesticação produziu a mudança morfológica máxima ocorrida em qualquer planta cultivada, pois o milho somente sobrevive mediante a intervenção humana, uma vez que a espiga não possui mecanismos para dispersar suas sementes de maneira natural. O milho seria, portanto, segundo Batalla (1990), uma “cria” do ser humano, mais apropriadamente, do ser humano mesoamericano.

O milho é o principal alimento produzido e consumido nas comunidades zapatistas, seja nas tortilhas, tamales, pozoles, atoles, dentre outras formas, e, por isso mesmo, possui papel central na cultura maia. Darling (2020) conta que a relação fundamental com a terra configura uma condição de existência para os maias, de tal modo que a agricultura também representa a base de sua concepção de mundo. É, portanto, uma relação que ultrapassa sua produção para o sustento, obtenção de recursos e comercialização, incluindo sua própria origem, seu significado e temporalidade (DARLING, 2020).

De acordo com Barbosa “o milho constitui o âmago do mito criador dos seres humanos, símbolo do nascimento da humanidade e que acompanhará a cosmogonia e a cosmovisão das comunidades maias até nossa história recente” (2019, p. 85). No *Popol Wuj* consta que, depois de alguns ensaios infrutíferos, os deuses criadores utilizaram o milho para dar forma aos primeiros seres humanos, os “homens e mulheres verdadeiros”.

Inspirado por esse mito de criação o subcomandante Marcos narra um breve conto, intitulado “A história dos homens e mulheres de milho”¹⁸, por meio do qual ele acaba ampliando, por assim dizer, o alcance da cosmovisão maia para envolver pessoas que não são indígenas, mas que compartilham das mesmas causas do movimento. Ele diz que os deuses criadores colocaram um coração de milho nas pessoas e pintaram-nas com a cor da terra, mas em algum momento a cor da terra acabou e eles tiveram que usar outras cores, por isso existem pessoas que não tem a cor morena, como os indígenas, mas que receberam coração de milho e por isso estão junto deles. Acontece que o milho também acabou, e as pessoas que não o pegaram acabaram ocupando o espaço vazio do coração com dinheiro, assim, não importa a cor que essas pessoas tenham, todas elas têm o coração da cor “verde dólar”.

¹⁸ Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=TxE6drKOEac&ab_channel=Andr%C3%A9sAchury

Ainda na mensagem expressa perante o símbolo do milho, lê-se: “Somos milho que alimenta a história, que ensina que é preciso mandar obedecendo”. Montoya (2006) comenta que a consigna “mandar obedecendo” exprime, além de uma grande provocação por parte dos zapatistas, uma contradição fundamental com o espírito ocidental do poder. Essa é, muito provavelmente, uma das frases com maior teor revolucionário do zapatismo, uma vez que subverte a essência do conceito de poder existente na racionalidade moderna. Esta última é uma lógica de poder que nasce de cima e se direciona para baixo, e cuja sustentação parte do próprio poder, manifestado por uma autoridade. Era assim quando os primeiros invasores europeus chegaram no continente americano, organizados em torno de uma estrutura de poder piramidal cujo vórtice partia dos reis e rainhas europeus, e segue sendo assim mediante o controle daqueles que detém o poder do capital e que sustentam altos cargos na hierarquia do Estado.

Holloway (2005) buscou conceituar essa concepção hegemônica de poder partindo do fato de que nossa capacidade de fazer algo corresponde sempre ao entrelaçamento de nossa atividade com a atividade anterior e atual de outras pessoas, ou seja, o poder-fazer (a capacidade de fazer) nunca é individual, sempre é social. O fazer (e o poder-fazer) sempre é parte de um fluxo social, e quando esse fluxo é fraturado o poder-fazer se transforma em seu oposto, o poder-sobre. O fazer se rompe quando algumas pessoas se apropriam de uma parte daquilo que compreende o fazer, neste caso, a concepção, relegando a outras pessoas a parte destinada à execução. Como consequência disso os poderosos, aqueles que detém o controle sobre a concepção, separam o que é feito dos que fazem e se apropriam dele, apresentando-se como agentes individuais enquanto os demais simplesmente desaparecem de cena¹⁹. O “nós” do fazer, próprio da sua condição inerentemente social, acaba aparecendo como um “eu” e um “eles”, sendo, portanto, um “nós” antagônico, dividido entre os dominadores (sujeitos visíveis) e os dominados (sujeitos invisíveis “dessubjetivados”). O poder-fazer, dessa forma, se converte num poder-sobre, em uma relação de poder sobre os outros que, carentes de poder, são privados de realizar seus próprios projetos (HOLLOWAY, 2005).

¹⁹ Um poema de Bertolt Brecht (2000), intitulado “Perguntas de um trabalhador que lê”, ilustra essa passagem de forma bastante exemplar: “Quem construiu Tebas de sete portas? Nos livros estão os nomes de reis. Arrastaram eles os blocos de pedra? E a Babilônia várias vezes destruída – quem a reconstruiu tantas vezes? Em que casas da Lima dourada moravam os construtores? Para onde foram os pedreiros, na noite em que a Muralha da China ficou pronta? A grande Roma está cheia de arcos do triunfo. Quem os ergueu? Sobre quem triunfaram os Césares? A decantada Bizâncio tinha somente palácios para seus habitantes? Mesmo na lendária Atlântida os que se afogavam gritaram por seus escravos na noite em que o mar a tragou./O jovem Alexandre conquistou a Índia. Sozinho? César bateu os gauleses. Não levava sequer um cozinheiro? Filipe da Espanha chorou, quando sua Armada naufragou. Ninguém mais chorou? Frederico II venceu a Guerra dos Sete Anos. Quem venceu além dele?/Cada página uma vitória. Quem cozinhava o banquete? A cada dez anos um grande homem. Quem pagava a conta?/Tantas histórias. Tantas questões. (p. 166).”

Essa é a matriz presente na concepção de poder originada no eixo da modernidade. Segundo Holloway (2005), todas as nossas categorias de pensamento, todas as nossas certezas sobre o que é a realidade ou o que é a política, a economia ou mesmo o lugar onde vivemos, são intensamente permeadas por essa noção de poder.

A história que ensina que é preciso mandar obedecendo, por sua vez, parte de uma perspectiva de poder calcada na tradição das comunidades indígenas. De acordo com Zibechi (2008), entre os movimentos indígenas a autoridade é um serviço que se presta à comunidade, sendo exercida de forma rotativa e podendo ser realizado por qualquer membro da comunidade. Autoridade, deste modo, é concebida como um serviço, e não como um “direito ou poder de mandar, de ordenar, de decidir, de se fazer obedecer”²⁰. E o poder é relacionado com obediência, o que favorece o coletivismo e a cooperação, ao contrário da matriz ocidental moderna, cuja fratura na totalidade do fazer divide o corpo social numa condição que promove o individualismo e a competição.

O Velho Antônio ensinou Marcos que há de se ter um ouvido de discípulo para que quem mande, mande obedecendo. Darling (2020) comenta sobre a escuta como um ato político tomando como base a visão de mundo tojolabal, uma das forças que compõem o zapatismo. Segundo a autora os tojolabales não podem perceber a comunicação e nem falar dela a não ser que seja dialógica, requerendo que os sujeitos se inter-relacionem e exigindo complementariedade entre iguais. Deste modo, na assembleia onde se tomam as decisões a autoridade comunitária mantém uma relação de horizontalidade com todos os seus participantes, repartindo o poder, uma vez que a autoridade é exercida a partir do, e no, consenso da assembleia. A função da autoridade é fundamentalmente a de escutar cuidadosamente cada aspecto da deliberação a fim de recordar posteriormente os consensos alcançados e, assim, poder cumprir sua tarefa; enquanto que o ato de escutar é uma mostra de respeito no marco de um diálogo entre duas pessoas, o ato de governar é o exercício desse respeito a nível comunitário (DARLING, 2020).

Essa é a concepção de política por meio da qual os zapatistas procuram organizar suas comunidades, que, na visão de Holloway (2005), está pautada na ideia de antipoder. Sobre o surgimento do termo “mandar obedecendo” e a apropriação do seu uso, Montoya diz:

(...) o que se pode seguramente garantir é que a noção de “*mandar obedecendo*” nasce em Chiapas no contexto de uma mobilização política dos povos mais pobres organizando-se não para tomar o poder político, não para lutar contra a classe dominante do México, nem para implantar o socialismo no país, senão simplesmente

²⁰ Descrição da palavra autoridade expressa no dicionário Michaelis: <https://michaelis.uol.com.br/palavra/10QQ/autoridade/>

para tratar de diminuir o poder dos grandes fazendeiros locais, defendendo-se dele. E, a partir daí, essa concepção tem sido elaborada e reelaborada, até ser sistematizada na metáfora de “*mandar obedecendo*” e de Durito combatendo as cadeiras do poder. Com isso, conseguem criar uma utopia no horizonte, a partir da qual milhões de pessoas no México e no mundo inteiro reconhecem que os zapatistas possuem algo de muito especial, que deve ser apoiado e que pode ser o futuro para todos (2006, p. 40).

Por meio dessa citação pode-se inferir, não necessariamente a origem da prática que institui o termo, mas a origem do termo em si. Conforme apontado por Montoya, esse lema foi forjado em meio ao conflito, i. e., na mobilização política das comunidades chiapanecas contra a própria manifestação do poder expressada pelos fazendeiros locais. Foi, portanto, por meio do conflito que essa prática, a de “mandar obedecendo”, tornou-se visível e, com tal característica, sujeita a inteligibilidade de outros sujeitos que não compartilham das mesmas experiências dessas comunidades.

Dessa mesma forma, a partir do procedimento de tradução, tal qual teorizado por Boaventura de Sousa Santos (2007)²¹, John Holloway (2005) traz à tona uma concepção de transformação da sociedade baseada na estratégia de luta política zapatista – pautada no antipoder e na construção de uma sociedade autônoma – em sua obra “Mudar o mundo sem tomar o poder”. Para ele (2005) tomar o poder seria uma forma de apropriação do já constituído, alimentando um processo incapaz de superar as relações de dominação socialmente reproduzidas; de outro lado, a rejeição ao poder converter-se-ia na possibilidade de construção de um novo poder, potencialmente apto para a criação de relações sociais propriamente não capitalistas – erigidas em torno de outras racionalidades. Deste modo, na perspectiva apontada por Holloway, o processo de transformação do mundo implica em deixar de lado a questão do poder do Estado e concentrar a luta em atividades que não tenham como objetivo a tomada do poder, mas sim a estruturação de um novo modo de vida com base em outras relações sociais, não mais regidas pelo capital.

Apesar da importância e de toda a riqueza analítica dessa obra de Holloway, é importante ressaltar que sua premissa não está completamente correta²². A estratégia zapatista de transformação do mundo não implica em deixar a questão do poder de lado, ignorar a tentativa de tomá-lo, mas envolve a destruição do poder do modo como é hegemonicamente concebido, ou seja, relacionado a indivíduos que dele se servem em benefício próprio (ou de

²¹ Em linhas gerais, segundo Santos (2007), tradução é o procedimento que permite criar inteligibilidade recíproca entre as experiências do mundo, tanto as disponíveis como as possíveis. Trata-se de um processo intercultural, intersocial, “é traduzir saberes em outros saberes, traduzir práticas e sujeitos de uns aos outros, é buscar inteligibilidade sem ‘canibalização’, sem homogeneização”, tentar saber o que há de comum entre diferentes movimentos sociais criando inteligibilidade sem destruir a diversidade (SANTOS, 2007, p. 39).

²² Carlos Antonio Aguirre Rojas foi mais incisivo ao afirmar que conferir ao zapatismo o propósito de querer “mudar o mundo sem tomar o poder” é uma “maneira simplista e errônea” de abordar a questão (2019, p. 88).

determinados grupos) para mandar. Afinal, a questão do poder não se reduz ao poder político, e menos ainda ao controle do Estado. O poder é onipresente nas sociedades, podendo se expressar de múltiplas formas e em todos os âmbitos da vida social.

Como disse o subcomandante Marcos em uma declaração de 7 de agosto de 2005, “O problema do poder não é nosso problema. O EZLN repete que não luta pelo poder, mas não diz que ninguém deve lutar pelo poder” (*apud* AGUIRRE ROJAS, 2019, p. 67). E ainda, segundo Aguirre Rojas, o objetivo geral de mudar radicalmente o mundo levou os zapatistas, assim como “todos os movimentos genuinamente antissistêmicos posteriores a 1968”, a “ressituar de outra maneira sua específica relação com o poder do Estado, assim como, com o poder político em geral” (2019, p. 88).

Em consequência disso, a lidar de outro modo com este problema de poder, no qual mais que querer “tomar”, trata-se, ao contrário, de destruir, e logo “revolucionar” e “reconstruir” pela raiz, destruindo primeiro ao velho Estado e deixando de lado completamente a caduca classe política em seu conjunto, substituindo-a por outro modo de governo, baseado no “Mandar Obedecendo”, e por outra forma de fazer política, por uma “*muy outra* Política”. O que levou o Subcomandante Insurgente Marcos a dizer (...) que “é necessário construir uma nova cultura política. Essa nova cultura política pode surgir de uma nova forma de ver o poder. Não se trata de tomar o poder, e sim de revolucionar sua relação com quem o exerce e com quem dele padece” (AGUIRRE ROJAS, 2019, p. 88-89).

Pode-se dizer que a perspectiva de transformação social do zapatismo não está pautada no antipoder, mas sim na ressignificação do conceito e na sua realocação, trazendo-o da ponta para a base da pirâmide social, conformando um poder social contrário à concepção hegemônica. Portanto, “não se trata simplesmente de ‘tomar o poder’, mas de revolucioná-lo radicalmente” (AGUIRRE ROJAS, 2019, p. 206).

O último símbolo que forma o conjunto das Sete Mensagens é a terra. Junto à terra, lê-se: “Nesta terra está a casa dos nossos mortos mais importantes. Somos os mortos de sempre, que temos de morrer para viver. Somos a morte que vive. Esta é a morte que dá vida a todos os nossos irmãos”. A terra representa um elemento primordial para os povos originários, é muito mais do que apenas um lugar para plantar e viver, é, num contexto mais amplo, segundo María Teresa Jardí, todo o território:

Compreende assim os bosques, rios, lagos, fauna e flora, recursos do solo e do subsolo, cada qual com sua razão de ser, como geradora de riqueza, entendida aqui como geradora de vida e não como acumuladora de dinheiro. Esse território abrange lugares sagrados para os deuses, para os mortos, centros cerimoniais e lugares onde celebram-se cerimônias diversas, fundamentalmente religiosas, mas também culturais, esportivas e recreativas. Os indígenas mantiveram-se como povos porque têm uma organização política, econômica e cultural própria que lhes permitiu subsistir apesar dos esforços do governo em promover políticas indigenistas para convertê-los meramente em folclore (*apud* BUENROSTRO Y ARELLANO, 2002, p. 35).

Terra é para os indígenas, portanto, vida, tradição e cultura, lhes dá sentido à existência e os conserva como grupo social e humano (BUENROSTRO Y ARELLANO, 2002). Sendo a “casa dos mortos mais importantes”, a terra configuraria justamente a fonte da sua cultura, aquilo que os faz serem o que são, “os mortos de sempre”, “a morte que vive”, pessoas que vivem conforme uma determinada matriz cultural compartilhada com seus antepassados, que lhes transfere a tradição por meio da qual se reconhecem, se relacionam e caminham em direção ao futuro.

Sua relação com a terra é diametralmente distinta daquela que predomina na concepção ocidental moderna, aproximando-se de uma visão mais conhecida, associada à cosmovisão de povos indígenas dos Andes centrais, que confere à terra uma figura materna: a *Pachamama*. É uma concepção de profundo respeito à natureza, conectando-os com todos os elementos não humanos, o que remete à necessidade de harmonia, num equilíbrio dinâmico: muda e se move em ciclos, e, quando se quebra, causa desgraças (SOLÓN, 2019). Aguirre Rojas diz, inclusive, que a mesma *Pachamama* dos povos indígenas bolivianos é conhecida como *Madre Tierra* pelos indígenas chiapanecos, que a reconhecem como “a origem primeira e a fonte geral da vida”, além de ser “um lugar de inspiração artística, cheio de cores, figuras, formas e paisagens que alimentam a arte popular indígena, sendo igualmente o berço dos contos, história e lendas da complexa e rica cosmovisão indígena do mundo” (2019, p. 126).

Do ponto de vista da racionalidade hegemônica, que conforma o capitalismo, terra é concebida como uma mercadoria, um item que serve para gerar lucro, seja como um bem de produção ou um produto comercializável. Por isso, Buenrostro y Arellano diz que, enquanto terra representa vida para os povos originários no seu sentido mais amplo, “para os não indígenas, fazendeiros, pecuaristas, latifundiários e multinacionais, ela é simplesmente um meio de produção capaz de fornecer-lhes renda e, além disso, instrumento de dominação e um espaço que se transforma em mercadoria” (2002, p. 35). A venda da terra é algo inconcebível na visão de mundo do zapatismo, que se pode ver refletida na “Declaração de Mezcala” do Congresso Nacional Indígena, emitida em 19 de novembro de 2006:

Primeiro. Da *Madre Tierra* nós nascemos, nela estamos, em seu seio nos guardamos; sobre a *Madre Tierra* se tem assentado desde sua origem nossos povos e comunidades, nela se guardam e crescem nossas vidas, culturas e símbolos. Segundo. A *Madre Tierra*, regada com o sangue de nossos antepassados, abriga a palavra, a memória e a história de nossos povos, nela vive nossa cultura e descansam nossos mortos; portanto não é uma mercadoria que se compra e que se vende. Terceiro. Para nossos povos, tampouco são mercadoria todos os elementos que compõem a *Madre Tierra*, como a água, as terras, os montes, o vento, os bosques, os desertos, as selvas, os animais, as plantas, as pedras, os mananciais, os rios, as lagoas, as costas e os mares; porque como nossa Mãe, são nossos ancestrais e são

sagrados (in AGUIRRE ROJAS, 2019, p. 128-129).

A lógica de reprodução e ampliação do capital constitui uma grande ameaça às terras indígenas, que, por não serem consideradas pelos seus habitantes como um produto suscetível de ser incorporado na sua dinâmica de funcionamento, tornam-se um empecilho à contínua expansão capitalista. Assim, para buscar abrir caminho à sua apropriação, têm-se utilizado distintas estratégias para expulsar os povos indígenas de suas terras desde o começo da invasão europeia, sendo a violência física e o uso dos aparatos legais e repressivos do Estado as mais comuns. “Nesse contexto, a luta pela terra é uma luta cultural e política entre o comunitarismo indígena e o individualismo que disputa unicamente sua exploração para benefício próprio” (BUENROSTRO Y ARELLANO, 2002, p. 35).

Foi a mudança no artigo 27 da Constituição mexicana, que visou abrir uma brecha constitucional para expropriar as terras indígenas, o principal catalisador que levou os zapatistas a gritarem “Já Basta” e declarar guerra contra o mau governo. Como afirmam o subcomandante Marcos (p. 75) e o comandante Moisés (p. 93) à Le Bot (1997), os indígenas das comunidades maias de Chiapas entenderam que a reforma de Salinas²³ no artigo 27 procurava desferir o último golpe que faltava para o capital conseguir se apropriar de uma vez por todas de suas terras, sendo a defesa destas o principal (mas não o único) motivo da luta. Então não havia mais esperança, a única coisa que restou foi a luta armada (LE BOT, 1997). De acordo com Buenrostro y Arellano,

Com a reforma do artigo 27 da Constituição, o governo não apenas anulou juridicamente a possibilidade de fortalecer a produção camponesa, tornando ilegal a luta pela terra, como acentuou a repressão seletiva e a exclusão das organizações camponesas pobres ou indígenas dos espaços de negociação. A consequência dessa medida foi permitir ao capital avançar sobre a terra dos camponeses, desarticular o conceito de *ejido* como patrimônio familiar e dar fim à distribuição de terras. Fecharam-se os caminhos para a fixação dos camponeses na terra (*recampesinización*) e para a consolidação da unidade camponesa (2002, p. 31-32).

A luta pela terra, aliás, é o principal elo que liga o movimento a Emiliano Zapata. Como era de se esperar, tendo em vista a denominação do movimento, a figura de Zapata e o que ela representa possui um significado muito especial na dinâmica de luta do zapatismo. No documentário “*Viaje al centro de la selva*” Marcos explica que o movimento utiliza o nome de Zapata porque a luta pela terra segue sendo a mais importante para os camponeses do país,

²³ Carlos Salinas de Gortari foi presidente do México entre 1988 e 1994. Durante seu governo foi negociado o Acordo de Livre Comércio da América do Norte (cuj sigla em inglês é NAFTA), estabelecido com os Estados Unidos e o Canadá, e que entraria em vigor no começo de 1994. Para fazer parte deste bloco econômico o México teria que promover alterações em alguns artigos de sua Constituição, como o que regulamenta a existência das terras comunitárias denominadas de *ejidos*, de modo que tais terras se tornassem mercadorias e, portanto, passíveis de serem vendidas e compradas conforme os “interesses do mercado”.

indígenas e não indígenas, e que eles têm perseguido todos os caminhos legais e pacíficos, mas tem fracassado, de tal modo que chegou o momento de empunhar as armas e exigir o que lhes pertence: a terra²⁴.

Esse é, muito provavelmente, o maior exemplo que a figura de Zapata simboliza para o movimento – que também é chamado de neozapatismo, relacionando-o de forma ainda mais direta com a experiência da Revolução Mexicana –, i. e., a necessidade de o povo explorado usar suas próprias forças e criar seus próprios líderes para lutar em prol de seus interesses reais. Em “*Los Últimos Zapatistas, Heroes Olvidados*”²⁵, Francesco Tabone (responsável pelo documentário) entrevista pessoas que lutaram no Exército Libertador do Sul que relembram algumas passagens da revolução, reafirmam a centralidade da questão da terra na luta e comentam sobre o compromisso incondicional de Emiliano Zapata com esta causa.

A questão da dignidade também pode ser associada a Emiliano Zapata, pois, além da atuação como líder na revolução mexicana junto às massas de camponeses do sul do país na qual não se desviou, em nenhum momento, da luta pela justa redistribuição da terra, também lhe é comumente atribuída uma frase que exprime, de forma bastante simbólica, o que a palavra dignidade possa vir a significar: “é melhor morrer de pé do que viver de joelhos”. Quando o pequeno exército de indígenas declarou guerra e se lançou em armas contra o exército mexicano, no dia 1º de janeiro de 1994, o potencial sacrifício desta ação pode ter sido imbuído da essência dessa (provável) sentença de Zapata.

A imagem de Emiliano Zapata está constantemente presente em eventos organizados pelo movimento e figura em murais nas comunidades zapatistas, estando muitas vezes representada junto ao lema “Terra e Liberdade”. A data do seu assassinato, ocorrido em 10 de abril de 1919, também é reiteradamente rememorada pelo movimento, como pode ser notado em seus comunicados²⁶.

E sua figura, ainda, de acordo com Le Bot (1997), passou por aquilo que ele chamou de “*mayización*” – que em português seria algo parecido com “maianização” –, ou seja, atravessou uma ressignificação cultural, sendo transformada na imagem de *Votán Zapata*. Ao mesmo tempo em que aproxima a experiência de Zapata (que era camponês, mas não era indígena) da sua própria cultura, refletida a partir de categorias próprias e mais adequada a

²⁴ Vídeo disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=rc2W4_NarWk (essa fala aparece aos 36min45s).

²⁵ Indicado nas Referências Bibliográficas e disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=kX5sHJbhnPA>.

²⁶ Por exemplo, em comunicado de 1994 (<http://enlacezapatista.ezln.org.mx/1994/04/10/a-las-bases-de-apoyo-del-ezln-75-anos-del-asesinato-del-general-emiliano-zapata-y-100-dias-de-nuestra-justa-guerra-contra-el-mal-gobierno/>), de 1999 (<http://enlacezapatista.ezln.org.mx/1999/04/10/fue-y-es-el-general-emiliano-zapata-el-simbolo-de-los-que-no-se-rinden-ni-bajan-banderas/>) ou 2019 (<http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2019/04/10/comunicado-del-ejercito-zapatista-de-liberacion-nacional-2/>).

sua visão de mundo, o advento do ser humano real em figura mitológica viria a simbolizar seu renascimento, a manutenção não apenas da sua memória e seu legado histórico, mas também da sua entidade como um ser que segue presente e, mais que isso, transita pela história.

No dia 10 de abril de 1994 o CCRI-CG do EZLN emitiu um comunicado intitulado *Votán Zapata*²⁷. Endereçado ao povo do México, aos povos e governos do mundo, à imprensa nacional e internacional, o comunicado tem o intuito de expressar a ideia do que *Votán Zapata* representa, ou aquilo que ela pode significar para o movimento. Apreende-se, por meio dele, que *Votán Zapata*, “guardião e coração do povo”, seria como um espírito da resistência e da vontade que nasce nos povos oprimidos, ou, então, a título de exemplificação, poder-se-ia comparar essa ideia com a de um espectro, tal qual concebido por Marx e Engels (2003) na abertura do Manifesto Comunista. A partir desse ponto de vista, *Votán Zapata* simboliza uma ideia, é uma força que une temporalmente todos os povos oprimidos, aparecendo em um lugar específico e em todos os lugares, um nome sem nome, é um e todos ao mesmo tempo.

Os zapatistas contam que desde a primeira hora da larga noite em que morreram – referência ao início da colonização europeia – houve quem reconheceu suas dores e o seu esquecimento. Sua palavra, desde então, caminha. Passou por Emiliano Zapata e encontrou-se com o EZLN, “nomeando os sem nome e dando um rosto aos sem rosto”; como ideia, vontade e palavra, é imortal, pois morrendo, vive. *Votán Zapata* é aquele que caminha no coração de todo homem e mulher verdadeiros, aquele que não pode ser compreendido pela soberba e pelo poder do dinheiro, aquele que não morre, que levanta de sua morte e ganha vida nas palavras dos homens e mulheres verdadeiros²⁸.

Em outro comunicado, emitido no dia 13 de dezembro do mesmo ano²⁹, o subcomandante Marcos evoca o Velho Antônio para contar a origem dessa história. Barbosa (2019) diz que nessa narrativa o Velho Antônio resgata a parábola dos deuses *Ik'al* e *Votán*, presente no *Popol Wuj*, para ensinar a Marcos o mito de *Votán Zapata*, que é a união de *Ik'al* e *Votán* em um só deus (o *Votán Zapata*), que representa o caminhar juntos e a escolha pelo caminho longo, portando consigo a memória dos povos maias. Além de explicar a origem do dia e da noite, bem como do surgimento do *Votán Zapata* a partir da união de dois deuses que já haviam descoberto serem um só, o maior aprendizado que o Velho Antônio procura passar é sobre aprender a caminhar perguntando, pois, segundo conta, as perguntas servem para caminhar.

²⁷ Disponível em: <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/1994/04/10/votan-zapata/>

²⁸ Trechos extraídos de um comunicado zapatista divulgado no dia 10 de abril de 1995, disponível em: <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/1995/04/10/votan-zapata-guardian-y-corazon-del-pueblo/>

²⁹ Disponível em: <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/1994/12/13/la-historia-de-las-preguntas/>

Nessa história o subcomandante confronta a perspectiva que ele e os demais revolucionários “urbanos” tinham acerca de Zapata com a visão dos povos originários representada pelo mito contado pelo Velho Antônio. De acordo com Barbosa, “o *Votán Zapata* expressa uma luta política que une o horizonte utópico dos guerrilheiros que chegaram à Selva Lacandona com a utopia própria das comunidades maias que ali habitavam e que também se encontravam em resistência ao final do século XX” (2019, p. 92). Aguirre Rojas resume:

“Votán Zapata” é uma construção recente dos companheiros neozapatistas, que sintetiza a figura mítica de “Votan” com a referência histórica de Emiliano Zapata. Votan é um personagem da mitologia maia, que é considerado o “guardião” do povo. E como é uma figura mitológica, encarna-se no tempo em diferentes personagens, um dos quais, há mais de 100 anos, foi Emiliano Zapata, líder camponês e indígena da Revolução Mexicana de 1910-21. Por isso, os neozapatistas evocam agora a figura do Votan Zapata, e que para eles é o guardião e o coração do povo, e que nestes tempos encarna-se no Exército Zapatista de Libertação Nacional (2019, p. 115).

Caminho e identidade coletiva

Antes de comentar sobre outros aspectos da dimensão simbólica do zapatismo que também não aparecem diretamente referenciados no texto das Sete Mensagens – como a figura de Zapata e *Votán Zapata* –, é importante destacar ainda dois pontos. O primeiro diz respeito ao número sete, repetido no texto das mensagens de forma ritualística e também presente na experiência zapatista em diversas situações. O fato de o EZLN ter tomado sete cabeceiras municipais na sua primeira atuação pública pode ser coincidência, mas a associação feita com o número em diferentes comunicados³⁰ ao longo do tempo muito provavelmente não é.

Este número possui um significado especial na cosmogonia maia e também no cristianismo, de modo que pode alcançar uma dimensão sagrada para os zapatistas. Em relação ao cristianismo, além de possuir grande importância para o judaísmo – de onde partem suas raízes –, ele corresponde, dentre outras coisas, a quantidade de dias que Deus teria usado para criar o mundo (descansando no sétimo) e ao número de pecados capitais, aparecendo em algumas passagens da bíblia. No caso dos maias, pode-se exemplificar essa

³⁰ Pode ser visto nos princípios do “mandar obedecendo”, conforme consta no site do Congresso Nacional Indígena (<http://www.congresonacionalindigena.org/que-es-el-cni/>), e também nos seguintes exemplos de comunicados: <https://enlacezapatista.ezln.org.mx/1996/02/09/hay-7-veces-7-los-siete-espejos/>; <https://enlacezapatista.ezln.org.mx/1997/06/20/7-piezas-sueltas-del-rompecabezas-mundial-el-neoliberalismo-como-rompecabezas-la-inutil-unidad-mundial-que-fragmenta-y-destruye-naciones/>; <https://enlacezapatista.ezln.org.mx/1999/09/30/7-veces-2-carta-tres-dos-acosos-dos-rebeldias-y-claro-algunas-preguntas/>; e <https://enlacezapatista.ezln.org.mx/2001/03/22/desde-la-calle-emiliano-zapata-cri-cg-siete-veces-te-damos-la-palabra/>.

dimensão sagrada do número sete a partir de uma fala proferida pelo subcomandante Marcos na Plenária do Fórum Nacional Indígena San Crsitóbal de las Casas no dia 07 de janeiro de 1996, na qual ele contou sobre a história dos sete arco-íris³¹. Nessa história Marcos recorre mais uma vez à figura do Velho Antônio, que lhe conta que os homens e mulheres de milho fizeram um acordo com os deuses primeiros para poderem conseguir um mundo bom.

E então fizeram o acordo de que sete eram os trabalhos mais primeiros, os mais importantes para tornarmos novos. E falavam os sete primeiros deuses, os que nasceram o mundo, dizendo que sete eram os trabalhos que deviam ser realizados para que o mundo fosse bom e nos tornasse novos. Os maiores deuses diziam que tinham que ser sete porque sete eram os ares ou os céus que punham teto ao mundo e assim diziam os deuses primeiros que estes eram os sete céus (...). E também diziam os primeiros deuses que sete eram as cores e sete o número em que se contavam. (...). E então os homens e mulheres de milho concordaram em realizar os sete trabalhos para que o mundo fosse bom, e olharam para o lugar onde o sol e a lua revezam a sua sonolenta vigília e perguntaram aos deuses primeiros quanto teriam de caminhar para realizar esses sete trabalhos que servem para fazer o mundo novo. E então os deuses primeiros disseram que 7 vezes 7 caminharam o 7, porque assim tinha saído o número que lembra que nem todos podem ser pares e que sempre pode haver lugar para outro (*in* DI FELICI e MUÑOZ, 1998, p. 154).

Por meio desse recorte da fala do subcomandante Marcos é possível apreender alguns significados do número 7: os deuses primeiros eram sete, e sete eram os céus que puseram teto no mundo, assim como também são sete as cores e sete os números em que se contavam, sete são os trabalhos que os homens e mulheres verdadeiros teriam que fazer para deixar o mundo bom, e ainda o número sete serve para lembrar que sempre pode haver lugar para o outro. Na sequência da história o Velho Antônio desvenda a Marcos que os homens e mulheres verdadeiros acabaram descobrindo que “7 vezes 7 eram 7 arco-íris de 7 cores que tinham de fazer caminhando para que pudessem ser realizados os 7 trabalhos principais” (*in* DI FELICI e MUÑOZ, 1998, p. 155). Assim, eles descobriram que para fazer o mundo bom, o trabalho principal era fazer pontes; pontes para os mundos, pontes para os sonhos. O número sete, então, está associado ao local de onde partem (a tradição, o sagrado), ao caminho que percorrem (a luta, a busca pela união) e ao local onde querem chegar (o mundo bom, onde convivem iguais, mas diferentes, tais como as cores do arco-íris).

O segundo ponto que se pretende destacar é a ideia de “caminho” que aparece no texto. Cada um dos símbolos carrega um caminho: vida, verdade, homem, paz, democracia, liberdade e justiça; e ao final de cada mensagem há o aviso ao receptor do bastão de mando do EZLN para recordar-se sempre deles. Essa noção de caminhos enfatiza valores e princípios que devem ser seguidos pelo movimento na sua jornada de lutas, não podendo ser desviados jamais. Essa é uma característica importante no âmbito dos novos movimentos sociais, diz

³¹ Disponível em: <https://enlacezapatista.ezln.org.mx/1996/01/07/la-historia-de-los-7-arcoirris/>

respeito ao horizonte da transformação social pretendida.

Aquilo que Immanuel Wallerstein (*apud* AGUIRRE ROJAS, 2013) caracterizou como a “estratégia em dois passos”, que predominou nos movimentos que visavam a transformação da sociedade hegemônica entre 1789 e 1968 e que pregava que todos os movimentos deveriam primeiramente conquistar o poder político do Estado e somente depois organizar o processo de transformação do mundo a partir do controle deste poder, é fortemente criticada pelos novos movimentos sociais, que reivindicam transformar o mundo “aqui e agora”. Segundo Aguirre Rojas (2013) para os movimentos sociais atuais os objetivos imediatos e os finais deixaram de estar separados no tempo e de serem concebidos como momentos diferentes e sucessivos para serem assumidos como objetivos que estão integrados e interconectados com o dever de começar a serem cumpridos, ambos, de imediato, aqui e agora.

Por isso, todos esses novos movimentos sociais atuais reivindicam começar a mudar o mundo aqui e agora, iniciando de imediato a criação de outro mundo radicalmente diferente do atual, mundo que ainda seja de maneira circunscrita, embrionária e incipiente, começa desde agora e aqui mesmo a ser um mundo sem exploração, sem expropriação e sem qualquer tipo de exclusão (AGUIRRE ROJAS, 2013, p. 52)³².

Para Holloway (2005) a mudança do mundo por meio do Estado é um paradigma que tem predominado no pensamento revolucionário por mais de um século. O debate entre Rosa Luxemburgo e Eduardo Bernstein (LUXEMBURGO, 1999) acerca da maneira pela qual o socialismo substituiria a sociedade capitalista, seja por meio de uma reforma visando uma transição gradual, conforme pregado por Bernstein, seja mediante uma revolução que levaria a uma abrupta transformação do Estado, como defendido por Luxemburgo, estabeleceu claramente, conforme aponta Holloway, as condições que dominariam o pensamento – e a prática de inúmeras experiências, desde a Revolução Soviética até os movimentos guerrilheiros das décadas de 1960 e 1970 – sobre a transformação da sociedade durante a maior parte do século XX. Apesar da intensidade dos desacordos, ambos os enfoques apontavam para conquista do poder estatal para a transformação do mundo (HOLLOWAY, 2005).

O fracasso da tentativa de mudar o mundo, ou seja, subverter a ordem capitalista por uma sociedade verdadeiramente socialista, e a aparente impossibilidade de revolução no início do século XXI³³, segundo Holloway (2005), reflete a limitação de um modo particular

³² Tradução feita pelo autor.

³³ Ponto de vista oriundo, principalmente, do fracasso da experiência soviética e do surgimento de teorias sobre uma pretensa vitória final e hegemônica do capitalismo, presente em obras como “O Fim da História e o Último Homem” de Francis Fukuyama.

de pensar a transformação da sociedade a partir do controle estatal. O que pareceu ser a forma mais realista de transformação da sociedade, tanto para Lenin como para outras figuras importantes do pensamento revolucionário ao longo do século XX, tais como Trotsky, Mao Tse Tung, “chê” Guevara e tantos outros, a experiência de lutas sugere que este pretensão de realismo da tradição revolucionária é profundamente irreal, uma vez que “esse realismo é o realismo do poder e não pode fazer mais que reproduzir poder” (HOLLOWAY, 2005, p. 22). Tendo em vista que o realismo do poder é focado e dirigido a um fim, segundo Holloway (2005), a única maneira de imaginar a revolução para mudar o mundo é mediante a dissolução do poder, não a sua conquista.

Dessa forma, em consonância com o que foi exposto, ao assinalar os caminhos o movimento zapatista ressalta a importância de nunca perder de vista, durante o processo de lutas, a defesa dos princípios e valores daquilo que acreditam e estimam, e que fundarão as bases do mundo que almejam. Essa forma de definir o processo de lutas procura tentar garantir que o movimento nunca desvie do seu caminho, evitando distorções como aquelas que ocorreram em grandes revoluções do século XX, como a soviética e a chinesa, nas quais a relativização de valores como a vida, democracia, liberdade e justiça, por exemplo, são, no mínimo, questionáveis.

Outra característica do zapatismo, que também lhe distancia dos movimentos sociais que predominaram anteriormente, diz respeito a um dos símbolos mais comumente reconhecidos e associados a sua identidade. Trata-se do costume de cobrir o rosto com passa-montanhas e paliacates.

O uso desses itens abrange uma dimensão simbólica e outra prática. Do ponto de vista prático eles possuem a função de ajudar a proteger a identidade dos rebeldes, dificultando assim a sua identificação por parte de seus inimigos, sem contar que o passa-montanhas, em especial, fornece proteção para a cabeça e o rosto nas baixas temperaturas (comuns naquela região). Ao mesmo tempo em que esconde uma identidade específica, o encobrimento dos rostos cria uma identidade coletiva. O passa-montanhas, mais que o paliacate, se converteu em um dos principais símbolos do zapatismo. Segundo Le Bot,

Embora em princípio o passa-montanhas tivesse uma função exclusivamente utilitária, adquiriu logo a de máscara para ocultar a identidade pessoal e criar uma imagem com a qual os esquecidos, e com eles todos os mexicanos ávidos de justiça, pudessem identificar-se, sem importar suas diferenças. “Qualquer mexicano pode colocar um passa-montanhas desses e ser Marcos, tornar-se quem eu sou”. O passa-

montanhas é um espelho³⁴ para que os mexicanos (“peguem um espelho e se olhem”) se descubram, para sair da mentira e do medo que os alienam. Um espelho que chama o país a questionar-se a si mesmo sobre o seu futuro, a reconstituir-se, a reinventar-se (1997, p. 07)³⁵.

Desse modo o passa-montanhas, e também o paliacate, representam as pessoas com o rosto negado, aquelas que, como dizem os zapatistas, para poder serem vistas tiveram que cobrir os rostos³⁶. Os sem rosto, os sem nome, os sem voz e sem futuro, os esquecidos de sempre, portanto, podem encontrar mais uma forma de identificação com o zapatismo por meio desse símbolo.

Em um comunicado de 06 de outubro de 1994³⁷, intitulado “A história da noite e das estrelas”, o subcomandante Marcos usa o modelo de narrativa mítica dos povos originários, carregado de metáforas, para contar uma pequena história na qual as pessoas queriam ser estrelas, mas para que algumas pudessem sê-lo outras teriam que se apagar, de tal modo que os homens e mulheres verdadeiros optaram por apagar suas luzes para que as outras pudessem brilhar.

Pois bem, conforme dito anteriormente, essa característica pode ser apontada como um diferencial do zapatismo em relação a outros movimentos sociais – especialmente identificados com a chamada velha esquerda –, muitos dos quais voltados para o culto de determinados indivíduos, baseados na presunção da existência de uma vanguarda iluminada e carregados de personalismos. Por mais que algumas personagens ganhem maior destaque dentro do zapatismo, como é o caso de Marcos, o fato de esconderem suas identidades (seus rostos e nomes verdadeiros) sinaliza para uma provável tentativa de evitar a criação de figuras destacadas dentro do movimento, em contraposição ao culto às figuras de liderança vinculado à esquerda organizada em partidos e sindicatos, e a busca pelo estabelecimento de práticas e relações mais horizontalizadas. Nesse sentido, o significado simbólico de não revelarem os rostos e os verdadeiros nomes, evitando o protagonismo e o caudilhismo dentro da própria organização (AGUIRRE ROJAS, 2019), caracterizaria uma defesa da identidade coletiva mais do que a própria.

³⁴ No âmbito dessa metáfora com o espelho há um vídeo musical com cerca de três minutos (metade desse tempo é destinado aos créditos), chamado “*Marcos descubre su rostro*”, no qual o subcomandante Marcos brinca com essa ideia: https://www.youtube.com/watch?v=HGQ8OFRHn8Y&t=123s&ab_channel=LosTejemedios.

³⁵ Tradução feita pelo autor.

³⁶ O uso de paradoxos deste tipo, aliás, é um elemento narrativo que aparece em alguns textos escritos pelo movimento. Além de “*para que nos vieran, nos tapamos el rostro*” (para que nos vissem, cobrimos o rosto), alguns exemplos mais conhecidos são: “*para que nos nombraran, nos negamos el nombre*” (para que nos nomeassem, negamos nosso nome); “*detrás de nosotros, estamos ustedes*” (atrás de nós, estamos vocês); “*apostamos el presente para tener futuro*” (apostamos o presente para ter futuro); e “*para vivir, morimos*” (para viver, morremos).

³⁷ Disponível em: <https://enlacezapatista.ezln.org.mx/1994/10/06/la-historia-de-la-noche-y-las-estrellas/>

Apesar da praticidade e de toda a simbologia envolvida, o movimento acabou sendo criticado em diversas ocasiões pelo fato de seus membros cobrirem os rostos. Políticos reclamaram por terem que conversar com pessoas “mascaradas”, fazendeiros disseram desconfiar de gente que se esconde atrás de “máscaras”, e setores da grande mídia aproveitaram-se desse símbolo para associá-lo a grupos terroristas. A tão somente vinte dias do início do levante o subcomandante Marcos se manifestou sobre as críticas em relação ao uso do passa-montanhas e os insistentes pedidos para que o retirasse. Em um comunicado³⁸ ele escreveu: “por que tanto escândalo pelo passa-montanhas? A cultura política mexicana não é uma cultura de mascarados?”.

Neste comunicado ele disse estar disposto a tirar o passa-montanhas se a sociedade mexicana tirar a “máscara com a ambicionada vocação estrangeira que lhe puseram há vários anos”. Numa relação bastante próxima com o conceito de México imaginário de Batalla (1990), Marcos diz que desse modo um e outro mostrariam a cara, mas a grande diferença estaria no fato de que ele sempre soubera como sua cara realmente era, ao passo que “a sociedade civil apenas despertará do longo e preguiçoso sonho que a modernidade lhe impôs às custas de tudo e de todos”. Ao comediante mexicano “Ponchito”³⁹, Marcos afirmou que o passa-montanhas possui um significado muito importante para os zapatistas, que ele desaparecerá tão somente quando o movimento deixar de existir.

Caracoles e a crítica do progresso: tempo, rebeldia/revolução e transformação

Outro símbolo que possui grande relevância dentro do universo zapatista é o do caracol. Ele está profundamente arraigado na cultura dos povos maias, e desde 2003 concede seu nome a uma das formas de organização política dos territórios zapatistas, que corresponde às sedes administrativas regionais dos Municípios Autônomos Rebeldes Zapatistas (MAREZ). Barbosa (2019) conta que a simbologia do caracol está presente nos códices maias, sendo associado à deusa lunar *Ixchel*, deidade da procriação, do matrimônio, da medicina, das águas e da terra. No caso dos territórios zapatistas, de acordo com a autora:

O nome de Caracol vincula-se à concepção cíclica do tempo em contraposição à visão linear da história. O caracol também é um instrumento usado para convocar as assembleias comunitárias, isto é, um convite ao diálogo coletivo e à participação ativa da comunidade na vida comunitária. Para os anciãos, representa sair de sua interioridade e adentrar ao coração do outro, ou seja, a comunicação dialógica que se estabelece em um caminho em espiral, em um movimento contínuo endógeno e exógeno. Do mesmo modo, representa o caminhar lento do caracol, que simboliza o

³⁸ Disponível em: <https://enlacezapatista.ezln.org.mx/1994/01/20/de-pasamontanas-y-otras-mascaras/>

³⁹ Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=UsZgPOi6pL0&t=82s&ab_channel=DavidKaoz (a conversa sobre o passa-montanhas acontece aproximadamente entre os minutos 8 e 10 do vídeo).

processo de construção dos canais de comunicação, diálogo e debate articulado entre as comunidades zapatistas até chegar a um consenso (BARBOSA, 2019, p. 92-93).

Em outubro de 1996 o subcomandante Marcos compartilhou uma pequena história denominada “O caracol do fim e do princípio (O neoliberalismo e a arquitetura ou A ética da busca contra a ética da destruição)”⁴⁰. Ele conta essa história de uma forma um tanto quanto recorrente em seus escritos, especialmente quando transmite ensinamentos do Velho Antônio, ou seja, busca contrastar a perspectiva de alguém “de fora”, no caso ele mesmo, com a concepção de mundo vinculada à matriz cultural dos povos originários daquela região do México, que lhes explicam sobre determinados assuntos.

Nessa narrativa estavam ele e o comandante Tacho no *Aguascalientes* de Guadalupe Tepeyac observando a estrutura construída pelos zapatistas para receber os participantes da Convenção Nacional Democrática em agosto de 1994 – a mesma onde foi realizada a cerimônia para a entrega do bastão de mando, mencionada no início deste capítulo –, quando de repente Tacho⁴¹ chama a atenção de Marcos para a estrutura em forma de caracol que rodeava o auditório. Ele custou para conseguir reparar, passando a fazê-lo somente depois que Tacho o levou para observá-lo desde cima e com a ajuda de um desenho que fez na lama com uma varinha. Marcos então compreendeu o que o caracol significava para os zapatistas: é algo que só pode ser vislumbrado a partir de determinada altura, uma espiral sem início e sem final, que liga a parte de dentro com a parte de fora, convida a entrar e a sair, representando um lugar de encontro, de diálogo, de transição e de busca.

Pouco antes do anúncio sobre o surgimento dos *Caracoles* e das Juntas de Bom Governo, em agosto de 2003, o subcomandante Marcos divulgou um conjunto de sete comunicados no dia 21 de julho do mesmo ano com títulos que começam com “Chiapas: a décima terceira estela”, e a primeira parte destes comunicados se chama “um caracol”. Em determinado trecho do comunicado ele conta:

Dizem aqui que os mais antigos dizem que outros ainda mais velhos disseram que os mais antigos habitantes destas terras apreciavam a figura do caracol. Dizem que dizem que diziam que o caracol representa o entrar-se ao coração, que assim diziam os mais antigos ao conhecimento. E dizem que dizem que diziam que o caracol também representa o sair do coração para andar o mundo, que assim chamaram os mais antigos a vida. E não só, dizem que dizem que diziam que com o caracol se chamava o coletivo para que a palavra passasse de um ao outro e nascesse o acordo. E também dizem que dizem que diziam que o caracol era ajuda para que o ouvido escutasse inclusive a palavra mais distante. Isso dizem que dizem que diziam. Eu não sei. Eu caminho contigo de mãos dadas e te mostro o que meu ouvido vê e meu

⁴⁰ Disponível em: <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/1996/10/23/el-caracol-del-fin-y-el-principio-y-la-historia-de-la-persona-viva-y-la-persona-muerta/>

⁴¹ Tacho pertence à etnia tojolabal – conforme Marcos faz questão de mencionar nessa história –, que seria presumivelmente a mesma do Velho Antônio (VITALI, 2014).

olhar ouve. E vejo e ouço um caracol, o “pu’y”, como o dizem na língua daqui⁴².

Um lema muito associado à figura do caracol na arte zapatista é: devagar, mas avança. Segundo Darling (2020) para os zapatistas não existe um tempo definido para as deliberações, a única definição é que se utilize todo o tempo que seja necessário, se trata de uma aprendizagem e escuta permanente. O tempo, portanto, não é o mais importante, mas sim o ato de avançar, tanto quanto a forma como se avança. Não apenas os zapatistas, mas praticamente todo o conjunto dos povos originários possui outra percepção do tempo, distinta daquela concebida pelo pensamento racional moderno. São temporalidades diferentes, predominando a ideia de tempo cíclico em vez do tempo linear.

Em seu estudo sociológico sobre o tempo Norbert Elias (1998) esclarece que ele é algo eminentemente social, trata-se de uma percepção marcada pela aprendizagem e pela experiência prévia, tanto a dos indivíduos quanto a acumulada pelo longo suceder das gerações. O tempo, na verdade, não passa; o sentimento de passagem refere-se ao curso da própria vida e também, possivelmente, às transformações da natureza e da sociedade (ELIAS, 1998). Ou seja, o que se considera como “tempo” é a forma como os seres humanos sentem a transformação e procuram referenciá-la. A concepção de tempo, portanto, está totalmente inscrita na cultura, não é algo a parte que funciona de maneira autônoma, é uma forma de perceber as transformações, e para tanto utilizam-se ferramentas criadas e aprimoradas ao longo de sucessivas gerações.

Dentro da visão de mundo imposta pelos países colonizadores aos territórios colonizados também está contida uma determinada forma de percepção do tempo que, tida como a única que é realmente verdadeira e aceitável, carrega junto de si conceitos adequados aos interesses de dominação. Paredes e Guzmán (2014) reforçam o que foi dito ao afirmarem que a temporalidade colonial carrega uma concepção única e linear do tempo que busca arrebatá-la a memória dos povos oprimidos e fixá-los no futuro. Segundo as autoras, essa visão linear do tempo incorpora em si a ideia de evolução e de progresso, ou seja, de passar de um estado pior para outro melhor, de atrasados a evoluídos, bárbaros a civilizados. O progresso é inscrito como a norma da história; não de uma determinada civilização ou outra, mas de toda a humanidade em todos os tempos.

Partindo de uma perspectiva universal, i. e., com a pretensão de refletir toda a história da humanidade, essa concepção linear da história coloca os povos originários numa situação muito difícil, pois ignora seu passado e lhes oferece um presente repleto de provações em

⁴² Disponível em: <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2003/07/21/chiapas-la-treceava-estela-primera-parte-un-caracol/> Traduzido pelo autor.

troca da promessa de um futuro redentor, que, no caso, seria o de alcançarem o mesmo nível de civilidade e progresso dos seus colonizadores. Acontece que, como apresentou Elias, “o presente é aquilo que pode ser imediatamente experimentado, o passado é o que pode ser lembrado, e o futuro é a incógnita que talvez ocorra, algum dia (1998, p. 66), de tal forma que os povos originários estariam permanentemente condenados a uma vida de expiação, vítimas do eterno retorno dos vencedores sobre eles, os vencidos de sempre. Neste cenário, a única saída prevista seria o desaparecimento.

Ailton Krenak (2020) acredita que essa ideia de tempo, cuja maneira de contá-lo e de vê-lo como uma flecha – sempre indo inexoravelmente para frente e deixando tudo o que está no caminho pelo qual percorre para trás –, está na origem do descolamento da vida por parte da visão de mundo hegemônica.

Nossos parentes Tukano, Desana, Baniwa contam histórias de um tempo antes do tempo. Essas narrativas, que são plurais, os maias e outros ameríndios também têm. São histórias de antes de este mundo existir e que, inclusive, aludem à sua duração. A proximidade com essas narrativas expande muito nosso sentido de ser, nos tira o medo e também o preconceito contra outros seres. Os outros seres *são* junto conosco, e a recriação do mundo é um evento possível o tempo inteiro. A experiência de estar dentro desse fluxo nos dá claramente o sentimento de que a pandemia não é a maior desgraça do planeta⁴³. Se ficarmos presos a uma concepção de mundo chapada, de mercadorias, de controle e dominação, é claro que vamos morrer de medo, mas experimente sair de dentro desse carro, experimente ter uma relação cósmica com o mundo. (...) Convoquemos a experiência de estarmos harmoniosamente habitando o cosmos: é possível experimentar isso na nossa vida cotidiana sem se render a todo esse terrorismo da modernidade. Muitos povos, de diferentes matrizes culturais, têm a compreensão de que nós e a Terra somos uma mesma entidade, respiramos e sonhamos com ela (KRENAK, 2020, p. 70-71).

A concepção de tempo cíclico, oposta a uma visão estritamente linear, está vinculada a matrizes culturais que organizam todas as dimensões da vida social numa perspectiva de totalidade com a natureza, portanto, que não partem do princípio dual que compreende a natureza como uma esfera autônoma em relação à sociedade, culminando num modo de vida no qual as dimensões social e natural correspondem a uma mesma temporalidade.

Próximo a uma das interpretações do zapatismo associada à figura do caracol, Paredes e Guzmán (2014) dizem que nessa concepção de tempo circular “o tempo sempre vem e vai, é constante, assim como o círculo que não tem ponto de partida nem meta, não há princípio nem fim, tudo é energia em movimento”⁴⁴ (2014, p. 26).

Essa forma de perceber o tempo, de acordo com Darling (2020), tem raízes profundas de respeito aos processos próprios de cada comunidade e de harmonia com os ciclos da

⁴³ Ailton Krenak se refere à pandemia de COVID-19.

⁴⁴ Tradução feita pelo autor.

natureza. No caso dos povos maias, cuja cultura se desenvolveu na relação com o milho (DARLING, 2020), esse alimento e o seu processo de produção conferem sentido às suas formas de vida e de se relacionar socialmente. Darling diz que, dessa forma, a organização social dessas comunidades está imersa em um ciclo contínuo que respeita a natureza e acompanha o seu percurso: “tempo de roçar, de árduo trabalho para arar a terra, tirar ervas daninha e preparar a semeadura. Tempo de limpeza, de cuidado e espera. Tempo de colheita, de planificação, de organização coletiva para o transporte e preparação do lugar de armazenamento. Festa do milho novo, de colheita e abundância”⁴⁵ (2020, p. 08).

A antiga civilização maia desenvolveu um sistema complexo de datação do tempo, utilizando diferentes calendários que sincronizavam-se, mas que revelavam diferentes informações sobre o tempo. Esse sistema, denominado de “calendárico”, está composto por três contagens do tempo: 1) A conta larga ou série inicial, baseado em ciclos (solares, lunares, ritualísticos e outros) e usado para o registro do tempo no calendário pré-hispânico, e também para registrar ou prever determinados acontecimentos na história – no passado ou no futuro; 2) O *Haab'*, que corresponde ao calendário solar de 365 dias, utilizado principalmente para organizar a agricultura; e o 3) Calendário sagrado *Cholq'ij*, composto por 260 dias, que está relacionado com o ciclo da gestação humana e tem a finalidade de controlar e analisar as energias presentes em cada dia para decidir quais são os períodos mais propícios para realizar atividades variadas, tais como cerimônias religiosas, caça e criação de animais, construção, aplicação da justiça, tomada de decisões etc. (BARBOSA, 2019).

Essa organização do tempo associou-se a uma concepção também cíclica da história, que, segundo Barbosa (2019), decorria sobretudo do aparente movimento cíclico do sol, considerado eixo da vida e da criação maia, e cuja deidade celeste *Itzamná* era considerada a criadora suprema. Uma vez que, de acordo com essa visão de mundo, o tempo sempre vem e vai, Paredes e Guzmán (2014) explicam que a tradição dos povos originários ensina que deve-se caminhar olhando em direção ao passado, que pode ser visto e portanto se encontra adiante, e o futuro, ao contrário, encontra-se atrás, pois não pode ser visto e tampouco conhecido. Nesse sentido, “o motor da ação é o passado, não o futuro, como postula a modernidade” (ZIBECHI e HARDT, 2013, p. 56).

De acordo com essa cosmovisão o tempo não é teleológico, e o passado não está morto, de modo que olhar para o passado visando uma transformação social em direção ao futuro significa buscar a recuperação de uma harmonia perdida, estabilizar o que foi

⁴⁵ Tradução feita pelo autor.

desequilibrado, isto é, reestabelecer o universo em sua totalidade (ZIBECHI e HARDT, 2013). Isso não significa um sonho de retornar ao passado, como acusam alguns apologistas acrílicos do progresso, mas sim de olhar para trás, inspirar-se nos antepassados e caminhar junto da tradição para resolver os problemas do presente visando construir um futuro harmônico. A busca por um outro mundo retrata, portanto, uma projeção em direção ao futuro, agindo no presente sem perder os elos com o passado.

O movimento zapatista procura deixar isso claro, conforme pode ser apreendido em uma mensagem compartilhada no dia 1º de março de 1994⁴⁶:

Em nossos sonhos temos contemplado um outro mundo. Um mundo verdadeiro, um mundo definitivamente mais justo daquele no qual vivemos agora. Vimos que neste mundo os exércitos não eram mais necessários, que a paz, a justiça e a liberdade eram tão comuns que já não se falava delas como coisas distantes; do mesmo modo, as coisas boas deste mundo eram mencionadas como quem fala do pão, dos pássaros, do ar, da água, como quem diz livro e voz. Neste mundo, o governo da maioria era razão e vontade; os que mandavam eram pessoas de bons pensamentos; mandavam obedecendo. Este mundo verdadeiro não era um sonho do passado, não era algo que vinha de nossos antepassados. Vinha do futuro, pertencia ao passo seguinte que dávamos. Foi assim que começamos a caminhar para fazer com que este sonho se sentasse à nossa mesa, iluminasse a nossa casa, crescesse em nossas plantações, enchesse o coração de nossos filhos, limpasse nosso suor, sanasse nossa história e se tornasse realidade para todos. É isto que queremos. Nada mais, mas também nada menos (CCRI-CG do EZLN *in* GENNARI, 2002, p. 09).

Walter Benjamin concebe a sociedade comunista como uma volta à primeira forma de sociedade sem classes, de tal modo que o “Paraíso” seria ao mesmo tempo o passado ancestral da humanidade e a imagem utópica do futuro de sua redenção (Scholem *apud* LÖWY, 2005). O intelectual alemão vai além de uma visão linear do tempo, para ele passado e presente são pensados em coexistência e não em sequência, estando o passado ativo no presente e não apenas na sua construção (SANTOS, 2003). Mesmo partindo do materialismo histórico dialético, e não de formulações analíticas associadas às tradições dos povos originários, a perspectiva de Benjamin sobre a relação temporal própria dos objetivos da transformação social também apresenta uma potencial ruptura com a lógica da modernidade. Assim, para ele,

a sociedade sem classes do futuro – o novo Paraíso – não é a volta pura e simples àquela da pré-história: ela contém em si, como síntese dialética, todo o passado da humanidade. A verdadeira história universal, baseada na rememoração universal de todas as vítimas sem exceção – o equivalente profano da ressurreição dos mortos – somente será possível na futura sociedade sem classes (LÖWY, 2005, p. 94-95).

A interpretação do quadro “*Angelus Novus*” de Paul Klee por Benjamin, presente na Tese IX sobre “O Conceito de História” (*in* LÖWY, 2005), pode ajudar a ilustrar esse debate

⁴⁶ Disponível em: <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/1994/03/01/al-pueblo-de-mexico-en-nuestros-suenos-hemos-visto-otro-mundo/>

em relação ao tempo. Crítico rigoroso da ideia de progresso concebida pelo pensamento moderno, na alegoria de Benjamin sobre essa obra o Anjo da História dá as costas ao futuro e tem o rosto voltado para o passado, ele enxerga uma catástrofe composta por amontoados de escombros, tem a intenção de despertar os mortos e juntar todos os destroços, mas a tempestade que representa o progresso o impede de voar e o impele de forma arrebatadora em direção ao futuro.

Dentre os possíveis significados que se pode extrair da reflexão de Benjamin sobre a obra de Klee, além de mostrar o olhar da história voltado para trás em vez de direcioná-lo ao futuro, tal como se concebe na cosmovisão característica dos povos originários, o progresso aparece como uma tempestade que empurra a história para a frente deixando um rastro de destruição, sem dar a menor chance para que se possa deter-se e consertar os estragos feitos. Assim, de acordo com Löwy (2005), a tempestade do progresso leva inexoravelmente à repetição do passado, mas com novas catástrofes, cada vez mais amplas e destruidoras.

A concepção de progresso, portanto, que corresponde à espinha dorsal da matriz cultural da modernidade, não apenas busca submeter e eliminar outras visões de mundo, mas também carrega toda a humanidade – inclusive a parte da humanidade que não compartilha da mesma visão e vive a partir de outras epistemes – em direção ao mesmo destino catastrófico. Em um de seus aforismos, intitulado “Alarme contra incêndio”, Benjamin escreveu: “se a eliminação da burguesia não for concretizada até um momento rapidamente calculável da evolução econômica e técnica (...), então tudo estará perdido. É preciso cortar o rastilho antes que a centelha chegue à dinamite” (2013b, p. 42).

Löwy (2005) comenta que Walter Benjamin também se utiliza de outra alegoria para alertar a humanidade sobre os riscos do progresso, trata-se do “trem da história” que avança desenfreadamente em direção ao abismo. O processo de expansão inerentemente destrutiva do capital, que caminha montada na violência e ostentando o estandarte do crescimento econômico infinito, não apenas gera desigualdades sociais cada vez maiores ao mesmo tempo em que vai provocando “miserabilização” com a constante dissociação das pessoas dos meios de produção e reprodução da vida – impelindo-as a buscá-los no mercado capitalista controlado pelos grandes capitais –, mas também esbarra nos limites de sustentabilidade do planeta, de tal modo que toda a manutenção da vida humana na terra encontra-se cada vez mais ameaçada.

Na concepção aberta da história de Benjamin diferentes saídas são possíveis, e ele aponta a ação revolucionária como sendo uma forma de conseguir interromper essa viagem rumo à catástrofe iminente (LÖWY, 2005). A revolução, de acordo com Benjamin, está longe

de ser aquele momento de coroar o progresso técnico e econômico, tal qual concebia o marxismo oficial da II e da III Internacional, ela seria, antes de tudo, uma interrupção “messiânica” no curso da história, “uma intervenção redentora para arrancar a humanidade da catástrofe que a ameaça permanentemente” (PEIXOTO, 1999, p. 34). O movimento zapatista, ao mesmo tempo em que declara lutar pelo direito à autodeterminação dos povos originários, também busca se articular com outros sujeitos sociais – conforme demonstra por meio de seus esforços visando ajudar na articulação da luta “pela humanidade e contra o neoliberalismo” – para tentar “puxar os freios de emergência” capazes de parar esse trem desgovernado.

A recuperação da identidade sociocultural, segundo Barbosa, faz parte do processo de descolonização e consolidação de outro paradigma onto-epistêmico por meio do qual os povos originários podem alcançar “a emancipação humana a partir da superação de uma condição histórica de subordinação colonial, patriarcal e de expropriação territorial” (2019, p. 93). Nesse processo de descolonização é indispensável, conforme defendem Paredes e Guzmán (2014), que a temporalidade também seja descolonizada, reconhecendo e denunciando a existência de uma temporalidade colonial que se impõem como a única possível, e recuperando o tempo dos antepassados e as suas lutas em comunidade, um tempo que ainda não se foi, posto que circula, para que se possa construir um tempo de esperança, de se viver bem em comunidade.

O subcomandante Marcos anda com dois relógios, um no pulso direito, que marca a hora “oficial”, e outro no pulso esquerdo, que marca a hora dos zapatistas. Em uma entrevista televisiva⁴⁷ ele disse ao apresentador que se trata de um símbolo, significa que o movimento acabará quando os dois relógios se emparelharem. Isto acontecerá quando a sociedade entender o lugar dos zapatistas como povos indígenas, ou seja, como povos mexicanos dignos que vivem de forma autodeterminada e com total autonomia sobre seus territórios. Marcos garante que até que este momento chegue eles seguirão adiante em busca do seu objetivo, e quando alcançarem seu lugar, haverá uma hora somente.

Referências Bibliográficas

AGUIRRE ROJAS, C. A. *ANTIMANUAL DEL BUEN REBELDE – Guía de la Contrapolítica para Subalternos, Anticapitalistas y Antisistémicos*. Ciudad de México, Ed. Contrahistorias, 2013.

⁴⁷ Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=irLRvbl3qpc> (Marcos comenta sobre o costume de usar dois relógios logo no início do vídeo).

_____. *Mandar obedecendo: As lições políticas do neozapatismo mexicano*. São Paulo, Editora Entremares, 2019.

BARBOSA, L. P. (2019). *O Popol Wuj na contemporânea luta indígena Mesoamericana*. Disponível em: <https://revistas.uece.br/index.php/tensoesmundiais/article/view/1280>. Acessado em 17 de maio de 2020.

BASTOS, S.; CAMUS, M. *El movimiento maya en perspectiva*. Guatemala, FLACSO, 2003.

BATALLA, G. B. *MÉXICO PROFUNDO: Una civilización negada*. México D.F., Grijalbo, 1990.

BENJAMIN, W. *Escritos sobre mito e linguagem (1915 – 1921)*. São Paulo, Livraria Duas Cidades e Ed. 34, 2013a.

_____. *Rua de mão única: Infância Berlinense: 1900*. Belo Horizonte, Autêntica Editora, 2013b.

BRECHT, B. *Poemas 1913 – 1956*. [seleção e tradução de Paulo César de Souza]. São Paulo, Ed. 34, 2000.

BUENROSTRO Y ARELLANO, A. *As Raízes do Fenômeno Chiapas: o Já Basta da Resistência Zapatista*. São Paulo, Ed. Alfarrabio, 2002.

DARLING, V. I. *La Episteme Zapatista: Otra forma de ver el mundo y hacer política*. Revista Brasileiro da Ciências Sociais, São Paulo, Vol. 35, nº 104, 2020. Disponível em: https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_issuetoc&pid=0102-690920200003&lng=pt&nrm=iso. Acessado em: 23 de novembro de 2020.

DI FELICE, M.; MUÑOZ, C. (Orgs.). *a revolução invencível – subcomandante Marcos e o Exército Zapatista de Revolução Nacional: cartas e comunicados*. São Paulo, Boitempo Editorial, 1998.

ELIAS, N. *Teoria Simbólica*. Oeiras (Portugal), Celta Editora, 1994.

_____. *Sobre o tempo*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed., 1998.

GENNARI, E. *CHIAPAS: as comunidades Zapatistas reescrevem a história*. Rio de Janeiro, Ed. Achiamé, 2002.

HOLLOWAY, J. *Cambiar el mundo sin tomar el poder – El significado de la revolucion hoy*. Venezuela, Vadell Hermanos Editores, C.A., 2005.

KRENAK, A. *A vida não é útil*. São Paulo, Companhia das Letras, 2020.

LE BOT, Y. *El Sueño Zapatista por Subcomandante Marcos*. 1997. Disponível em: https://www.iberopuebla.mx/sites/default/files/bp/documents/el_sueno_zapatista.pdf. Acessado em: 24 de março de 2020.

LEETOY, S. *Esto si es una pipa: sinergias interpretativas entre fotografías periodísticas de “La Jornada” y comunicados neozapatistas*. Global Media Journal – Edición Iberoamericana, vol. 5, 2008. Disponível em: <https://gmje.mty.itesm.mx/estoesunapipa.pdf>. Acessado em: 17 de junho de 2020.

LEÓN-PORTILLA, M. *América Latina: múltiplas culturas, pluralidade de línguas*. Revista Tempo Brasileiro, Rio de Janeiro, nº 122/123, p. 21-41, jul.-dez., 1995.

LÖWY, M. *Walter Benjamin: aviso de incêndio: uma leitura das teses “Sobre o conceito de história”*. São Paulo, Ed. Boitempo, 2005.

LUXEMBURGO, R. *Reforma ou Revolução?* São Paulo, Expressão Popular, 1999.

MARX, K. H.; ENGELS, F. *Manifesto comunista*. São Paulo, Instituto José Luís e Rosa Sundermann, 2003.

MONTOYA, R. *Mandar obedecendo: a outra forma de poder* (entrevista concedida a Iraneidson Costa). Cadernos do CEAS, Salvador, n. 221, p. 29 – 48, 2006. Disponível em: <https://cadernosdoceas.ucs.br/index.php/cadernosdoceas/article/view/194>. Acessado em: 19 de fevereiro de 2021.

PAREDES, J. C.; GUZMÁN, A. A. *El Tejido de la Rebeldía. ¿Qué es el feminismo comunitario?* La Paz, Comunidad Mujeres Creando Comunidad, 2014.

PEIXOTO, L. A. S. *Walter Benjamin: uma visão crítica do progresso e da tecnologia*. Revista Vértices, ano 2, nº 1, jul. 1999.

PORTO-GONÇALVES, C. W. A Reinvenção dos Territórios: a experiência latino-americana e caribenha. In: CECENÑA, A. E. (Org.). *Los desafíos de las emancipaciones en un contexto militarizado*. Buenos Aires, CLACSO, 2006.

SADER, Eder. *Quando novos personagens entram em cena: experiências, falas e lutas dos trabalhadores da Grande São Paulo, 1970-1980*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1988.

SANTOS, B. de S. *Renovar a teoria crítica e reinventar a emancipação social*. São Paulo, Boitempo, 2007.

SANTOS, M. S. dos. *Memória Coletiva & Teoria Social*. São Paulo, Annablume, 2003.

SOLÓN, P. (Org.). *Alternativas sistêmicas: Bem Viver, decrescimento, comuns, ecofeminismo, direitos da Mãe Terra e desglobalização*. São Paulo, Elefante, 2019.

VARGAS, S. *A mística da resistência: culturas, histórias e imaginários rebeldes nos movimentos sociais latino-americanos*. Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em História Social da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007.

VITALI, M. A. *A identidade étnica indígena no discurso político do movimento zapatista: a voz do “Viejo Antônio” (1994-1998)*. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em História Social das Relações Políticas da Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, 2014.

ZIBECHI, R. *Dibujando fuera de los márgenes: los movimientos sociales en la transformación sociopolítica en América Latina*. Buenos Aires: La Crujía, 2008.

_____ ; HARDT, M. *Preservar y compartir: Bienes comunes y movimientos sociales*. Buenos Aires: Mardulce, 2013.