

Universidade Federal de Santa Catarina
Centro de Filosofia e Ciências Humanas
Programa de Pós-Graduação em Sociologia Política

**O Ideal Comunitário como Resistência à
Modernidade-Global**

Um estudo sobre o Movimento Neo-zapatista de Chiapas

Carlos A. Gadea

Armação do Pântano do Sul - Florianópolis
Junho de 1999.



Programa de Pós-Graduação em Sociologia Política
Universidade Federal de Santa Catarina
Centro de Filosofia e Ciências Humanas
Campus Universitário - Trindade
Caixa Postal 476
Cep: 88040-900 - Florianópolis - SC - Brasil
E-mail: ppgsp@cfh.ufsc.br

O IDEAL COMUNITÁRIO COMO RESISTÊNCIA À MODERNIDADE-GLOBAL.

Um estudo sobre o Movimento Neo-zapatista de Chiapas.

Carlos Alfredo Gadea Castro

Esta Dissertação foi julgada e aprovada em sua forma final pela Orientadora e Membros da Banca Examinadora, composta pelos Professores:

Prof. Dra. Ilse Scherer-Warren
Orientadora

Prof. Dr. Hector Ricardo Leis
Membro

Prof. Dra. Selva Lopez Chirico
Membro

Prof. Dra. Júlia Sílvia Guivant
Coordenadora

Florianópolis, Julho de 1999.

*A meus pais,
pelo amor de sempre.*



Chiapas ...

**“Tú y las hormigas deberían saber
que la ternura a veces duele”.**

***Mayor Ana Maria dirigiéndose
al Subcomandante Marcos.***

INDICE

AGRADECIMENTOS

RESUMO

INTRODUÇÃO 1.

Capítulo I. RUMO A UM MARCO DE ANÁLISES DAS
AÇÕES COLETIVAS CONTEMPORÂNEAS

Dimensões do Movimento Neo-zapatista 7.

Modernidade e exclusão 14.

Acerca das ações coletivas e movimentos sociais 19.

Algumas reflexões sobre os movimentos sociais no campo mexicano 25.

Rumo a um *terceiro momento emancipatório?* 28.

Capítulo II. DESDE O SUDESTE MEXICANO

De indígenas e exclusão 35.

Contexto histórico e condições econômico-sociais 36.

Da democracia: poder político e desafio institucional 50.

Por trás da modernização 56.

Considerações 63.

Capítulo III. O CONFLITO DA AMBIGÜIDADE

<i>De rostos ocultos, identidades e aberturas</i>	66.
A noite das máscaras	67.
A utopia guerrilheira	72.
Expressividade e ação social neo-zapatista	78.
O que é o neo-zapatismo?	87.
Considerações	96.

Capítulo IV. COMUNITARISMO E MODERNIDADE

<i>O laboratório neo-zapatista</i>	98.
Resistência social através de rituais	100.
O retorno à comunidade: a questão indígena	111.
A luta pelo reconhecimento e o laboratório da autonomia	115.
<i>As comunidades de resistência</i> e o desafio multicultural	124.
<i>A comunidade virtual</i> : neo-zapatistas no ciberespaço	129.

Capítulo V. (POST)NEO-ZAPATISMO, COMUNIDADES DE RESISTÊNCIA E MODERNIDADE-GLOBAL

<i>Multiculturalismo e emancipação</i>	133.
1998-1999 (ou quando <i>Speedy González</i> põe o “pasamontañas”)	133.
Estética, ética e multiculturalismo: o <i>(post)neo-zapatismo</i>	140.
Considerações finais: Modernidade-global, ações coletivas e neo-zapatismos	147.

ANEXOS

Mapas

Cartas, Documentos e Comunicados do EZLN

Fotografias

RESUMO

O presente trabalho se propõe a descrever e analisar o movimento neo-zapatista de Chiapas a partir de uma discussão sobre a teoria das ações coletivas e os movimentos sociais. Neste sentido, na evidência de suas diferentes *dimensões identitárias e estratégicas* a partir de sua interação com a sociedade mexicana e mundial, desenhando assim sua *flexibilidade estrutural* e demandas que se reformulam conjuntamente, expressa-se uma ação coletiva que sugere que certas categorias de análises devem ser reconceitualizadas.

O movimento neo-zapatista permite entender que uma resignificação da problemática do “pluralismo cultural” e o surgimento de *subjetividades coletivas* expressas a partir de questões *identitárias*, convertem-se em elementos chaves para compreender que a *dimensão comunitária* é um paradigma socio-político e organizacional característico das ações coletivas contemporâneas.-

INTRODUÇÃO

Tudo parece indicar que fazemos parte de um “cenário global”, que o que se tem denominado de modernidade irrompeu em nossas vidas cotidianas, em nossas percepções sobre o tempo e o espaço, em nossas formas de interatuar com o ambiente e entre nós mesmos. No entanto, isto em absoluto significa afirmar que o que compreendemos como Modernidade-global corresponde à produção de “uma cultura global” ou a uma “uniformidade cultural”, mas sim a uma “referência espacial e temporal” de crescente *complexidade*.

Mais que a consolidação de uma cultura global se apresenta uma imagem contraposta, uma que nos situa cientes de novos níveis de *diversidade e heterogeneidade cultural* (HALL, 1997), que nos situa em um cenário aberto a uma “vitrine mundial das culturas” (FEATHERSTONE; 1997, 30). Em tal “vitrine”, processos de *sincretismo e hibridação cultural* (GARCIA CANCLINI, 1995), assim como de *afirmação das diferenças culturais*, tornam-se dimensões inerentes de nossa contemporaneidade. Desta maneira, ao se constatar a *simultaneidade* de imagens que este processo histórico atual parece nos sugerir, de *unificação e homogeneidade*, assim como de *diversidade e heterogeneidade cultural*, uns dos problemas para construir modelos de análise sobre as ações coletivas atuais é lidar, justamente, com um “novo” nível de *complexidade*.

Destacando plenamente aqueles processos econômicos, políticos e culturais “unificadores”, algumas análises insistem em considerar oportunos modelos derivados de uma representação “do global” como expressão espacial e temporal na qual todas as ações coletivas são fenômenos diversos que mantêm elementos comuns, certos traços característicos projetados na complexa resistência política e cultural que esta globalização, aparentemente, produz. Não obstante, lidar com um novo nível de *complexidade* significa, antes de mais nada, compreender que *são os atores os que definem para si mesmos “a realidade” que encontram, já que, dependendo de suas “posicionalidades” como atores coletivos, de determinadas motivações e intenções, crenças e desejos, perceberão o mundo de forma diferente e atuarão, conseqüentemente, a partir de um ponto de vista também diferente*. A “identidade particular” que um ator coletivo constrói surge a partir da “interpretação do mundo” que realiza, compreendendo que as ações coletivas tendem a definir-se como “modelos de sociabilidade”. Assim, pode se afirmar que *as próprias*

finalidades da ação coletiva tendem a surgir a posteriori dos “tipos de sociabilidade experimentados”, da dinâmica da ação empreendida e da interação com o seu entorno.

O presente trabalho toma como ponto de partida esta intenção por reconceitualizar categorias de análises vinculadas à teoria das ações coletivas e movimentos sociais, repensar e proporcionar alguns elementos concretos de discussão em correspondência com uma preocupação que está se restabelecendo na literatura sociológica atual ao se referir àqueles fatores que caracterizavam os denominados “novos movimentos sociais”¹. Em realidade, trata-se de um debate que pretende destacar as eventuais “continuidades” ou “diferenças” dos atuais fenômenos coletivos com os de algumas décadas atrás, supondo, então, realizar um esforço por compreender e situar os heterogêneos cenários e processos sociais do atual marco histórico-cultural.

Todas estas questões são abordadas quando nos enfrentamos com um movimento social de marcada *flexibilidade e fluidez estrutural*, como é o caso do movimento neo-zapatista de Chiapas, objeto de estudo do presente trabalho. Tem sido o neo-zapatismo, com sua aparição pública no sudeste mexicano em 1º de janeiro de 1994 (o mesmo dia do ingresso do México ao Tratado de Livre Comércio, junto com o Canadá e os Estados Unidos) sob uma formação político-militar chamada Exército Zapatista de Libertação Nacional (EZLN), quem traz à cena vários debates sobre a identidade e estratégias dos atuais movimentos sociais. Neste sentido, *o objeto central deste trabalho é descrever e analisar o específico processo de formação e estruturação do movimento neo-zapatista de Chiapas, suas diversas demandas e discursos e as transformações estratégicas e identitárias produzidas na interação com a sociedade mexicana e mundial.*

Nas montanhas do sudeste mexicano, muito próximo com a Guatemala, os indígenas herdeiros da cultura maya dizem que Emiliano Zapata, líder histórico dos excluídos do México, ainda está vivo. Ventos fortes e úmidos ajudam na propagação desta história por todos os cantos do território do Chiapas, desde o litoral do Pacífico até a Selva Lacandona. São eles os que renascem no milho que se faz alimento e na rebeldia de um Zapata que, escondido nas montanhas, espera o momento para descer e estar com os seus, os indígenas e camponeses de antes e de agora.

Os arroios descem com a chuva pelas montanhas. Há um ar um tanto estranho no ambiente. Não é só chuva, mas sim uma forte tormenta. As nuvens pretas assim o

¹ Touraine (1997), Melucci (1998). Um trabalho que há alguns anos introduz em Latinoamérica tal conceito foi o de Scherer-Warren & Krischke (1987).

antecipam. A noite está chegando, e junto com ela, a memória do Zapata revive em cada indígena tzotzil e tzeltal deste fim do milênio. Assim, este Zapata vivo ou morto, já pouco importa, se faz desejo, o desejo de “existir” de muitos jovens indígenas deste sudeste mexicano. E, desta maneira, a metáfora da tormenta dava espaço à força do silêncio e armas precárias, a uma madrugada de dúvidas e nervosismo. Era a virada do ano novo de 1994, e indígenas integrantes do EZLN ocupavam militarmente as localidades de San Cristóbal de las Casas, Las Margaritas, Altamirano e Ocosingo, declarando guerra ao “mal governo” do presidente Carlos Salinas de Gortari e reclamando “terra” e “liberdade”, fundamentando-se na obscura noite de 502 anos de marginalização para sua condição indígena. Desde o campo chiapaneco, um novo ator coletivo se dava a conhecer, primeiro através de uns poucos disparos, mas logo com palavras e a curiosa sinergia da tecnologia com a cenografia espessa das montanhas e a Selva Lacandona. É assim que Zapata fazia parte do esquema de ação empreendida, faz parte da “estrutura significativa do mundo social”² complexo das comunidades indígenas e camponesas do sudeste mexicano.

Na efervescência social gerada, diversas interpretações situavam estes indígenas rebeldes como protagonistas de uma rebelião típica de uma esquerda política e armada latino-americana em visível derrota estratégica e algo obsoleta ideologicamente. O EZLN ingressava na pouca afortunada lista de organizações guerrilheiras de um continente que respira violência. Assim, pretendia-se encontrar similitudes e matizes diferentes com o FMLN do El Salvador, com o FSLN da Nicarágua ou com grupos guerrilheiros da Guatemala como o Exército Guerrilheiro dos Pobres.

Imediatamente, ao se perceber como logravam articular a secular consciência de opressão e injustiça com uma firme convicção de *reafirmar sua identidade indígena*, questionamentos radicais às concepções e práticas discriminatórias do Estado mexicano começavam a acentuar aspectos que não podiam reduzir seu acionar e demandas insertas nos limites ideológicos característicos dos movimentos políticos de anos passados.

Não existiam dúvidas em relação à base indígena deste movimento surgido no campo mexicano, no sul do país, algo que o próprio Octavio Paz³, com uma interpretação

² Schütz (s/d, orig. 1932, 42) afirma que “*el problema del significado es un problema temporal: no un problema de tiempo físico, que es divisible y mensurable, sino un problema de tiempo histórico. Este último consiste siempre en un fluir de tiempo, lleno, sin duda, con hechos físicos, pero dotado de la naturaleza de una “conciencia temporal interna”, una conciencia de la propia duración. Es dentro de esta duración donde el significado de las vivencias de las personas se constituye para ella a medida que las va vivenciando*”.

³ “El nudo de Chiapas”, in: *La Jornada*, 5 de janeiro de 1994, ps. 1 e 4.

muito crítica a seu surgimento, reconhece como inerente ao conflito desencadeado. Tampouco existiam dúvidas da situação de miséria que havia gerado o descontentamento armado de muitas comunidades indígenas, o que conduz várias análises, num primeiro momento, realizar uma reduzida combinação interpretativa: a *identidade indígena* foi reduzida dentro de reclamos por *modernização econômica e política*, enfrentando-nos, então, a um ator coletivo produto exclusivamente das precárias condições de vida materiais e que pretendia ingressar na lógica modernizadora.

Da mesma forma, estudos mais próximos a enfoques etnopolíticos, consideravam que na “lógica emancipatória” ensaiada pelos rebeldes indígenas existia uma vontade manifesta por *defender seus traços culturais e identitários* de uma *nova ofensiva modernizadora excludente*, associando-se, assim, às dinâmicas de protestos de caráter “indigenistas”.

Mas, assim como estas interpretações se deram a conhecer, é possível compreender quando observamos a própria interação do movimento, que o neo-zapatismo projeta suas demandas e adquire identidade(s) a partir de uma aparente “ambigüidade”. *Os reclamos por “modernização”, encarnados em sua luta por uma efetiva “integração” política, econômica e cultural à nação mexicana, não podem dissociar-se da constante “reafirmação de sua identidade”, das exigências por “reconhecimento” político e cultural da particularidade indígena.* Esta suposta “tensão” reaparece continuamente no momento de desenhar as dimensões reivindicatórias, o discurso político e as estratégias assumidas pelo movimento em seus diferentes contextos e situações de ação.

Partindo da falsa dicotomia que algumas análises sustentam que existe entre *modernização-integração* e *auto-afirmação da identidade indígena*, é possível chegar a uma segunda afirmação: *o movimento neo-zapatista não pode ser apenas entendido como expressão de um “novo movimento social”, já que existe certo déficit no entendimento de ações coletivas que combinam de forma interdependente uma (re)valorização do comunitário, a luta contra a exclusão (em todos os aspectos) e formas de organização através de “comunidades identitárias de resistência”⁴, ou seja, de “redes multisetoriais”*

⁴ Estas “comunidades identitárias”, este “nós” identitário, são coletividades de práticas estabelecidas compartilhadas, significações compartilhadas, atividades de rotina compartilhadas envolvidas na obtenção do significado “da resistência”. Nestas, os “rituais” serão concebidos como a construção simbólica da *identidade de resistência*.

que congregam uma variedade de atores sociais, interesses reivindicatórios e “mundos de vida”⁵.

É a partir desta dupla preocupação que o presente trabalho pretende analisar o movimento neo-zapatista. Uma parece se referir às características de suas demandas e discurso, entretanto a outra se concentra nas dimensões estratégicas e identitárias estabelecidas. Se observará como estas se mantêm profundamente relacionadas, já que as mudanças no tipo de demandas estabelecidas conduzem a mutações estratégicas. Assim, o neo-zapatismo parece situar-se a partir de uma “multiplicidade” de discursos, demandas, desejos e práticas sociais que, surgidos desde variados contextos e cenários locais, terminam traduzindo-se *contingentemente* no espaço cultural da comunidade indígena.

Apresentados os propósitos, o *Capítulo I* pretende estabelecer certo marco teórico e de análises a partir do qual se observará e analisará o movimento, destacando dois elementos: uma discussão dos pressupostos teóricos dos movimentos sociais e uma contextualização do que representa política e culturalmente o projeto histórico da modernidade visível no México, assim como o processo atual da Modernidade-global e os espaços que este permite para a formação e expressão de eventuais *estratégias emancipatórias*.

Após isto, no *Capítulo II*, já contextualizando a ação e desenvolvimento do movimento neo-zapatista, realiza-se um breve estudo, por um lado, das características gerais da história e presente do México e do Chiapas e, por outro, das características econômicas e políticas que atualmente apresenta a nação mexicana.

O *Capítulo III* se propõe um duplo objetivo: logo depois de descrever os acontecimentos da irrupção armada de 1º de janeiro de 1994, realiza-se uma análise da formação e estruturação do EZLN desde o momento de sua criação até os acontecimentos de fevereiro de 1995, período que faz referência ao aqui denominado *primeiro neo-zapatismo* (até os anos 1990-1991) e *segundo neo-zapatismo*. Em uma segunda instância, desenham-se as características do que representa o movimento no contexto mexicano e internacional nos primeiros meses de sua atuação. Durante este capítulo, começa a se estabelecer a “ambigüidade” particular que apresenta o neo-zapatismo.

⁵ Uma definição possível poderia ser: “El mundo de la vida, entendido en su totalidad, como mundo natural y social, es el escenario y lo que pone límites a mi acción y a nuestra acción recíproca. Para dar realidad a nuestros objetos, debemos dominar lo que está presente en ellos y transformarlos. De acuerdo con esto, no solo actuamos y operamos dentro del mundo de la vida sino también sobre él” (SCHÜTZ & LUCKMANN; 1973, 27).

Talvez de maior centralidade, o *Capítulo IV*, além de continuar analisando os acontecimentos protagonizados pelo movimento, procura, de forma geral, aprofundar nesta “ambigüidade”, inclusive introduzindo certos debates teóricos em torno de conceitos como modernidade, multiculturalismo e comunitarismo. Entretanto a análise das demandas parecem dar maior ênfase a aspectos relacionados a uma *identidade indígena*, do ponto de vista estratégico se observa como a partir de sua própria dinâmica de ação começa a se estruturar uma *dimensão identitária mais ampla*, valendo-se, inclusive, da tecnologia e o *espaço virtual* da Internet.

Por último, o *Capítulo V* pretende terminar estudando os acontecimentos protagonizados pelo movimento até os meses de março e abril de 1999. Tentando refletir sobre o que significa o neo-zapatismo em nosso presente, tal capítulo estabelece uma preocupação central: caracterizar uma dimensão abarcadora dos diferentes conteúdos estratégicos e identitários do movimento, aquela que consegue sintetizar e definir o que pode representar o neo-zapatismo atualmente: o *(post)neo-zapatismo*.

Mas isto não é possível sem uma abordagem de questões relacionadas ao *multiculturalismo como espaço de conformação e aspiração de eventuais ações coletivas*, assim como de aspectos vinculados com as formas de atuação e expressão que estas parecem estabelecer. Desta maneira, uma breve reflexão final faz referência ao como e o por que do surgimento de *estratégias emancipatórias* no complexo cenário histórico atual.-

Capítulo I

RUMO A UM MARCO DE ANÁLISES DAS AÇÕES COLETIVAS CONTEMPORÂNEAS

Dimensões do Movimento Neo-zapatista

*Ahora tenemos a toda la modernidad
recorrida por laboriosos topos que perforaban
el subsuelo espiando el planeta por debajo.*

Umberto Eco, *El péndulo de Foucault*.

Há vários anos, alguns autores se referiam a certos diagnósticos a respeito de um cenário social eventualmente *vazio* (LIPOVETSKY, 1989) ou a uma espécie de *implosão do social* (BAUDRILLARD, 1993a), de *saturação* dos fundamentos e instituições da modernidade. Assim, os escândalos políticos, ecológicos e econômicos que irrompem no silêncio imperante através das projeções mass-mediáticas somente parecem, perversamente, *recriar espaços* do social ou *simular* a linearidade temporal, o espaço referencial do progresso.

Estas perspectivas não parecem separar-se de *um social* definido como um espaço de relações e instituições emanado do projeto iluminista da modernidade, como se fosse possível unicamente em função dele conceber *o social*, seja com revoluções, partidos políticos ou atores racionais-emancipatórios. Contrariamente a esta noção de *vazio moderno*, estamos fazendo parte de um *cenário social diferentemente cheio*, onde o que realmente tem mudado são os atores e o contexto e situações nas quais eles se envolvem.

Seria um erro lamentar o retraimento individual, a perda do sentido cívico e o egoísmo que conseqüentemente parece caracterizar a presença de um novo século e um novo milênio. A partir da mesma indiferença e o desgaste de certos *ideais modernos* (razão, futuro, progresso, emancipação) e instituições, e a constatação de um progressivo “isolamento individual” em nossas sociedades tecnológicas avançadas, pode-se perceber como está surgindo outro tipo de “solidariedade”, a transição de um “princípio

individualista” (de um “eu individual”) para um “princípio relacional” (GERGEN, 1997), pelo que o indivíduo *é experiência* em função do vínculo que ele estabelece e do grupo ao qual se integra. O indivíduo, longe de estar isolado, procura-se em um espaço *comunitário* integrando-se a um ambiente de *comunhão*. A experiência de estar em relação com “outros” é, efetivamente, o que permite a vivência e a prática de variadas *potencialidades do seu ser* (MAFFESOLI, 1995).

Esta simples observação pode surgir de uma representação *inversa* dos laços sociais que desde Weber (1984) já advertiam a passagem da *comunidade* para a *sociedade* e, de certa forma, de uma espécie de apologia aos conceitos que Tönnies (1979) planteava há mais de um século. Embora os contextos que analisam um ou outro se transformaram enormemente, o domínio da “razão instrumental” e o conseqüente “desencantamento do mundo”, assim como a colonização efetiva de uma “sociedade contratualizada”, parecem dar lugar a uma nova sensibilização na *busca dos laços sociais perdidos*.

Este gesto poderia ser inscrito na noção de “ressurgimento do comunitário”, algo amplamente analisado e diagnosticado por Michel Maffesoli (1987, 1997), mas que curiosamente não parecia transgredir a qualidade puramente expressiva da sua gestão. O que se está apresentando visivelmente é *o retorno da comunidade*, que se manifesta como parte de certos *impulsos emancipatórios* de protestos concretos, estruturador de eventuais ações coletivas. O *comunitário*, desta forma, expressa-se como um paradigma sócio-político e organizacional de grande importância nos dias de hoje, um ponto de referência surgido da experiência de vida que nos apresenta a Modernidade-global.

O campo político ainda está ocupado pelos representantes dos tradicionais movimentos sociais, de certa forma em vias de desaparecimento, ainda que ideologicamente importantes. Os partidos políticos e os sindicatos parecem não acompanhar as transformações da economia mundial e os modos de vida da população (TOURAINÉ; 1997, 307). Entretanto, como o próprio Touraine (1997) manifesta, os atores sociais não desapareceram. Contrariamente, “están impacientes por afirmarse y lograr el reconocimiento de su libertad de Sujetos” (p. 307).

Enfrentamo-nos com uma “busca de afirmação” que não mantém relação alguma com aquele *sujeito* emanado do “Iluminismo”, baseado em uma concepção de pessoa humana como indivíduo totalmente *centrado*, unificado e estável. Inclusive, consegue até supor como uma definição mais *interativa* do *sujeito*, formado a partir da interação entre o eu e a sociedade, entre o “mundo interior” e o “exterior” (o mundo público e o privado),

também parece diluir-se frente às grandes mudanças, tornando a identidade uma “celebração móvel”: formada e transformada continuamente em relação às formas pelas quais somos representados ou interpelados nos sistemas culturais que nos rodeiam” (HALL; 1997, 13).

Esta mudança conceitual que resulta em identidades *abertas*, contraditórias, inacabadas e fragmentadas, é possível já ser percebida em meados do século XIX através da “confusão entre a ordem material e espiritual” que experimentava *El pintor de la vida moderna* de Baudelaire¹, na análise da modernidade e o que representa a “experiência social da metrópole” em Simmel² ou em trabalhos mais recentes como os de Michel Foucault. O social parece ser constituído de maneira simbólica como uma *discursividade aberta*, cenário de um jogo de múltiplas combinações de diferenças e fragmentações que não obedecem a uma racionalidade pré-determinada. Por isso, não se faz visível a existência de sujeitos pré-determinados da ação social senão “posições de sujeito”, uma instável articulação de posições que mudam constantemente em um contexto que deixou claro que a identidade e homogeneidade dos atores sociais era apenas uma ilusão³. As forças que impulsionaram estas perspectivas atualmente parecem se corresponder a interessantes apreciações de Touraine (1997), tais como, por exemplo, que a experiência “de la pérdida de la identidad a la que nos resistimos dando tanta importancia a la autoestima, el autodesarrollo - a la autonomía, en una palabra -, nos impulsa en primer lugar a tratar, no de superar las contradicciones sociales, sino de aliviar el sufrimiento del individuo desgarrado, dado que éste no puede ya apelar a un dios creador, una naturaleza autoorganizada o una sociedad racional” (p.64).

Assim, este indivíduo, também submerso na cultura de massas, longe de consagrar-se ao serviço de uma grande causa coletiva mobilizadora, reivindica seu direito à existência individual, procurando as condições que lhe permitam ser *ator* de sua própria história. Trata-se, então, de um gesto de “participação livre” e, de certa forma, de “contestação social”, que não necessariamente encerra uma espécie de diálogo com os referentes sociais virtualmente existentes, já que estes, em grande parte, não despertam grandes interesses, ou simplesmente desvaneceram-se.

Nossas sociedades tornaram-se tão complexas e variáveis que não podem experimentar mais que uma multiplicidade de tensões e conflitos *particulares*, uma mistura

¹ Ver o excelente trabalho de Berman (1989, 129-173).

² Ver Picó (1992).

³ Ver Laclau e Mouffe (1987).

de resistência às mudanças, pressões diversas e afirmações *identitárias*. Nesta linha de argumentação, a variedade de mecanismos existentes atualmente que representam *reações sociais* fundamentam-se a partir da noção de *identidade*, sendo para afirmá-la, adquiri-la e até mesmo negá-la. *O indivíduo tem começado a deixar de reconhecer a obrigação de unir-se àquelas coisas consideradas “dignas de pertença” para fixar identidades, a passadas referências a classes sociais, ao Estado, ao político e ideológico como elementos estruturadores de eventuais mobilizações sociais.*

Como reação a uma deslegitimação crescente das instituições modernas, da própria democracia representativa e a uma progressiva massificação social, a exaltação da auto-suficiência individual⁴, que gerou uma série de preocupações e demandas pessoais (cuidados do corpo, autenticidade sexual, respeito ao consumidor, entre outras coisas), manifesta uma capacidade de reação social que surge de “interesses individuais”, pelo que *uma das estratégias e reações sociais existentes é aquela que submete a instâncias individuais critérios de emancipação.*

Talvez uma referência interessante seja a análise que Lipovetsky (1989) realiza, com grande influência de Daniel Bell (1992), ao denominado “processo de personalização”. Afirma que a “figura última do individualismo não reside numa independência soberana associal, mas nas ligações e conexões com coletivos de interesses miniaturizados, hiperespecializados: grupos de viúvos, de pais de filhos homossexuais, de alcoólicos, de gogos, de mães lésbicas (...) o aspecto mais notável do fenômeno é, por um lado, a retração dos objetivos universais, quando o comparamos com o militantismo ideológico e político de outrora; por outro lado, o desejo das pessoas de se encontrarem com outras parecidas, com seres que compartilham as mesmas preocupações imediatas e circunscritas. Narcisismo coletivo: os indivíduos reúnem-se porque são semelhantes, porque se encontram diretamente sensibilizados pelos mesmos objetivos existenciais (LIPOVETSKY; 1989, 14-15). Isto quer dizer que, se situamo-nos a partir da “sociedade rede” de Castells (1998a)⁵, *o indivíduo entra em redes de conexões virtuais de solidariedade a partir de interesses instrumentalmente próprios, individuais.* Com isto, a lógica da dinâmica social parece desenhar-se a partir de uma *visão do mundo centrada no eu.*

⁴ Presente visivelmente nos meios de comunicação de massa.

⁵ Situados em um sistema social feito de mercados, redes, indivíduos e organizações estratégicas (Castells; 1998b, 394).

Não obstante, esta perspectiva, que apela constantemente ao indivíduo e a sua autonomia, parece coincidir com o debilitamento, por um lado, das relações pessoais e, por outro, com a fratura progressiva da proteção que os grupos tradicionalmente vinculantes outorgavam aos indivíduos, estruturando-se em visíveis e reiteradas ocasiões, comportamentos de caráter “neo-tribal”⁶ ou, segundo o critério utilizado aqui, “estratégias comunitárias”.

Seja a partir do argumento de uma resistência ao processo de individualização e atomização social, quanto a partir daquele que sustenta que “os problemas de tentar viver com identidades múltiplas ajudam a gerar discursos intermináveis sobre o processo de encontrar ou construir uma identidade coerente” (FEATHERSTON; 1996, 31), parece manifestar-se uma tendência das pessoas em agruparem-se, segundo uma variedade de critérios, em organizações que geram, ainda que a curto prazo, “sentimentos de pertença” e, segundo seu próprio desenvolvimento, uma *identidade cultural e comunal* (CASTELLS; 1998b, 83). É assim como constitui-se uma “comunidade de interesses” que sempre será *à la carte*, com um alto grau de efemeridade, já que sua permanência está em relação direta com critérios individuais na eleição de demandas, sem esquecer que, ao mesmo tempo, a eventual “comunidade de interesses” é constituinte de *uma identidade pessoal* (CASTELLS; Ibid., 29).

Partimos da idéia que os critérios *emancipatórios* apresentam-se em torno à *idéia de sujeito* (TOURAINE, 1997) definindo o princípio de toda ação individual ou coletiva. Daí que as diferentes formas de reação social podem ver-se tão somente como “instâncias” distintas de um mesmo acionar. Isto não é o mesmo que afirmar que existem etapas ou períodos, mas sim, que existem “espaços” diferentes de *constituição do sujeito*, seja individual ou em *comunhão*, e disto depende a particularidade do acionar do indivíduo.

Por outro lado, também parecem apresentar-se “manifestações simbólicas massivas” (SCHERER-WARREN, 1998a), sendo articulações sociais conflitivas que foram geradas como respostas, em grande medida, ao empobrecimento de grandes contingentes de população. Esta presença da *massa* resulta uma oposição à lógica cultural individualizante e personalizada do mundo moderno, assim como uma negação aos mecanismos institucionais tradicionais de reivindicação e protesto, adotando formas de explosões desarticuladas, tais como assaltos a lojas e supermercados. Estas manifestações resultam ser uma evidência cada vez mais notórias da ironia, indiferença e desaprovação

⁶ Fazendo referência, de certa maneira, ao clássico trabalho de Michel Maffesoli. *O tempo das tribos : o declínio do individualismo nas sociedades de massa*. Rio de Janeiro : Forense-Universitária, 1987.

da *massa*, o silêncio da maioria silenciosa de Baudrillard⁷ frente a uma ordem social e política que somente aparece como simples simulação e abandono. Assim, preenchem o vazio do *político* através de uma *teatralidade mass-mediática*⁸.

Ao mesmo tempo, evidencia-se a aparição de *ações coletivas que estruturam-se a partir de estratégias comunitárias*, isto é, a partir de valores sociais e culturais concretos e componentes identitários.

A aparição de vigorosas “comunidades identitárias” é tão decisiva em nossa contemporaneidade quanto os projetos individuais. Porém, nem sempre são o espaço consecutivo para a formulação e expressão de preocupações pessoais, como vimos anteriormente. Também são o espaço de expressão de “identidades de resistência”, “que se atrincheran (...) y se niegan a ser barridas por los flujos globales y el individualismo radical” (CASTELLS; 1998b, 395). Estas “comunidades identitárias de resistência” surgem em contraposição à lógica *excludente* do processo da globalização. São tanto uma resposta às correntes culturais *homogeneizadoras*, universalizantes, quanto um desafio às privações econômicas, políticas e sociais que parecem estar estabelecendo-se.

A estruturação de um *ideal comunitário* como uma identidade coletiva supõe, antes de mais nada, uma constituição do *sujeito* que não se realiza baseado nas sociedades civis, já que estão em processo de desintegração, mas sim, como uma prolongação da resistência comunal⁹ à globalização societária e macro-integradora.

Esta dimensão estratégica das ações coletivas situa-se na tensão que supõe o processo de globalização-localização, pelo que em tal dualidade histórica, as “comunidades identitárias de resistência” revalorizam os *espaços locais*, geográficos e culturais (religiosos, étnicos, costumes e gostos), assim como apresentam-se em oposição, igualmente às mobilizações de massa, ao processo de individualização, diferenciando-se das anteriormente citadas *estratégias emancipatórias* pela sua perspectiva simbólica e de valores próprios arraigados na *memória coletiva histórica*, rejeitando toda efemeridade a seu surgimento e consolidação. Ao mesmo tempo, e em oposição a uma globalização e mercantilização da cultura, as *estratégias comunitárias* estruturam um discurso político fundamentado em um *pluralismo cultural*, em ocasiões o suficientemente radical como para pôr em discussão os próprios supostos ideológicos desta Modernidade-global.

⁷ Ver Baudrillard (1993a, 127-136).

⁸ A respeito, é interessante a análise que García Canclini (1992, 264-270) realiza sobre as mudanças na participação política atual e no papel da mídia.

⁹ Como afirma Castells (1998b, 33-34).

De maneira fundamental, o *ideal comunitário* revaloriza as experiências cotidianas, os universos históricos e simbólicos, porque é justamente a partir de um processo de *mediação* entre as “condições estruturais” e a forma em que o processo de subjetivação é desenhado comunitariamente, onde serão geradas experiências coletivas. *Os atores coletivos encontram-se em um mundo de vida comunitário formando redes de identidade e pertença próprias que, através da experiência cotidiana, podem virtualmente originar ações coletivas. A comunidade estrutura-se, neste caso, a partir de um processo intersubjetivo representado no cotidiano, pautando a pertença dos “diversos atores” a esta.*

Inspirado na obra de Umberto Eco “El Péndulo de Foucault”, o ensaio “Un periscopio invertido (o la memoria, una llave enterrada)” escrito pelo Subcomandante Marcos, em fevereiro de 1998¹⁰, faz parte de um diagnóstico/representação da *realidade* a partir do contexto geográfico-cultural do sudeste mexicano, ao mesmo tempo que desenha-se as alternativas políticas e de mobilização que encarna o *neo-zapatismo*.

Por outro lado, corroborando sua capacidade de comunicador e escritor, realiza uma análise do impacto político e econômico do processo de globalização-fragmentação, passando imediatamente a descrever a imagem que o sistema político parece adquirir frente à desestruturação que o contexto desta “nova modernização” vem produzindo. Mas, apesar de dedicar poucas palavras, o mais interessante encontra-se quando “seu periscópio invertido” faz referência à existência de um “mundo subterrâneo”, a outra cara da Modernidade-global dos grandes capitais e a simulação dos meios de comunicação. As “correntes subterrâneas da resistência crítica”, encarnadas “en la emergencia constante de (los) topos (que) coinciden escandalosamente con la aparición de movilizaciones sociales (...)” (SUB-COMANDANTE MARCOS, Ibid), estruturam a *utopia comunitária* que adquire sentido no movimento neo-zapatista.

Através desta suposta estratégia e vitalidade dos “topos”, a consolidação de um *ideal comunitário* estabelece uma série de introdutoras discussões concretas a respeito das diversas dimensões do movimento neo-zapatista, em sua particularidade discursiva e de ação. Como referências metodológicas apresentam-se quatro critérios de análises centrais: 1) uma simples caracterização do projeto da modernidade e uma breve referência a seu desenvolvimento na América Latina; 2) uma descrição dos diferentes “momentos emancipatórios” em nosso continente, o que supõe introduzirmo-nos no debate teórico

¹⁰ Home-page de EZLN. Uma das suas quatro citações a tal novela é a que encabeça este capítulo.

sobre os movimentos sociais; 3) algumas reflexões a respeito do marco de análise das distintas mobilizações indígenas e camponesas do México; e, finalmente 4) uma introdução dos conteúdos e mecanismos *emancipatórios* das ações coletivas ante este aparente “terceiro momento” na América Latina, o que leva ao estudo específico do movimento neo-zapatista de Chiapas.

Modernidade e exclusão.

Os termos modernização e globalização parecem formar uma natural dupla dentro do campo semântico do desenvolvimento econômico e social atual. Neles é possível assimilar, entre outras coisas, as recentes mudanças tecnológicas, o livre mercado, a abertura comercial para o exterior e a redução considerável das funções do Estado. Os dois parecem fazer referência a uma mesma dinâmica econômica, política, social e cultural, definindo-se a globalização como aquele processo conseqüente do expansivo projeto da modernidade (GIDDENS, 1994).

Em tal sentido, a globalização parece ser um fenômeno emergente da modernidade, sua radicalização e universalização¹¹, a própria personificação da “era da informação”¹², entendida, então, “como la intensificación de las relaciones sociales en todo el mundo por las que se enlazan lugares lejanos, de tal manera que los acontecimientos locales están configurados por acontecimientos que ocurren a muchos kilómetros de distancia o viceversa” (GIDDENS; 1994, 67-68).

Partindo da idéia de que foi justamente o processo de modernização que conduziu ao que hoje denomina-se globalização, pelo fato de serem as próprias *energias materiais* da modernidade as que colocaram nossa contemporaneidade frente ao desafio da “aldeia global”, modernização e globalização não devem ser vistas como sinônimos diretos. Enquanto o primeiro encarna um *projeto*, o segundo uma *abstração social* de referência espacial e temporal.

Embora a evidência e manifestação atual dos fenômenos sociais contextualizam-se a partir do processo da globalização¹³, insuficiente resulta ser um marco de análise a partir

¹¹ Ver Giddens (1994, 57-58)

¹² Ver Castells (1998a)

¹³ Encontra-se implícito neste trabalho tal categoria-conceito através de algumas dimensões precisas: local-global, universalismo-particularismo, ligaduras-fragmentações, centralização-descentralização e conflito-conciliação. Ver Beck (1998)

de tal premissa e excluir o processo de *modernização* enquanto paradigma transformador e evolutivo, sobre a idéia de que todo fenômeno emergente encontra-se em uma contraposição referencial à globalização e não na escala dos valores fundamentais da modernidade, seja para questioná-los ou não.

Um dos efeitos produzidos pelo processo da globalização¹⁴ é presentificar o choque de uma *pluralidade* de interpretações diferentes do significado de mundo, formulado a partir da perspectiva de tradições *civilizatórias* diversas.

Tal pluralidade e multidirecionalidade de discursos resultam ser uma resposta ao processo de globalização em absoluto reduzido às idéias geradas sob a lógica da modernidade. Justamente, um dos inconvenientes encontrados nas intenções por descrever a “condição global contemporânea” é essa diversidade de respostas culturais (locais, regionais, nacionais) que parecem deformar e reformar, assimilar, sincretizar e resistir, de formas variadas os legados da modernidade. Em tal sentido, são visíveis reações que procuram redescobrir a *particularidade*, o *localismo* e a *diferença cultural*, gerando uma noção das limitações dos projetos unificadores e integradores associados ao projeto da modernidade.

Concebida como uma “experiência vital” que compartilham homens e mulheres de todo o mundo (BERMAN, 1989), a modernidade é um processo histórico que se inicia com o Renascimento e o Humanismo dos séculos XV e XVI, e que adquire dimensões singulares dois séculos depois com o Esclarecimento, a partir do ponto de vista ideológico; com a Revolução Francesa, no plano político, e com a Revolução Industrial, como processo expansivo das forças produtivas. Caracteriza-se como um fenômeno dominado pela idéia da história do pensamento, entendida como uma progressiva “iluminação”, que se “desarrolla sobre la base de un proceso cada vez más pleno de apropiación y reapropiación de los ‘fundamentos’, (...) de suerte que las revoluciones, teóricas y prácticas, de la historia occidental se presentan y se legitiman por lo común como ‘recuperaciones’, renacimientos, retornos. La idea de superación (...), concibe el curso del pensamiento como un desarrollo progresivo en el cual lo nuevo se identifica con lo valioso (...)” (VATTIMO; 1985, 10)¹⁵.

¹⁴ Maior contato entre povos e culturas, a consciência de que o mundo é *um único lugar*.

¹⁵ Referente a isto, o próprio Vattimo (1985, 14) diria que a novidade é justamente aquilo que permite que as coisas continuem da mesma maneira.

A modernidade apresenta-se como “o projeto” de emancipação da sociedade, de expansão progressiva. A sociedade moderna é uma sociedade dinâmica, orientada para o futuro, caracterizada, em termos gerais, por seu culto à *razão*, que impulsiona o domínio cada vez maior do homem sobre a natureza e sobre as próprias relações sociais, e por ser um *progressivo* processo histórico, linear e ascendente, em função de um “metarrelato explicativo” secular do desenvolvimento humano. É um processo histórico irreversível e *universal*, pelo que todas as culturas transitariam, tarefa que, tanto em sua versão burguesa como na marxista, seria realizada por *um ator emancipatório* privilegiado.

Esta visão afirmativa da modernidade é a que mantém os ideólogos da Ilustração, para os quais a modernidade é a chegada do homem a sua maioridade, o reinado da deusa Razão. Não obstante, desde o próprio Rousseau, o otimismo racionalista começa a se desvanecer. Sem pretender deixar de lado os méritos históricos da classe social que impulsiona o “progresso racional da cultura”, Marx ressaltava, ao mesmo tempo, que o domínio do homem sobre a natureza foi transformado em um domínio maior do homem sobre o homem. A modernidade, então, inaugura grandes possibilidades de desenvolvimento, ao mesmo tempo que limita a partir do ponto de vista social, criando, segundo o próprio Marx, as condições que possibilitarão a “superação”, o trânsito a uma “sociedade superior”.

Isto leva a compreender que a *ambigüidade* e *ambivalência* resultam ser inerentes ao projeto moderno¹⁶. Por um lado aceita-se que a condição moderna é caracterizada pela liberdade e pela democracia, garantida a partir de instituições baseadas no princípio da livre associação: uma ordem político-democrática, a economia de mercado com liberdade para o exercício de uma profissão e a ciência como aspiração ilimitada para a verdade (WAGNER, 1997). Ao mesmo tempo, surge uma interpretação crítica que o quadro da *liberação* através de tais instituições opôs o do *submetimento* através destas mesmas instituições. Assim, como Wagner (1997) afirma, a história da modernidade está marcada pela co-existência destes dois discursos, destas duas interpretações.

É certo que deveria ser feita uma distinção entre o que significa o caráter *normativo* da modernidade (o projeto em si) e sua suposta materialização em instituições concretas. Isto significa ter em conta que o que foi chamado modernidade, recebendo uma variedade de críticas, não necessariamente fazia referência à sua específica consolidação institucional, o que supunha deixar excluídos grandes espaços geográficos. Justamente,

¹⁶ A respeito da noção de *ambivalência* da modernidade que Marx estabelece consultar “Todo lo sólido se desvanece en el aire: Marx, el modernismo y la modernización” (BERMAN, 1989).

esta é uma das principais preocupações de quem critica certos diagnósticos pós-modernos sobre regiões do planeta onde a modernidade e suas “bondades” não são visíveis em absoluto.

Mas, tal preocupação parece mais de acordo com o contexto sócio-histórico do século XIX que para nosso presente. A modernidade chegou a todas as partes e, de maneira inversa, naqueles lugares onde parece menos perceptível desenvolveu um dispositivo perverso de *submetimento*. Àqueles que contam com menos possibilidades de presenciá-la (e a seu caráter *libertador*), mas que estão expostos a suas repercussões, as promessas da modernidade, envolvidas em suas normas uniformes, podem facilmente parecer um “engano” e ter conotações “repressivas”. É dessa maneira que, resgatando seu caráter ambíguo, a presente análise pretende partir de suas *limitações*, das *imagens fetichizadas* feitas de “outras culturas”, do que tem significado o desenho de uma *modernidade marginal*¹⁷.

É no decorrer do impacto da modernidade histórica, iniciada no processo de descobrimento e conquista durante o século XVI, que estabelece-se o *imaginário identitário* latino-americano. Uma extensa historiografia assinala a continuada sucessão de conflitos provenientes disto. De qualquer forma, o processo da modernidade pautaria tal construção simbólica da identidade sob a lógica que o impulsionava: a *universalização* da cultura ocidental, ou utilizando os termos de Berman (1989,1): “se puede decir que en este sentido la modernidad une a toda la humanidad”.

Esta premissa enfrentava-se e, ainda enfrenta-se, com a legitimação política e cultural de *uma* identidade latino americana, talvez porque essa pretensão havia sido a grande ilusão de várias gerações¹⁸. Os problemas da heterogeneidade cultural e da “modernização” sempre surgiam, durante variadas instâncias históricas, como aquelas questões irresolúveis para a institucionalidade criada e legitimada a partir de um exercício de democracia que simplesmente limitou-se a dar normatividade à ordem estabelecida a partir de um poder “europeu e branco”. Assim, a partir de uma *pluralidade fictícia*, a *integração* política e cultural que “a ordem” da modernidade latino americana produziu, tão somente gerou a imagem do desarraigo e a discriminação para “outras culturas”.

A “unificação” e integração social e cultural estava legitimada a partir da ação do aparelho estatal. Serão seus diferentes marcos “ideológicos”, que ao dar definição do social

¹⁷ Este conceito, não concretamente explicitado na obra de Connor (1993), é produto de uma reflexão de seu capítulo “Pós-modernismo e política cultural”.

¹⁸ A respeito, Lechner (1990) perguntaria-se: “Por que dar por certo que a homogeneidade favorece o entendimento pacífico e considerar a heterogeneidade como fonte de conflito?” (p.163).

dão sentido a seu acionar, e sua legitimação em torno da questão da identidade nacional, os maiores desafios e provocadores de incessantes conflitos políticos.

Ao revisar o caso concreto mexicano, a ideologia “igualitarista” que, por exemplo, foi gerada nos valores da Revolução de 1910, planteava ao indivíduo a tarefa de “fundir-se em uma sociedade sem distinções”¹⁹. Desta maneira, este mito da “democracia racial e cultural”, constituído a partir de uma ideologia da “identidade nacional”, acentuou perversamente a discriminação econômica e social. Esta “identidade mexicana” havia estabelecido a impossibilidade, por parte das comunidades indígenas, de articular tal discriminação porque a categoria responsável por sua existência nunca foi reconhecida: o indígena era um “cidadão”, pelo qual seus direitos podiam ser articulados unicamente como um resultado de classe social, estrato ou cidadania cívica e não de caráter étnico ou cultural. “Complicando este ciclo vicioso de marginalización y pobreza estaba la creencia de que si la raza no existía como una categoría reconocible en una sociedad considerada ciega al color, entonces aquellos que hablaban de ello debían ser extrajeros o subversivos”(GUSS; 1994, 34).

Não resta dúvida então, se tomamos este exemplo bastante generalizável, que a ideologia democrática latino-americana sempre se fundamentou na “desconfiança da pluralidade” que não seja político-partidária ante um eventual questionamento da unidade nacional²⁰, pelo que os mecanismos de *exclusão* econômica, política, social e cultural, e as desigualdades conseqüentes, são produto, em grande medida, de uma negação por legitimar uma *orden cultural plural*.

O processo de modernização pensado e projetado na América Latina foi *excludente* e limitado²¹, já que não implicou um processo de integração social e cultural, como o supunham os utopistas do progresso, senão um inconcluso assunto histórico, sendo, além disso, a encarnação de uma racionalidade social impulsada e sustentada em uma dependente dominação elitista, autoritária e uniformizadora²².

Não obstante, originado no *irresolúvel* que aparentemente se envolve a identidade ou identidades do nosso continente, e além de supostas resoluções *híbridas*²³, parecem estar manifestando-se “identidades” geradas na *resistência* histórica e na assimilação

¹⁹ Ver Bonfil Batalla (1987).

²⁰ Ver Lechner (1990, 165)

²¹ Calderón e dos Santos (1995), García Canclini (1995).

²² Embora Modernização e Modernidade são categorias diferentes, resulta interessante o que afirma Nestor García Canclini a respeito: “la modernidad es vista entónces como una máscara. Un simulacro urdido por las elites y los aparatos estatales (...), p. 20, *Ibid.*”

²³ *Ibid.*

crítica dos valores da modernidade, observável, como constata Calderón (1995b), em grande parte dos movimentos culturais.

Enfrentamo-nos com uma espécie de tensão entre o que Touraine (1994) denominou *racionalização* e a *subjetivação*. Enquanto a racionalização social na América Latina supunha homogeneização cultural a partir da eliminação do tradicionalismo e os “particularismos” e sua substituição por formas sociais mais contratuais e abstratas²⁴, a conformação de uma *identidade coletiva*, produto da resistência histórica, contribui para agendar uma política do “reconhecimento da diferença” e uma consciência de “cultura da diversidade” que parece abandonar o referente essencial de uma “subjetividade nacional-popular” (própria de décadas passadas) para adquirir uma “subjetividade múltipla”, auto-reconhecimentos coletivos que não admitem limitações auto-referenciadas. As ações coletivas resultantes estabelecem a questão do reconhecimento coletivo da memória de experiências compartilhadas, ou que supõe a materialização de uma “comunidade emocional” (arraigada na história) e um redescobrimento *emancipatório* da comunidade local-regional.

De certa forma, são estes os gestos que começam a se localizar depois da sentença que uma vez o “muralista” mexicano Orozco pronunciou: “No sabemos aún quienes somos, como los enfermos de amnesia”²⁵.

Acerca das ações coletivas e movimentos sociais.

A aparente fragilidade e fracasso do que desde meados da década de 70 se denominou *novos movimentos sociais*²⁶ provêm de que, sem deixar de lado novos projetos políticos e sociais, queriam se submeter à autoridade de uma ideologia e uma estratégia política (TOURAINÉ; 1997,103). Ainda o domínio das ações sociais inspiradas no marxismo não se havia sacudido totalmente, pelo que as diferentes originalidades de vários

²⁴ Tendo em conta, como resultado do que vimos, que socio-culturalmente se caracteriza por possuir elites políticas e sociais que permanecem desde a época colonial, sociedades regionais em luta com o poder central, culturas inteiras não reconhecidas no sistema político e maiorias étnicas culturalmente discriminadas.

²⁵ Citado de Calderón (1995b, 5).

²⁶ "Al contrario, el movimiento de las mujeres, que no se convirtió en una fuerza política, penetró cada vez más profundamente en las conductas personales, las relaciones familiares y las concepciones del derecho y la educación" (TOURAINÉ; 1997, 107).

novos movimentos sociais se sufocavam e se fragmentavam²⁷. Quem sob novas questões queria fazer reviver a antiga prioridade da mobilização política partiam de conceitos que terminavam submetendo os movimentos sociais a um poder e uma ideologia política. Isto finalmente ficou demonstrado na capacidade de poder se separar, por um lado, de um conceito *totalizador* de sociedade e de sua virtual transformação, e por outro, de uma *transcendência* do político, fatores que terminavam predeterminando a figura do *sujeito social*.

Imediatamente depois dos sucessos do ano 1968, de certa forma como herdeiros das perspectivas teóricas de décadas anteriores, surgem duas escolas de análises, uma nos Estados Unidos e outra na Europa, que lentamente parecem ir acentuando novas dimensões político-ideológicas e estratégias de ação social. Isto não implica deixar de relativizar e criticar aspectos centrais de seus conteúdos mobilizatórios, como anteriormente já se tinha afirmado. As principais distinções entre ambos enfoques produziram uma literatura dedicada amplamente às questões inerentes à relação entre ação e estrutura e a articulação entre os níveis de análises micro e macro-estruturais dos movimentos sociais.

Por outro lado, a perspectiva de análise sobre os movimentos sociais na escola europeia, a "teoria dos novos movimentos sociais", enfatiza a noção de "identidade" do movimento, assim como o estudo das pré-condições estruturais da mobilização. Quer dizer que preocupa-lhe o "porquê" do surgimento de um determinado movimento social. Contrariamente, os teóricos norte-americanos e sua "teoria da mobilização de recursos" dão prioridade à noção de "estratégia" e a análise do "como" se organiza e desenvolve a mobilização social, assim como o seu acionar político-estratégico no plano político-institucional (FOWERAKER; 1995, 9-16).

A noção de "estratégia" foi elaborada a partir dos estudos sobre a "mobilização de recursos", definindo os movimentos sociais como um problema de ação coletiva. Dedicando-se a analisar "la eficacia con la que los movimientos (o más exactamente las organizaciones de los movimientos) emplean los recursos de que disponen (activistas, dinero, conocimientos etc.) para alcanzar sus objetivos" (RIECHMANN & FERNÁNDEZ BUEY; 1994,23), dito enfoque estuda os movimentos sociais sob o ângulo da evolução estratégica *individual* dos custos e os benefícios que se põe em jogo na participação, o que de maneira visível pode chegar a obstruir a análise da "coordenação social" implícita na ação coletiva. Em síntese, "a teoria de mobilização de recursos" centra sua atenção no

²⁷ Ver também o interesse de Melucci (1998) por estabelecer a necessidade de rever e criticar a natureza dos novos movimentos sociais.

"ator", no fundamento racional e individual da mobilização social, assim como trata da diversidade de recursos materiais e humanos utilizados por organizadores na constituição de um movimento.

Frente a isso, os teóricos dos "novos movimentos sociais" oferecem uma perspectiva de análises a partir da rejeição à concepção de que os movimentos sociais pudessem ser explicados e compreendidos como "atores estratégicos". Suas análises se fundamentam nas relações sociais e não nos autores, considerando-se que a identidade dos movimentos sociais se forma no interior de uma estrutura de conflitos de uma determinada sociedade (EVERS, 1984).

A importância atribuída a uma perspectiva estrutural de análises não quer dizer que estes teóricos tenham considerado os movimentos sociais como um processo sem atores. Justamente, uma das maiores intenções era tentar se separar do estruturalismo clássico marxista e suas análises de classe, que supõe a existência de "um ator" de transformação social. Esta ênfase é o que aproximaria estes com os teóricos norte-americanos, ao procurar, tal como estes últimos, analisar os desafios enfrentados pelos organizadores dos movimentos sociais. Embora, isso muito menos supõe realizar uma dissociação entre estrutura e ação, já que o conceito de identidade coletiva parece adquirir sentido na medida em que esses atores são estruturalmente construídos, analisados, conseqüentemente, sob uma estrutura de conflitos sociais, e logo, nos termos das estratégias que tenham estabelecido.

Além das dificuldades e críticas que representa supor elementos novos nos novos movimentos sociais, levando em conta as continuidades e descontinuidades históricas de seus referentes constitutivos, Gohn (1997) caracterizaria os "novos movimentos sociais" a partir de "esquemas interpretativos que enfatizam a cultura, a ideologia, as lutas sociais cotidianas, a solidariedade entre as pessoas de um grupo, o movimento social e o processo de identidade criado" (p. 121). As análises macro-estruturais e os determinismos históricos, de certa forma, são abandonados e procura-se dar um maior ênfase aos aspectos culturais, a pluralidade de atores coletivos vinculados a processos de mudança social (LACLAU E MOUFFE, 1987) e as análises micro-sociais e de micro-poderes²⁸.

²⁸ O conceito de "micro-poderes" pode ser encontrado na literatura sociológica dos anos 70 com Michel Foucault (1992). Em tal sentido, referindo-se ao poder e as possibilidades de resistência a ele, este autor permite conceber a prática dos movimentos sociais partindo de ações pontuais, perdendo-se o imaginário da "totalidade" em seu desenvolvimento. É uma prática "local o regional (...) no totalizadora. Lucha contra el poder, lucha para hacerlo aparecer y golpearlo donde es mas invisible e insidioso" (p. 79).

A unilateralidade dessas propostas analíticas ficava a descoberto. Por um lado, aqueles que pensavam as ações coletivas como simples *mobilizações estratégicas e utilitárias*, orientadas sobre aspectos instrumentais e institucionais não podem dar conta de como atores racionais podem comprometer sua participação, habilidades e recursos para construir ações coletivas, nem como podem manter de forma solidária o dito coletivo se somente os impulsa seus interesses pessoais (SCHERER-WARREN, 1997). Por outro lado, aqueles enfoques que enfatizam os processos culturais, simbólicos e de conformação de identidades coletivas parecem não dar importância aos aspectos organizativos e instrumentais das mobilizações de protestos, assim como as relações de poder e os efeitos concretos dentro do sistema político e econômico de tais ações. Estas duas posturas parecem perceber as ações coletivas reduzidas não só a uma expressão instrumentalista como também a fenômenos expressivo-culturais da ação social.

Sob que critérios é possível separar nas ações coletivas seus componentes estratégicos e táticos do conjunto de elementos simbólico-expressivos que se conjugam, na luta concreta, para dar coesão ao grupo e dar sentido à experiência dos participantes? Um movimento social se caracteriza por sua capacidade de levar adiante uma luta em torno de questões fundamentais de maneira tal que a ação estratégica seja compatível com a dimensão identitária, pelo que ambos paradigmas convergem no conceito de *redes sociais*, privilegiando-se, por um lado, seu funcionamento como “tecidos” de contato entre organizadores, pelas quais se apresentam recursos materiais e humanos, conhecimentos, experiências, etc (KLANDERMAS, 1992), e por outro lado, reconhece-se só seu virtual poder cultural em vista da formação de identidades coletivas e refúgios de tradições e experiências sociais alternativas (EVERS, 1984; MELUCCI, 1998). Assim, ambos momentos, o estratégico e o cultural, encontram-se entrelaçados e presentes quando se pretender explicar o surgimento e o acionar dos movimentos sociais.

Na complexidade que implica o contexto da “era da informação”, “a sociedade pós-industrial” ou a “globalização”, o presente, a simultaneidade²⁹ e, como vimos anteriormente, este “mundo de fluxos e de redes” (CASTELLS, 1998b), desenham um marco de análise muito diferente daqueles que se costumavam submeter o estudo dos movimentos sociais em décadas passadas.

²⁹ Espaço onde os processos sociais se encontram em relação estreita com o desenvolvimento e a influência dos meios de comunicação.

Por um lado, se no passado, como o mesmo Touraine afirma, os movimentos sociais haviam sido de caráter religioso, econômico ou político, pode-se afirmar que se converteram em “movimentos morais”, estabelecendo-se uma caracterização de luta social na qual, a diferença de modelos explicativos utilitários, os motivos das ações coletivas e de processos de resistência social se constituem num espaço de experiências morais que surgem da lesão de expectativas profundas de reconhecimento social (HONNETH, 1997, 197). Este raciocínio aponta para uma concepção das ações coletivas fundadas não em exclusivas “posições de interesses”, mas em claros “sentimentos morais de injustiça”³⁰, já que na experiência de uma determinada forma de reconhecimento social se encontra implícita uma virtual abertura de novas *possibilidades de identidade*.³¹

Por outro lado, Melucci (1998) numa espécie de aproximação a Foucault³², e procurando reiterar sua intenção de não partir de estudos macro-estruturais para explicar as ações coletivas e movimentos sociais, coloca-nos frente a um sistema planetário regido pela mudança *molecular* que constantemente gera tensões e se adapta a elas para tratar de controlá-las.

Esta suposição *molecular*³³ da mudança não representa outra coisa senão uma percepção do poder e de possibilidades de resistência a ele já desenhados por Foucault e Guattari (1981), o que evidencia, como estes mesmos autores o sugerem, que o poder (onde quer que se encontre) está obrigado a se mostrar e se fazer *transparente*, já que, como Touraine afirma, “en sociedades como las nuestras el Sujeto sólo puede aparecer `tal como en si mismo, por fin´, como Sujeto personal” (1997, 104).

Desta maneira, existe um privilégio pela análise do “espaço local” e das dinâmicas “moleculares” que impulsionam ou impedem a formação de sujeitos. Isto pretende focalizar aqueles *micro-processos* que levam do *individual ao coletivo* e deste a uma força social e política. Assim, abordar o local não se circunscreve a uma definição cultural nem geográfica-administrativa (município, por exemplo), senão *à rede de relações constituídas a partir dos espaços sociais no que se gera a vontade coletiva*.

³⁰ Novos estudos historiográficos, sugeridos por Honneth (1997, 195), dão testemunho da histórica conexão entre “menosprezo moral” e as lutas sociais.

³¹ A respeito, Ágnes Heller sustenta que as “necessidades” humanas são aquelas que surgem historicamente e não dirigidas a simples sobrevivência, nas quais o elemento cultural, a moral e o costume são definitivamente decisivos e cuja satisfação é parte inerente da vida cotidiana. Ver: “Estrutura da Vida Cotidiana”, em: Heller, Ágnes; *O Cotidiano e a História*, Paz e Terra, São Paulo, 1992.

³² Ver seu clássico trabalho *Microfísica del poder* (1992, 77-86).

³³ Seria o mesmo que dizer em nível “micro”, “particular”; mudanças de forma gradual e acumulativa.

Ao mesmo tempo, este modelo de análise enquanto pensa e reformula a relação entre diversos níveis e planos das virtuais ações coletivas, permite compreendê-las, neste contexto da Modernidade-global, sob questões “translocais”, pelo que as dimensões micro-macro e local-global se encontram em correspondência e num diálogo sem contradições aparentes ou manifestas³⁴. O "nacional" se perde em projeções "meta-nacionais", assim como se manifesta uma revitalização efetiva dos espaços "micro-sociais", em uma busca de "raízes" (históricas, religiosas, terapêuticas) que oferecem sentido à experiência individual e coletiva.

A observação de como se conforma a ação coletiva demonstra que esta não pode ser restringida a um "nível visível" (nacional, por exemplo). Sem negar a importância para a existência e desenvolvimento de uma ação coletiva de *um* nível específico, na realidade este não consegue constituir *a raiz* dela. Seu conteúdo é encontrado naquelas “redes subterrâneas” em que tudo o que se torna manifesto quando a mobilização surge já estava presente, em estado de *latência* e moldado (Melucci, 1996). Assim, na mesma relação dos diversos níveis e planos das ações coletivas é onde a construção de *sentido* tem lugar, quer dizer, nas *redes subjacentes que penetram a cotidianidade*.

A ação coletiva não começa necessariamente em organizações, senão em grupos, em correntes formais e informais, em relações familiares e vizinhas, comunitárias, estéticas, políticas e de solidariedade. Resulta ser uma instância onde se produz uma espécie de "cotidianidade compartilhada" a partir de valores, crenças, práticas sociais, ideários políticos, com a qual cada indivíduo e seu mundo se reproduz e produz, e conforma uma *identidade comum* que, como efeito continuado, passa a viver como *sua comunidade, nossa comunidade*. A partir daqui, as *estratégias comunitárias* são reflexo de um virtual "entrelaçamento" de *espaços, temporalidades e valores*.

³⁴ Ver Dabas (1995).

*Algumas reflexões sobre os movimentos sociais no campo mexicano*³⁵.

A generalização dos supostos teóricos macro-estruturais clássicos e sua automática transposição representou uma verdadeira limitação para a análise dos movimentos sociais em nosso continente. É aproximadamente na década de oitenta quando uma relativização da determinação econômica das ações coletivas rurais é introduzida pela incorporação de elementos *culturalistas* da teoria dos “novos movimentos sociais”, oferecendo ao investigador um marco analítico mais heterogêneo e complexo, atento àqueles fatores mais específicos da mobilização social (SCHERER-WARREN; 1998b, 221-223).

No caso concreto mexicano, a incorporação de tais dimensões veio a se consolidar, por um lado, em torno dos chamados “estudos de caráter regional”, para decididamente assumir delimitações mais precisas durante a comemoração dos 500 anos do descobrimento da América, no ano de 1992, a partir do protagonismo dos indígenas e seus reclamos. Tais perspectivas podem se situar dentro de uma intenção por redefinir o que seriam as demandas dos movimentos sociais originados no meio rural mexicano, as quais ainda se encontram um tanto submetidas a *premissas* teóricas e ideológicas de décadas passadas.

Observando a caracterização dos diferentes movimentos, Luisa Paré (1994) adverte que “la mayoría de las demandas y movilizaciones campesinas se han inscrito hasta ahora en la lucha por hacer respetar la institucionalidad existente, es decir, en el cumplimiento de la legislación agraria, electoral o de la Constitución (...)” (p.16), situando-se, desta maneira, a figura do Estado como articuladora eventual de ditas demandas.

Embora, na medida que os processos modernizadores estimulados por ele já não se viam capazes de *integrar* a amplos setores da população, as mobilizações camponesas começavam a se dividir: aquelas que lutavam unicamente por objetivos “negociáveis” dentro da política economicamente vigente, e as que lutavam por uma nova ordem social, por um novo modelo de desenvolvimento econômico e social. Lentamente, isso foi

³⁵ A presente reflexão corresponde-se amplamente com as que haviam sido abordadas no item anterior. Em tal sentido, e com a intenção de não fazer reiterações, simplesmente serão abordados aqueles fatores peculiares dos enfoques analíticos sobre os movimentos sociais no campo mexicano.

tornando visível a existência de um movimento camponês que pouco a pouco vai politizando suas demandas, situando-as em projetos políticos mais globais.

Esta perspectiva, na medida que permite observar os movimentos sociais em termos de oposição e de resistência, começa a gerar uma tipologia nas análises que distingue o movimento camponês independente do oficial (PARÉ, 1994). Desta situação, e principalmente logo depois dos sucessos do ano de 1968 no México, novas análises procuravam novos conceitos capazes de dar conta de aspectos da realidade social (classes, desigualdades étnicas, opressões políticas), em contraposição às premissas de estudos de caráter funcionalista. Assim, o entusiasmo parecia se radicar no “redescobrimto do marxismo”, ao atribuir aos movimentos surgidos uma dimensão transformadora e revolucionária da estrutura social.

Depois das análises de corte *etnográfico* e estrutural-funcionalista, principalmente até os anos ‘70, uma nova tendência tem seu fundamento na grande onda teórica que sacudiu as ciências sociais a fins dos anos ‘60. Dentro de sua heterogeneidade discursiva, rapidamente se tornou hegemônica, afirmando a prioridade fundamental da dinâmica das relações sociais de produção sobre as demais relações sociais e a cultura, e das estruturas globais sobre as estruturas locais³⁶.

Esta corrente procura definir as circunstâncias *externas*, as características dos “inimigos de classe” ou as políticas governamentais contra os quais os movimentos reagem e estabelecem alternativas, pelo que é uma visão que se preocupa mais por olhar *para fora* que *para dentro* do movimento, já que este se concebe inserido na complexa maquinaria das estruturas produtivas.

Este tipo de estudo, ao privilegiar a análise das relações, processos e conflitos nos que se encontra a sociedade, e aos que subordinam-se as mobilizações dos atores sociais, esquece que a sociedade está constituída por *sujeitos* com dinâmica própria, que se organizam, lutam e constituem essas mesmas relações (GIMÉNEZ, 1994a). Nesta ordem de idéias, começa-se “a definir el proceso de constitución del sujeto en términos de su viabilidad, de sus posibilidades de subsistir dadas las limitaciones estructurales y de la orientación de la política económica. A esta línea correspondió la polémica de mediados de la década del setenta sobre la permanencia o refuncionalización del campesinado dentro del modo de producción capitalista, o su extinción” (PARÉ, 1994,17).

³⁶ A respeito, resulta interessante a descrição das diferentes etapas analíticas citadas em: Beaucage, Pierre; “Los estudios sobre los movimientos sociales en la Sierra Norte de Puebla (1969-1989)”. *Revista Mexicana de Sociología* (1994; 2, 33-55).

Entretanto este gesto resulta algo tímido, já que continua submetendo a conformação da identidade da ação coletiva a premissas econômico-estruturais, desde princípios dos anos '80 a discussão perde seu caráter teleológico e lentamente parece confluir a análises que simplesmente realizam uma descrição ou crônica do movimento. Em tal motivação surge o que para vários se torna uma ruptura importante: os estudos de caráter regional³⁷.

Como bem aponta Tamayo e Cárdenas Ayala (1994, 29), avançar no estudo regional do movimento camponês significa sobretudo se aproximar do objeto de estudo em sua *dimensão espacial real*, na medida que o próprio movimento tende a se expressar regionalmente. Este tipo de estudo se torna particularmente interessante porque permite, ao mesmo tempo, uma ênfase sobre a especificidade geográfica e as relações sociais que um movimento estabelece em função da particularidade da estrutura de poder regional, um interesse por aqueles aspectos *identitários* do movimento com relação a uma história regional, e um marcado estabelecimento da *comunidade* como aquele espaço (geográfico, cultural) onde os conflitos sociais e as confrontações políticas cotidianas, assim como as demandas mais comuns e as formas de participação, organização e luta, têm seu cenário.

De todas formas, a conformação de um *ator coletivo* parecia estar sujeita ao critério ideológico de como se abordava o *espaço regional*. No geral, falava-se de camponeses, fazendo-se uma distinção um pouco tímida sobre serem eles ou não indígenas. Esta distinção se tornará mais que importante quando o movimento camponês, após as modificações constitucionais feitas sobre a propriedade da terra sob o governo de Salinas de Gortari no ano de 1992, vai formulando como demandas quase centrais questões de autonomia territorial e direitos indígenas³⁸.

Os movimentos sociais que continuam se manifestando no campo mexicano cada vez menos se expressam como especificamente camponeses (GIMÉNEZ, 1994b). Dentro da variedade dos atores sociais "emergentes", os povos indígenas parecem ir se colocando no centro dos debates acerca do "novo associativismo no México"³⁹. Desta maneira, e sem pretender realizar uma espécie de resignificação da *identidade indígena* a partir de análises de corte etnográfico⁴⁰, o importante é ter em conta que para compreender os mecanismos

³⁷ Ver García (1994a). Com relação ao movimento neo-zapatista, a dimensão regional é tratada com especial dedicação em: Zermeño (1995), Dietz (1995).

³⁸ O que não quer dizer que desde bastante tempo existe um movimento indígena-camponês realmente ativo no México, como o assinala Barabas (1996) e Bartolomé (1996a).

³⁹ Como timidamente parece percebê-lo Olvera Rivera (1997).

⁴⁰ Como resulta ser o enfoque que realizam sobre o movimento neo-zapatista autores como Barabas (1996) e Bartolomé (1996a).

diversos de *exclusão* e a valorização de um *ideal comunitário* que parece dar expressão e conteúdo ao movimento neo-zapatista é necessário, fundamentalmente, abandonar paradigmas explicativos que só concebem os movimentos sociais rurais como *camponeses*. Este preceito supõe dar prioridade como critério de análise *o lugar* que ocupa o *ator* na estrutura de produção e definir identidades sob a unilateral dimensão de trabalhador. Contrariamente, sem pretender excluir tais dimensões, prefere-se fazer referência à identidade de quem hoje conforma o movimento neo-zapatista, quer dizer, *indígenas mexicanos*, já que o interesse é dar prioridade de como se expressa a construção e defesa de *uma* identidade, permitindo assim analisar as demandas conseqüentes e as redefinições das dimensões do *sujeito indígena*.

Rumo a um terceiro momento emancipatório?

Toda *estratégia emancipatória* atual está enquadrada no que representa o contexto da Modernidade-global, dependendo, claro está, de um maior ou menor desenvolvimento da racionalidade da modernidade de acordo com os diferentes contextos culturais. Se isso resulta assim, é importante ter em conta os dilemas e os efeitos perversos que a globalização produz, as contradições e desafios que parecem se estabelecer ao projeto da modernidade.

O que se denomina globalização é um processo histórico tendencialmente consolidado na crescente densidade do intercâmbio econômico-comercial-financeiro internacional, na revolução permanente no terreno das tecnologias para a produção de mercadorias e para o desenvolvimento das comunicações, no desenvolvimento de uma política mundial posinternacional e policêntrica (tem cada vez mais junto aos governos atores transnacionais com cada vez maior poder, como as multinacionais, ONGs, a ONU)⁴¹ e no estabelecimento de uma "ordem militar global"⁴². A pesar de tudo isso e da produção em massa de símbolos e informações que parecem se gerar, não é possível falar do surgimento de algo que se possa chamar " uma cultura global".

Os mercados internacionais de bens de consumo tornam indispensável escolher o que se deve absorver, mas a maneira dessa eleição se decide em nível local ou

⁴¹ Ver Beck (1998, 30).

⁴² Para as dimensões da globalização ver Giddens (1994, 72-79).

comunitário-cultural. Em vista disto a *comunidade* não é um simples contra-discurso da globalização, senão uma de suas inerentes conseqüências globais, produto e condição ao mesmo tempo. Conseqüentemente, na dimensão *comunitário-cultural* é onde podem virtualmente se apresentar, pelo menos visivelmente, expressões de *resistência* e a estruturação de ações individuais⁴³ e coletivas contra a “lógica da globalização”.

Supor que nos “valores culturais” consiste o principal desafio é não só um argumento que pode se identificar com uma reação às contradições culturais que o capitalismo gera⁴⁴, mas também, levando em conta que os “valores culturais” constituem uma *identidade comunal*, o processo de globalização e localização (como processos paralelos) chegam a ser “al mismo tiempo fuerzas impulsoras y formas de expresión de una nueva polarización y estratificación de la población mundial en ricos globalizados y pobres localizados” (BECK; 1998, 88). Desta forma, se as auto-definições culturais se convertem em refúgios que se materializam em comunidades locais⁴⁵, sua expressividade tem relação estreita com essa nova estratificação socio-cultural a escala global.

O aparentemente “nuevo de la era global es que se ha perdido el nexo entre pobreza y riqueza (...). EN estos ganadores de la globalización y estos perdedores de la globalización (...) no parece existir ni unidad ni dependencia (...). Más aún: se ha roto el lazo que tornaba la solidaridad no sólo necesaria, sino también posible. Esta relación de dependencia, o al menos de compasión, que subyacía hasta ahora bajo todas las formas de desigualdad se despliega ahora en un nuevo ‘en ningún lugar’ de la sociedad mundial” (BECK; 1998, 90-91).

É assim que a globalização é um processo *integrador*, provocador de aproximações⁴⁶ e interconecções sociais, assim como um gerador de *exclusão* e discriminação sistemática. Por isto, os protagonistas mais visíveis das virtuais reações sociais são os que se sentem, sob variadas lógicas, *excluídos desta Modernidade-global*.

Esta situação produz uma comunicabilidade recíproca entre estas “identidades excluídas”, conformando o que podemos denominar redes *multi-setoriais de resistência*, quer dizer, *estratégias comunitárias* que congregam uma variedade de atores sociais e interesses reivindicatórios (étnicos, de gênero, juvenis, de sobrevivência econômica, etc).

⁴³ Correspondente à frustração gerada por um desequilíbrio na compensação do reconhecimento social através do consumo.

⁴⁴ Como algo que já Daniel Bell (1992) na década de '70 deixou manifestado.

⁴⁵ Castells (1998b).

⁴⁶ Espaciais e temporais. Ver Harvey (1992).

Isso, por um lado, é consequência da redução da sociedade civil como espaço de construção do sujeito e, pelo outro, demonstra que a certa fragmentação numa constelação de “comunidades” não pode conduzir a temores como o “isolamento cultural”⁴⁷. *As comunidades identitárias se comunicam a partir de um processo de reconhecimento de recíproca exclusão, identificando aqueles elementos contra os quais se opõem.*

Ao falar de redes *multi-sectoriais de resistência*, da formação de *comunidades* que conseguem se conectar em função de uma *matriz emancipatória*, é oportuno lembrar dois conceitos diferentes, mas que partem do mesmo ponto para compreender de onde e através de que elementos se estruturam: o “isolamento individual” e a idéia de sociedade civil. É oportuno tal exercício porque quando se está fazendo referência a estes conceitos, a noção de *sociedade*, no sentido weberiano (instrumentalidade e impessoalidade nos laços sociais), é a que molda as definições sobre eles, algo que se deve separar do que seria a estruturação de estratégias de caráter comunitárias para objetivos mobilizatórios.

Tentando clarear tais preceitos, estabelece-se a alternativa de compreender nossa contemporaneidade a partir de uma *crescente justaposição de laços e relações de caráter sociais e comunitários*, tentando subverter a linearidade sociológica da passagem da *comunidade à sociedade*. Isso, claro está, não pretende ignorar que os “laços comunitários” e os “laços associativos” tenham coexistido desde o mesmo choque paradigmático entre tradição e modernidade, e até criado interessantes estudos da mão de clássicos como Durkheim, Weber e Simmel. Em função dessa coexistência, parece ser que o *comunitário* se consegue constituir num espaço simbólico e cultural decisivo em nossa cotidianidade, talvez muito mais do que se supõe.

O conceito de *comunidade* conota vínculos pessoais naturais e afetivos, motivações morais e cooperativas, é da ordem do íntimo, “o próximo”, um “estar junto antropológico” diria Maffesoli (1997). Enquanto isso, o conceito de *associação* está ligado às relações instrumentais e impessoais, a motivações racionais e “táticas”. A *associação* é um “artifício” regido por laços jurídicos ou de interesses, por laços de competitividade, e onde os homens estão “juntos isoladamente”.

As categorias de *comunidade* e *associação* não se correspondem estritamente com dois períodos históricos, refletindo uma simples dialética entre passado-presente (TÖNNIES, 1979). Muito pelo contrário, conformam duas dimensões identificáveis em

⁴⁷ Touraine (1997, 41) sustenta que a fragmentação cultural, produto em parte pelo processo da globalização, conduziria-nos a um “mundo de sectas y al rechazo de toda norma social”, representando perigoso que o indivíduo se localize e valorize unicamente por sua pertença a uma “comunidade”.

nosso presente, sendo a partir da idéia de *comunidade* de onde surgem *estratégias emancipatórias* e não desde o corpo da *sociedade*, quer dizer, originados dentro das instituições da sociedade civil.

As relações de carácter *associativas* já não parecem despertar espíritos mobilizatórios. Quem trabalha em frente a um computador num banco, o estudante ou o funcionário de uma fábrica não partem das relações que os mantém ligados ao macro-social como marco referencial a eventuais mobilizações sociais, senão que introduzem uma *lógica social alternativa*, já que a correspondência entre a posição ocupada em um sistema social e um conjunto de condutas desapareceu (TOURAINÉ; 1997, 113)⁴⁸.

Isto, ao mesmo tempo, não significa que os indivíduos se encontrem isolados em um submundo histórico de imagens e discursos que sobrevoam sobre suas cabeças. Esta subestimação, da mesma forma que se faz sobre “a massa”, se fundamenta na crença de que não existindo uma participação efetiva sobre a “superfície social”, sobre o político-partidário (desenhando-se, por exemplo, as identidades individuais a partir dos “ismo” ideológicos que até são pseudo-terapias), somente resta nos reduzir em nosso entorno privado, na voragem do consumo como consolo. Nada menos iluso que isto.

O indivíduo se integra a micro-grupos ou *comunidades identitárias* na simples percepção da complexidade que implica a Modernidade-global. O que primeiro faz é abandoná-la e apegar-se àquelas coisas pelas quais pode “se sentir dono” e pelas quais pode sentir “o impacto de sua existência”. *Assim, esta Modernidade-global parece “isolar” cada vez mais o indivíduo na sociedade, mas também permite com crescente força que se consolidem “acercamentos” em virtuais comunidades políticas, referindo-nos a “o político” como o amplo espaço de relações e práticas sociais.*

Dentro das conformações de ações coletivas como reações ao processo da globalização se apresentam, inerentes a sua própria existência, críticas concretas à modernidade. Se a globalização, como afirmamos anteriormente, resulta ser a radicalização e universalização da modernidade, os critérios *emancipatórios* que surgem em torno de componentes “comunitários” expressam um questionamento, entre outras coisas, ao *igualitarismo* e o *universalismo*. Sobre a percepção de que estes paradigmas são os prioritários portadores de perversos desajustes econômicos, políticos, sociais e culturais, as

⁴⁸ “A partir de lo que llamé desmodernización, esta desaparición no conduce a la de los actores y movimientos sociales, sino a su transformación profunda: ya no se definen en relación con la sociedad sino con el Sujeto” (TOURAINÉ; 1997, 113).

ações coletivas parecem fazer do suposto histórico da modernidade o principal objetivo a ser questionado⁴⁹.

Tal perspectiva representa um claro movimento de separação e incredulidade aos “grandes relatos” abarcadores da história e da política, contra enfatizando, assim, as formas *locais e particulares* de diferença e luta. Esta condena as “meta-narrativas universalizantes” oferece uma réplica à história opressiva do desenvolvimento de um destino *unificado* para o homem, história que elimina implacavelmente as histórias particulares em seu esforço de racionalização instrumental, progresso industrial e expansão de seus valores.

Depois de séculos de modernidade, de lúcidos intentos por conseguir cumprir com o que se havia proposto, os conflitos de *identidade* surgidos parecem não prosseguir cegamente os critérios *universalistas* de discussão, unidimensionais e restritivos. Parte do aparente racionalismo do discurso *universalista* o que faz é reforçar a *unidimensionalidade* de uma “ordem” dominante, representando assim um falso “universalismo”. É oportuno então, como Walzer (1993) propôs, recuperar as dimensões locais da discussão cultural (morais, étnicas, etc.), implicando uma censura e rejeição aos procedimentos discursivos racionais, traço inerente da modernidade⁵⁰.

Além de uma discussão *multicultural*⁵¹, e justamente a partir dela, estabelece-se uma espécie de “fusão” de *estratégias emancipatórias*, afirmando que, no presente contexto de Modernidade-global, as *três estratégias* anteriormente referidas tendem a participar, em ocasiões, em torno de critérios mobilizatórios que as unificam. Estas parecem não necessariamente se excluírem umas as outras, senão se completarem e, virtualmente, atuar sob uma coerência motivacional.

Um dos elementos que conduz a tal apreciação se refere aos mecanismos de expressão destas *estratégias emancipatórias*. García Canclini (1992), por exemplo, já nos havia antecipado que as “identidades colectivas encuentran cada vez menos en la ciudad y en su historia (...) su escenario constitutivo. Como la información de los aumentos de precios, lo que hizo el gobernante y hasta los accidentes del día anterior en nuestra propia ciudad nos llegan por los medios, éstos se vuelven los constituyentes dominantes del

⁴⁹ Algo que se torna mais evidente quando as identidades são construídas com um forte conteúdo “histórico”, como o pode ser a identidade indígena latino-americana.

⁵⁰ Ver Rustin (1996, 54).

⁵¹ Opondo-se os enfoques liberais (KYMLICKA, 1996) e comunitaristas (WALZER, 1993,1996; TAYLOR, 1994, 1995).

sentido 'público' de la ciudad (...) (...) participar es hoy relacionarse com una 'democracia audiovisual'" (p. 268-269).

Esta percepção é realmente importante porque já parece nos colocar numa "sociedade espetacularizada" pelos meios de comunicação. Supõe, assim mesmo, que para poder ser "tele-efetivo", toda expressão individual ou coletiva tende a ser representada como uma *dramatização e cenificação* dos conteúdos ideológicos mobilizatórios, pelo que as instâncias e processos de geração de opinião pública tendem, perversamente, a desaparecer sob a lógica devoradora dos meios. Desta forma, as próprias *energias emancipatórias* parecem se inscrever, também, no desafio que implica *estar presente* nos meios, quer dizer, *estar*.

Por outro lado, enquanto a força da *cenificação* é parte implícita do acionar dos sujeitos, a utilização das redes de comunicação eletrônicas, por exemplo Internet, tendem a ser condição praticamente indispensável para a formação, consolidação e posterior desenvolvimento e acionar dos atores individuais e coletivos. Assim, se costuma falar de "guerras virtuais" e de correntes de solidariedade virtuais, de certa forma, como espécies de "laboratórios" de ações coletivas, instâncias onde elas parecem estar em estado de *latência*.

Estamos enfrentando uma sinergia por demais curiosa. Se por um lado tínhamos o surgimento do *comunitário*, por outro vemos que em grande medida recebe ajuda do desenvolvimento tecnológico, e das possibilidades de "conexão" que este proporciona. Assim, as reações "identitárias", as *estratégias emancipatórias* contra esta Modernidade-global e o desdobramento das possibilidades de expressão que possibilitam as novas tecnologias, conseguem desenhar o que Mafessoli (1997, 232) chama "o arcaico reinvestido pelo moderno ou o moderno em sinergia com os elementos mais arcaicos", outro dos sinais inequívocos do nosso entorno.

A possibilidade muito pouco convencional de desenvolver-se ações coletivas está profundamente ligada ao que implica a variedade de contextos simultâneos políticos econômicos, sociais e culturais que nos apresenta a atual Modernidade-global. Enquanto os problemas derivados do pós-industrialismo sacodem os povos europeus e norte-americanos, o rosto da marginalização e a força da *identidade* também irrompe em lugares diferentes como a África ou nosso continente latino-americano. Enquanto os emigrantes árabes convertem-se em pesadelos para alguns franceses, os palestinos defendem com pedras sua fronteira territorial e na Malásia a mão-de-obra infantil é moeda corrente, no

México, no estado de Chiapas, indígenas herdeiros da cultura maya tomam suas precárias armas e declaram guerra ao governo do presidente Carlos Salinas de Gortari.

Um contexto de isolamento e marginalização não somente econômica parecia aportar variadas motivações para tal “dantesca” empresa. Assim, o capítulo que continua procurará muito brevemente desenhar o contexto histórico, político, econômico e cultural do Chiapas que se apresenta na atualidade, levando em conta as primeiras características e repercussões da rebeldia neo-zapatista, assim como compreender a fragilidade de um processo histórico que adquire seu mais visível desenlace com indígenas que se expressam a partir de um “pasamontañas negro”.-

Capítulo II

DESDE O SUDESTE MEXICANO

De indígenas e exclusão

En Chiapas la modernidad ha penetrado tarde y mal. No ha liberado a los campesinos ni mejorado sus condiciones de vida. Al contrario, al trastornar la cultura tradicional y las antiguas jerarquías, ha acentuado las terribles desigualdades sociales y culturales.

Octavio Paz¹.

O conflito armado permitiu perceber, rapidamente, como o Chiapas é um estado de grandes contrastes. Em oposição à riqueza de seus recursos naturais estão os mais altos índices de marginalidade social e econômica do país, imagens de pobreza extrema que, através dos meios de comunicação, pareciam se encontrar com os olhares atentos da sociedade mexicana e internacional. Colocado no centro de debates que faziam referência ao surgimento do EZLN, Chiapas desnudava seu presente e sua história, entrava nesta embriagadora globalização como um complexo cenário onde a uma modernidade perversa se opunha uma rebelião de indígenas que ocultavam seus rostos com máscaras negras (com “pasamontañas negros”) e palavras que circulam pela Internet.

As ações militares e os discursos das autoridades oficiais não podiam ocultar a constatação que por trás dos flashes fotográficos dos turistas nas pirâmides de Bonampak encontra-se a ocultação histórica e o não-reconhecimento dos povos indígenas, o reflexo folclórico de um passado de esplendor. Ao percorrer Los Altos de Chiapas, caminhar por San Cristóbal de las Casas e chegar à Selva Lacandona, percebe-se como *o colonial* não é uma época da história, algo do passado. A *colônia* foi a formação e consolidação de uma estrutura social que não foi ainda transformada, pois a presença do indígena hoje não faz

¹ “El nudo de Chiapas”, in: *La jornada*, 5 de janeiro de 1994, ps.1 e 14.

parte de uma imagem persistente do *autóctone*, do pré-colonial, mas sim o elemento do juízo para sustentar que *a realidade colonial continua vigente em Chiapas*.

Contexto histórico e condições econômico-sociais.

Sendo o oitavo estado mexicano no que se refere à extensão territorial, com uma superfície de 75.634 Km² (3,8% do território mexicano), Chiapas está localizado no extremo sul do país, fazendo divisa a oeste com os estados de Oaxaca e Veracruz; ao norte com Tabasco; a leste com a República da Guatemala e ao sul com o Oceano Pacífico, onde se estendem seus 200 Km de litoral.

Com Tuxtla Gutiérrez como capital desde 1892, seu vasto território pode ser dividido em três grandes regiões: a região oeste do Pacífico, denominada Sierra Madre, a região montanhosa central (Los Altos) e a região oriental da Selva Lacandona, ainda que do ponto de vista sócio-econômico, Chiapas seja subdividido em nove micro-regiões (ver Mapa 3)².

Com o passar do tempo, a riqueza pareceu concentrar-se na região sul da Sierra Madre, em Soconusco (Mapa 3: zona VIII), caracterizado durante o século XIX pela exploração de café através das fazendas, em sua maioria, de imigrantes alemães. Atualmente sua relevância estratégica e sua riqueza em recursos naturais o tem colocado entre os estados que proporcionam ao país não somente café, ocupando o primeiro lugar nacional nesta produção, mas também petróleo, eletricidade, gás, milho, madeira e gado bovino.

Chiapas é um dos estados com a maior população indígena do México. Pouco mais de um milhão de indígenas (28% dos habitantes do estado) concentram-se fundamentalmente em duas regiões, nas quais são maioria: a Selva Lacandona (15.000 Km² de superfície)³, formada pelas terras baixas do leste, assim como pelos vales que se formam entre elas (Las Cañadas), e Los Altos (25.000 Km² de superfície), região montanhosa entre os 850 e 2.500 metros sobre o nível do mar, localizando-se 27 municípios, onde existem 40 povos com suas tradições próprias. A região de Los Altos de Chiapas (Mapa 3: zona II) tem como eixo a cidade de San Cristóbal de las Casas, abarcando os assentamentos mais

² Ver a subdivisão regional e sua caracterização em: Ceceña, Ana Esther & Barreda, Andrés; "Chiapas y sus recursos estratégicos", in: *CHIAPAS I*; 1994, 53-99. A partir daqui ver Mapas na seção Anexos.

³ Cujas população é produto de um forte processo migratório iniciado nos anos 40 (ver Mapa 4).

tradicionais de pelo menos duas das principais etnias do estado, os tzeltales e os tzotziles, além de ser uma das três regiões de maior densidade demográfica (ver Mapa 5). Será justamente esta região com as “cañadas selváticas” da Selva Lacandona as duas regiões envolvidas no conflito armado chiapaneco, testemunhas da formação durante dez silenciosos anos do Exército Zapatista de Libertação Nacional.

O ingresso ao maciço montanhoso do centro de Chiapas (Los Altos) representou um verdadeiro desafio para o processo de conquista espanhola. Ainda restava a lembrança do recebimento hostil dos maias yucatecas, o que levou Hernán Cortés a não tentar conquistar os reinos tzotziles e tzeltales, grupos mayas estreitamente ligados e que já se sabia que não possuíam grandes riquezas, como o tesouro de Moctezuma.

No ano de 1527, uma segunda expedição de espanhóis, que levou como chefe Diego de Mazariegos, conseguiu finalmente tomar os “chiapa” pela retaguarda e encurralá-los no topo de um abismo, ao qual preferiram atirar-se ao invés de render-se⁴. Progressivamente, devido à forte pressão militar, os “cacicazgos” tzotziles e tzeltales foram caindo, um após o outro. Logo no ano seguinte, seria fundada a Cidade Real (atual San Cristóbal de las Casas) no centro da mesma região, dentro do amplo vale pantanoso reconhecido pelos indígenas pelo nome de Jovel, ficando desde então Chiapas formalmente integrado ao domínio da Coroa Espanhola.

Antes do processo de conquista, igualmente ao resto do continente americano, cada um dos povos que ocupava o território mexicano tinha uma identidade social e cultural particular e claramente definida. Todavia, com a chegada da “espada” e da “cruz” chegaria a “palavra criadora” de uma “nova identidade”, o conceito de *ser indio*. Frente ao que implicava ser “o outro”, ou seja, o “não-espanhol”, “se discutíó primero su propia condición humana y, una vez admitida, se fueron elaborando las normas y acumulando las prácticas que convertirían la presunción de la inferioridad del indio, postulada primero ideológicamente, en una real inferioridad social dentro del orden colonial” (BONFIL BATALLA; 1987, 122-123).

⁴ Ainda que posto em dúvida por vários historiadores mexicanos, este gesto denominado “la hazaña del Cañón del Sumidero”, conseguia simbolizar a resistência indígena desta região ao domínio colonial espanhol.

A íntima união entre a administração colonial, o “encomendero”⁵ e o clero constituía o suporte básico do sistema de poder colonial. Sua legitimidade fundamentava-se em uma “institucionalização da violência”, seja militar, jurídica ou simbólica, algo que além de representar um episódio inicial no processo de conquista, ou uma questão funcional à ordem colonial, tem sido um signo permanente na relação com os povos indígenas desde o século XVI até nossos dias.

Durante o primeiro meio século de domínio colonial, houve discrepâncias entre missionários e “encomenderos” pela violência com que tratavam os indígenas. Uma das vozes arquetípicas foi a do dominicano Bartolomé de las Casas, chegando à Cidade Real no ano de 1544. Seus habitantes o haviam recebido com “foguetes e marimbas”, em um ambiente de fanático festejo religioso. Embora, na primavera e logo depois, no inverno de 1545, gritaram-lhe “que se vá!”, porque, segundo diziam os encomenderos, havia-lhes negado a confissão e comunhão pelos abusos que cometiam contra os indígenas.

O Frei Bartolomé de las Casas havia colocado Deus contra os encomenderos, primeira grande crítica ao sistema colonial estabelecido⁶. Mediante a implementação das “novas leis”, as que declaravam a proibição de escravizar o indígena, a Ordem Religiosa de Santo Domingo conseguia se apresentar diante do “particular” como um verdadeiro obstáculo a seus interesses. De qualquer forma, até o ano de 1580, quase nada ficava no território chiapaneco do ideal dos religiosos. Funcionários da Coroa junto aos “particulares” conseguiram dismantelar o poder dos freis sobre a população indígena, principalmente através do estabelecimento de relações diretas com os caciques das comunidades, impondo novamente o tributo, recrutando trabalhadores para as fazendas e controlando o comércio sobre aquelas populações que haviam permanecido debaixo da experiência dos dominicanos. Não obstante, o Frei Bartolomé de las Casas, entre o distanciamento e a perda

⁵ Legalmente, a “encomienda” era uma atribuição oficial de comunidades indígenas (povos encomendados) a um conquistador ou colonizador (encomendero). Implicava para este último o cumprimento de uma série de obrigações tutelares, militares e religiosas a favor das comunidades indígenas, outorgando-lhe em troca o direito ao trabalho e o tributo dos indígenas.

⁶ Não obstante, tal crítica pode ter um conteúdo um tanto perverso. Se levarmos em conta que a Ordem de Santo Domingo era uma das mais vinculadas à Coroa Espanhola e uma importante força política aliada a ela, por que não supor de que tal “proteção” ao indígena relaciona-se diretamente com a defesa dos interesses da Coroa diante da competência selvagem que oferecia-lhes os colonizadores e colonos? “Así se explica que Fray Bartolomé de las Casas se atreviera a gritar a los cuatro vientos (...), que la conquista era injusta, que España carecia de derechos para despojar y esclavizar a los indios, y que el Rey se estaba condenando con los robos y crímenes que se hacía a sua sombra” (MARTÍNEZ PELÁEZ; 1982, 70).

do fervor religioso dos seguintes freis⁷, representou o ponto inicial de 450 anos de uma Igreja de Chiapas que revestiu uma constante característica: as ocasionais desaprovações a seus Bispos. Lembra-se de como o Bispo octogenário Villaescusa (1650) foi golpeado pelos soldados do governador durante sua visita pastoral ao Soconusco; como o Bispo Polanco (1776) foi qualificado de “rebelde” e “alçador de índios” pelo governo civil e os Bispos de Guatemala; como o Bispo Samartín (1821) foi chamado “subversivo”, porque defendia pessoas que defendiam os indígenas; assim como o atual Bispo Samuel Ruiz foi denominado “Bispo vermelho”, aludindo-se a seu suposto vínculo com a “teologia da libertação”.

Entre os anos 1570 e 1630, grandes mortalidades causadas por epidemias e pragas, combinadas com secas, que acabaram descompondo as frágeis defesas comunitárias, diminuiu a população indígena da região para menos da metade. A maior parte dos povoados fundados pelos “dominicanos” foi abandonada. Muitos indígenas fugiram para a selva e as montanhas, e os que ficaram foram objeto de pressão econômica e social ainda maior. Politicamente, começa-se a consolidar um forte poder “regional” por parte dos fazendeiros chiapanecos, por parte da “família chiapaneca”. A “comunidade” protagoniza um crescente retrocesso diante da extensão do latifúndio, pelo que *o indígena*, além de representar “o passado”, ia se reduzindo cada vez mais no imaginário cultural do Chiapas colonial.

Chiapas era uma província a mais da Capitania Geral de Guatemala e, por conseguinte, a fronteira geopolítica com a Nova Espanha, uma província muito esquecida pelas autoridades guatemaltecas e espanholas.

Os ventos de independência trazidos pelo liberalismo no início do século XIX sacudiram os pilares coloniais, enquanto Chiapas continuava com seu isolamento zelosamente protegido pelos latifundiários locais “hispanicos”. Contudo, depois de três anos de dúvidas, a incomodação e o desinteresse por compartilhar as ganâncias com a burocracia imperial, conduziu os “crioulos”, mediante um plebiscito, no ano de 1824, a incorporar Chiapas à república mexicana.

⁷ Invadindo-lhes uma necessidade de competir com os encomenderos e funcionários na aquisição de bens e poder político. Haviam conseguido, já em começos do século XIX, apoderar-se das três regiões mais férteis: a Frailesca de Chiapa, a Frailesca de Ocosingo e a Frailesca de Comitán, formando assim 30 grandes fazendas dedicadas fundamentalmente à criação de gado bovino.

De todas as formas, esta nova situação não conseguiu quebrar o que por mais de 200 anos representou um processo de isolamento político e econômico por parte das famílias poderosas de Chiapas. Isto se tornara visível nas contínuas lutas que aconteceram entre estas famílias com os funcionários reais, produto, entre outras coisas, de projetar a vida econômica e social da região procurando um caminho autônomo diante das políticas e interesses da autoridade central, algo que se reiteraria, a partir de 1824, com as autoridades do novo Estado mexicano.

Não existiram, mesmo assim, grandes transformações na propriedade da terra, nem na escala dos direitos civis, que supostamente a ordem liberal pretendia estabelecer. Na definição de uma nova nação mexicana, na qual Chiapas estava fazendo parte de uma maneira bastante particular, a *homogeneidade cultural* instituía-se imprescindível desde um espírito ideológico convencido de que um Estado é a expressão de um povo que tem a mesma cultura e a mesma língua, produto de uma história comum. “Consolidar la nación significó, entonces, plantear la eliminación de la cultura real de casi todos, para implantar de la que participaban sólo unos cuantos” (*Ibid*, 104). A questão indígena voltava ao centro das discussões, mas desta vez para se elaborar, concretamente, uma postura política e ideológica na qual, transferindo o indígena do passado para o presente, se pretendia “sacar (...) de su postración moral, la superstición; de la abyección mental, la ignorancia; de la abyección fisiológica, el alcoholismo, a un estado mejor, aunque fuese lentamente mejor” (*Ibid*, 153-154).

As grandes fazendas invadem rapidamente o refúgio tradicional dos tzotziles e tzeltales. Na região altamente povoada de Los Altos e na zona de San Cristóbal-Chamula, o monopólio privado de terras provocou notórias mudanças na organização social das comunidades indígenas. Cresceram as grandes propriedades à custa das terras comunais. O aumento da população indígena sem terra conduziu, inevitavelmente, à peonagem nas grandes fazendas, proporcionando mão de obra barata (e arraigada por motivos de dívidas e pela própria repressão) a esta “economia senhorial” ou quase feudal⁸. Definitivamente, os grupos sociais que tomaram o poder logo depois do processo de independência e a

⁸ Ao mesmo tempo, as terras comunais foram anexadas às fazendas, adquirindo o status de “baldías”, quer dizer, ficando na qualidade de estarem autorizada a continuar cultivando-se uma parcela para satisfazer necessidades básicas e para utilizar-se “tradicionalmente” os pastos, os bosques (para obter lenha) e água das fazendas em troca de prestações de trabalho.

incorporação de Chiapas à nação mexicana, fizeram-no precisamente para beneficiarem-se da estrutura colonial e não para transformá-la (MARTÍNEZ PELÁEZ, 1982).

Durante o período de governo de Porfirio Díaz (1876-1911) esta “economia senhorial” continuou vigente em Chiapas. Haviam sido realizadas modificações unicamente nas regiões de Soconusco e a Selva Lacandona, devido à presença de grandes explorações, fundamentalmente de madeira e café. Investidores ingleses, alemães, norte-americanos, entre outras nacionalidades, compraram grandes extensões de terra, nas quais fundaram fazendas dedicadas à exploração do café no Soconusco, na Serra Madre e no norte do estado, assim como a extração de madeira na inesgotável Selva Lacandona.

Diante do impulso econômico e comercial que estas atividades representavam, Chiapas, desde a segunda metade do século XIX, apresentava uma estrutura econômica e social onde cada uma das regiões ficou articulada. Enquanto que as anteriormente citadas eram regiões de grande produtividade, regiões como Los Altos, de população tzotzil e tzeltal, a Fronteriza, maioritariamente tojolabal, e a Sierra Madre, converteram-se em provedoras da mão de obra do Soconusco e da própria Sierra Madre, regidas por uma economia de plantação de café. Em época de plantio e colheita, ano após ano, uma grande quantidade de indígenas eram trasladados para as fazendas cafeeiras por “enganchadores”, uma espécie de empreiteiros ou “contratistas” que atuavam como intermediários entre os trabalhadores indígenas e os donos das fazendas⁹.

A ação do governo de Porfirio Díaz (o “porfiriato”) não apenas havia se caracterizado pelo aumento da pressão dos grupos de fazendeiros-latifundiários sobre as comunidades e população indígena, como também, e de maneira fundamental, por um interesse em reforçar e afiançar a influência da “sociedade mexicana” sobre a “sociedade regional chiapaneca”.

De 1891 até 1910, o estado de Chiapas havia sido governado por “pessoas de confiança” do regime, como foi Emilio Rabasa. Este, em seus 19 anos de atuação política, havia tentado “modernizar” o estado mediante um crescente vínculo político-administrativo

⁹ “El ‘enganchador’ era por supuesto mestizo de San Cristóbal de las Casas.(...) ‘Al ser conducido los indios a pie, desde San Cristóbal de las Casas hacia las fincas, si alguno intentaba fugarse, era golpeado con machete hasta hacerlo sangrar; el conductor procuraba que fuera siempre en estado de ebriedad con objeto de facilitar la conducción, pues en tal estado los indios son más obedientes y resisten mejor el cansacio; se les obligaba a caminar a razón de 40 Km por día’ ”, in: González Esponda, Juan & Polito Barrios, Elizabeth; “Notas para comprender el origen de la rebelión zapatista” (CHIAPAS 1; 1994,105).

com o governo central mexicano, procurando limitar as liberdades locais e os atributos administrativos das autoridades regionais ao aplicar, sem restrições, os critérios políticos definidos na capital do país. Não obstante, Emilio Rabasa começava a ganhar a total antipatia dos grupos mais poderosos de fazendeiros chiapanecos. As restrições ao poder local que o governador estabeleceu foram rapidamente resistidas por estes, apresentando-se, reiteradamente, violentos choques em defesa do herdado, desde épocas coloniais, “poder local”.

No ano de 1914, dava início o processo revolucionário em Chiapas. Expulsando os políticos “porfiristas” do poder, o General Jesus Agustín Castro, à frente da Divisão Vinte e um do Exército Constitucionalista, assumiu a administração, junto aos seus principais homens.

Ao dispôr uma série de leis, como a que abolia a escravidão em território chiapaneco, os principais fazendeiros (do centro e a Frailesca) decidiram organizar-se para resistirem ao que consideravam um atentado a seus interesses econômicos e sociais. A luta estendeu-se até o ano de 1920, data em que ocorre o assassinato do presidente Venustiano Carranza e, então, foi feito um acordo entre estes fazendeiros descontentes com o novo presidente, Álvaro Obregón, para pacificar o estado. Imediatamente, este último nomeia a Tiburcio Fernández Ruiz, líder dos fazendeiros contra-revolucionários, governador de Chiapas.

As medidas reformistas que se tinham pretendido implantar não foram levadas em conta pelo governo dos fazendeiros, pelo que a escravidão manteve-se intacta. Ao mesmo tempo, o latifúndio continuou sendo protegido legalmente e fecha-se a possibilidade para que a Revolução Mexicana de 1910 realizasse em Chiapas uma reforma econômica e social, como de certa forma aconteceu em outras regiões do país. Assim, *em Chiapas, o discurso e acontecimentos revolucionários do ano de 1910 tampouco pôde desestruturar os pilares básicos da estrutura colonial.*

“Según el IX Censo de Población y Vivienda de 1990, los 3 210 496 habitantes de Chiapas se diseminan en 16.422 localidades. La dispersión de la población chiapaneca se evidencia si tomamos en cuenta que (...); sólo Tuxtla Gutiérrez y Tapachula en 1990 rebasaban los 100 mil habitantes; que unicamente 23 localidades superaban los 10 mil

habitantes y que los 16.262 poblados restantes tienen menos de dos mil habitantes” (MONTEMAYOR, 1997,95).

Esta situação permite definir Chiapas como um estado eminentemente rural, onde 60% de sua população ativa dedica-se à agricultura, à pecuária, à silvicultura e à pesca. Por outro lado, a concentração da população em Los Altos e na Selva Lacandona¹⁰ é devido a reiterados movimentos migratórios de indígenas provenientes de outras regiões do estado e do resto do país¹¹ que, além de evidenciar como elemento central o problema irresolúvel da propriedade da terra, respondem a pressões diversas, às vezes políticas, às vezes religiosas e, em algumas ocasiões, por conflitos comunitários.

Durante as décadas de `20 e `30, Chiapas observava um grande aumento da população indígena, enquanto a terra ia empobrecendo por causa do desgaste e de sua agressiva utilização. O choque com os grandes proprietários de terras representava, ao mesmo tempo, um choque com o poder público estabelecido, enquanto a expulsão dos indígenas de suas comunidades ia transformando o estado em um verdadeiro laboratório de indígenas descontentes. Os conflitos agrários se incentivavam.

Desta maneira, criava-se uma grave crise na região de Los Altos, levando as autoridades do Governo Federal, no início da década de `40, a ensaiar uma possível solução: declarava-se as terras do este do estado, a Selva Lacandona, “terras nacionais”, pelo que as pressões econômicas, políticas e sociais existentes iam se solucionar transferindo-se, eventualmente, uma grande quantidade de indígenas para esta região. Neste sentido, desalojava-se lentamente aqueles proprietários de terras, herdeiros da época do “porfiriato”, que se haviam repartido voluntariamente a selva para a exploração de madeira.

Transformada em “válvula de escape” dos problemas agrários, a Selva Lacandona foi paulatinamente ocupada durante o período de 1940-1960 por muitos indígenas tzeltales e tzotziles e por grupos indígenas-camponeses dos estados de Michoacán, Morelos, Veracruz, Guerrero e Chihuahua, que em seus lugares de origem pressionavam o governo para que lhes entregassem terras em poder de proprietários privados (ver Mapa 4). Desta maneira, a Selva Lacandona se converteria em um lugar de encontro de indígenas de diferentes estados do país. Somam-se ao intercâmbio cultural as distintas experiências organizacionais, a “comunidade” deixa de representar o ponto de referência para os

¹⁰ Como também o constata Montemayor, em outra passagem de seu trabalho (1997, 95).

¹¹ Somando-se um forte contingente de população na Selva Lacadona proveniente da Guatemala.

colonos, criando-se novos espaços organizacionais. “Estos nuevos sujetos sociales, más que rechazar la tradición, la están reinventando” (*Ibid*, 95-96).

O neo-zapatismo que se manifestou em 1º de janeiro de 1994, longe de mobilizar as comunidades tradicionais ou os setores tradicionais dela, desenvolveu-se naqueles setores da população indígena que haviam enfrentado os tradicionalistas e a *tradição* e que, por esta razão, haviam se desligado de suas comunidades. Nesta separação, que em alguns casos revestiu claros sintomas de expulsão, confundem-se motivos econômicos, políticos e religiosos. Sejam as expulsões, a desocupação, a experiência da inutilidade econômica, social e inclusive política, assim como os próprios conflitos interétnicos de caráter geracional, tinham-se conseguido transformar em experiências concretas de liberdade (LE BOT; 1997, 40-41).

Todo este movimento de conflito e dissidências traduziu-se em migrações, lutas sociais e mudanças culturais. As novas comunidades estruturaram-se em função da ruptura com o sistema de cargos comunitários, os “principales”¹², os xamãs, o álcool, as celebrações comunitárias, assim como com as fazendas, os empreiteiros de mão de obra, os comerciantes, os caciques, as “guardias blancas”¹³ e o sistema político regional e nacional. Os recém-chegados às zonas de colonização da Selva Lacandona constroem suas próprias comunidades transformadas, criando expressões culturais e identidades totalmente novas, inventando uma nova *indianidade modernizada*, um marco de desenvolvimento baseado em uma dinâmica interna e com alguns contatos externos, como com organizações não governamentais e com pessoal da Igreja Católica.

Em começos dos anos '50, o estado mexicano introduz-se na Selva Lacandona através do Instituto Nacional Indigenista (INI) para definitivamente ter maior influência na reorganização comunitária das populações indígenas. A eventual transformação da região colonizada em uma “força hidrelétrica” de importância (devido a sua quantidade de rios), a riqueza em madeiras e o descobrimento de petróleo na região de Marqués de Comillas (ao sul da selva) foram os fatores que finalmente determinaram o interesse estatal (Mapa 6). Assim mesmo, devido a influência de quem havia acompanhado tal processo migratório, quer dizer, os sacerdotes e os catequistas que realizavam, por exemplo, as tarefas

¹² São os que já percorreram todo o sistema de cargos na comunidade, os também chamados “anciãos”.

¹³ Grupo armado pago pelos fazendeiros.

educativas e de saúde na região colonizada, o Estado começava a viver um verdadeiro desafio. Por isto, o INI pretendia estabelecer um poder paralelo ao que catequistas e sacerdotes, vinculados notoriamente à “teologia da libertação”¹⁴, vinham exercendo, se somando, desde os anos `70, organizações camponesas e trabalhistas (Unión del Pueblo, Línea Proletaria, Unión de Uniones Ejidales, Organización Campesina Emiliano Zapata, entre outras), diferentes organizações da esquerda política, organizações não governamentais e inclusive algumas seitas protestantes.

Praticamente ausente o Estado, as comunidades da selva foram adotando cultivos comerciais (café, "chile") e a criação de gado, além de recursos creditícios, adubos e inseticidas, representando, nos anos 50, um contato comercial com o exterior através da compra de sal, sabão, telas e algumas ferramentas agrícolas. Três décadas depois a economia viu-se perturbada por uma grande variedade de novos produtos de consumo, desenhando uma região não menos “aberta” ao mercado que qualquer outra. A finalização de uma economia de auto-suficiência traduziu-se em um maior intercâmbio monetário e consumo de diferentes produtos manufaturados.

Mas, na Selva Lacandona, não faltaram os confrontos com os fazendeiros e exportadores de madeira que ali residiam há muito tempo. Ao mesmo tempo, pondo maior tensão na região, um decreto governamental do ano de 1972 deu título de bens comunais a 66 famílias de indígenas lacandones, reconhecendo neles os povoadores históricos da selva. Está claro que tal argumento parecia encobrir fins econômicos, como o do controle da exportação madeireira e petrolífera, assim como proteger o potencial hidrelétrico. Diante disto, os grupos indígenas que haviam imigrado deviam agrupar-se e concentrar-se em novos centros de população, tendo que deixar involuntariamente a suas terras. Graças a este decreto, quatro mil famílias indígenas começaram a viver sob a ameaça do-desalojamento, enquanto fazendeiros e madeireiros pareciam ir recuperando suas terras.

O que se havia pensado que seria uma “válvula de escape” dos conflitos agrários, lentamente converteu-se em um novo problema. Se bem que, durante os anos `40 e `60, a distribuição agrária havia se incrementado sob a promoção da colonização de regiões como a Selva Lacandona; na própria selva, em Soconusco, em Frailesca, em Los Altos e ao norte

¹⁴ Já que os catequistas eram aqueles que “enseñaban el evangelio de San Lucas acerca de la libertad de los oprimidos y el libro del Exodo, traducido al tzeltal, sobre la migración de los pobres hacia una tierra de libertad y prosperidad. El libro era leído en las comunidades y los catequistas indios escribían adaptaciones

do estado, não foi modificada a grande propriedade territorial. A política de colonização, mais que dar solução às pressões e conflitos agrários, veio a iniciar e desenvolver, pelos anos '70, um novo processo de organização camponesa e indígena independente¹⁵, além de evidenciar que a marginalização se tornará irresolúvel, se com o problema da terra não se estabelecer um *reconhecimento* social, cultural e jurídico dos povos indígenas.

Antes de caracterizar este processo acelerado de organização camponesa e indígena em Chiapas, procuremos entender, por um lado, como é que se evidencia a conversão de Chiapas em uma “má imagem” para os que sonham com a utopia do modernismo governamental atual e, por outro lado, quais têm sido, nos últimos anos, concretamente, os indicadores de uma *modernização excludente* para uma grande maioria da população indígena-camponesa.

No mesmo dia da aparição do EZLN no cenário público, produz-se um descobrimento irredutível. Enquanto o discurso governamental referia-se aos supostos benefícios macro-econômicos do país, e enquanto Chiapas fazia parte do programa “assistencialista” lançado pelo presidente Carlos Salinas de Gortari chamado “Solidariedade”, descobre-se um Chiapas que está *além* da modernidade, uma região do país que por trás de sua perversa fragilidade, se vê dominada por um verdadeiro *dualismo* de imagens. As reflexões na sociedade mexicana e no resto do mundo circulavam em torno das contradições que situavam o Chiapas como um centro petrolífero de onde se tiram 60 mil barris diários e como produtor de luz elétrica para a América Central e para grande parte do México, e a somente 500 metros das usinas geradoras estão as comunidades indígenas sem luz. Diante da surpresa de muitos, as imagens de *rejeição ao indígena* começavam a ficar visíveis.

O estado de Chiapas ocupa o primeiro lugar no país em mortes causadas por desnutrição, apresentando um grau de marginalização muito alto: em 1988 atingia 54% do total da população e 77% dos menores de 15 anos. Segundo o Conselho Nacional de População, dos 111 municípios, apenas 5 apresentam índices de “baixa marginalidade”, 12

que pasaban a integrar las lecciones de catequismo llamadas ‘estamos buscando la libertad’” (BARABAS; 1996,5).

¹⁵ Que se faz mais intenso a partir da criação no ano de 1977 de uma “reserva da biosfera” em território atribuído aos lacandones, já que ameaça com a expulsão novamente de mais comunidades de colonos indígenas.

de “média marginalidade”, 56 com “alta marginalidade” e 38 com “altíssima marginalidade”. Em uma superfície de 17.367 Km², formada pelos municípios de San Cristóbal de las Casas, Altamiro, Ocosingo e Las Margaritas (região do conflito), e uma população aproximada de 320.000 habitantes, de 66% a 75% das comunidades não têm eletricidade e 48% da população maior de 15 anos é analfabeta¹⁶. Ao mesmo tempo, Chiapas é um dos estados mais ricos do México: está há mais de uma década ocupando o terceiro lugar na produção de gás e o quarto na exploração de petróleo. Ocupa o primeiro lugar na produção de café, o segundo na criação de gado bovino e o terceiro produtor de milho, além de ocupar o primeiro lugar no país na geração de energia hidrelétrica, chegando a 55% da produção total através das centrais de Malpaso, Angostura, Chicoasén e Peñitas¹⁷.

De acordo com a “Agenda Estatística do Estado de Chiapas 1993”, em 1990, havia um total de 3.210.496 habitantes em Chiapas, dos quais, 1.604.773 são homens e 1.605.723, mulheres. Do total, 59,61% (1.913.754 habitantes) vivem no meio rural e 55% da população total do estado é menor de 19 anos.

Existem registrados 716.000 chiapanecos que falam alguma língua indígena (26,3% do total da população maior de 5 anos). Deste número, 63,3% também falam espanhol, ainda que em Chiapas encontra-se o maior número de monolíngües do país, já que 32% dos maiores de 5 anos que falam alguma língua indígena, não falam espanhol. Do total de quem fala alguma língua indígena, a maior concentração é registrada na região da Selva Lacandona (39,8%), seguida de Los Altos (32,7%) e a zona norte (11,6%). A língua indígena predominante é o tzeltal, com 21,6%; logo depois, vem o tzotzil, com 18,9%; o chol, com 10,3%; o zoque com 4,1% e o tojolabal, com 3,5%¹⁸.

Do total da população de Chiapas, 28% são indígenas, dos quais 99,2% vivem em comunidades rurais, e cujo quadro de miséria relaciona-se com problemas na posse da terra, pobreza, analfabetismo, corrupção, alcoolismo, narcotráfico, prostituição, aglomeração e desnutrição¹⁹. O resto da população é praticamente mestiça.

¹⁶ *La Jornada*, 5 de janeiro de 1994, p.22.

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ Dados extraídos da revista *Proceso* N° 897, de 10 de janeiro de 1994, p. 46.

¹⁹ “... las condiciones de marginación y su posición fronteriza con Guatemala, lo han hecho un refugio de guerrilleros guatemaltecos, narcotraficantes, corredor de inmigrantes centroamericanos y de enganchadores de jornaleros. Por este corredor, transitan en ambas vías no menos de 5.000 centroamericanos mensualmente, con su miseria y resentimientos sociales, además de generar condiciones para el tráfico de drogas y la trata de blancas” (“Información para la Presidencia: diagnóstico político de la zona en conflicto”, *La Jornada*, 9 de janeiro de 1994, p. 10).

Chiapas triplica a média nacional (12,44%) de população analfabeta com 30,12%, além do que em 67 municípios o nível de frequência escolar entre crianças de 5 a 14 anos também está abaixo da média nacional.

As condições e a qualidade das moradias evidenciam mais elementos do “atraso histórico” em que se encontra o Chiapas. 74% das moradias apresentam grandes problemas de aglomeração e de carência de mínimas condições de salubridade: enquanto em todo o país a média de moradias sem saneamento básico é de 22%, em Chiapas é de 43%, e enquanto a média nacional de moradias que carecem de energia elétrica é de 13%, em Chiapas é de 35%.

Em Chiapas é onde se tem os salários mais baixos do país. Das 854.000 pessoas, aproximadamente, que têm ocupação, 19% não recebe remuneração; 39,9% recebe menos de um salário mínimo; 21,2% recebe entre um e dois salários; 8% mais de dois e menos de três; 4,1%, de três a cinco salários; e apenas 3,6%, mais de cinco salários mínimos.

Em alguns municípios tomados pelo EZLN se apresentam altos índices de marginalização, como indica o seguinte quadro:

Alguns indicadores de marginalização em quatro cidades de Chiapas

	Altamirano	Las Margaritas	Ocosingo	San Cristóbal de las Casas
<i>Habitantes</i>	17.000	86.000	121.000	89.000
<i>Analfabetos com mais de 15 anos</i>	51,79%	48,37%	46,7%	25,5%
<i>Sem terminar o primário, com mais de 15 anos</i>	83,31%	84%	72,29%	45%
<i>Moradias sem saneamento</i>	44%	39%	61%	21,72%
<i>Moradias sem eletricidade</i>	75%	66,4%	68%	16,95%
<i>Moradias sem água encanada</i>	48,75%	72,72%	49,17%	27,5%
<i>Moradias com aglomeração</i>	79,95%	83,36%	80,80%	60%
<i>Moradias com chão de terra</i>	79,56%	78%	64,68%	34%

Fonte: Quadro elaborado pelo autor a partir de várias fontes²⁰.

²⁰ Ver *La Jornada*, 3 de janeiro de 1994 (“94 municipios de Chiapas, de muy alta y alta marginalidad”); *La Jornada*, 5 de janeiro de 1994 (“La paradoja de Chiapas: estado rico y con población pobre”); *La Jornada*, 9 de janeiro de 1994 (“42 comunidades de Chiapas, consideradas de ‘alto riesgo’”).

Neste Chiapas de contradições, as causas d mortalidade, especialmente nas comunidades indígenas, são as mesmas de há 40 anos: infecções intestinais e respiratórias e desnutrição. A malária atingiu, nos primeiros dez meses de 1992, 3.000 pessoas. Segundo versão do Bispo Samuel Ruiz, 15.000 pessoas morreram no ano de 1993 por causa da fome, de enfermidades curáveis e pela violência.

Mas toda esta hiper-realidade em que está envolto Chiapas, não deve ser associado a uma total inexistência de supostos “projetos modernizadores” impulsionados pelo próprio Estado Federal.

Em fins dos anos 60, o Estado Federal implementa no território chiapaneco um decidido “processo de modernização”: primeiramente, através da construção das represas hidrelétricas de Malpaso, La Angostura, Peñitas e Chicoasén, construídas sobre o rio Grijalva e que inundaram mais de 100.000 hectares de terra de excelente qualidade para a agricultura; logo após, através da exploração petrolífera, iniciada em 1972 nos municípios de Pichucalco, Reforma e Juárez, e mais recentemente na Selva Lacandona (nos municípios de Palenque e Ocosingo); e finalmente, através de uma modernização da agricultura e da pecuária (com uma profunda “pecuarização” do campo). Como se supõe, todos estes processos de “modernização” não apenas têm permitido o surgimento de novos grupos de poder econômico e político, como também têm provocado claros desequilíbrios nos ecossistemas e destruído, fundamentalmente, as bases da economia agrícola e pecuária de mais de mil indígenas-camponeses²¹.

Então, a sociedade da região colonizada começa a fragmentar-se cada vez mais. Atrás desta *ofensiva modernizadora* acentua-se a desigualdade social, a dependência e a violência, enquanto os efeitos da queda de preços de produtos como o café pressionam ainda mais as comunidades, provocando novas dissociações e rupturas.

Em tal situação, Chiapas parece converter-se num cenário de um movimento camponês muito particular a partir do ano de 1974, data em que, através do impulso que representou o Congresso Indígena (realizado em São Cristóbal de las Casas e auspiciado pelo próprio governo do estado e a Diocese de San Cristóbal de las Casas), os descontentes no campo parecem ir somando-se, cada vez mais, a certos reclamos de caráter indigenistas. Vai se tornando visível a formação de uma *identidade indígena particular*, que ainda pôde

²¹ Ver González Esponda, Juan & Pólito Barrios, Elizabeth; "Notas para comprender el origen de la rebelión zapatista", in: *CHIAPAS I* (1994-110-111).

ser assumida pela população “não indígena”, pela população mestiça, ainda que o estigma racista histórico de Chiapas, de forma muito evidente, também permitiu fazer surgir certa “negação ao indígena” por parte de muitos que não podem “maquiar” sua herança maya, quem hoje é integrante de grupos paramilitares em troca de alguns ínfimos benefícios.

Da democracia: poder político e desafio institucional.

Não tinham mais que sete anos as meninas que, no Mercado Público de San Cristóbal de las Casas, ofereciam a todos os turistas os “bonequinhos zapatistas”. Via-se elas correndo de um lado para o outro disputando entre si os virtuais compradores, os que seguiam insistentes no ritmo de seu marketing arrasador. Compre! É Marcos!, costumavam dizer, enquanto suas pequenas mãos mostravam os bonequinhos que, vestido de negro e a indispensável máscara (“pasamontañas”), pretendia converter-se no mais clássico souvenir do Chiapas indígena de hoje.

Para muitos dos estrangeiros, a surpresa não estava tanto na estratégia discursiva e comercial destas meninas de não mais que sete anos, quanto em ter presenciado como os rebeldes neo-zapatistas rapidamente passaram de “homens mascarados e armados”, de indígenas em guerra, a miúdos souvenirs e a camisetas com o rosto de Marcos ou do Che Guevara. Fortuito mercantilismo ou banalização irônica? Quem sabe, as duas. Quem sabe, a sintomática cristalização de algo que já começou a introduzir-se no cotidiano dos indígenas mayas de Chiapas: a presença dos rebeldes neo-zapatistas. Como sinônimo incompreensível, cada um destes ganha publicidade em cada bonequinho, todos os dias, no Mercado Público de San Cristóbal de las Casas.

Mas não apenas aqui é possível encontrar os “bonequinhos zapatistas”. Também estão na cidade do México, em improvisados postos comerciais ambulantes, ainda que à espera de esforçadas promotoras, como aquelas meninas de San Cristóbal de las Casas. De qualquer forma, em meio à vertigem urbana, os rebeldes já puderam chegar ao mesmo centro da cidade em tal versão artesanal. Transformados em produto comercial, os neo-zapatistas também têm se tornado os que provocaram um ressurgimento perceptível do que muitos chamam de sociedade civil, mas, ainda de forma mais notória, permitiram que dentro

do sistema político mexicano se fizesse visível a fragmentação e a crise em que se encontra o próprio aparelho estatal, o partido de governo e a mesma concepção de democracia.

Pode ser curioso, mas se os “bonequinhos zapatistas” aumentam de preço devido à forte demanda, é porque mais transparente e desalentadora percebe-se para a sociedade a crise política do México moderno, aquele que havia nascido na ilusão revolucionária de 1910. É que a estabilidade institucional mexicana, uma característica saliente no contexto latino-americano, começa a quebrar-se a partir de uma série de escândalos políticos.

A estabilidade política alcançada tinha sua origem na abertura e desenvolvimento de uma “política de massas” surgida da própria Constituição de 1917²², e que nos anos 30, com Lázaro Cárdenas, afirma-se e chega em seu ponto culminante. Dentro desta política, o governo fomentou a organização e sindicalização da “força trabalhista urbana” e dos grupos camponeses, surgindo assim grandes centrais de trabalhadores, como por exemplo: a Confederación de Trabajadores de México, a Confederación Nacional Campesina e a Federación de Trabajadores al Servicio del Estado. Desta maneira, se produz uma perversa “subordinación de la acción política de las clases populares organizadas a los intereses del Estado” (MEYER & REYNA, 1989, 306).

Os esporádicos conflitos violentos e eventuais crises no sistema político eram, na realidade, instâncias onde certas demandas ultrapassavam a institucionalidade. No entanto, passadas as crises, o sistema voltava a reestruturar-se através de uma ampliação de canais institucionais, pelo que o sistema tinha e criava, ao mesmo tempo, uma grande capacidade de reprodução institucional. Definitivamente, *as demandas surgidas eram canalizadas e resolvidas desde o próprio aparelho estatal, legitimado através de um discurso que o situava como o produto ineludível da Revolução de 1910.*

Foi com a intenção de dar continuidade e expressão política aos princípios da “Revolução” que se criava um aparelho político-partidário que ia converter-se no órgão “administrador” por excelência do estado mexicano. Assim, com a função de “administrar” os resultados da “Revolução”, o General Calles funda, no ano de 1928, o Partido Nacional Revolucionario (PNR). Embora, diante de uma forte crise política durante 1935, tal partido dá uma virada surpreendente e, com a expulsão definitiva de Calles, transformava-se, três anos depois, no Partido de la Revolución Mexicana (PRM), liderado por Lázaro Cárdenas.

²² Que também estabeleceu um marcado caráter centralizador e presidencialista ao sistema político.

A nova estrutura político-partidária se estruturaria sobre as bases corporativas, os fluxos políticos emergentes (os grupos assalariados) e os impulsos radicais da política de massas²³, situando o Estado numa função cada vez mais influente nos destinos políticos e econômicos do país. Não obstante, o “reformismo” do presidente Cárdenas entra em crise, até que finalmente, em janeiro de 1946, nas eleições nacionais, o PRM dissolve-se e dá origem ao atual Partido Revolucionario Institucional (PRI), pelo que a “meta socialista fue abandonada por el discurso oficial y en cambio el desarrollo económico por la vía del apoyo al capital se transformó en el prerequisite para el avance de la ‘justicia social’. Tan importante como la modificación de los principios y lemas del partido del gobierno fue el cambio en los procesos internos, que llevó a concentrar un mayor poder en mano de los órganos centrales del partido (...) en detrimento del poder de sectores y poderes locales” (*Ibid*, 310).

O Partido Revolucionário Institucional, desde a sua origem, funcionava como “mediador” entre a sociedade mexicana e o Estado, sendo o organizador político-ideológico do México, construtor e articulador das relações entre Estado e sociedade: é quem controla a atividade política e age, ao mesmo tempo, como assimilador das demandas sociais e políticas. Representando ser a própria expressão da nação e da “institucionalização” da “Revolução”, o “partido oficial” era o que resolvia internamente as lutas e conflitos dos diferentes setores da sociedade, ainda que, quando isto não fosse possível, o conflito ficava submetido à máxima autoridade: o Presidente da República, chefe do Estado e do governo, e, além disto, presidente do Partido. Esta espécie de centralização política, no qual o Estado, o governo e o PRI confundem-se, tem levado alguns autores a se referirem ao sistema político mexicano como “a ditadura perfeita” (ZERMENO; 1996, 135), já que sem interromper esta lógica de poder, conseguia-se “legitimar”, contudo, a cada seis anos nas eleições nacionais.

Com os acontecimentos tristemente recordados pelos mexicanos naquele 2 de outubro de 1968 (data em que as forças policiais e militares reprimiram terrivelmente estudantes universitários em Tlatelolco), a luta pela democratização do sistema político no

²³ Segundo vários historiadores, enfrentamo-nos com um momento onde o partido governante interpreta da forma “mais radical” os princípios políticos surgidos da Revolução de 1910.

México havia dado um grande passo. A lógica de poder parecia garantir seu *status quo* a partir do uso da violência, evidenciando certos problemas que se ampliarão posteriormente para sua legitimação política.

No marco da crise econômica dos anos 80, que conduziu a que os recursos econômicos do Estado fossem incapazes de distribuir-se entre os grupos e subgrupos de pressão social (uma das formas de legitimar-se no poder que tinha o PRI), percebeu-se como nas eleições nacionais do ano de 1982 descendeu notoriamente o apoio do eleitorado para o PRI, abrindo-se a possibilidade de que, pela primeira vez, um partido da oposição tomara o governo. Não obstante, quando, no ano de 1986, a possibilidade de tal acontecimento parecia irreversível, o Estado utilizou todos os possíveis recursos materiais de que dispunha para conseguir uma nova vitória do PRI, uma vitória que não ocultou a dúvida generalizada na opinião pública nacional e internacional sobre a legitimidade das eleições no México.

Enquanto isto acontecia, o predomínio das funções de governo de uma nova *elite tecnocrática* começava a afastar-se da característica função “mediadora” do PRI. Frente a uma marcada aproximação a políticas econômicas de corte neoliberal, com tudo o que elas representam, o questionamento à lógica político-institucional ia crescendo, ao mesmo tempo em que a estrutura interna do Estado e o PRI, em reiteradas ocasiões, presenciou, cada vez mais, a fraude, a corrupção e os assassinatos para poder manter seu suposto equilíbrio político e legitimidade social.

A irrupção política dos neo-zapatistas parecia reiterar o que, há anos, o principal partido opositor, o Partido de la Revolución Democrática (PRD), havia assinalado. A abertura de um processo de democratização, segundo os líderes de tal força política, devia ser reflexo de uma crescente organização da sociedade para modificar a correlação de forças políticas. O ano de 1994, surpreendia a Cuacthemoc Cárdenas, candidato à presidência pelo PRD, um novo triunfo do PRI, envolvido novamente na fraude e nas hostilidades constantes aos opositores. Já anteriormente, no mês de março, o assassinato do candidato pelo PRI, Luis Donaldo Colosio (um jovem político com intenções de “democratizar” o sistema político), havia contaminado bastante o clima político (tanto como em janeiro a aparição em Chiapas dos “encapuchados” neo-zapatistas), pelo que o novo presidente, Ernesto Zedillo, precisou enfrentar não somente o triste legado de seu

antecessor, Carlos Salinas de Gortari, como também as próprias conseqüências destes dois acontecimentos que ainda seguem sem resolver-se.

A principal demanda de caráter nacional que nos primeiros dias de sua aparição o Exército Zapatista de Libertação Nacional deu a conhecer, referia-se à necessidade imediata de democratizar o sistema político mexicano. Falava-se de “restaurar a legalidade e a estabilidade da Nação depondo o ditador”²⁴, de estabelecer um “governo de transição” para a realização de novas eleições nacionais, de acabar com a “ditadura” de mais de 60 anos, simbolizada pelo PRI. No desenvolvimento de tal reivindicação, as forças políticas e sociais de oposição viam no nascente EZLN uma organização política que contribuiria para a tarefa democratizadora do país. Assim, a esquerda política precisou escutar as vozes dos rebeldes e, durante o mês de maio de 1994, como símbolo da aproximação, Cuacthémoc Cárdenas reúne-se com o Subcomandante Marcos em território “zapatista”.

Meses depois do encontro ficou, por um lado, uma difundida foto que tiraram juntos e, além disso, uma atitude política dos neo-zapatistas que evidenciou os sérios distanciamentos com a esquerda tradicional mexicana, de certa forma até hoje existentes.

Marcos acusou o PRD de praticar uma política interna similar à do PRI, repetindo os “vicios que envenenaron desde su nacimiento al partido en el poder”, para finalmente não descrevê-lo como um partido suficientemente distinto do PRI, ao não propor claros projetos econômicos diferentes dos que leva adiante o governo atual. Assim mesmo, Marcos parece compreender que, para o trânsito da democracia, nem o PRD e “tampoco (...) los zapatistas (serão) la fuerza en que se llegue al cambio democratizador”, já que “la única fuerza (segundo ele) capaz de llevar a cabo el tríptico libertad, democracia y justicia, y de cambiar el mundo entero, es la fuerza del pueblo, la de los sin partido, la de los sin voz y sin rostro”²⁵.

O que para muitos significava, fundamentalmente desde a esquerda partidária, um aspecto negativo para a democratização política do país, para os neo-zapatistas traduziu-se num espírito generalizado de revitalização dos componentes *emancipatórios* da sociedade mexicana: a indiferença crescente para o *político*.

²⁴ Ver a “Declaración de la Selva Lacandona”, 2 de janeiro de 1994, in: *EZLN. DOCUMENTOS Y COMUNICADOS I* (1996).

²⁵ Ver Subcomandante Marcos, “Mensaje a Cuacthemoc Cárdenas, candidato del Partido de la Revolución Democrática a la Presidencia de la República”, 15 de maio de 1994, in: *EZLN. DOCUMENTOS Y COMUNICADOS I* (1996, 237-238).

No México dos anos 90, a perda de credibilidade nos processos eleitorais, as conseqüentes acusações de corrupção política, assim como a crescente deslegitimação de um Estado que vai perdendo seu caráter de “mediador” histórico com a sociedade, entre outras coisas, tem gerado um progressivo e silencioso *abandono do público*, um mercado desinteresse, principalmente entre os jovens, por tudo o que esteja tingido com o *aborrecimento* do estritamente político. A política como espaço de expressão social recolhia-se em um submundo de decadência fundamentalmente ética, pelo que sua crítica e indiferença tinha conotações que iam além das dimensões político-partidárias, que se referiam à própria forma de *fazer política*. Por acaso a apatia política e a indiferença não podem significar uma “nova busca”, sob uma aparência não-política, de reconstruir o político desde a cultura civil e não desde a perspectiva da disputa pelo poder público?

Nos “sem partido” que Marcos menciona explicava-se a abertura política e social que supostamente os rebeldes de Chiapas pretendiam impulsionar. Incidindo para o estabelecimento de uma *nova cultura política* de base, os neo-zapatistas transformavam-se em um espaço político-social em construção, um virtual *cenário aberto de radicalidade política*, a maior surpresa que recebeu a esquerda tradicional mexicana. Por isto, o movimento neo-zapatista não pode também representar a expressão de incredulidade para a própria esquerda tradicional partidária do México, e inclusive para a própria esquerda política como *ator* social na atualidade?

Com as evidências da situação econômica e social de Chiapas que descobre-se em janeiro de 1994, o movimento neo-zapatista canalizou de forma evidente o mal-estar e imobilidade que residiam na sociedade mexicana, transparecendo a crise política do Estado e seu aparelho administrador (o PRI), uma crise de imagem das elites políticas, mas, de modo também importante, uma crítica e desafio à esquerda partidária, a seu proceder político e a seu diagnóstico sobre a situação do país, a sua estrutura interna “pouco democrática” e a seus fantasmas históricos que alguns denominam “dinossauros”.

Desta maneira, os neo-zapatistas podem ser definidos como *uma irrupção política e armada que pretende injetar certa vitalidade à pesada estrutura do sistema político, uma força política e social que tem colocado as armas a serviço da palavra, para “poderem ser escutados”*; *um movimento armado com vocação de suicídio, como o manifesta o próprio Subcomandante Marcos, já que consegue conviver com a contradição que*

representa o desejo de desaparecer como grupo armado, ao mesmo tempo que, sob esta estratégia, se concentra a possibilidade de poder dizer “existimos”.

Por trás da modernização.

O suposto *reencantamento* político que os rebeldes de Chiapas protagonizaram não procedia unicamente de uma crítica a esta esquerda partidária nem a uma denúncia ao que significava o papel do Estado e as funções do PRI no sistema político do país.

O vertiginoso ano de 1994 foi testemunha de constantes mobilizações sociais, do ressurgimento acelerado de diferentes demandas que provinham fundamentalmente dos grupos camponeses e indígenas do país, assim como de certos setores urbanos. Rapidamente, o cenário político foi ingressando na carreira eleitoral dos primeiros seis meses do ano, enquanto no Chiapas, a espera do que ia acontecer no dia 21 de agosto, dia das eleições nacionais, transformava-se em novas incertezas e alguns temores.

O dia 21 não trouxe grandes surpresas. Carlos Salinas de Gortari deixaria seu mandato presidencial para que assumisse Ernesto Zedillo. Uma nova sucessão dentro do PRI parecia confundir ainda mais o PRD e seu “discurso de centro-esquerda”, ao mesmo tempo que Chiapas transformava-se no laboratório político de muitos simpatizantes “zapatistas” mexicanos e estrangeiros, alguns nostálgicos de muros que separavam, outros “reformistas”, veteranos de uma esquerda confusa, jovens que nas máscaras negras vêem o próprio anonimato que esta modernidade parece desenhar-lhes entre a insegurança do desemprego e a repressão policial.

Retomando o que foi afirmado, a “agilidade política” que de certa forma incentivou a irrupção neo-zapatista, também havia sido produzida pelo desenlace econômico que teve o projeto modernizador levado adiante há mais de dez anos (desde a presidência de Miguel De la Madrid), materializado numa crise financeira de grandes dimensões, o dia 20 de dezembro de 1994: o chamado “efeito tequila”.

Para os mexicanos, os acontecimentos em Chiapas e o assassinato de Luis Donaldo Colosio não seriam as últimas surpresas a enfrentar. Ao finalizar o ano, a crise econômico-financeira não somente sacudia o México do presidente Salinas de Gortari, como também a própria economia do continente americano. Do frio parisiense, *Le Monde Diplomatic*

responsabilizaria os líderes políticos mexicanos de haver desvalorizando a moeda ao pretender reduzir a inflação, produzindo a fuga em massa de capitais. Imediatamente, o “virtual” florescimento dos benefícios macro-econômicos parecia não significar absolutamente nada, evidenciando-se como definitivamente havia se sustentado, fundamentalmente, com o capital externo “andorinha” (de caráter especulativo), muito sensível à insegurança. Para alguns, como Castañeda (1995), a fuga em massa de capitais, que provocou um angustiante retrocesso econômico, havia se dado a partir da constatação, por parte dos investidores, de uma série de situações críticas e de suposta instabilidade: a situação em Chiapas, o assassinato de Colosio, e um posterior clima político cheio de desequilíbrios e acusações políticas ao PRI²⁶. Embora, uma interpretação mais crítica coloca esta crise como produto praticamente previsível de um modelo econômico e comercial que privilegiava o mercado financeiro em detrimento do capital produtivo. Começava-se a fazer referência a um processo de modernização que já se podia visualizar com a entrada do México no GATT, em 1986, e que se aprofundaria com o Tratado de Livre Comércio desde o primeiro dia do ano de 1994.

Desde o sexênio de Miguel De la Madrid, a abertura comercial indiscriminada de produtos e capital estrangeiro (anos de 1984-1985) resultava ser a chave para criar obstáculos aos desequilíbrios econômicos que se sucederem às crises do ano de 1982. Iniciava-se uma prática política no México, igual a do resto da América Latina, pautada pela liberação do comércio exterior (abertura de importações), mas sobretudo por uma transformação do papel do Estado na sociedade, perceptível na contenção do gasto público e em mudanças na sua composição, eliminação de subsídios, aumento da pressão tributária, equilíbrio de contas nas empresas estatais, recorte de investimentos públicos. Surge a privatização de empresas públicas, pelo que o Estado é o ator que mais se ajusta. Isto

²⁶ O próprio governo de EE.UU ofereceu uma saída financeira que, segundo líderes do PRD, aprofundaria ainda mais os vínculos de dependência que México tem com essa potência. O empréstimo de 50 mil milhões de dólares (supostos) para combater a crise, segundo o próprio Cuacthemoc Cárdenas, “hipoteca el producto de las exportaciones petroleras (aprox. 7 mil millones de dólares al año) al obligarse a depositar ese recurso en la Reserva Federal Americana, además de entregarse facultades de decisión al Departamento del Tesoro de EE.UU en materia salarial, de tasas de interés, de monto de crédito privado que pueden otorgar los Bancos mexicanos, de tarifas eléctricas, de combustibles, etc., es decir, que todo esto se traslada de hecho a decisión de EE.UU, se entrega de hecho la facultad de gobernar”. Estas apreciações de Cuacthemoc Cárdenas foram extraídas de uma entrevista pessoal realizada no “Foro de Sao Paulo” (Montevideu, outubro de 1995).

ocorre em um marco duplo: o fracasso de políticas econômicas heterodoxas e o de uma condicionalidade muito incrementada por parte dos organismos financeiros internacionais, sobretudo o FMI, que a partir de 1980 começa a atuar como filtro nas negociações entre os países devedores e a banca privada credora (CALDERÓN & SANTOS; 1995, 163-164).

Com esta linha político-econômica, o poder aquisitivo da maioria da população se viu reduzido, além das ganâncias dos pequenos e médios produtores e industriais devido a uma rigorosa reforma fiscal. Já com a entrada do México no Tratado de Livre Comércio, incentivam-se ainda mais medidas que tendem a incrementar o investimento estrangeiro naqueles setores estratégicos para o comércio exterior. Por exemplo, na atividade de agropecuária, as possibilidades de desenvolvimento limitam-se apenas a certos vegetais e frutos tropicais, ao suco concentrado de laranja, à produção de leite e à carne. Como intercâmbio a tal aposta "modernizadora", os dirigentes políticos do país abriram o mercado nacional aos baratos cereais norte-americanos, desmantelando conseqüentemente o aparelho financeiro e técnico de subsídios a muitos produtores rurais mexicanos.

Na América Latina havia se impulsionado um modelo modernizador denominado "agroexportador neoliberal", através do qual procurava-se a integração ao mercado internacional. Através da exportação de frutas, flores e hortaliças gerou-se um processo de modernização do ramo agro-pecuário, que se sustentou em três condições essenciais. 1) a geração de condições para atrair capital estrangeiro; 2) a liberação do mercado de terras e de trabalho e, 3) o retiro do Estado da gestão produtiva (RUBIO, 1994).

Como é previsível, um rápido processo de concentração da terra veio acompanhado por uma acelerada proliferação de reformas legislativas (para gerar as condições aptas para tal modelo), impulsionando um processo de capitalização do campo que orientaria sua capacidade produtiva unicamente para a exportação de novos cultivos de ponta.

No México, tal "contra-reforma" consolidou-se com a reforma do artigo 27 constitucional, com o qual o regime de Salinas de Gortari conseguia afastar-se do modelo econômico e social que a Constituição de 1917, inspiradas nas idéias da Revolução de 1910, havia estabelecido no campo mexicano. Foi concretamente tal medida política durante o ano de 1992 que, somada a fatores mais complexos e diversos, havia desencadeado nas comunidades indígenas de Chiapas vinculadas ao EZLN a vontade de surgir à luz pública, o episódio que havia posto um fim a qualquer ilusão de reclamo legal de suas terras.

Justamente, uma das principais reivindicações do movimento revolucionário que Emiliano Zapata liderou no sul do México no começo do ano de 1910, em nome e representação das comunidades indígenas, referia-se à distribuição agrária e à restituição de terras. Parcialmente acolhidas no texto constitucional do ano de 1917, o artigo 27, em sua redação original, incluía estas promessas, estabelecendo a propriedade originária da nação sobre todas as terras e águas compreendidas dentro do território, transmitindo aos cidadãos o domínio de três tipos de propriedades derivadas daquela: privada, “ejidal” e comunal²⁷. “En estos términos sellaba un pacto, contrato o compromiso social, que partía de la necesaria eliminación de los latifundistas y de la gran propiedad territorial. Sancionaba constitucionalmente un compromiso mediante el cual las (...) categorías sociales del agro se disponían a vivir, trabajar y a coexistir en paz”²⁸.

Com o argumento de que já não há terra repartível, deu-se por terminado a distribuição agrária, com o argumento de que “de fato” vendia-se as “terras ejidales”, passou-se a legalizar as vendas, com o argumento de que a capitalização do campo dependia do investimento privado, autorizou-se às sociedades mercantis a comprar e administrar terras, e para que estas compras se pudessem efetuar, suprimiu-se o caráter inalienável da terra “ejidal” e comunal.

A crise no setor rural mexicano (diminuição permanente de sua produtividade e conflitos gerados pela própria posse da terra) foi o principal argumento que o presidente encontrou, em matéria econômica, para dar início às reformas do artigo 27 constitucional²⁹,

²⁷ “Mientras que la comunidad tiene un derecho y/o la posesión de sus tierras, desde tiempos inmemoriales, las tierras ejidales tienen su origen y reconocimiento jurídico en la dotación o ampliación a través del procedimiento respectivo; es decir, el reconocimiento de los bienes comunales se da cuando la propia comunidad solicita dicho reconocimiento y titulación de bienes, y al ejido cuando a los solicitantes se les dota de tierra, quiere decir que la diferencia está en que al ejido se le otorga un derecho sobre unas tierras y a la comunidad se le reconoce ese derecho sobre sus propias tierras”. (ZAMORA LÓPEZ; 1997, 305). Concretamente, as “terras comunais” são terras nas que a comunidade é sua possuidora, enquanto as “terras ejidales” são aquelas que, sendo propriedade do Estado, têm sido concedidas às comunidades para seu usufruto, sem o direito de venda ou compra (como também é para as “terras comunais”).

²⁸ Ver Jiménez Ricárdez, Rubén; “Las razones de la sublevación”, in: *CHIAPAS* 3 (1996, 57).

²⁹ “(...) posibilidad de la privatización de la propiedad ejidal, estableció la capacidad de las sociedades mercantiles para ser propietarias de tierras (hasta 2.500 hectáreas de riego...), y dio por terminado el reparto agrario al suprimir la dotación de ejidos (...), con las reformas al 27 constitucional concluyó jurídicamente un reparto agrario falsamente terminado en los hechos, ya que había un número indeterminado de pendientes... “ (Fernández Souza, Jorge; “Las demandas agrarias del EZLN y las propuestas gubernamentales”, in: *La Jornada* (La Jornada del campo), 5 de abril de 1994, p. 2. “(...) los decretos presidenciales que fueron beneficiando a los grandes finqueros, ganaderos y madereros, en detrimento de las comunidades indígenas, culminó en 1992, (...) con la reforma al artículo 27 constitucional. El artículo 27, uno de los baluartes constitucionales de la Revolución mexicana (...) aseguró la propiedad privada agraria eliminando las secciones del artículo que permitían a las comunidades solicitar el reparto de tierras y

despertando, então, antigos conflitos no campo mexicano. É que a reforma salinista não resolveu a crise no campo porque esta não provém do *status* jurídico da posse da terra, mas sim da falta de investimento na infra-estrutura, assistência técnica, insumos, comercialização, subsídios, etc. (ZAMORA LÓPEZ; 1997, 304).

O parcelamento, alienação e privatização de todo terreno agrícola, pecuarista e florestal, seja de título comunal ou "ejidal", é percebido como um ataque para a comunidade indígena, ameaçava agora sua existência física e territorial³⁰. Diante do desejo governamental de privatização, as comunidades reagem, reivindicando seus direitos de soberania e autonomia, encarregando as autoridades comunais, às novas organizações regionais, a assessoria dos camponeses "comuneros e ejidatarios" afetados. Ao mesmo tempo, estas recorrem a seus contatos com ONGs para realizar reuniões onde se informam às famílias camponesas sobre seus direitos e sobre as conseqüências diretas de uma privatização a longo prazo de suas parcelas, pelo que as distintas alianças regionais de comunidades conseguiam se liberar da presença das instituições governamentais e estatais. Por outro lado, em vez de solicitar-se medidas assistenciais, reclamava-se direitos de "autonomia", enquanto a rejeição à reforma do artigo 27 unificava organizações camponesas e indígenas muito díspares (DIETZ; 1995, 45), gerando um interessante clima de efervescência política em território chiapaneco, igual ao resto do país.

Torna-se difícil ser preciso no momento de estabelecer datas exatas do ressurgimento de movimentos camponeses e indígenas de Chiapas. Uma referência realmente importante é o Congresso Indígena de outubro de 1974, momento em que o corporativismo estatal começa a entrar em crise, a Igreja de Chiapas se mostra muito próxima aos ideais da "teologia da libertação" e, curiosamente, os paradigmas de índole economicista, que procuravam explicar e descrever os movimentos político-sociais do campo, dão passo a estudos menos rígidos e menos deterministas. A dimensão étnica tomava força e, já em meados dos anos '80, a presença de mobilizações étnicas não puderam

autorizando, además, que las tierras ejidales pudieran legalmente comprarse, venderse o usarse como garantía de crédito (...). Es decir, se sentaron las bases para legalizar los latifundios familiares o corporativos que ochenta años atrás la Revolución Mexicana se había propuesto combatir" (MONTEMAYOR; 1997,99-100).

³⁰ Inclusive, a pressão econômica que muitos campesinos-indígenas experimentaram devido a consideráveis dívidas (sobre todo com prestamistas do setor informal), provocou que venderam seus minifúndios, agravando ainda mais o tema da terra em Chiapas.

esconder-se sob uma produção acadêmica que consciente ou involuntariamente incorporavam-nas ao movimento camponês oficial (BARTOLOMÉ; 1996b,8)

É a partir desta dualidade interpretativa que vários estudiosos observam o processo de mobilização social no campo chiapaneco. Além de representar toda uma discussão teórica que corresponde-se a uma concepção até de caráter ideológico, quem se refere ao ressurgimento do movimento camponês a partir dos anos 70 fundamentam-se, acuradamente, em uma prática mobilizatória que orientou-se quase com exclusividade, em suas primeiras aspirações, ao incremento das invasões de propriedades privadas em todo o estado, igualmente que na violência com que respondeu o governo e os próprios fazendeiros diante do reclamo de terras. Precisamente em 1976, “se produce la primera ocupación sistemática y organizada de tierras: tzotziles del ejido de Lázaro Cardenas requisaron las tierras que legalmente les pertenecía y con su intransigencia a devolverlas, convirtieron el hecho en emblemático (Esta práctica tem persistido até o presente. Como dado estatístico assinalemos que a partir de novembro de 1986 até 1990 houve em Chiapas 72 ocupações de terras e 69 desalojos)” (DUHALDE & DRATMAN; 1994, 126).

Paralelamente ao Congresso Indígena haviam se desenvolvido várias experiências de organização camponesa sem impulso oficial, quer dizer, fora da Confederación Nacional Campesina (CNC). É oportuno lembrar o levantamento de tzotziles no município de San Andrés Larráinzar, os reclamos agrários dos mestiços da região de Frailesca e a formação de movimentos muito ativos no fim dos anos 70, como a Unión de los Ejidos Ach Quiltic ta Lecubtes, originada na selva de Ocisingo em dezembro de 1976, a Unión de Ejidos Tierra y Libertad, surgida em Comitán durante o ano de 1975, e a Unión de Ejidos Lucha Campesina, surgida dois anos depois na mesma região.

Posteriormente, nos anos de 1978 e 1979, uma forte atuação de organizações políticas de esquerda (em sua maioria, maoístas) começa a incidir no incipiente movimento camponês³¹. O posterior encontro entre a comunidade indígena e “grupos promotores da luta de classe” produziria alianças de interesses comuns entre uma ou várias comunidades e os “assessores externos” (como haviam sido chamados). Desta convergência surgem organizações como a Unión de Comuneros Emiliano Zapata (UCEZ), fundada em

³¹ Principalmente, “Línea Proletaria”, reformula sua estratégia reinstalando sua “luta revolucionária” no meio rural mexicano, logrando inserir-se no processo de organização dos camponeses da Selva Lacandona, da região Norte e da Sierra Madre. A importância política da presença de uma geração de dissidentes

Michoacán em 1979, e a Organización Campesina Emiliano Zapata, desde 1982 atuante em Chiapas (DIETZ; 1995, 38-39). Ao mesmo tempo, outra organização que por estes anos conseguiu ter grande influência em praticamente todas as regiões do estado foi a Central Independiente de Obreros Agrícolas y Campesinos (CIOAC), organizando os jornaleiros e sindicatos cafeeiros e pecuaristas.

De qualquer forma, estas organizações “independentes” apresentavam uma marcada debilidade estrutural, principalmente em duas questões. Por um lado, para os camponeses integrantes se tornam um tanto vazias, já que seus programas limitam-se aos conflitos agrários e deixam de lado os problemas de produção e comercialização que continuam angustiando os camponeses, uma vez resolvido o aspecto jurídico da posse de terra. Por outro lado, enquanto as mobilizações davam-se por situações e demandas concretas, o trabalho contínuo era levado adiante por uma reduzida equipe de “assessores”, com certa formação jurídica que, progressivamente, vão isolando-se das próprias comunidades e seus reclamos, e convertendo-se em uma espécie de cúpula de funcionários urbanos distanciados da mesma maneira dos camponeses como as instituições estatais e governamentais (*Ibid.*).

Em fins de 1989, surge a Alianza Campesina Independiente Emiliano Zapata (ACIEZ), que em 1992 troca seu nome para ANCIEZ, ao converter-se em aliança de caráter nacional. Com grande desenvolvimento em Ocosingo, Altamirano, San Cristóbal de las Casas, Sabanilla e Salto de Agua, e igualmente nos municípios de El Bosque, Larráinzar, Chenalhó, Huixtán e Oxchuc, teve grande influência na marcha dos 10 mil indígenas em San Cristóbal de las Casas, em 12 de outubro de 1992, data da comemoração dos 500 anos de “resistência indígena”, já que aproximadamente cinco mil eram membros dela. Nessa oportunidade, diante da surpresa de mestiços e crioulos, foi derrubada a estátua de Diego de Mazariegos, conquistador e fundador espanhol de San Cristóbal de las Casas (MONTEMAYOR; 1994, 101-102).

A luta e organização no campo toma novas características e o eixo aglutinador das demandas não foram, essencialmente, referidas ao problema agrário, mas sim as de “democracia e liberdade política”, modificando-se inclusive o próprio discurso das novas organizações: o respeito à cultura indígena e o reconhecimento étnico instituem-se como aspectos centrais das mobilizações e criação de organizações.

acadêmicos urbanos de esquerda, que chegavam a Chiapas com experiência pessoal da repressão militar ao movimento estudantil, será abordada quando for analisado o processo de formação do EZLN.

Desde 1984, atuava em Los Altos de Chiapas o Consejo de Representantes Indígenas de Los Altos de Chiapas (CRIACH), lutando contra o “cacicazgo” e as expulsões maciças. No contexto um tanto retraído do movimento camponês mexicano e a conjuntura da reforma ao artigo 27 constitucional atua a ANCIEZ. Em março de 1992, produzia-se a Marcha pela Paz e os Direitos Humanos dos Povos Indígenas (Xi'Nich) à cidade do México. A revalorização da “identidade étnica” parecia ir tomando forma, pelo que as demandas de terra iam necessariamente ligadas com aquelas que faziam referência ao reconhecimento da pluralidade étnica e os “direitos à diferença” cultural do indígena.

Pronto este processo teria um momento de grande catarses. Com o surgimento do EZLN, o movimento camponês e os movimentos de caráter etnopolíticos parecem confluir. Assim, aqueles que simplesmente limitam-se a compreender o processo de formação do EZLN a partir das lutas em torno da terra e, por outro lado, em função da revalorização do indígena estritamente, não contemplam a complexidade que estes processos mobilizatórios representaram.

Considerações.

Quem sabe, Chiapas tenha se convertido em um cenário onde o desenvolvimento do projeto da modernização demonstrou suas sérias incapacidades, irresoluções e perversidades. Fez-se visível que o que sucessivas elites políticas e ideologias desenvolvimentistas chamavam “modernidade”, havia avançado em meio de distorções e fraturas sociais, ao não considerar que modernização econômica e integração social deviam avançar de forma simultânea.

O desemprego, a marginalidade, a pobreza rural, as diferenças sociais e regionais têm sido e continuam sendo constantes na história chiapaneca (como em outras regiões do continente), uma história que demonstra a reiterada incapacidade de integração social e cultural que a ideologia da modernidade supostamente havia estabelecido.

Tem-se observado como o Estado havia atuado como *unificador* e *articulador* do conjunto das relações sociais, transformando-se na imagem que se identificava com “a nação” e “o povo”. Todavia, a realização de transformações econômicas e políticas supunha

Estados fortes, capazes de enfrentar poderosos interesses locais de fazendeiros e latifundiários, pelo que o modelo de modernização requeria da construção de equilíbrios entre os grupos de interesse que só estavam dispostos a seguir o caminho da modernidade com a condição de que seus privilégios não fossem afetados. Não sendo assim, o resultado tem sido uma *modernização com fragmentação social* e um “progresso” com acúmulo de conflitos sociais, setoriais e territoriais, quer dizer, uma *legitimação condicionada a uma fragilidade institucional permanente*.

Neste sentido, pode-se considerar certa a apresentação que Octavio Paz realizou sobre o estado de Chiapas posteriormente à aparição do EZLN³². Nesta observação interessante, a suposta “ausência” de modernidade ou presença um tanto “tardia”, são causas fundamentais da realidade social de Chiapas. Não obstante, tem sido a *forma* de sua implementação um componente decisivo para compreender não apenas o Chiapas, como também a origem do descontentamento de milhares de indígenas. Enquanto que, para muitos, a eliminação dos problemas estaria na presença e desenvolvimento *virtuoso* da modernidade, a situação parecia evidenciar que nos diferentes problemas existentes tem sido a própria modernidade quem produziu as contradições que hoje se apresentam no sudeste mexicano.

A maior dificuldade residia e reside em não poder transgredir um problema cultural profundo e histórico para o México. O simples *sentido estético* da identidade indígena, motivo de orgulho da “nação” mexicana e componente da própria identidade, não parece corresponder-se a um processo político que não tem considerado os “direitos particulares” dos indígenas, atrás de um discurso que ficticiamente legitimava uma ordem político-institucional de onde estes povos faziam parte do México moderno pós-revolucionário. O desenvolvimento da modernidade não tem podido nem querido incorporar, em termos de igualdade, nem resolver os grandes conflitos através dos criados mecanismos institucionais: o sistema tem *excluído* às comunidades indígenas.

No Chiapas, as irresoluções e conflitos gerados apresentavam um cenário verdadeiramente complexo. À “ausência” ou incapacidade do Estado se opõem a atuação de grupos políticos e religiosos. Por isto, quando por exemplo se fala de uma Igreja que “politiza-se” em sua ação com a sociedade, “comprometendo-se” com a situação dos

³² Ver início deste Capítulo.

indígenas; quando se diz que no Chiapas não há escolas nem hospitais suficientes, a não ser em centros urbanos longe das comunidades; quando não há luz elétrica, água potável, assim como quando se fala de catequistas suplantando a professores e “irmãs de caridade” atuando como médicos, está-se falando que ali “não há Estado”.

Por outro lado, no Chiapas se tem presenciado a ação do Estado em uma verdadeira rede estratégica de presídios e quartéis militares³³, postos policiais, juizados e ministérios públicos.

Ao mesmo tempo, aqueles frágeis canais institucionais de “integração” política estão contaminados por elementos “artificiais”. As “guardias blancas”, responsáveis por abusos e assassinatos contra indígenas, e o “caciquismo”, demonstram como o Estado *monopolizador virtual* da política não tem conseguido expressar-se no Chiapas, a não ser através da atuação de pseudo-instituições incorporadas ao circuito institucional sem estar “legitimamente” vinculado a ele.

Por isto, o movimento neo-zapatista que se expressa no ano de 1994 tem orientado seus protestos para um poder do Estado que se acha atravessado por estas figuras “não institucionalizadas” nem legítimas. Assim mesmo, isto não deve representar que mantém o mesmo critério que lançavam os movimentos sociais em seu desafio ao Estado.

Em torno ao sistema político e ao Estado giravam os conflitos nos que se demandava “inclusão” por parte daqueles que até então estavam excluídos, por exemplo, ao direito de sufragar. No neo-zapatismo, a capacidade de “inclusão” que se deixa entrever em suas reivindicações mantém uma tensão e ambiguidade particular. Navega nas difíceis águas onde o “reconhecimento indígena”, de base cultural mais que simplesmente político-jurídico, parece converter-se no suporte básico de toda eventual “inclusão” ao México contemporâneo.-

³³ Ultimamente, a Secretaria de Defesa Nacional (Sedena) tem planejado construir um “nuevo enclave contrainsurgente” no município de Yajalón, “el cual se convertirá en el principal asentamiento castrense de la zona norte”. “Finalizó hace unos días la construcción de nuevas instalaciones administrativas en San Cristóbal de las Casas”. “La última obra colosal de la Secretaría de la Defensa Nacional se realiza en el poblado de San Quintín, en plena selva Lacandona y a escasos 15 kilómetros del *Aguascalientes* zapatista de La Realidad. (...) Con una velocidad impresionante, el Ejército Mexicano levanta en San Quintín un conjunto administrativo y de viviendas integrado por unos quince módulos -de tres, dos y un piso-, el cual albergará a uno de los grupos de élites de contrainsurgencia y al Centro de Adiestramiento de Operaciones Especiales”, *La Jornada*, 5 de fevereiro de 1999.

Capítulo III

O CONFLITO DA AMBIGÜIDADE

De rostos ocultos, identidades e aberturas

*No morirá la flor de la palabra...
Podrá morir el rostro oculto de quien la nombra hoy,
pero la palabra que vino desde el fondo de la historia
y de la Tierra ya no podrá ser arrancada
por la soberbia del poder.
Nosotros nacimos de la noche; en ella vivimos;
moriremos en ella. Pero la luz será mañana para los más:
para todos aquellos que hoy lloran la noche;
para quienes se niega el día; para quien es regalo
la muerte; para quienes está prohibida la vida.
Para todos, la luz; para todos, todo.
Para nosotros, la alegre rebeldía; para nosotros, nada.
Nuestra lucha es por la vida, y el mal gobierno
oferta muerte como futuro.
Nuestra lucha es por la justicia, y el mal gobierno
se llena de criminales y asesinos.
Nuestra lucha es por la historia, y el mal gobierno
propone olvido.
Nuestra lucha es por la paz, y el mal gobierno
anuncia guerra y destrucción.
Para todos, la luz; para todos, todo.
Para nosotros, la alegre rebeldía; para nosotros, nada.
Aquí estamos: somos la dignidad rebelde,
el corazón olvidado de la Patria...*

El Sup, La Dignidad Rebelde¹.

Mais que períodos, o neo-zapatismo vai adquirindo diferentes *dimensões identitárias*, vai desenvolvendo estratégias diversas de acordo como o contexto sociopolítico e, fundamentalmente, a partir do contato com outros atores sociais mexicanos e estrangeiros. Às estratégias logram-se lhe somar novas temáticas nas reivindicações, demandas que se reformulam e por momentos colocam o movimento em uma constante “oscilação”, uma fragmentação conseqüente de um processo estrutural que o tem mantido aberto ao mundo.

¹ Letra de um videoclip exibido na MTV, e cuja voz é do próprio Subcomandante Marcos. São alguns dos fragmentos iniciais que fazem parte da *IV Declaração da Selva Lacandona*, do 1º de janeiro de 1996.

O movimento neo-zapatista tem sido caracterizado, definido e identificado de muitas maneiras. Como fundamento *estético*, é sem dúvida na utilização do “pasamontañas”, na “máscara zapatista”, onde reside esta “identificação aberta”. É que com a máscara questiona-se a morfologia: surge o rosto do outro. Com certa ironia, o Subcomandante Marcos diria que: “El Sup-Marcos está listo a quitarse el pasamontañas, ¿está la sociedad civil mexicana lista para quitarse su máscara?. No pierda el próximo episodio de esta historia de máscaras y rostros que se afirman y niegan?”².

Neste gesto de “deixar cair as máscaras” inscreve-se a virtual *multidimensionalidade* da identidade do movimento neo-zapatista. Por isso, hoje é possível entender que existem “vários neo-zapatismos”, uma das características do que aqui denomina-se *(post)neo-zapatismo*, *multidimensionalidade* identitária que se encontra enraizada no processo histórico, político e ideológico particular do movimento.

Desta forma, o que continua é uma breve resenha de acontecimentos históricos sobre as rebeliões indígenas em Chiapas, como aqueles imediatamente anteriores à própria irrupção do movimento neo-zapatista em 1º de janeiro de 1994, para descrever, rapidamente, os sucessos que se produziram naquela madrugada e nos dias e meses posteriores.

Com a intenção de entender o “processo estruturador” do movimento, realiza-se uma caracterização do aqui denominado *primeiro neo-zapatismo* e *segundo neo-zapatismo*: um *primeiro neo-zapatismo* composto por um grupo de “guerrilheiros” que se embrenham na selva e um movimento indígena e camponês muito reprimido, e um *segundo neo-zapatismo* no qual percebe-se a influência da Igreja de Chiapas e sua consolidação com o componente indígena *comunitário* e o contato posterior a 1º de janeiro com a sociedade e o poder político no México.

A noite das máscaras.

A história de Chiapas é uma história de constantes rebeliões indígenas. É possível lembrar daquelas surgidas imediatamente ao domínio espanhol político e religioso, as do ano de 1595; os motins de Yajalón e Zinacantán de 1708, que “precedieron a la gran rebelión de 1712, como poco antes ellos mismos habían sido precedidos por la sublevación

² EZLN. DOCUMENTOS Y COMUNICADOS I (1996, 98-99).

de los zoques en San Marcos Tuxtla en contra del Alcalde Mayor Maesterra y del cacique zoque que adoptó el nombre español de Hernández” (DUHALDE & DRATMAN; 1994, 22). Aquela de agosto de 1712 que explodiu na Alcaidia Maior de Chiapa, a “sublevação dos zendales”, havia sacudido tão fortemente os pilares coloniais que muitos anos depois de concluída a dominação espanhola, em uma antesala do edificio da antiga Audiência, conservava-se uma pintura que representava sangrentas passagens de tal episódio, acontecido há mais de um século: chacinas, torturas, povos incendiados pelos sublevados e pelos repressores, tudo sem a perda de detalhes, colocados ali com a provável intenção de advertência e intimidação. Esta rebelião, assim como muitas das que continuariam surgindo na região, estava motivada pela “aparición da Virgem de Zinacantán”, por sua mensagem “libertadora” para os povos tzeltales, considerando que, não somente representou um indubitável questionamento político à estrutura colonial, mas também um processo de “indianização” do culto cristão, uma crítica ainda maior por implicar um desafio ideológico ao “projeto civilizador” dos conquistadores.

Muito tempo depois, em outubro de 1869, começaria uma violenta rebelião que duraria até 1872, surgida na região de San Juan Chamula e estendida rapidamente até os Altos. Liderada por um fiscal, uma freira e três anarquistas, tinha sido interpretada como o resultado da “manipulación de gente de fuera hacia los indígenas”³, uma argumentação que não parece facilmente ser revertida por um grande número de mexicanos que até hoje vêm nos descontentes indígenas a ação de supostos “profissionais da violência”.

Durante a reforma agraria sob a presidência de Lázaro Cárdenas houve um período de certa calma nos Altos de Chiapas, uma calma que, como afirma-se no capítulo anterior, foi sacudida quando o movimento camponês e indígena ressuscita no ano 1974.

Após as rebeliões do ano 1974 continuaram as expulsões da selva de 1975, as continuadas ações militares do exército no norte contra os operários petroleiros, que se agravam e prolongam na selva em 1977 com o incêndio de 16 “ejidos” e a morte de 10 indígenas, além das emboscadas e declarações violentas de governadores e chefes políticos. Assim mesmo, se produzem manifestações camponesas em 1978, mais expulsões violentas de terras em 1979 (que terminam em uma chacina em julho de 1980 em Wololchán), a manifestação Xi `Nich pela paz e o direito dos povos indígenas (Xi `Nich

³ García de León, Antonio; “Chiapas, sólo el pasado es infinito”, in: *La Jornada*, 11 de janeiro de 1994, p. 18.

em língua chol significa “formiga que anda”) em março de 1992 e a multitudinária de 12 de outubro do mesmo ano.

Todos estes episódios se apresentavam num contexto onde a agudização das condições de vida somava-se ao cancelamento eventual de opções produtivas, que alguns anos atrás minimamente ainda se tinha. A terra erosionada, o minifundismo extremo, o aumento da população e a impossibilidade de novas áreas de colonização, além da queda do preço do café (importante produção na região) e o preço do gado, a proibição da exploração florestal (com uma lei que afeta principalmente aos pequenos produtores camponeses) e uma vertiginosa crise das mais ativas organizações camponesas⁴, são os elementos que na Selva Lacandona, do mesmo modo que nos Altos, provocaram o desencadeamento de reiteradas mobilizações, geralmente muito reprimidas pelo exército que se converteu, juntamente com a atuação impune das “guardas brancas” e vários grupos de “paramilitares”, em uma verdadeira “polícia agrária”.

Rosa Rojas (1995a) em determinado momento do seu trabalho começa a citar episódios acontecidos durante o mês de maio de 1993 que logram demonstrar que a tensão militar nos municípios de Ocosingo (nas comunidades de Pataté Nuevo e La Garrucha) e Altamirano, levava a se perceber na região um “clima de incertidumbre por el operativo que llevan los uniformados”. A população, atemorizada, fugia para as montanhas, entretanto, as manobras militares procuravam neutralizar uma suposta presença “guerrilheira” na região, invadindo comunidades e realizando detenções. Segundo versão oficial, expropriaram-se armas de baixo calibre (para caçar coelhos), algumas machetes, pólvora em chifres de vaca, navalhas e alguns bonés que, aparentemente, eram utilizados pelos membros de Segurança Pública. Dias depois, ao mesmo tempo que a Polícia Judicial do Estado acusava 23 indígenas de serem “guerrilleros guatemaltecos que mataron a los militares y están bien armados”, o Procurador Estatal de Chiapas declarava que no estado “não há guerrilheiros”.

Na realidade, nestes sucessos do dia 24 de maio de 1993, o exército mexicano tinha descoberto na serra de Corralchén um acampamento do EZLN, o de Las Calabazas: “Era gigantesco. Tenía planta de luz, radio, televisión, cocina, parapetos, dormitorios, hasta

⁴ Esta crise faz referência, por exemplo, ao enfrentamento que em fins dos anos setenta protagonizaram, em torno do controle da organização camponesa “Quiptic” (processo de formação que vai se ver posteriormente), os líderes indígenas ligados a Dióceses e um grupo maoísta filiado à organização “Línea Proletária”. A expulsão conseqüente destes “maoístas” fundamentou-se nas acusações de terem sido “agentes políticos” do PRI em uma intenção deliberada por procurar e ganhar clientela política.

cancha de volivol con redes hechas de bejuco. Estaba concebido para más de doscientos combatientes. En el área de prácticas había casas de cartón, tanques simulados con madera, réplicas de las instalaciones del Ejército en Ocosingo. Era evidente que los guerrilleros preparaban acciones fuera de la región, en las ciudades más próximas a la Selva” (MONTEMAYOR; 1997, 30). Não obstante, desde a Presidência da República e Governo do Estado subestimava-se a capacidade de mobilização daquele suposto grupo armado, acreditando-se que o que se manifestava não era outra coisa senão um descontentamento camponês “desorganizado”. Nos meses posteriores, *La Jornada* e a revista *Proceso* publicariam uma sucessão de abusos por parte do exército e da polícia contra diferentes comunidades, alertando os organismos nacionais e internacionais sobre uma reiterada violação aos Direitos Humanos no estado de Chiapas.

Finalmente, na madrugada do dia 1º de janeiro de 1994 quebrava-se a frágil tranqüilidade institucional mexicana representada política e economicamente com a entrada em vigência do Tratado de Libre Comércio entre Estados Unidos, Canadá e México.

A *utopia* do ingresso ao *Primeiro Mundo* parecia desvanecer-se, entretanto, as imagens de um conflito armado no sudeste do México começaram a circular através dos meios de comunicação. Rapidamente, frente à surpresa geral, a imprensa informava que: “integrantes del autodenominado Ejército Zapatista de Liberación Nacional tomaron a las 00:30 horas de hoy por asalto esta ciudad (San Cristóbal de las Casas), ocuparon la Presidencia Municipal, incendiaron la Procuraduría de Justicia del Estado y ocuparon también las ciudades de Las Margaritas, Altamirano y Ocosingo, donde la batalla por el palacio duró hasta las 16:30 horas, resultaron dos policías muertos y cuatro hechos prisioneros (...). Observadores locales estimaron que había por lo menos un millar de campesinos armados, la mayoría indígenas (...)”⁵. Frente a tais ações, tinham caído em poder dos rebeldes as cabeceiras municipais de sete municípios⁶ nos quais habitavam, aproximadamente, 373.000 pessoas, em uma extensão geográfica de 18.400 quilômetros

⁵ *La Jornada*, 2 de janeiro de 1994, p. 3. Com respeito ao armamento, este era muito precário. Muitos portavam fuzis modernos (R 15, R 16 y AK 47), outros velhas escopetas e rifles 22, e não faltaram as armas “caseiras” feitas com madeira (DUHALDE & DRATMAN; 1994, 144).

⁶ San Cristóbal de las Casas, Altamirano, Ocosingo, Las margaritas, Chanal, Oxchuc e Huixtán (o 25% do território chiapaneco).

quadrados⁷ (Ver Mapa 7, no qual Chiapa de Corzo aparece como município onde também aconteceram enfrentamentos). Foi na sacada do Palácio Municipal onde os rebeldes tornaram pública a Declaração da Selva Lacandona, na qual situavam-se como o “producto de 500 años de lucha”⁸.

Segundo os primeiros comentários, o que tinha surgido da Selva Lacandona era uma força militar com uma grande capacidade de organização, com uma estrutura bem definida e com um poder de mobilização surpreendente. “Eso lo entendió en primer lugar el propio ejército mexicano, que calculó en 10 mil hombres y mujeres armados los efectivos del EZLN en aquellos primeros días de la confrontación: por eso, a partir del día 1º empezó a mover a miles de soldados hacia Chiapas desde todos los rumbos del país”⁹.

Após os poucos disparos daquela noite, dos vídeos e fotos feitos pelos turistas dos homens e mulheres que alguns dormiam nos corredores dos edificios oficiais ocupados; dos rebeldes tomarem a radiodifusora oficial Xeocho de Ocosingo e terem difundido música “rancheira” e suas consignas políticas, e o Subcomandante Marcos tornar-se literalmente famoso¹⁰, os “zapatistas” iniciaram no dia 2 de janeiro um movimento de retirada ordenada para as montanhas. Abandonaram San Cristóbal de las Casas, assaltaram uma penitenciária e liberaram 179 presos e depois atacaram o edificio da XXXI Zona Militar em Rancho Nuevo, um dos estabelecimentos militares mais poderosos do país. O forte enfrentamento com o exército federal duraria 12 dias, com centenas de mortos, até que uma mobilização multitudinária no dia 12 de janeiro no Zócalo (praça principal da cidade do México) proclamando um “alto à massacre”, obriga o presidente Salinas de Gortari a ordenar o cessar fogo, no entanto a Secretaria de Defesa Nacional declarava que continuaria com suas patrulhas aéreas e terrestres. A partir deste momento começavam, então, as instâncias de diálogo.

⁷ Resulta irônico como nessa mesma noite de fim do ano, segundo o publicado em *La Jornada* do dia 2 de janeiro (p. 20), produziram-se mais mortes por acidentes de trânsito, assassinatos por ajustes de contas e por roubos que nos incidentes de Chiapas.

⁸ No avançar do trabalho se realizarão algumas caracterizações dela.

⁹ Jiménez Ricárdez; Rúben; “La guerra de enero”, p. 30, in: *CHLAPAS 2 (1996)*.

¹⁰ “Los turistas y hoteleros fueron recibidos en las oficinas del presidente municipal por este personaje, que vestía un cotón indígena negro, con una metralleta Uzi y con un pasamontañas negro (...). Respondió a la pregunta del hotelero manifestando que sería hasta el día siguiente, 2 de enero, en que se otorgarían salvoconductos para abandonar la ciudad a toda persona que quisiera hacerlo. Un norteamericano pidió la traducción al hotelero, y el Subcomandante ‘Marcos’ le respondió en perfecto inglés, hablando a continuación en francés con otro turista. Estos quedaron visiblemente aliviados al percatarse de que sus interlocutores no eran indígenas que ‘sacrificaban y comían a sus prisioneros’. Posteriormente un italiano pidió y obtuvo una amplia entrevista en italiano con el comandante ‘Marcos’” (URBINA NANDAYAPA; 1994, 19).

O processo de diálogo entre o governo e os rebeldes, cujo momento central seria o diálogo da Catedral de San Cristóbal de las Casas (com a presença do Bispo Samuel Ruíz como mediador e Manuel Camacho como representante do governo), se prolongaria até o 10 de junho, data em que o EZLN decide recusar as propostas de paz oferecidas pelo governo. Logo depois, o EZLN dá conhecimento à *Segunda Declaração da Selva Lacandona*, na qual convoca a sociedade para a realização de uma "Convención Nacional Democrática de la que emane un 'gobierno provisional' o de 'transición', sea mediante la renuncia del Ejecutivo federal o mediante la via electoral"¹¹.

Os meses seguintes, de certa forma, concentrados nas eleições nacionais do mês de agosto, foram de grande efervescência política e social, nas quais o EZLN participou praticamente como um elemento radicalizador da demanda por democratização do sistema político mexicano. Diversas organizações camponesas e do meio urbano pareciam confluir nas demandas que os rebeldes manifestaram. Não obstante, no dia 9 de fevereiro de 1995, o presidente Ernesto Zedillo decide quebrar a trégua com o EZLN. Em poucas horas, os neo-zapatistas retiravam-se cada vez mais para o interior da selva, entretanto o exército federal estabelecia um forte controle militarizando os municípios "autonomistas". Assim, a eficiente ofensiva militar transformava-se em ocupação militar, do espaço geográfico, mas não do espaço social e político ocupado pelos rebeldes. Reage toda a sociedade contra a guerra, contra o início das hostilidades às comunidades indígenas de Chiapas, produzindo-se pela primeira vez, desde o início do conflito, massivas mobilizações na cidade do México ao grito de "todos somos Marcos".

A utopia guerrilheira.

O Subcomandante Marcos contava que em 1983, quando formou-se o Exército Zapatista de Libertação Nacional, "el primer grupo llegó mal armado, mal equipado, sin ningún trabajo político en la zona y apenas con el contacto de algunos líderes indígenas que planteaban que había condiciones geográficas y de aislamiento para el aprendizaje de las cuestiones militares. Este pequeño grupo (estoy hablando de seis compañeros, de los que fundan el EZLN) entra en la montaña, pero en la parte más profunda, en la selva, donde no hay comunidades indígenas ni nada, sólo animales y otros guerrilleros. (...) "

¹¹ "Segunda Declaración de la Selva Lacandona", in: *EZLN. DOCUMENTOS Y COMUNICADOS 1*; 1996,

Estábamos solos, no teníamos a nadie, ni siquiera pueblos; éramos un grupo de locos, no podría llamarlo de otra manera (...). Sólo nos agarrábamos con la uñas, con los dientes, a la esperanza de que eso iba a servir alguna vez, aunque costara la vida”¹².

O EZLN nasceu na Selva Lacandona¹³, em um território muito próximo da Guatemala, pelo que muitos, desde o começo, tinham-no confundido com o Exército Guerrilheiro dos Pobres (EGP), há vários anos mobilizado na mesma fronteira entre a Guatemala e o México. A proximidade do espaço geográfico, a simultaneidade na atuação, a forma de recrutamento semelhante e as relações com organizações camponesas e indígenas, levou a confundir o EZLN com este grupo guerrilheiro guatemalteco. Mas, nos fatos posteriores (quando o contato com as comunidades se fez efetivo), o EZLN adquire uma identidade que até chegou a ser contraditória à guatemalteca: no EZLN o componente indígena não só é a “base social” mas também o ator principal, o protagonista.

O ano 1974 é um ano chave para compreender o surgimento do movimento neozapatista. Nesse ano realizava-se o Congresso Indígena “Fray Bartolomé de las Casas”, foi reprimido o grupo guerrilheiro “Emiliano Zapata” das Forças de Liberação Nacional (FLN) e começavam as mobilizações contra o Tratado da Comunidade Lacandona, assinado pelo presidente Echeverría anos atrás¹⁴. Devido a isto, a luta pela terra é a origem do descontentamento que, depois, pela repressão, provocaria o desenlace armado.

No ano 1975 organiza-se a Primeira Assembleia Diocesana, na qual o Bispo Samuel Ruíz proclama formalmente a “opção pelos pobres”. Isto coincide com o arribo de grupos “maoístas” à região, concretamente União do Povo, com o qual colabora a paróquia de Ocosingo para formar a primeira organização camponesa das Canadas da Selva Lacandona, a União de Ejidos Quip tic ta Lecubtusel (logo conhecida como “a Quiptic”). Em 1980, junto a outras organizações, forma-se a União de Uniãoes. Três anos depois, em 1983, se produz sua ruptura, coincidindo com a chegada das Forças de Liberação Nacional (FLN) à região, que já tinham estado presentes há dez anos mas tinham sido desmanteladas no ano 1974.

273.

¹² Citado por Montemayor (1997, 136).

¹³ Embora aqui não especificado, também teve suas raízes nos Altos de Chiapas.

¹⁴ No capítulo anterior vimos que esse tratado reconhecia e concedia às pequenas comunidades de lacandones o direito sobre “suas terras históricas”. Sobre uma crítica a esto, remeter-se ao capítulo anterior, na seção: “Por trás da modernização”.

Segundo o analista mexicano Tello Díaz, “las FLN surgen en Monterrey el 6 de agosto de 1969, (...) empezando a crecer rápidamente y con mucho éxito en las principales ciudades del país (...)”¹⁵. “A principio de los 80 establecen sus primeros contactos en Chiapas. Trabajan en el municipio de Sabanilla. De hecho, los cuadros más viejos del EZLN, como el mayor Mario y la mayor Ana Maria, son de este lugar. En el otoño de 1983, concretamente el 17 de noviembre, entran a la selva, abajo de la laguna Miramar, en la región de Tierra y Libertad, que era un ejido fundado por choles y tzotziles de Sabanilla. Virtualmente forman el EZLN”¹⁶.

É justamente no meio da crise da “Quiptic”, que culmina em 1982-1983 (e que deixa o movimento indígena muito debilitado e em evidente retrocesso), e no contexto da expulsão dos “maoístas”, quando organiza-se o EZLN. Entretanto os “maoístas” planejavam a “mobilização de massas”, este grupo de inspiração “castro-guevarista”, também reivindicando uma história insurreccional tipicamente mexicana, recomeçava com o mais puro estilo “foquista”.

Sem dúvida herdeiros das Forças de Liberação Nacional, ainda que com a participação de membros provenientes de outros grupos político-militares de esquerda, o EZLN, na sua vertente inicial político-militar, encontra-se, segundo o Subcomandante Marcos, “en la montaña, formado por un grupo que viene con toda la tradición de las guerrillas latinoamericanas de los setenta, grupo de vanguardia, ideología marxista-leninista, que lucha por la transformación del mundo buscando la llegada al poder en una dictadura del proletariado” (EZLN. CRÓNICAS INTERGALÁCTICAS; 1996, 66).

A maioria dos integrantes do EZLN eram da chamada classe média, professores universitários, profissionais, médicos, engenheiros. Não eram mais de doze pessoas os que inicialmente o integraram, muitos ligados ao meio urbano e totalmente isolados do mundo rural de Chiapas. Estabeleceram-se na região com o objetivo de se converterem em um “ejército mais” para “a liberação do México”. “La idea es que, en este caso, el pueblo iba a

¹⁵ Citado de “Si queremos democracia, hay que decir la verdad: el origen del EZLN es la lucha por el socialismo”: Carlos Tello Díaz”, revista *Proceso*, N.º 976, p.16. Este artigo refere-se a uma entrevista feita ao mencionado analista mexicano sobre seu livro *La rebelión de las cañadas*, pelo qual recebeu uma infinidade de críticas. Uma dessas críticas, publicada no número seguinte da revista *Proceso*, é realizada por Rosario Ibarra, conhecida ativista pelos Direitos Humanos no México e muito vinculada ao EZLN, a qual afirma que “El trabajo de Carlos Tello Díaz está sacado de los archivos de la policía; inclusive, algunos de sus relatos tienen el estilo de los informes policíacos; además, está plagado de mentiras, aunque puede tener una parte real en cuanto a saber cosas, sí las tomó de la policía, pero la policía también miente, nos ha mentado muchísimo”, *Proceso*, N.º 977, p. 7.

¹⁶ *Ibid*, *Proceso*, N.º 976, p. 16.

necesitar de un grupo armado para defenderse, para pelear, para resistir la acción del ejército federal, del ejército del gobierno”¹⁷.

Durante os anos 1984-1985 se produzem os primeiros contatos com alguns líderes do movimento indígena. Membros de organizações camponesas um tanto desgastadas, indígenas muito “politizados” e com uma longa história de resistência indígena e camponesa, entram em contato com aqueles “guerrilheiros” fundadores do EZLN. É em tal vinculação que, por um lado, estes começam a ter esporádicos contatos com as comunidades indígenas da Selva Lacandona e, por outro lado, a concentrar mais seus esforços ao caráter estritamente militar da organização¹⁸. Estes “indígenas politizados”, não muito mais de doze no começo, foram os que se encarregaram de encontrar o local “ideal” para tais fins, ao qual, devido a suas condições de isolamento, não duvidaram em chamar de: “La Pesadilla” (“O Pesadelo”).

O contato entre os fundadores do EZLN e estes indígenas não seria suficientemente decisivo para converter a organização no que logo ela se converteria. Ambos grupos compartilham das mesmas inquietações ideológicas, o mesmo diagnóstico político, e até os mesmos “vícios” de uma esquerda radical que pretendia atuar ignorando a identidade indígena da região. Realmente, ignorar a rica história e tradições, inclusive de resistência indígena, transformava-se no principal obstáculo para fazer crescer a organização. Assim, sem abandonar, naturalmente, as práticas políticas de recrutamento típicas da esquerda militante destes anos (“conscientizar”, ser “a vanguarda”), o grupo de “indígenas politizados” vai paulatinamente vinculando-se às diferentes comunidades da região. Eles diziam que era necessário enfrentar a repressão sofrida pelas “guardas brancas”, convidando a cada uma das comunidades que, segundo o Subcomandante Marcos, “aprendieran las cuestiones militares y aprovechando para explicarles algunos asuntos nacionales e internacionales. Hubo una especie de acuerdo en este contacto con las comunidades: ustedes aprenderán con nosotros, pero facilitarán que nos llegue ayuda o alimentos. (...) Así que en este contacto inicial había un sobrentendido de que estábamos intercambiando servicios. En este caso la preparación militar mínima a cambio de este apoyo, también mínimo, para que nos llegaran los alimentos y las cosas que necesitáramos para sobrevivir en la montaña” (MONTEMAYOR; 1997, 136-137).

¹⁷ Palavras do Subcomandante Marcos (LE BOT; 1997, 124).

¹⁸ Nestes anos, os grupos humanos que conformam o movimento neo-zapatista são: aqueles que tinham chegado do meio urbano, denominados daqui em diante de “guerrilheiros”; os indígenas líderes ou participantes do desgastado movimento indígena de Chiapas, chamados “indígenas politizados” e, por último, as primeiras e escassas comunidades indígenas da região.

Pelos anos 1986-1988 o EZLN já se transformava em uma força de “autodefesa” das comunidades indígenas frente à ação repressiva das “guardas brancas” e os fazendeiros, conformando uma espécie de “comunitarismo armado”¹⁹.

A partir deste contato prático começa-se a produzir um intercâmbio cultural de grande profundidade entre os “guerrilheiros”, os “indígenas politizados” e as comunidades indígenas. Primeiramente, para poder se comunicar, o grupo de “guerrilheiros” devia começar a falar a língua das comunidades, a entender a simbologia indígena e suas crenças. Dentro mesmo da organização, o componente indígena vai se fazendo majoritário e os “indígenas politizados” atuam cada vez mais como a ponte imprescindível entre a massa indígena e a organização político-militar.

Por estes anos, a “idéia de um mundo mais justo” e o socialismo são digeridos amplamente por estas comunidades dos “primeiros contatos”, conceitos que ao mesmo tempo enriquecem-se com elementos morais e éticos, mais que propriamente indígenas. Surge com uma crescente força o espaço da “dignidade” como horizonte distintivo da ação do movimento. Dignidade, valores éticos e morais são sem dúvida fatores nascidos das comunidades e que, fundamentalmente, evidenciam a influência sobre elas da atuação de catequistas e religiosos, da Igreja de Chiapas. Assim, *ao elemento “guerrilheiro”, ao “indígena politizado” e às comunidades indígenas logram-se lhe somar o elemento “religioso” na estruturação do movimento neo-zapatista*. Apesar da negação que o Subcomandante Marcos faz a respeito, o aporte da “teologia da liberação” tem sido um fator decisivo na organização e ideário do neo-zapatismo²⁰.

Mas a influência da Igreja se perceberá com maior clareza quando o EZLN protagoniza sua “segunda derrota”²¹, durante os anos de 1989, 1990 e 1991. “Segunda derrota” porque a primeira já estava se produzindo no decorrer dos primeiros contatos com as comunidades, entre os anos de 1985, 1986, 1987. Nesta “primeira derrota”, o

¹⁹ Conceito que estabelece uma “fusão” estratégica entre a organização militar (EZLN) com o componente comunitário indígena, já que desde esse momento as comunidades que iniciaram seus contatos com o EZLN se acham armadas, desenhando um grupo de “autodefesa” frente ao ataque constante das “guardas brancas” e grupos de “paramilitares”. O principal contingente de homens e mulheres armadas dentro do EZLN chegaram de suas comunidades, são integrantes dessas comunidades, pelo que o entrecruzamento do que é a organização militar com as comunidades indígenas cada vez é mais visível.

²⁰ Talvez o Subcomandante Marcos menospreza esta influência porque considera que o apoio majoritário das comunidades da região ao EZLN deu-se justamente a partir da ruptura que estas estabeleceram com a Igreja e suas estruturas entre 1989-1990, a partir da qual muitos catequistas começaram a se integrar ao EZLN.

²¹ Este termo é utilizado pelo próprio Subcomandante Marcos para descrever o choque que o movimento experimentou depois de 1º de janeiro de 1994 com a sociedade civil, que ao contrario de “somar-se” ao que representava um “exército para a mudança”, optou pela “paz digna em Chiapas”, porque se sentaram a dialogar com o governo e a própria sociedade civil e pôr fim ao conflito. Neste trabalho, a “segunda derrota”

componente ainda “marxista-leninista” começa a compreender que a realidade que estava na sua frente não era a que esperava enfrentar, descobrindo, não sem surpresas, o “mundo indígena”, um mundo que não estava esperando “a vanguarda”, senão que possuía um dinamismo próprio de resistência política e social.

Desta forma, os “guerrilheiros” deixam de ser os que ensinavam e convertem-se em “alunos”. O EZLN aprende a escutar, aproxima-se das comunidades. *De um exército de vanguarda revolucionária converte-se em um exército das comunidades indígenas, um exército que é parte de um movimento indígena de resistência.*

O processo de “indianização” do EZLN continua acelerando-se. O Subcomandante Marcos afirmaria que frente a este processo o componente urbano do movimento, aquelas pessoas-contato que se mantinham nas cidades, não assimilaram de maneira positiva tal “choque cultural”. Só aqueles que estavam mais ligados à realidade regional das comunidades indígenas podiam advertir a transformação de um “projeto político-militar” aparentemente sólido²². Frente a isto, o EZLN se entrelaçava cada vez mais com as demandas das comunidades, até que no início dos anos '90 o vínculo com elas o transformaria totalmente, não só sob o ponto de vista de sua integração, mas também no que diz respeito à tomada de decisões, às demandas e a sua própria organização.

Até o início dos anos noventa manifesta-se o que aqui se tem denominado *primeiro neo-zapatismo*. Na realidade, mais que um neo-zapatismo, o que se expressam são as vicissitudes estruturais e de formação de um grupo político-militar que pretendia instaurar o socialismo e pôr fim à “sociedade de classes”, à “exploração capitalista”. Este *primeiro neo-zapatismo* experimentou os ensaios revolucionários de Nicarágua, de El Salvador, até chegar à queda do muro de Berlim, aos primeiros indícios de crise na União Soviética.

Desde o ano de 1990 até 1992, o EZLN termina por adquirir um novo rosto. As comunidades das Canadas da Selva Lacandona viviam um período de marginalização e

do movimento neo-zapatista seria a que presencia quando “se massifica” nos anos 1990 e 1991 com a presença indígena, e quando definitivamente se submete às decisões das comunidades.

²² Para compreender melhor o forte processo de “indianização” do EZLN, Marcos afirmava que: “La parte urbana de la organización no crecía, seguía estancada. Entonces lo que ocurrió es que a los indígenas que entraban en la montaña, y que tenían que aprender medicina, comunicaciones, carpintería, (...) los mandábamos a la ciudad y con ellos mandábamos el virus. Fue así como la indianización del Ejército Zapatista de Liberación Nacional tácticamente se trasladó, contaminó a la parte urbana del EZLN y la indianizó también. (...) Sufrimos realmente un proceso de reeducación, de remodelación. Como si nos hubieran desarmado. Como si nos hubiésemos desmontado todos los elementos que teníamos -marxismo, leninismo, socialismo, cultura urbana, poesía, literatura-, todo lo que formaba parte de nosotros” (LE BOT; 1997, 150-151).

isolamento progressivo, a repressão das “guardas brancas” incrementava-se, e assim, muitas comunidades que em ocasiões sabiam da existência do EZLN decidem apoiá-lo e formar parte dele. É neste momento que surge o *segundo neo-zapatismo*.

Expressividade e ação social neo-zapatista.

No contexto do “fim do socialismo real”, da crise da esquerda política, o movimento neo-zapatista experimenta seu maior desafio: a *comunalização* da sua estrutura. Também é um contexto no qual se faz notória a ruptura, praticamente definitiva, com a Igreja de Chiapas, levando os religiosos que trabalhavam diretamente com as comunidades (que por estes anos somavam-se ao EZLN) também decidiram-se a participar do movimento ou manter-se neutros.

Tem-se visto como a Igreja e a ação dos catequistas e sacerdotes tinham influenciado na região a partir do processo de colonização, nos anos `50, pelo que não seria estranho que já nos anos `90 a população se ache profundamente influenciada pela “palavra de Deus”. Assim, ao processo de “indianização” que o movimento presenciava, o fator “religioso” se faz presente no que diz respeito a seu estrito conteúdo “ideológico” e porque com ele chega a experiência de organização, trabalho e estruturas construídas pelos religiosos e as comunidades. A *comunalização* a que se faz referência não está relacionada unicamente com uma prática tradicional e histórica das diferentes etnias indígenas, mas também com o trabalho “comunitário” que membros da Igreja estavam desenvolvendo há bastante tempo²³.

²³ Com relação à suposta integração de “catequistas” no movimento neo-zapatista, parece ser que alguns jornalistas enviados a Huixtán por *La Jornada* conseguiram entrevistar um indígena tzotzil testemunha dos acontecimentos de 1º de janeiro que afirmava, convencido, que “Quienes me enseñaron el catecismo me invitan ahora a ser guerrillero”. Da entrevista realizada resultaram as seguintes apreciações: “cuando yo era niño, ellos eran los catequistas. Me enseñaron el padre nuestro y el Ave María. (...) Y eran los mismos, los catequistas de hace más de 20 años, los que la madrugada del primer día de este año nos invitaron a sumarnos al Ejército Zapatista. (...) Los armados eran unos, pero los hombres grandes eran los que trataban de convencernos para que nos uniéramos a los guerrilleros. (...) Tienen como 60 años, son varios (...). (...) Daban el catecismo, hacían reuniones y orientaban a la gente. No sabíamos que estaban en eso, hasta ahora” (*La Jornada*, 7 de enero de 1994, p. 6). Por sua parte, o bispo de San Cristóbal de las Casas, Samuel Ruíz, um tanto irritado, manifestava que: “Grupos de izquierda de Torreón utilizaron la infraestructura religiosa y radicalizaron a los catequistas”. Logo depois diria que: “Y a los cuatro meses los teníamos aquí. Y en muy poco tiempo hicieron una utilización de nuestra infraestructura. (...) Varios miembros de las comunidades, particularmente catequistas, fueron ‘jalados’ y algunos fueron voluntariamente, con tendencias diferentes; (...) en un momento dado, en lugares, por ejemplo, de la zona chol, varias comunidades fueron coptadas por este movimiento, convirtiendo las ermitas en graneros para cultivar café o almacenar maíz” (*Proceso*, N° 904).

Seria realmente muito extenso descrever a influência que a Igreja de Chiapas, sob o comando de Samuel Ruíz, exercitou sobre as comunidades que estiveram apoiando o movimento neo-zapatista. De todas as maneiras, a ação da sua pastoral “radicalizou” politicamente amplas populações indígenas, fundamento que o governo tem sustentado para explicar o definitivo desenlace do dia 1º de janeiro. Não obstante, tal interpretação do governo é muito pouco condescendente com a figura do Bispo Samuel Ruíz. Apesar de estar sabendo da ação do EZLN, no ano 1989 e 1990 produzia-se um distanciamento crucial. Quando as comunidades já viam na ação armada a única via de “fazer-se ouvir”, Samuel Ruíz e a sua Igreja decidem não “colaborar” ou continuar sendo co-autores da organização das demandas sociais das comunidades indígenas da região.

Este *segundo neo-zapatismo* relaciona-se com o nascimento de uma força política e social que surge de duas impossibilidades: a “da guerrilha”, frente a crise ideológica da esquerda política em fins dos anos `80 e começos dos `90, e a do movimento indígena-camponês, devido à crescente repressão sofrida.

Na realidade, que “o socialismo esteja morto” não incidiu demasiado no contexto de atuação do movimento, pelo que a impossibilidade “da guerrilha” não estava estritamente pautada por tais desventuras um tanto alheias. *Foi o “choque” com o “mundo indígena”, com a cultura das comunidades e suas aspirações, o que reduziu praticamente a cinzas a “utopia guerrilheira”.*

Durante os anos de 1991 e 1992 o movimento neo-zapatista se massifica. O EZLN passa a ser integrado por centenas de combatentes. “(...) se perdió la toma de decisiones unipersonales y verticales frente a la toma de decisiones colectiva y horizontal. (...) Formalmente el mando del EZLN es el mando militar. Pero el mando de éste realmente son las comunidades. Cada vez más las comunidades exigieron que el EZLN se subordinara a la toma de decisiones colectiva”²⁴. Já no mês de janeiro de 1993 organizava-se o “poder real” das comunidades em uma estrutura formal que se chamou, em 1994, “Comité Clandestino Revolucionário Indígena” (CCRI), órgão máximo de decisões do EZLN onde encontram-se os representantes de cada região e grupo étnico.

Nos anos anteriores a 1994, o movimento passava de ser uma *rede* de agrupamentos indígenas que desenvolvem uma intensa atividade proselitista no terreno legal ou clandestino (construindo suas estruturas de organização político-militar e suas demandas) a

²⁴ Palavras do Subcomandante Marcos (MONTEMAYOR; 1997, 138).

um movimento *massivo*, sem que isto signifique que o critério ou elemento organizativo não continua se definindo no *comunitário*, no recurso da comunidade como núcleo básico do político²⁵. *Por isto, quando surge a luz pública, tem que se ver nele um produto do desenvolvimento político e cultural das comunidades das Canadas da Selva Lacandona e Los Altos de Chiapas, emanado de antigos grupos compactos de "autodefesa" que passam à ofensiva*²⁶. O EZLN, nos inícios de 1994, continuava sendo o exército das comunidades indígenas.

Ao mesmo tempo, este processo experimentado por aquelas comunidades que tinham-se "reinventado" nas regiões de colonização, ou seja, *comunidades modernizadas* (formadas a partir do rompimento com as comunidades tradicionais), oferece um conteúdo por demais particular ao neo-zapatismo. A prática e vinculação que cada comunidade estabelecia com o EZLN conduzia a uma integração maioritariamente de uma nova geração de jovens entre 15 e 25 anos: a geração do *no future*. No San Cristóbal de las Casas, por exemplo, era surpreendente que os que portavam armas de grande calibre eram apenas adolescentes, logo em seguida conhecidos como capitães e majores deste exército rebelde.

Depois de dez anos de experiência clandestina e o silêncio cúmplice das comunidades indígenas, o EZLN, após prévias consultas às comunidades, decide começar "a guerra". As comunidades tomam o comando formal da organização, constituindo-se na comandância do exército. "Entonces se reúnen por primera vez los jefes indígenas de las cuatro étnias, ya ahora como jefes, ahora con el apelativo de comandantes, para acordar los trabajos conjuntos ya como una guerra indígena, no de una étnia, sino de las cuatro étnias principales del Estado"²⁷. Não obstante, o caráter "nacional" das demandas (não exclusivamente indígenas) assume importância na hora de quebrar o reduto indígena, regional e comunitário das exigências por "democracia, liberdade e justiça". Subverter o âmbito regional e a identidade indígena daria ao movimento, segundo seus protagonistas,

²⁵ Fazendo-se visível o entrelaçamento e associação que o movimento realiza entre o *massivo* e o *comunitário*, é dizer, entre as estratégias das tradicionais práticas indígenas de organização e a ação dos "religiosos" com o componente marxista-leninista típico do grupo "guerrilheiro", apesar de não se dedicar a uma deliberada "política de massas".

²⁶ Na década de setenta o "monolinguísmo" continuava sendo na região uma realidade dominante, representando ser uma sólida fonte de recreação e afirmação de suas identidades comunitárias, uma barreira sólida de defesa frente aos "ladinos" (mestiços e "brancos" de San Cristóbal de las Casas) e os caciques mestiços. Nos anos noventa, esta realidade não tinha se modificado totalmente, pelo que seria um elemento a mais do "comunitarismo" que dá conteúdo ao movimento no ano 1994.

²⁷ Palavras do Subcomandante Marcos (LE BOT; 1997, 196).

um sentido mais amplo, procurando definir-se como profundamente chiapaneco e mexicano, na escala das demandas *ciudadãs*, pela *integração à nação mexicana*.

O Exército Zapatista de Libertação Nacional ingressa na história do México e do mundo como um movimento armado e político-social supostamente muito bem definido e estruturado. Quando se faz a leitura da *Declaração da Selva Lacandona*, em 1º de janeiro de 1994, os observadores podiam advertir que sua clareza e intenções eram a expressão política e ideológica de uma organização armada que dizia praticamente as mesmas coisas que as passadas guerrilhas mexicanas e latino-americanas. Este primeiro documento do EZLN conduziria a uma variedade de leituras e interpretações, sem perceber-se que nele não se manifesta um movimento social realmente estruturado e definido.

A *Declaração da Selva Lacandona* é um documento sintomático do conteúdo *híbrido* do neo-zapatismo nas suas primeiras incursões na vida social e política do México. Alguns vêm nela uma intenção clara pela “tomada do poder político”, um produto originado no melhor estilo dos grupos guerrilheiros latino-americanos. Porém, em nenhum momento fala-se de tal ingênuo empresa.

Tal qual uma *performance* sem libreto, o EZLN quando sai à cena ainda parece estar se acomodando, reinsertando no seu discurso a confluência de linhas políticas, identidades e esquemas ideológicos que lhe tem dado formação e desenvolvimento. O próprio Subcomandante Marcos diria que “había compañeros que estaban por el marxismo ortodoxo, otros que estaban por el marxismo más cercano al trotskismo, otros que estaban por el marxismo más cercano a Gramsci, por el eurocomunismo, otros no eran marxistas, sino socialdemócratas. En realidad, la *Primera Declaración de la Selva Lacandona* es una especie de síntesis de estos pensamientos diversos” (*Ibid*, 197).

Ainda importante por representar a “declaração de guerra” que os rebeldes lançam ao governo mexicano, o mencionado documento tem pretensões muito tímidas em relação a suas dimensões verdadeiramente comovedoras da ordem social. Por um lado, enumera os 11 pontos que demandam solução: trabalho, terra, teto, alimentação, saúde, educação, independência, liberdade, democracia, justiça e paz. Por outro, assinala certo “nacionalismo” ou “patriotismo”, em uma evidente pretensão de encontrar-se nas suas raízes históricas, algo realmente importante para poder situar o movimento como o produto histórico das lutas camponesas e indígenas do México e Chiapas. Por isso, o elemento indígena no discurso neo-zapatista é o que certamente operou como filtro diante do que representava a herança de uma esquerda política radical e armada, herdeira da década de

setenta. Que o movimento se expressara como “producto de 500 años de lucha” não deixava dúvida de que *o indígena* era o componente substancial dele.

O movimento continuava reacomodando-se nos primeiros meses de atuação pública, ficando para trás a *Declaración da Selva Lacandona* para depois apresentar-se concretamente nos *Diálogos da Catedral de San Cristóbal de las Casas* (de 21 de fevereiro até 3 de março de 1994) às demandas e exigências dos rebeldes. Estas referiam-se à imediata reforma do sistema político mexicano, à democratização em todos os níveis da sociedade, à revisão das condições estabelecidas no Tratado de Livre Comércio, à derrogação das modificações ao artigo 27 constitucional, ao desenvolvimento de uma infra-estrutura necessária para garantir saúde e educação à população indígena marginalizada dos municípios de todo o país, além de direitos e respeito às comunidades indígenas e um ponto final à repressão e ao racismo.

Junto a este desdobramento de palavras nos *Diálogos de San Cristóbal de las Casas*, as imagens e “poética” do Subcomandante Marcos pareciam mais significativas. Eram os momentos iniciais da produção simbólica dele. Mais que um “diálogo” apresentava-se uma espécie de “guerra de símbolos”, na qual a bandeira nacional mexicana funcionou como o elemento mediático necessário para a aproximação do representante do governo, Manuel Camacho, com o Subcomandante Marcos.

Na Catedral não cabia mais ninguém. O rosto oculto dos 19 representantes indígenas neo-zapatistas desafiava a suposta ansiedade por transparência dos meios de comunicação naquela manhã de 21 de fevereiro. Aí estava também o Bispo Samuel Ruíz. O Subcomandante Marcos não parecia sobressair-se naquele numeroso grupo. Somente quando acendeu o seu cachimbo e dirigiu umas palavras, conseguiu-se perceber que se tratava do chefe militar dos rebeldes, do Exército Zapatista de Libertação Nacional. Não obstante, de dita função no grupo passa de forma imediata a ser seu principal interlocutor, seu principal mediador: surge então um Marcos que era simultaneamente membro, tradutor e mediador dos rebeldes indígenas neo-zapatistas.

Meses depois deste rito de evocação quase patriótica em que participaram o governo, o EZLN e os mediadores, no mês de junho as imagens seriam outras, talvez mais próximas as de 1º de janeiro. Perante uma negativa por parte dos rebeldes em aceitar o que o governo oferecia como solução ao conflito, novamente o distanciamento voltava-se irreversível. Os meses de fevereiro, março, abril, maio e junho presenciariam uma

incessante difusão de comunicados e cartas realizadas pelo Subcomandante Marcos²⁸, até que imediatamente depois ao “não” dos rebeldes ao governo, o EZLN lança a *Segunda Declaração da Selva Lacandona*, em 12 de junho de 1994.

A intenção parecia clara. O documento enfatizava a necessidade de mudança política no país, a luta pela democratização e a participação da sociedade nos destinos do México. Por isso, é um documento que não se afasta do caráter político do movimento e as demandas políticas consequentes, situando-se muito próximo a uma “declaração” na qual se deposita todo potencial de iniciativa política e de participação na denominada sociedade civil.

É um momento no qual o neo-zapatismo se abre à sociedade mexicana. Na realização de uma Convenção Nacional Democrática (ver nota 11), o EZLN pretende organizar as diferentes *energias emancipatórias* mexicanas que se alojam sob o manto silencioso e solitário do oficialismo político, o primeiro sinal concreto de organização da resistência política da sociedade por parte do neo-zapatismo.

Muitos veriam neste acontecimento a virtual consolidação de uma “força política ampla” para enfrentar aquele ano eleitoral. Assim o achavam os próprios rebeldes, mas fundamentalmente, as diferentes organizações políticas de esquerda e variadas organizações sociais, que de certa forma tomaram ao EZLN como *a vanguarda* política em um contexto de “orfandade ideológica”.

A celebração da Convenção Nacional Democrática (CND) foi de grande interesse para o movimento. Em *Aguascalientes*²⁹, arredores do Guadalupe Tepeyac, na Selva Lacandona, durante 27 dias os indígenas “zapatistas” construíram um grande anfiteatro com madeiras e lonas, o qual logo denominou-se “a torre de Babel”, “o barco de Fitzcarraldo”, “a arca de Noé”, metáforas em torno da figura de um barco que pretendia “zarpar hacia la democratización del país”, junto com a “sociedade civil mexicana”. No “território zapatista”, em torno de seis mil pessoas participaram da Convenção, provenientes do “heterogêneo espectro político” do país, no dia 8 de agosto de 1994.

Foi de grande importância para os rebeldes porque ali quebram-se certos mitos que são fundacionais de todo ator político e social: a mobilização da sociedade civil como consequência da “conscientização política”. Naquele 8 de agosto, um forte vento e a chuva tinham praticamente alagado o território de *Aguascalientes*, e com ele afundava a própria

²⁸ Alguns incluídos na seção Anexos.

²⁹ Nome dado pelos rebeldes neo-zapatistas em clara intenção por lembrar o nome do local histórico onde em 1915 os dirigentes revolucionários Villa, Zapata e Orozco reuniram-se para estabelecer a Convenção Democrática.

Convenção. O “barco selvático zapatista” naufragava no vicioso desejo de ser protagonista de uma esquerda política radicalizada e ainda pouco madura para “escutar”. É que a CND não conseguiu “incluir” a sociedade civil, limitando-se a representar um simples espaço de “ressonância zapatista”³⁰.

No *Aguascalientes*, a CND foi incapaz de traduzir o aparente novo discurso neo-zapatista para a esquerda política tradicional. Mas um crescente pessimismo não se percebeu imediatamente posterior ao evento. Não até depois de 21 de agosto, momento das eleições nacionais, o movimento neo-zapatista avaliou com certo ceticismo a força social encarnada na CND. As eleições nacionais passaram, e o Partido Revolucionário Institucional, sob fraude, triunfava novamente, entretanto, o silêncio da sociedade e dos “convencionistas” deixava o EZLN em um novo isolamento.

A CND, apesar de tudo, continuou intervindo no contexto de ação do movimento neo-zapatista frente ao exército federal mexicano. Porém, mais significativas resultaram as mobilizações que indígenas de Chiapas realizaram durante os meses de outubro e novembro. No mês de dezembro, mais exatamente nos dias 11, 12, 13 e 14, “tropas zapatistas de las Divisiones de Infantería 75ª y 25ª, Primer Cuerpo de Ejército del Sureste, rompieron el cerco militar de la Selva Lacandona (...). El día 14 de diciembre de 1994, el total de las unidades asignadas a esta misión se encontraba en la línea exterior al cerco militar, sin ninguna baja y sin haberse registrado choque alguno con las fuerzas federales. Cumplida esta parte, los combatientes zapatistas se prepararon para la siguiente etapa del operativo militar. Los días 15, 16, 17 y 18 de diciembre de 1994, en acciones que llaman ‘de relámpago’ y ‘de despliegue’, y como parte de la campaña ‘Paz con Justicia y Dignidad para los Pueblos Indios’, con el apoyo de la población civil local, tomaron posición (...)”³¹ de 38 municipios do Estado de Chiapas.

Além do espaço social conquistado pelo movimento, os episódios de dezembro refletem a necessidade, e também a capacidade, de crescimento político no espaço geográfico específico onde atua. Por quê não pensar que justamente é sintomático a sua condição indígena o fato de cumprir com uma etapa de expansão progressiva sobre comunidades que são seu sustento econômico e sua legitimação política e social mais

³⁰ “Debe ser a causa del pesimismo que nos inunda ahora que se ha caído la vela mayor (...). Empapado por la lluvia y asombrado por el espectáculo de una Nave de Babel de la izquierda naufragando en los cafetales de Aguascalientes (...)”, reflexionava depois Roger Bartra (1998, 45) sobre a assembléia.

³¹ Parte do comunicado da Comandancia do EZLN do dia 19 de dezembro de 1994, in: *EZLN. DOCUMENTOS Y COMUNICADOS 2*, p. 179-180.

direta? Por quê não achar que é um gesto meditado que o neo-zapatismo experimenta no seu *retorno ao comunitário*, aos seus *atores originários* que o têm constituído?. Evidente é que a tomada de 38 municípios corresponde-se com a lógica bélica constitutiva do EZLN, mas também deve se compreender como uma consequência direta de uma redução considerável dos espaços sociais e políticos logo das eleições, da “politização perversa” a que tem sido objeto o movimento e, desde o ponto de vista interno, de uma nova procura por definir *espaços de identidade* que logrem coesionar a um movimento que na “sua saída à sociedade civil” só pareceu se parcializar e adquirir repetidos e frágeis rostos. Além de tudo, *o avance de dezembro de 1994 é a representação de um processo de comunalização mais estreito, que começa a desenhar nitidamente ao movimento neo-zapatista.*

Imediatamente depois à conformação “de fato” de “municípios autônomos rebeldes”³², no mês de janeiro de 1995 o EZLN dá a conhecer a *Terceira Declaração da Selva Lacandona*, surgindo o tema da “autonomia” como demanda constitutiva do movimento pela primeira vez desde o início do conflito. Em um novo chamado à configuração de um “frente opositor”, um Movimento de Liberação Nacional, que reitera uma preocupação constante por incorporar-se a uma força política mais ampla, o movimento neo-zapatista, realizando um balanço crítico sobre o ano de atuação e o processo de diálogo com o governo, parece incorporar uma demanda que tinha surgido do movimento indígena nacional: “Se declara válida la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos original, expedida el 5 de febrero de 1995, incorporando a ella las Leyes revolucionarias de 1993 y los Estatutos de Autonomía incluyente para las regiones indígenas (...)”³³. Assim, seu discurso faz referência a que “se reconozca las particularidades de los grupos indígenas, reconozca su derecho a la autonomía incluyente y su ciudadanía”³⁴.

Pode se compreender tal discursividade e inquietude a partir de um contexto específico que vive o movimento, ou seja, um momento no qual avança geográfica e politicamente e por conseguinte deve se situar a partir daquelas reivindicações e preocupações mais concretas das diferentes comunidades nas quais faz aparição. Esta

³² Já desde o mês de outubro de 1994, no marco dos atos em repúdio aos 502 anos da Conquista, haviam-se configurado “autonomias de fato” em várias regiões do território chiapaneco. Entre os meses de novembro e dezembro de 1994 havia no Chiapas 6 regiões autodeclaradas autônomas, que cortaram e restringiram suas relações com o governo estatal e nacional e criaram diferentes instâncias de governo autônomo: parlamentos comunitários, municipais e regionais nos que cada comunidade está representada e um Conselho de Regiões Autônomas Pluriétnicas integrado por todos os parlamentarios (BARABAS, 1996).

³³ “Tercera Declaración de la Selva Lacandona”, in: *EZLN. DOCUMENTOS Y COMUNICADOS 2*, p. 192.

³⁴ *Ibid*, p.193.

identidade do neo-zapatismo corresponde-se, de forma geral, com uma necessidade praticamente existencial por reforçar publicamente um *processo de comunalização* crescente enquanto lograva ampliar sua “base de apoio”, incorporar deliberadamente um contingente amplo de comunidades que em silêncio eram potencialmente “zapatistas”.

Fevereiro de 1995. A lógica militar do governo do Zedillo assume o papel protagônico no transcurso do conflito. As tropas do exército federal irrompem no cenário social invadindo os “municípios autonomistas”, não só aqueles declarados “zapatistas” desde o avanço do EZLN no mês de dezembro de 1994, mas também os territórios que tinham ficado delimitados desde a trégua do dia 12 de janeiro.

As instâncias de diálogo entre os rebeldes e o governo culminam no trágico 9 de fevereiro de 1995, com um avanço militar do exército federal que estrategicamente deixa fora do conflito o Comité Internacional da Cruz Vermelha e ocupa com crueldade comunidades indígenas (reprimindo severamente a população civil identificada como simpatizante ao EZLN e destruindo seus meios de vida e alimentação, envenenando água e alimentos). O ataque tinha sido tão brutal que mais de 22.000 indígenas tiveram que fugir para as montanhas, podendo regressar delas quando caravanas civis, nacionais e internacionais, de observadores apareceram para acompanhá-los a suas casas (REYGADAS ROBLES, 1998).

Nos dias posteriores, em vários comunicados, o EZLN e seu Comité Clandestino Revolucionário Indígena (CCRI) acusava o governo desta ruptura do diálogo e por optar pela via armada para solucionar o conflito. No dia 20 de fevereiro, em um comunicado assinado pelo Subcomandante Marcos, o ceticismo parece dominar pela primeira vez os neo-zapatistas³⁵. Surge um discurso ainda mais irônico, apelando incansavelmente à mobilização e participação da sociedade mexicana para deter a lógica de guerra do governo. Entretanto, a retirada para as montanhas ia acompanhada de uma dupla crise do movimento: internamente, o debate circulava sobre se entrar no “jogo” do governo e defender-se ou esperar que a pressão da sociedade e do próprio sistema político provocassem uma nova desmilitarização da região; com relação a sua imagem para fora, de acordo com os eventuais avanços no terreno “civil”, também apresentou-se uma crise que expressou-se em um silêncio público virtualmente canalizado através da “poética” das mensagens e cartas do Subcomandante Marcos. Assim, surgem as histórias do “Velho

³⁵ Ver seção Anexos.

Antônio” e do “Durito”³⁶, relatos da vida cotidiana das crianças “zapatistas”, dos chefes militares, das mulheres, do “mundo zapatista”.

A partir deste *retraimento* aparecem visivelmente apoios de Organizações Não Governamentais (ONGs) mexicanas, e principalmente de organizações internacionais. Muitas, inclusive, têm se formado a partir da “solidariedade com o zapatismo”, pelo que o próprio movimento gerou as instâncias possíveis para a estruturação de grupos ou organizações sociais em torno de temas como os direitos humanos e a paz.

Por outro lado, a retirada também representou para o movimento um afiançamento do *comunitário* como estrutura de sobrevivência e, fundamentalmente, como uma *cultura política em projeção*. Assim, a presença de organizações sociais estrangeiras e esta suposta *cultura política comunitária* são os fatores que começam a desenhar uma nova dimensão *identitária* do neo-zapatismo, deixando para trás, aparentemente, o exclusivo protagonismo de uma “solidariedade estritamente política” (do variado espectro da esquerda radical), o “neo-zapatismo civil”, para dar lugar a um “neo-zapatismo social”, herdeiro e produto de uma dinâmica de ação não estritamente motivada pelo *político*.

O que é o neo-zapatismo?

Como fatores introdutórios, devemos considerar o movimento neo-zapatista submerso em um conflito que, por um lado, resulta difícil caracterizá-lo espacial e temporalmente. Por outro lado, a sua capacidade de projeção social configura-se a partir de uma série de *ambiguidades* que parecem dar sentido ao seu agir e identidade.

Assim, o neo-zapatismo situa-se como um sujeito coletivo em luta contra “uma nova ordem global” que com crescente força tende a impor uma *homogeneidade* sociocultural que termina excluindo das lógicas de desenvolvimento aqueles grupos humanos e *identidades* que resultam “descartáveis” para sua dinâmica econômica e política. Em termos de Castells (1998 b,100), o movimento neo-zapatista desafia a inevitabilidade de uma ordem geopolítica no qual o capitalismo é aceito de forma universal.

³⁶ Um besouro muito inteligente, conselheiro intelectual do Subcomandante Marcos, que parece sempre estar preocupado por não ser esmagado pelos numerosos guerrilheiros que o rodeiam. “Durito” apresenta-se como uma grande analista do neo-liberalismo, utilizando metáforas e ironias para caracterizá-lo.

Desde a Selva Lacandona, a expressividade do movimento limitou-se a um chamado de atenção à sociedade civil e o poder político do México, representando ser, antes de mais nada, uma “irrupção armada praticamente simbólica”, onde o *choque estético-cultural e comunicacional* veio a ser mais significativo que o escasso barulho dos poucos tiros. Mas armas precárias, uniformes militares e rostos que eram ocultados por “pasamontañas” estava a ansiedade e a afirmação de existência de milhares de indígenas-camponeses pobres do sul do México, do Chiapas.

No primeiro instante acusavam o governo de ter assinado um tratado comercial (o Tratado de Livre Comércio) que representa uma “ata de morte” para os indígenas do país (não só da região de onde eles eram), possibilitando, inclusive, que o aparentemente frágil equilíbrio político do Estado, simbolizado no PRI, experimentasse uma crise de legitimidade como, desde o ano 1968, não se visualizava³⁷. Simultaneamente, desenvolve-se um forte questionamento às orientações políticas gerais da sociedade mexicana, reclamando que a sociedade se manifeste em prol de um processo de democratização política imprescindível para reorientar os destinos econômicos do país.

O movimento neo-zapatista é, então, uma organização político-militar que até começos do ano 1995 centra-se em incrementar a atuação política da sociedade, tentando gerar espaços sociais e civis de debate e organização política, reorientando sua ação nos espaços “não militares” e funcionando, de maneira visível, como uma *ponte* entre a chamada sociedade civil e o poder político. Todavia, a presença do neo-zapatismo no processo de democratização continua sendo importante na atualidade, transformando-se na demanda e atividade que mantém o movimento ligado ao espaço estritamente nacional na sua estratégia de ação.

A partir deste reclamo, que o define como promotor de um “movimento civil cidadão”³⁸, pode-se perceber *um* processo de transformação da sua estrutura e identidade, que ao mesmo tempo permite entender que *o Exército Zapatista de Libertação Nacional (EZLN) não é estritamente o movimento neo-zapatista, senão um elemento dele.*

O movimento que se estrutura até começos de 1995 provém de uma organização “guerrilheira” que transforma-se num movimento “comunitário armado”, onde os combatentes, sem contar o núcleo restringido de quadros militares e políticos, são

³⁷ Ver *Capítulo II*, “Da democracia: poder político e desafio institucional”.

³⁸ Assim o estabelecem vários autores, situando o neo-zapatismo como a um ator social que apela a velhos valores como a defesa da pátria, da identidade nacional, do direito a ser considerados cidadãos e, então, a comer, vestir, se educar e viver de forma honesta. Ver Ceceña, Ana Esther; “Universalidad de la lucha zapatista. Algunas hipótesis”, in: *CHIAPAS 2* (1996).

indígenas-camponeses que tomam as armas no momento da insurreição e logo depois voltam as suas atividades cotidianas. O EZLN, então, seria uma confluência de componentes “guerrilheiros” e “indígenas” no aspecto organizacional e militar, existindo uma marcada divisão entre seus integrantes. Por um lado os *insurgentes*, aqueles que compõem o exército continuamente, levam armas, têm cargos militares e moram na clandestinidade da Selva Lacandona. Encontram-se depois os *milicianos*, os que eventualmente podem chegar a integrar o exército e submeter-se as suas ordens quando as circunstâncias assim o exigirem. Estes são os que moram nas comunidades “pro-zapatistas”, geralmente jovens, que em conjunto com o resto da comunidade fazem parte das denominadas “bases de apoio” do EZLN.

As “bases de apoio” são aquelas comunidades que se acham vinculadas geográfica e socialmente ao EZLN. Funcionam como o seu sustento material, constituindo-se na sua “base social e política”. *Assim, o que se entende como o movimento neo-zapatista é a “fusão” do elemento militar, o EZLN, com o elemento civil, ou seja, as comunidades indígenas, as “bases de apoio”.* Desta forma, na descrição do neo-zapatismo que se expressa nos primeiros meses é possível visualizar três características que conseguem demonstrar tal particular formato organizacional: 1) o movimento tem suas raízes históricas nas rebeliões e resistência indígena de Chiapas, pelo que a composição é indígena e camponesa; 2) é um movimento indígena massivo e comunitário, já que as decisões política e estratégicas estão baseadas nas formas de organização tradicional indígena, numa espécie de “conselho de comunidades” (DUHALDE & DRATMAN; 1994, 209), e 3) o movimento mantém uma estrutura político-militar descentralizada e democrática, cujo órgão máximo está no Comité Clandestino Revolucionário Indígena (CCRI), “chefe coletivo” do movimento.

Virtualmente, o movimento neo-zapatista tem gerado uma projeção político-social e cultural que não se limita a uma identidade comunitária-regional, ou inclusive político-militar, senão que, no seu discurso e demandas, é a expressão de um movimento de caráter *nacional*. Por isto, a questão da “mexicanidade” parece se colocar no centro da lógica reivindicatória no momento de se compreender como *um sujeito que é construção* desde a própria ação da sociedade mexicana. Estabelece uma lógica estrutural a partir de uma *subjetividade que se constrói na própria interação* com o desenvolvimento da sua luta particular e com os diferentes atores políticos e sociais envolvidos eventualmente na sua ação.

A partir de sua *lógica estrutural flexível*, o movimento neo-zapatista “no tiene ni el deseo ni la capacidad de aglutinar en torno a su proyecto y su camino a los mexicanos todos. Pero tiene la capacidad y el deseo de sumar su fuerza a la fuerza nacional que anime a nuestro país por el camino de justicia, democracia y libertad que nosotros queremos (...). El cambio revolucionario en México no será bajo una dirección única con una sola agrupación homogénea y un caudillo que la guíe, sino una pluralidad con dominantes que cambian pero giran sobre un punto común: el tríptico de democracia, libertad y justicia sobre el que será el nuevo México o no será” (EZLN. DOCUMENTOS Y COMUNICADOS 1; 1996, 97-98). Estas palavras, sem dúvida, colocam o neo-zapatismo dentro de uma discussão política onde não se corresponde com uma tentativa de “tomar o poder político”, assim como se situar como *a vanguarda* revolucionária pela mudança política do México. Isto estabelece uma clara ruptura com as práticas supostas de *emancipação* que pautavam os “velhos” movimentos revolucionários da América Latina, uma espécie de superação e substituição das categorias luta de classes, ditadura do proletariado e socialismo pelas de “democracia, justiça e liberdade”. Assim, o discurso *épico* das passadas experiências mobilizatórias é substituído pelas *incertezas* e temores da cotidianidade: a *ironia* entra em cena suprimindo as certezas do “discurso revolucionário” de décadas passadas.

Nesta argumentação, a expressividade do neo-zapatismo parece inaugurar uma estrutura de “narrativa dialógica”³⁹ substituindo a clássica construção política “monológica”, necessária para que seja compreensível uma perspectiva diferente na conformação de um *novo ator coletivo*. Por isso é possível compreendê-lo como um *sujeito* que procura descobrir um novo horizonte político, uma nova democracia que sirva de abertura à exigência *ética*, à justiça social e ao desejo de *ser reconhecido*.

O fato de não pretender a “tomada do poder”, negar ser *a vanguarda* política e ideológica e, assim mesmo, querer desaparecer como movimento armado, produziu a manifestação de uma série de críticas. Todas pareciam partir da mesma preocupação, de que se é realmente possível e viável um ator político que não procura o poder⁴⁰, sobre se

³⁹ Já que é um movimento que estrutura-se com (e em) “os outros” como marco referencial a sua própria expressividade, um sujeito coletivo que se constrói desde *a pluralidade política e cultural*.

⁴⁰ Esta crítica a recebeu fundamentalmente do Partido da Revolução Democrática (PRD), principal opositor ao oficialismo político (o PRI), a “esquerda política institucionalizada” do México. Por exemplo, ver “¿Qué clase de lucha política es la que no busca el poder?”, in: *Proceso*, 8 de enero de 1996, p. 15.

pode ser considerado sério, sobretudo quando utiliza o humor e a ironia como mecanismo discursivo básico⁴¹.

Desta forma, os rebeldes neo-zapatistas são representados usualmente como idealistas, simples românticos ou ingênuos sonhadores. O Exército Popular Revolucionário (EPR)⁴² qualifica-os, inclusive, de “poetas-guerrilheiros”, afirmando que “la política no puede ser la continuación de la poesía por otros medios” (LE BOT; 1997, 80). Porém, o neo-zapatismo não parece se sentir incômodo nesta aparente posição *estética* que tem assumido, inclusive, submetendo seus *referentes simbólicos* de esquerda política, por exemplo, a imagem de Zapata e do Che Guevara, a uma referência de caráter *ético*. Não obstante, a “recreação estética” e a estratégia política desenvolvida não se situam na escala de uma suposta autonomia do movimento, algo que em definitivo gera sua debilidade e fragilidade como organização. O neo-zapatismo tem claras dificuldades para adquirir essa suposta autonomia devido a um discurso político e uma estratégia que não duvida em depositar na “sociedade civil” mexicana o principal protagonismo da sua ação⁴³.

Mas, qual tem sido o elemento mais representativo do movimento, o que tem aportado como “novo” do ponto de vista do seu projeto político e discurso, ou o que em definitivo permite a identificação de muitas pessoas com ele?

O movimento defende, principalmente, um modo de uso social de *valores morais e éticos* (substituindo as premissas de caráter político clássicas) em oposição à utilização historicamente imposta. Exclusão e marginalização dos indígenas, consciência de um conflito contra uma “modernização” econômica, política e social que atualmente apresenta o México, consciência de um conflito contra “uma ordem global excludente”, e *referências éticas e morais*, são os rostos, aparentemente inseparáveis, do movimento neo-zapatista.

⁴¹ Na opinião da “esquerda política institucionalizada” mexicana, a nova proposta política neo-zapatista é imprecisa, incoerente, errada, mas um passo a frente, in: *Proceso*, 8 de janeiro de 1996, p. 6. Com respeito ao Subcomandante Marcos, principal interlocutor dos rebeldes, os comentários deste setor político têm sido bastante agressivos: “Repartidor de críticas y etiquetas, se ha convertido en una especie de dios ineficiente que ha abusado ya del espectáculo: Castillo Peraza”, “Es sólo un aficionado a la política que no ha sabido escoger a sus amigos, dice Muñoz Ledo, y arremete: ‘zapatista, a tus zapatos’”, in: *Proceso*, 23 de outubro de 1995, p.10.

⁴² Surgido uns meses depois que o EZLN no estado do Guerrero, possui características político-militares e ideológicas similares às “velhas guerrilhas” do continente.

⁴³ Em referência a isto, no *Encuentro Intergaláctico* do mês de julho de 1996 (que no próximo capítulo será analisado), a Major Ana María, no seu discurso de inauguração, afirmava: “Somos los mismos ustedes. Detrás de nosotros estamos ustedes. Detrás de nuestro pasamontañas está el rostro de todas las mujeres excluidas. De todos los indígenas olvidados. (...) De todos los hombres y mujeres simples y ordinarios que no cuentan, que no son vistos, que no son nombrados, que no tienen mañana” (EZLN. CRÓNICAS INTERGALÁCTICAS; 1996, 25-26). É oportuno esclarecer que este discurso corresponde-se não tanto com a identidade do movimento até 1995, mas com a que adquire com o denominado *terceiro neo-zapatismo*.

Afirma-se, assim mesmo, que a *referência moral* não pode se confundir com o discurso das demandas, já que este pretende modificar a relação entre custos e benefícios, entretanto que o *discurso moral* refere-se a elementos que não se podem reduzir a ganhos materiais e políticos. Surge assim um “processo de subjetivação” que tem relação com as referências morais, não unicamente com os objetivos políticos e sociais, algo realmente pouco considerado na hora de observar o movimento. E se não fosse assim, como compreender a ampla *rede de solidariedade* e apoio que tem recebido?. Os objetivos políticos e sociais são específicos, respondem a uma região geográfica concreta e as dinâmicas particulares de ação social, além de que até podem ser similares em diferentes zonas do planeta. Muito diferente é o fator *ético*, que tem permitido ao movimento e a sua identidade se manifestarem “parcialmente” na escala dos *valores universais*. Como explicar, então, que muitos jovens que encontrei em La Realidad⁴⁴ e em Oventic⁴⁵ nem sequer intuía as principais demandas do movimento, confundiam sua suposta “identidade”, sentindo-se mais cómodos quando apelavam para identificar-se com um discurso que faz referência aos direitos humanos, à diversidade cultural e à justiça? Entretanto os mais aventureiros “monologistas-aprendizes de revoluções” referiam-se a algum dogma ideológico, outros preferiam tomar a *referência ética* como ponto inicial a qualquer identificação com o movimento neo-zapatista.

Esta *subjetividade ética* desenha um movimento que caracteriza-se *pelo que recusa* e não tanto por um projeto político, econômico e social concreto e elaborado a priori, concentrando-se no significado do sofrimento da população indígena e na recusa, de forma geral, a “uma ordem global” que exclui.

Ao mesmo tempo, sua *identidade* parece definir-se a partir do que representam os *movimentos culturais*, cuja ação, fundada numa identidade cultural, aponta para a construção de um espaço democrático⁴⁶. Como diria Touraine (1997), os movimentos culturais são movimentos de afirmação, mais que de impugnação, levando em si mesmo um trabalho de subjetivação (p.115). Desta maneira, no *referente moral* e nos “grafitis” do EZLN, que no San Cristóbal de las Casas pretendem dizer ¡existimos!, encontram-se a *definição* de um projeto que é o de uma *afirmação da sua subjetividade*. Todavia, o neo-zapatismo que se expressa até começos do ano de 1995 parece mais dedicado ao

⁴⁴ Assim é denominado o “território zapatista” *Aguascalientes I*, situado a poucos quilômetros da localidade Guadalupe Tepeyac, na Selva Lacandona.

⁴⁵ Denomina-se ao *Aguascaliente II*, próximo a San Andrés Larrainzar, em Los Altos de Chiapas.

⁴⁶ O Subcomandante Marcos dizia: “¿La toma del poder? No, apenas algo más difícil: un mundo nuevo” (EZLN. DOCUMENTOS Y COMUNICADOS 1; 1996, 125).

estratégico, como ator da democratização do país, do que à produção do sujeito emancipatório neo-zapatista, como vai acontecer durante o terceiro neo-zapatismo.

Os indígenas neo-zapatistas têm mantido a partir do seu *referente ético* o *ideal de uma comunidade real* onde todos parecem ser solidários com todos. Isto se deve ao fato, segundo Susan Street no seu interessante trabalho “La palabra verdadera del zapatismo chiapaneco” (CHIAPAS 2; 1996, 75-94), de que transformaram radicalmente o vínculo entre líderes e seguidores em uma democratização das relações entre dirigentes e dirigidos presentes em cada instância organizativa do movimento. Nesta *intersubjetividade* estabelecida, as bases e os dirigentes criam condições conjuntas de participação, modificando-se nas suas práticas argumentativas e nas suas possibilidades e capacidades para se organizarem como unidade na diversidade e como conflitividade no consenso. Assim, as massas abandonam o terreno da manipulação e começam a exigir direitos, expressando-se e apropriando-se de capacidades anteriormente negadas, entretanto, os dirigentes submetem-se a outro tipo de poder que os leva a gerar uma autoridade moral, sustentada em compromissos éticos (p. 82-83).

Sem dúvida que isto situa o neo-zapatismo como um ator coletivo realmente novo em relação à forma de organização hierárquica que mantinham velhos modelos mobilizatórios. Mas que democracia é essa que praticam os indígenas rebeldes neo-zapatistas? Todas as decisões comunitárias que surgem estão fundadas numa “democracia indígena” que se entende como gestão coletiva, não individual, através do *consenso*, do convencimento do outro em diálogo, e onde privilegia-se o que é experimentado no processo: os valores e sentimentos da “vontade da maioria”⁴⁷.

Mas o *acordo* ou *consenso*, inclusive, tem sido criticado pelo próprio Subcomandante Marcos, quem coloca a “democracia comunitária” como uma prática em absoluto paradigmática como modelo de participação política. Por exemplo, contra o perigo que pode representar o autoritarismo do *consenso*, “Marcos promueve la extensión del voto, la participación de las mujeres y la consolidación de las voluntades minoritarias (...). Afirma que la democratización de las comunidades pasa por su apertura a la sociedad global y su confrontación con otras modalidades de consulta y toma de decisiones diferentes de las costumbres locales (...) Pero la democracia es incompatible con la guerra, y el mismo Marcos reconoce que el zapatismo no será democrático hasta que se haya

⁴⁷ Esta apreciação não pretende idealizar a “democracia comunitária” do movimento, como vários estudiosos efetivamente o fazem, dentre eles a própria Susan Street, citada anteriormente.

convertido en una fuerza política civil” (LE BOT; 1997, 85-86). Assim mesmo, a prática da democracia que levam adiante as comunidades indígenas possui a faculdade de impedir as lideranças autoritárias, realmente importante, inclusive, para confrontar a lógica repressiva das “guardas brancas” e os grupos de “paramilitares”, já que não se destacam “cabeças visíveis” dentro do movimento.

Deve-se lembrar que as comunidades indígenas neo-zapatistas não são comunidades tradicionais senão *reinterpretadas* (e assim modernizadas) e transformadas em forças de *resistência social e cultural* aos *efeitos modernizadores* em nível nacional e regional. Isto é interessante porque assim como internamente o movimento ainda parece conservar mecanismos culturais comunitários *tradicionais*, estes também vêm-se atravessados por elementos *modernos*, surgindo uma espécie de *identidade indígena modernizada* no movimento.

Através desta *identidade*, contemplamos uma efetiva justaposição de elementos *modernizadores e afirmações identitárias*, a construção de um *sujeito coletivo* que se conduz a partir de uma *ambiguidade* irreversível: por um lado, um evidente reclamo por melhores condições de vida, o que supõe *uma integração aos processos de modernização*; pelo outro, *uma afirmação da sua identidade*, justamente como critério prévio a todo reconhecimento social e cultural. *A identidade neo-zapatista combate a exclusão económica e social e, ao mesmo tempo, a privação de identidade.*

Esta *ambiguidade* constituinte do movimento representa uma constante em atores coletivos que mantêm seus espaços de ação interligados, ou seja, o regional, nacional e global como âmbitos de expressão e reivindicações. Isto significa que têm ingressado na dinâmica de *uma Modernidade-global* que tanto *inclui* (na escala da modernização) como, também, possui mecanismos perversos de *exclusão* (culturais, simbólicos).

Na caracterização de um *segundo neo-zapatismo*, onde o movimento se faz conhecer no mundo todo, onde se torna visível “o mundo indígena” mexicano, é possível observar um certo desgaste interno do neo-zapatismo, assim como da sua imagem para o exterior. O contato com os atores políticos da esquerda mexicana não foi o suficientemente satisfatório. Aliás, levou a afirmar ainda mais a desconfiança latente sobre essa esquerda política. Não obstante, o espaço da esquerda radicalizou-se na medida que o neo-zapatismo não só incluía e reafirmava velhas demandas por democratização, mas também quando pretendia, na sua insistência por organizar ambiciosos eventos civis multitudinários, competir num cenário muito bem desenvolvido pelo movimento: o simbólico.

Mas, como afirmou-se anteriormente, o caráter *ambíguo* da sua identidade, além de enfatizar o *estratégico* e a *modernização* como suas dimensões de atuação e identificação privilegiadas, transformou-se no mais evidente do movimento. Várias ambiguidades apresentavam-se, entretanto, sua *incerteza* alentava, ainda mais, e paradoxalmente, a que aqueles “bonecos zapatistas” foram vendidos rapidamente, principalmente entre jovens universitários, rockeros, feministas, jovens desempregados e turistas comovidos. No Zócalo, no mesmo centro histórico do México, podia-se escutar a Silvio Rodríguez e a Pablo Milanés (os que até tinha esquecido), os da “vieja trova cubana”, e imediatamente depois a Red Hot Chili Peppers, entretanto, camisetas do Subcomandante Marcos penduravam de várias lojas improvisadas na rua. É assim como, curiosamente, as ambiguidades que expressa têm permitido esse contato variado entre a gente, um contato que transborda espacialidades, temporalidades e premissas ideológicas e de sensibilidade.

Com relação a isto, e a partir da sua saída do espaço comunitário, o movimento consegue transcender sua qualidade de “movimento armado” para o de “movimento civil”, sem significar que tenha superado sua estratégia armada como recurso estratégico essencial. Assim, surge como uma “guerrilha” típica, afiança-se no contato com as comunidades indígenas e, desta maneira, parece navegar na *fusão* de dois mundos totalmente diferentes: o moderno dos “guerrilheiros”, “mediadores” imediatos e a própria sociedade, e o indígena da sua massa comunitária. O produto *híbrido* da sua estrutura é uma característica particular. Neste sentido, desde a Selva Lacandona, o neo-zapatismo se projeta em nível *nacional* e, inclusive, *global*: mantém sua origem, identidade e demandas indígenas em nível *local* e *regional*, suas reivindicações por democratização política em nível *nacional*, e uma recusa manifesta a uma Modernidade-global *homogeneizadora* e excludente.

Finalmente, o movimento pretende se inscrever num debate em torno da “mexicanidade”, encontrar-se em uma identidade nacional, ou talvez até reinventá-la, adotar um “novo projeto civilizatório” no México, como o considerou necessário Bonfil Batalla (1987) quando referia-se à necessidade de construir caminhos culturais plurais. Bartra (1998), por sua vez, sustenta que o México atravessa um “agudo mal-estar moral”, encontrando-se frente a um complexo e dramático “problema de civilização”, e não só frente a um assunto de desenvolvimento, o que sugere que o neo-zapatismo situa-se como um elemento detonador de tais sintomas. Assim, fazendo frente a reclamos por *integração* à nação mexicana, por recuperar ou adquirir um espaço sob a bandeira nacional, é que o movimento nasce de um espírito “patriótico” que o aproxima indubitavelmente ao processo

revolucionário de Pancho Villa e Emiliano Zapata, à própria formação da *identidade nacional*.

Considerações.

No *Capítulo II*, “Desde o sudeste mexicano”, foi descrito e analisado o contexto econômico e político em que surgia e atuava o movimento neo-zapatista e as consequências imediatas da sua aparição no cenário social. Se fez evidente que as condições materiais e sociais de marginalização haviam sido as geradoras imediatas de um descontentamento social canalizado em uma mobilização armada de indígenas fundamentalmente de duas regiões do Estado de Chiapas.

O *choque cultural* percebido na sociedade mexicana e no mundo todo parecia se reduzir a simplismos interpretativos, a supostas “desfasagens temporais” entre esses indígenas e o mundo moderno que se desenvolvia a partir de um poder historicamente consolidado em um *não reconhecimento* da identidade indígena como *particular*. Com isto, a luta pela terra atuava como eixo das demandas, convertida no único problema aparente que devia se resolver para, definitivamente, acabar com o conflito. Mas, na realidade, a demanda por terra convertia-se no *símbolo de resistência* ao impedimento da capacidade de autodeterminação das comunidades indígenas, constitutiva simultaneamente do sentimento comunitário, do que lograva vincular aos indígenas rebeldes.

Imediatamente, surgiam leituras que colocavam os rebeldes, sob um enfoque um tanto economicista, como uma manifestação de desesperada tentativa por somar-se criticamente às dinâmicas modernizadoras implantadas pelo presidente Salinas de Gortari. Neste sentido, o governo e os ideólogos oficiais justificavam o alçamento, acreditando que sua finalização estaria pautada a partir da vontade de construir alguns hospitais, escolas e estradas, garantindo-se, desta forma, a fidelidade das populações beneficiadas a um sistema político legitimado na dominação clientelista⁴⁸. Embora, na *eticidade* da proposta neo-zapatista, vislumbra-se que o seu agir não se situa a partir de *sujeitos* que procuram fazer parte destes processos modernizadores e inserir-se na lógica cultural da Modernidade-

⁴⁸ Ver Rajchenberg, E & Héau-Lambert, Catherine; “Historia y simbolismo en el movimiento zapatista”, in: *CHIAPAS 2* (1996, 50).

global, senão a partir da “outra parte” dominada e explorada, marginalizada e negada, a partir da sentença: *jamais fomos modernos, sempre sofremos a modernidade*⁴⁹.

No presente capítulo, na análise do discurso político inicial e a própria ação do movimento, observou-se que no reclamo por *democratização política* existe uma espécie de “transgressão” ao próprio processo político histórico do México, no qual as demandas surgidas na sociedade eram virtualmente canalizadas para o aparelho estatal. Que significa isto? Significa que o movimento neo-zapatista já se tem convertido num *ator coletivo* onde o poder político não consegue assimilá-lo nem fundi-lo na sua lógica clientelista, criando assim, um novo fator de crise institucional de dimensões interessantes.

Mas, além de tudo, o que realmente se vai consolidando com crescente dinamismo é uma dimensão identitária muito particular do movimento: *a comunidade*. O processo de *comunalização*, como já se viu, faz referência a uma procura por parte do neo-zapatismo de reverter o vazio estratégico e de ação que nos acontecimentos de fevereiro de 1995 o avanço militar obrigou-o experimentar. Lentamente, esta “dimensão identitária” lhe aportaria um novo ponto de partida para uma sociedade mexicana e mundial que começou a se inquietar com uma crescente militarização do Chiapas. Novos atores aparecem como intermediários, observadores ou simples solidariedade. Com os alimentos e ajudas variadas às comunidades indígenas em conflito chega um novo contato social e cultural, talvez menos político, mas aparentemente mais enriquecedor para o movimento. Paradoxalmente, a partir do isolamento na Selva Lacandona e a infinidade de comunicados e cartas difundidas na imprensa mexicana e internacional pelo Subcomandante Marcos, o neo-zapatismo não parece reduzido nem aniquilado militar, social ou politicamente. Nesta etapa, o Subcomandante Marcos seria fundamental através da sua indubitável capacidade de comunicador e interlocutor.-

⁴⁹ Ver Street, Susan; “La palabra verdadera del zapatismo chiapaneco”, in: *CHIAPAS 2* (1996, 80).

Capítulo IV

COMUNITARISMO E MODERNIDADE

O laboratório neo-zapatista

*P.D. MAYORITARIA QUE SE DISFRAZA
DE MINORÍA INTOLERADA. A todo esto de que si
Marcos es homosexual: Marcos es gay en San Francisco,
negro en Sudáfrica, asiático en Europa,
chicano en San Isidro, anarquista en España,
palestino en Israel, indígena en las calles de
San Cristóbal, (...) feminista en los partidos políticos,
comunista en la post guerra fría, (...) ama de casa
un sábado por la noche en cualquier colonia
de cualquier ciudad de cualquier México,
guerrillero en el México de fin de siglo XX, (...) machista
en el movimiento feminista, mujer sola en el metro a las 10 p.m,
jubilado en plantón en el Zócalo, campesino sin tierra,
editor marginal, obrero desempleado,
médico sin plaza, estudiante inconforme, disidente
en el neoliberalismo, escritor sin libros ni lectores,
y, es seguro, zapatista en el sureste mexicano.
En fin, Marcos es un ser humano,
cualquiera en este mundo.
Marcos es todas las minorías intoleradas, oprimidas,
resistiendo, explotando, diciendo "¡Ya basta!".
Todas las minorías a la hora de hablar y mayorías a la
hora de callar y aguantar.
Todos los intolerados buscando
una palabra, su palabra, lo que devuelva la mayoría a los
eternos fragmentados, nosotros. Todo lo que incomoda
al poder y a las buenas conciencias, eso es Marcos.*

Subcomandante Marcos.

O movimento neo-zapatista, a partir do mês de fevereiro de 1995, ingressa numa dinâmica estrutural definida em termos bastante diferentes dos que a sociedade mundial presenciou desde sua aparição em janeiro de 1994.

O exército federal tinha avançado sobre os espaços geográficos conquistados pelo EZLN, reduzindo a cinzas o *Aguascalientes* do Guadalupe Tepeyac, aquele empreendimento que consolidou a Convenção Nacional Democrática. Os indígenas dessa localidade, surpreendendo a muitos, fugiam junto com os rebeldes para as montanhas, convertendo Guadalupe Tepeyac em um verdadeiro “povoado fantasma”. Tão somente dos

dois lados da estrada que o atravessa persistem sinais de vida humana: o “elefante branco”¹ e um quartel do exército federal construído durante o avanço de fevereiro.

Na retirada, a uns poucos quilômetros, os rebeldes indígenas situavam-se em *La Realidad*, que foi convertida na localidade onde o neo-zapatismo pretendia reconstruir suas forças. Eram momentos de muito ceticismo e nervosismo. O que era uma suspeita do Subcomandante Marcos no mês de outubro de 1994 parecia se consolidar meses depois, como nova atitude política do presidente Ernesto Zedillo frente ao conflito. Restava ao movimento simplesmente se retirar para a selva e reelaborar sua estratégia².

Nos anos 1995, 1996 e 1997, as *ambigüidades* que expressava o neo-zapatismo, na sua dimensão identitária, experimentavam uma crescente radicalização. O *movimento da incerteza*, ou da complexidade, como era frequentemente representado por muitos, apresentava uma característica que parecia impensável para os próprios protagonistas, para o próprio governo e para aqueles que simplesmente o observavam. Apesar do seu confinamento geográfico, do cerco militar e da pressão constante do governo, apresenta uma capacidade surpreendente de *criar sentido emancipatório*, de poder assimilar e converter adversidades conjunturais em novas plataformas estratégicas, discursivas e identitárias. É nesta hora que o movimento ao acentuar seu caráter estratégico, e partindo de uma *comunalização* revitalizadora, entra em contato com Organizações Não Governamentais (ONGs) mexicanas e estrangeiras, desencadeia um movimento mundial contra a política militarista do governo, promovendo eventos sociais em nível internacional e, fundamentalmente, passa a adquirir um *rostro indígena* mais definido, estabelecendo-se, neste instante, uma *reconstrução da sua identidade*.

¹ “Construído em 1993 en uno de los principales bastiones del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), el hospital de Guadalupe Tepeyac es, en opinión de su director, doctor Miguel Angel Montes Salgado, ‘un elefante blanco perdido en la selva’. Y es que, a pesar de ser uno de los hospitales más modernos y mejor equipado, ‘no sólo de Chiapas sino de todo el país’, se ubica en un lugar que desde el 10 de febrero de 1995 sólo tiene casas deshabitadas, soldados en las afueras y prostitutas”, in: *Proceso*, “El hospital de Guadalupe Tepeyac tiene de todo, menos pacientes”, 9 de fevereiro de 1997.

² Durante estes sucessos, o governo federal dá ordem de captura ao Subcomandante Marcos, declarando ter identificado sua suposta identidade: seu nome divulgado era Rafael Guillén, que logo depois dos seus estudos de sociologia e comunicação no México e Paris, e ensinar ciências sociais na Universidade Autónoma Metropolitana (UAM) da cidade do México, tinha sido um dos militantes que haviam chegado à região da Selva Lacandona e eventualmente integrar o EZLN. Embora, respondendo à pergunta realizada por Le Bot (1998) “¿por qué rechazar el personaje, la identificación de Rafael Guillén, que parece una persona casi tan simpática como Marcos?”, o próprio Marcos dirá: “Porque no lo soy, pero ya con este ... Primero son problemas estéticos, ¡me arruinó la correspondencia femenina! Eso sí es verdad. Era más atractivo cuando no decían que era ése. Por otra parte, es tentador, porque sí tiene un curriculum interesante como para decir, bueno, voy a ser ese, con esa trayectoria. No, es cuestión de principios, ¡tengo que convencer a mis admiradoras de que no soy tan feo! Realmente la campaña fue fuerte y no he podido recuperar mi *sex appeal*, ahí está Brigitte Bardot, que no manda ni una carta ...” (p. 370).

Compreendendo que a cronologia não respeita os espaços políticos e sociais que se acham em constante movimento, o presente capítulo faz referência ao período de maior centralidade enquanto à identidade do neo-zapatismo, um período que nasce nos tristes acontecimentos de fevereiro de 1995 e termina nos também tristes do mês de dezembro de 1997, na denominada “chacina de Acteal”. Dois episódios igualmente significativos para o movimento estabelecem, por um lado, um espaço temporal onde a “guerra de símbolos” se impõe a uma lógica militar por parte dos rebeldes e, por o outro, uma dimensão identitária que aqui se tem definido como *terceiro neo-zapatismo*, uma espécie de caminho de regresso “ao indígena”.

Resistência social através de rituais.

A própria tomada da cidade de San Cristóbal de las Casas pelos rebeldes neo-zapatistas tinha sido qualificada como um “poema” pelo Subcomandante Marcos. Depois, as imagens dos integrantes do EZLN ingressando à Catedral de dita cidade para os “diálogos de paz”, o fluido contato com os meios e a utilização do “pasamontañas” como artifício de virtual anonimato, terminaram alimentando as imediatas interpretações de que os rebeldes armados se haviam transformado em um ator social que pretendia dialogar e se fazer escutar.

Transcorrendo o ano 1994, o EZLN expressava-se a partir de uma *resistência simbólica* com a total cumplicidade dos meios de comunicação. Consciente da sua inferioridade de armamentos, o EZLN optou por não entrar em confronto direto com o exército federal, retirou-se para seus espaços geográficos de influência e deu a conhecer, de várias formas, as condições de vida material e social das comunidades indígenas do sudeste do país. Neste sentido, a estratégia parecia ter tido todo um êxito. Intelectuais, políticos, ativistas sociais, artistas conhecidos, ex-primeiras damas de governo, os “olhos do mundo” debatiam-se em explicações e solidariedades frente a indígenas que preferiam optar por não usar suas armas.

Durante os primeiros meses de atuação no cenário político e social chamava a atenção a suposta opção “pacifista” de um movimento político-social que tinha surgido como produto de um longo processo de treinamento militar, com uma estrutura claramente definida em termos político-militares. Rapidamente, os anos de clandestinidade na Selva

Lacandona não representavam, em absoluto, significativos quando a sociedade mexicana transbordou suas pretensões bélicas, sua própria identidade criada naqueles dez anos de amadurecimento. O EZLN, assim, presenciava um choque inevitável e não muito previsto. A suposta estratégia da “guerra” é abandonada, e uma estratégia de ação mais complexa, menos direta e imprevisível se torna evidente. O desafio parece se concentrar no espaço civil e político, no espaço simbólico e numa dinâmica identitária por demais interessante.

De que maneira o neo-zapatismo expressa essa mutação estratégica, e até da sua própria identidade para o exterior? Criando espaços de *comunhão* política, social e cultural, participando de uma série de *rituais* que terminam conformando sua própria *subjetividade* como ator coletivo. Como interpretar não só sua expressividade no primeiro dia do ano de 1994, senão também a organização da Convenção Nacional Democrática em pleno território sob seu domínio? Como compreender o conteúdo *performativo* da ocupação de 38 municípios durante o mês de dezembro de 1994, já que na ofensiva não existiu nenhum enfrentamento com os militares? E como interpretar a aventura discursiva do Subcomandante Marcos através de comunicados publicados em alguns meios de imprensa, inaugurando um terreno de debate ao qual o governo não estava acostumado?

O início do ano de 1995 não estabelecia grandes transformações à “guerra de símbolos” desatada. Iniciava-se um processo no qual, a partir do seu isolamento, o movimento intensificou sua *resistência através de rituais*, onde em cada um deles sua estratégia e identidade ia se modificando. Estabelece uma dinâmica de ação a partir de uma necessidade e capacidade de abertura para a sociedade mexicana e internacional, oferecendo *espaços sociais e simbólicos de resistência* como verdadeiros detonadores de organizações de protesto e de virtuais eventos que intensificam uma aproximação nem sempre na escala do “racional” e sim nos que operam a partir de “sentimentos comuns”. Desta forma, o neo-zapatismo do *comunal* estendeu seus contatos para espaços mais amplos, apesar de achar-se reduzido nas limitações geográficas impostas pelas armas do exército mexicano.

O movimento avançou entre os anos de 1995 e 1996 na elaboração da sua proposta. Praticamente desde o mês de março de 1995, já estabelecia-se um marco legal para as negociações entre o EZLN e o governo federal na chamada “Lei para o Diálogo, a Conciliação e a Paz Digna no Chiapas”. Em 9 de abril de 1995, os neo-zapatistas e o governo fizeram um acordo no “ejido” San Miguel, no Chiapas, que sanciona os princípios básicos da negociação. Depois de uma série de reuniões que o governo organizou por sua

conta e o EZLN com suas “bases de apoio”, em 1º de outubro de 1995 se instalava a primeira Mesa de Trabalho, sobre os Direitos e Cultura Indígena.

Para tais negociações, os neo-zapatistas convocaram a participar delas, como assessores e convidados, vários intelectuais e dirigentes sociais³, indígenas e não indígenas, gerando-se, inclusive, uma intensa mobilização de povos indígenas por todo o país. Organizaram-se eventos, assembléias, manifestações e foros de discussão, mobilização curiosa que finaliza no Foro Nacional Indígena de 3 a 8 de janeiro de 1996. Assim, as propostas de caráter nacional com particularidades locais e regionais desafiavam as promessas eventualmente unilaterais que o governo e o EZLN pudessem oferecer sobre a questão indígena. Já o “México profundo”, aludindo ao antropólogo Bonfil Batalla (1987), o “México indígena”, parecia ter sua proposta.

O Foro nacional Indígena de San Cristóbal de las Casas oferecia um claro sinal de exigência ampla entre diversos setores da sociedade indígena mexicana para transformar suas condições e a relação com o resto da sociedade⁴. Os temas de caráter nacional aqui expressados pareciam iniciar um processo de diálogo e acordos entre o movimento neo-zapatista e o governo que desde o começo não imaginava se produzir o próprio movimento. No dia 16 de fevereiro de 1996, finalmente o EZLN e o governo assinaram os primeiros acordos mínimos de pacificação: os “Acordos de San Andrés”⁵, na localidade San Andrés Larráinzar, na região dos Altos de Chiapas.

A intenção estratégica para “deslocalizar” o conflito e as negociações por parte do neo-zapatismo não resultou totalmente factível a não ser apelando à participação, a partir de um complexo relacionamento com posições política e teóricas diversas, do movimento indígena nacional. O *indígena* colocava-se no centro da agenda pública nacional, já que a partir dele iam surgir os desejados debates e discussões sobre temas nacionais (políticos, econômicos, legislativos), alentando a sociedade a organizar-se e tomar posição acerca de uma reforma política e econômica do país.

O mais interessante, como afirma Barabas (1996), é que as negociações entre o governo e os rebeldes através da participação ativa da chamada sociedade civil haviam tido uma “dinâmica semelhante a la de un simposio antropológico, llamado Mesa de Trabajo

³ Olvera Rivera (1997) no seu trabalho sobre o novo associativismo no México refere-se ao tema do movimento neo-zapatista em torno da conformação de três tipos de formas associativas geradas por ele. Uma justamente é a de uma intelectualidade de esquerda que constituiu a longa lista de assessores (quase 200), significando para muitos uma nova oportunidade de ativismo político.

⁴ Ver Vera, Ramón; “La construcción del Foro Nacional Indígena. Tejido invisible”, in: *Acuerdos de San Andrés* (1998, 37).

⁵ Analisados no item: “A luta pelo reconhecimento e o laboratório da autonomia”.

sobre Derechos y Cultura Indígena, pero en él se dirimía el futuro de los indios y de la sociedad en su conjunto” (p. 12), pelo que novamente o movimento procurava gerar espaços sociais mais amplos a partir de “grandes jornadas” em nível nacional, através de eventos que, ainda que por poucos dias, eram divulgados (timidamente) pelos meios de comunicação massivos e recepcionados pela difusa atenção do cidadão comum.

Mas este espaço não estava unicamente gerado pelo neo-zapatismo, senão também pelo próprio governo federal que, num gesto esperado, mas não nos começos do ano 1996⁶, parecia, finalmente, escutar aos rebeldes e às demandas de caráter indígenas. Os meses seguintes a fevereiro seriam de balance e análise do acordado. O movimento neo-zapatista parecia revitalizado. Sua estratégia de resistência tinha neste acontecimento um ponto central na estruturação de uma *identidade indígena*⁷.

Ao final do mês de julho e começos de agosto de 1996 tinha lugar o “Primeiro Encontro Intercontinental pela Humanidade e contra o Neoliberalismo” no Chiapas, nos cinco “centros de resistência” do movimento: *Aguascalientes I*, La Realidad; *Aguascalientes II*, Oventic; *Aguascalientes III*, Francisco Gómez (La Garrucha); *Aguascalientes IV*, Morelia, e *Aguascalientes V*, Roberto Barrios.

Nesse “encontro”, a participação de milhares de cidadãos do México e do resto do planeta representava um êxito em assistência, ainda que do ponto de vista político, segundo o Subcomandante Marcos, era difícil de avaliar. Não obstante, observando hoje a partir de certa distância temporal, pode-se perceber como significou um *rito* de enormes dimensões para o neo-zapatismo: possibilitou a discussão “multicultural” de questões que até então se registravam em torno de instâncias nacionais e, ao mesmo tempo, revitalizou o intercâmbio estratégico através de *redes de conexões virtuais* (com Internet), além do “rosto a rosto” já experimentado⁸.

⁶ Já que no mês de dezembro de 1995 esteve, mediante o exército federal, ameaçando a segurança de várias “bases de apoio” do EZLN. No Oventic, próximo a San Andrés Larráinzar, provocou a saída de populações para enfrentar desarmada os militares (pedras e gritos eram as únicas armas). Em La Realidad, município de Las Margaritas, os controles terrestres obrigaram aos estrangeiros do “Campamento Civil por la Paz” enfrentar os tanques e responder “armados” com câmaras de vídeo e fotográficas à ameaçante filmagem dos soldados.

⁷ Porém, em 29 de agosto de 1996, o EZLN se retira da Mesa de Diálogo de San Andrés, declarando que não rompia com as negociações mas sim demandava condições mínimas para continuá-la. Suas demandas eram a liberação de todos os presuntos “zapatistas” presos e das “bases zapatistas” detidos no norte de Chiapas, um interlocutor governamental com vontade política de negociação e que respeitasse à delegação do EZLN, assim como pôr fim ao clima de perseguição militar aos indígenas de Chiapas.

⁸ A análise e avaliação deste “encontro intercontinental” será abordado no item: “As comunidades de resistência e o desafio multicultural”.

A partir da sua negativa de continuar nas negociações de pacificação, nos chamados “Acordos de San Andrés”, o movimento apresentava-se bastante diminuído. Mas, o “Encontro Intercontinental” (ou “Intergaláctico”, como também denominou-se) parecia aportar, simultaneamente, certas modificações estratégicas que seriam mais que importantes para o movimento: o início do seu caráter *comunitário* na escala dos desafios à Modernidade-global. De todas as formas, o movimento mantém suas ações em nível nacional muito bem desenvolvidas, mas agora sob uma dimensão identitária diferente à presente no *segundo neo-zapatismo: o indígena*, que se converte no componente estratégico central do *terceiro neo-zapatismo*.

Assim, é no mês de outubro de 1996, como produto dos “Acordos de San Andrés”, dos debates em torno da questão indígena, apresenta-se um novo ator político e social no México: o movimento indígena autônomo agrupado no Congresso Nacional Indígena (CNI).

O CNI decidiu realizar seu congresso na cidade do México entre os dias 8 e 12 de outubro de 1996 e convidar a uma representação do EZLN. Tal realização foi um momento chave na ascensão do movimento indígena no país, resultado da convergência de um grupo de indígenas armados e um amplo espectro de organizações e grupos que estavam lutando desde muito tempo antes do ano 1994 pelo reconhecimento de direitos indígenas. Como bem sustenta Luis Hernández Navarro (1998), os “Diálogos de San Andrés en lo general y el Foro Nacional Indígena en lo particular fueron el punto de arranque en la construcción de esta red nacional”⁹.

A celebração no Distrito Federal do congresso registrou uma série de escândalos algo previsíveis. O simples anúncio de uma delegação de integrantes do EZLN que ia chegar ao coração administrativo do país, levou o governo a argumentar que tal possibilidade seria ilegal. O Secretário de Governo afirmou que “os zapatistas” não podiam sair do estado de Chiapas, e que em caso contrário seriam detidos. Não obstante, com a intervenção da COCOPA (Comissão de Concórdia e Pacificação)¹⁰, o governo terminou aceitando o traslado de uma delegação de indígenas “zapatistas” para a cidade do México. O EZLN, por sua vez, manifestava que seus delegados não iriam armados e nem tomar as armas, senão a fazer política e criar condições que permitissem o desenvolvimento efetivo

⁹ Ver “Serpientes y escaleras: los avatares de la reforma constitucional sobre derechos y cultura indígenas”, in: *Acuerdos de San Andrés* (1998, 224).

¹⁰ Estrutura de legisladores criada com a finalidade de “mediar” nas negociações entre o governo e o EZLN.

do diálogo. Desta maneira, com uma atitude de acordo com sua lógica simbólica, os neo-zapatistas decidem enviar como delegada “a la comandante Ramona, gravemente enferma de un riñón. (...) Y trató de ser una lección de cómo hacer política destinada, por igual, al gobierno federal y a ciertas franjas de la izquierda y el movimiento social. Buscó hacer evidente la torpeza de la estrategia gubernamental que quiso no solucionar el conflicto sino derrotar al EZLN cercándolo y amenazándolo, construyendo una salida política que era, en lo esencial, una salida moral. ¿Iba el gobierno a detener a una mujer gravemente enferma? Simultáneamente, descubrió a una franja de la izquierda que buscaba hacer política a cuenta de los zapatistas, apostando a la figura de Marcos”¹¹.

A comandante Ramona, uma anciã indígena tzotzil de metro e meio de estatura, tinha sido recebida por milhares de pessoas que ocuparam as ruas para cumprimentá-la. Sua imagem contrastava, sem dúvida, com o “circo político nacional”, aportando certo marco “moral” e “transpolítico” ao que o neo-zapatismo parecia significar nestes momentos de negociações e “novas” aproximações à sociedade mexicana. O movimento indígena, por sua parte, crescia em protagonismo, inclusive se situando os reclamos de caráter indígenas como vias indispensáveis para uma mudança política e social efetiva no país.

Esta presença na cidade do México da Comandante “Ramona” também representou uma “ruptura do isolamento” em que estavam submetidos os rebeldes neo-zapatistas, inaugurando-se um novo formato de negociações conhecido como “a tripartita”: o movimento neo-zapatista, o governo e os mediadores (COCOPA e a CONAI, Comissão Nacional de Intermediação, cujo presidente era o bispo Samuel Ruíz até sua renúncia em junho de 1998) desenvolveriam reuniões em separado. A partir deste modelo, começou-se a negociar a forma de levar a reformas constitucionais os “Acordos de San Andrés” sobre Direitos y Cultura Indígena. Em novembro de 1996, o EZLN entregou para a Comissão legislativa sua proposta definitiva, a qual foi modificada pela Comissão e posteriormente aceita pelos rebeldes. Por sua parte, o governo, manifestando à COCOPA que não estava de acordo com o documento apresentado, relatou um documento com várias modificações substanciais. O EZLN recusou a contraproposta do executivo federal, afirmando à COCOPA que se não fosse respeitado o espírito inicial do documento se retiraria das negociações. Logo depois, nos primeiros dias de dezembro, o Presidente da República e o Secretário de Governo se reuniram com especialistas em lei constitucional. Quando a

¹¹ *Ibid*, nota 9.

Presidência da República envia sua proposta definitiva, também os rebeldes solicitam uns dias para analisá-la e consultá-la. Finalmente, em 11 de janeiro de 1997, os neo-zapatistas fizeram público seu descontentamento, declarando que as modificações feitas pela Presidência da República eram em si uma nova proposta, muito diferente dos “Acordos de San Andrés” e da corrigida pela COCOPA. Desta forma, o distanciamento progressivo das partes em diálogo conduzia a uma efetiva finalização das negociações. Os rebeldes, então, voltavam para seu isolamento reservado nas montanhas do Chiapas.

As eleições de 6 de julho de 1997 pautavam o desenvolvimento político-social do país e a própria ação do movimento. Por um lado, o governo pretendia que os neo-zapatistas não incidissem em tal acontecimento, encurralando-os cada vez mais para a selva. Por outro, o movimento se manteve num prolongado silêncio “para fora”, ainda que relativamente ativo no seu interior. Parecia uma espécie de retorno ao silêncio no que o movimento tinha se formado e consolidado a partir da resistência indígena chiapaneca. Para alguns, obviamente, significava um estado de latência perigoso, que inclusive atentava a sua integridade como movimento e, ao mesmo tempo, à figura mais emblemática do EZLN: o Subcomandante Marcos.

Embora, o neo-zapatismo fizesse do silêncio (enquanto o país se envolvia nas eleições de parlamentários e governadores) uma arma importante, através dele colaborou na formação de um movimento indígena independente, ao mesmo tempo que fortaleceu a conformação de um amplo movimento “contra o neoliberalismo” em nível internacional, em definitivo, *possibilitou a aparição de diferentes sujeitos sociais sob o manto supostamente homogêneo da atual Modernidade-global.*

O “silêncio” do ano 1997 era um gesto estratégico e tático que em nível nacional esteve determinado por uma intenção precisa por abster-se ao “circo eleitoral” e ignorar os monólogos oficialistas, já que a opção governamental por não respeitar os “acordos” pareciam ironicamente esquecidos. Os neo-zapatistas, entretanto, avançavam na reconstrução de “uma autonomia de fato” em um amplo território, e Marcos, inspirado esporadicamente, lançava na página da Internet do EZLN alguns comunicados a grupos solidários na Europa e alguns ensaios sobre as “implicações da globalização econômica” e as “resistências sociais” conseqüentes, sem mencionar coisa alguma sobre a situação mexicana. O próprio Marcos referia-se dizendo que por estes momentos “no hay nada que hacer con los políticos, pues están resolviendo los problemas internos. Pero así como el EZLN empieza a avanzar solo después de San Andrés, la sociedad, las organizaciones

sociales y políticas no partidarias, empiezan a caminar solas. De cualquier modo, los partidos políticos se van a acercar a ellas conforme se acerque el 97. Lo que el EZLN tiene que hacer es construir puentes a nivel nacional y a nivel internacional. Para sobrevivir, el EZLN tiene que tender puentes en todas direcciones” (LE BOT; 1997, 313-314).

Não obstante, durante os primeiros dias de setembro, o movimento neo-zapatista desenvolve uma ofensiva interessante, congregando uma verdadeira multidão na cidade do México através de uma mobilização que, marchando por vários pontos do país, chegou ao dia 12 desse mês a mencionada cidade. Nesta mobilização, Hernández Navarro enfatiza quatro cenários: 1) o neo-zapatismo demonstra uma grande capacidade em convocar vários setores sociais (indígenas e não indígenas); 2) através do Frente Zapatista de Libertação Nacional, instância civil do movimento neo-zapatista não armado do México criado a partir da *IV Declaração da Selva Lacandona* em 1º de janeiro de 1996, cria um espaço, algo tímido, mas significativo de militância política¹²; abre um grande espaço político ao “mundo indígena” que, agrupado no Congresso nacional Indígena (CNI), apresenta-se muito visível e com uma grande unidade programática, e, por último, no espaço internacional, cerca de 30.000 italianos se mobilizaram em apoio ao EZLN, recebendo este o “Leão de Ouro”, máxima distinção que o Ajuntamento de Venecia outorga aos chefes de estado e governo que o visitam¹³.

De todas as formas, como sintomático a um descontente governamental crescente, os rebeldes cada vez mais se sentiam ameaçados no terreno onde o governo tem grandes vantagens: o militar. Ao finalizar o ano, mais de 40 mil militares se distribuíam em 63 municípios de todo o estado de Chiapas (o 56% do total), militarizando notoriamente a vida social. Desde San Cristóbal de las Casas, é facilmente perceptível tal presença quando se pretende tomar as estradas que vão às pirâmides maias de Palenque e Bonampak, que levam a regiões como a Lagoa Miramar ou para a zona do pacífico. Como ironicamente comenta-se no San Cristóbal de las Casas, os militares já fazem parte do repertório turístico da excitante “ruta maya”, que começa no Belize e termina na Guatemala, mas que ao passar por Chiapas vê-se invadida pela inoportuna presença do exército federal mexicano.

Mas, não é só o exército federal que atua na região mantendo reduzido geograficamente o EZLN e as suas “bases de apoio”. A atuação impune de grupos de

¹² Particularmente acrescentaria que esse espaço parece dominado por “dissidentes de esquerda” e jovens “politizados”.

¹³ *Ibid*, nota 9, p. 230.

paramilitares, ligados ao PRI, é também um pesadelo constante, os quais são responsáveis pelos vários assassinatos, expulsões, violações e roubos a comunidades indígenas. Justamente, o fato mais visível da atuação destes grupos tem sido o que se conheceu como a “chacina de Acteal”, onde 45 indígenas, principalmente mulheres e crianças, foram assassinados por paramilitares de Pechiquil, em 22 de dezembro de 1997.¹⁴

O episódio da localidade de Acteal é, conseqüentemente, um ponto de inflexão para o neo-zapatismo que, isolado e cercado militarmente, ia crescendo quantitativamente. É que durante a *revalorização e refuncionalização* da questão indígena através do estabelecido nos “Acordos de San Andrés”, várias comunidades que se mantinham pouco vinculadas aos rebeldes foram aproximando-se lentamente, até converterem-se num fator de peso para o movimento na hora de desenhar uma estratégia e identidade mais visível. Assim, o ano de 1996 foi um ano que girou praticamente em torno dos debates e mobilizações gerados pelo reconhecimento eventual dos direitos indígenas, não só das etnias que compõem o movimento neo-zapatista, mas também em nível nacional. Não obstante, o ano de 1997 passou algo inadvertido para os rebeldes que, pretendendo se manter “puros” moral e eticamente dos “barulhos” eleitorais de julho, insistiram em não aparecer publicamente, ainda que após o “choque simbólico” de setembro com a Comandante Ramona no Distrito Federal e as simpatias da sociedade mexicana em relação aos “silenciosos” indígenas de Chiapas, o silêncio finalmente se rompe com os acontecimentos de Acteal.

O que se tem denominado *terceiro neo-zapatismo* é, então, um “estado” do movimento que vai desde a “destruição material” de Guadalupe Tepeyac (e a fuga para as

¹⁴ “El Procurador de Justicia de la nación (...), poseído por la prisa, señaló que en Acteal se trataba de rencillas intrafamiliares e intercomunitarias. La explicación no fue ni es creída por nadie, pero a partir de ella podía continuar caminando un dispositivo militar que justificaba el incremento de 5.000 soldados, como ‘fuerzas neutrales’ (...). Pero los soldados no acudieron a las zonas donde se denunció la presencia de grupos paramilitares, sino a zonas zapatistas o de sociedad civil pacífica, violando flagrantemente la Ley para el Diálogo. Con su entrada, de gran violencia para las comunidades indígenas y con rumores de nuevos ataques paramilitares esparcidos profusamente por la radio estatal, el ejército completó el escenario que obligó a otros 8 mil indígenas a abandonar sus comunidades, sus cultivos y sus cosechas de café, para refugiarse en la indefensión total en el Municipio Autónomo de Polhó precisamente en el paraje de Acteal y sus alrededores” (REYGADAS ROBLES GIL; 1998, 22). Por sua parte, o EZLN lança um comunicado no dia 26 de dezembro de 1997 onde oferece sua versão dos fatos: no Acteal, municipio do Chenalhó, viviam alguns refugiados e deslocados de outras comunidades indígenas do Chenalhó por motivos do conflito e a ação de paramilitares. Em tal localidade, residiam “não zapatistas” e “zapatistas” da organização “base de apoio” “Las Abejas” do Chenalhó. Quando foram assassinados 45 indígenas tzotziles, estes estavam ajoelhados e rezando, totalmente desarmados, o que comprova que não houve nenhum confronto. No final do comunicado, o EZLN acusa o governo federal e estatal pelo acontecido, já que procuram ocultar “la peor masacre de los últimos 29 años en la historia de México” com argumentos totalmente injustificados.

montanhas) até a “destruição moral” da “chacina de Acteal”, um processo estratégico que marca o ponto mais alto da ação e um identitário que surge debaixo do “pasamontañas” para se descobrir o rosto indígena.

Assim mesmo, é uma dimensão do neo-zapatismo onde a progressiva *ritualização* de sua ação não só é uma estratégia para afastar-se dos conteúdos políticos e simbólicos clássicos que mantêm o sistema político mexicano (onde o elemento ético é o central para os rebeldes), mas também uma intenção de *identificação para dentro e para fora*, por achar espaços simbólicos-discursivos de “comunhão emocional” (WEBER, 1964). Se bem que durante o primeiro ano de sua atuação já é possível perceber isto, tem sido sob este *terceiro neo-zapatismo* onde se apresenta mais visível, chegando a desenvolver-se cada vez mais na medida que o movimento (um pouco por necessidade, outro pouco por seu próprio impulso mobilizatório) procura *espaços de reajustes estratégicos e identitários*, revitalizando-se, e assim mantendo-se vigente, procurando superar uma lógica aparentemente inerente a este “mundo de fluxos constantes”: três dias de atenção para um mesmo acontecimento é demasiado para o público atual, a não ser que seja bombardeado constantemente pelos meios de comunicação, como aconteceu com os episódios do mês de abril de 1999 na Iugoslávia e no Kósovo.

Pode-se afirmar que este *terceiro neo-zapatismo* representa o movimento neo-zapatista como uma *identidade coletiva a partir de uma “resistência comunitária” originada na ritualização da sua estratégia*, e que curiosamente essa resistência tem quebrado o rigor das fronteiras étnicas, regionais e nacionais, para se encontrar numa “comunidade multicultural” e multireferenciada¹⁵. Talvez o acontecimento de maior clareza a respeito, seja a “Consulta pelos Reconhecimentos dos Direitos dos Povos Índios e o Fim da Guerra de Extermínio” realizada em maio de 1996¹⁶, onde a difusão em nível internacional foi realmente surpreendente. Mas em que se baseia esta *ritualização* mencionada? Que significado tem para o movimento?

Toda expressividade do neo-zapatismo tem sido manifestada a partir de uma intenção por construir “conexões sociais” no desenvolvimento dos *ritos*, funcionando estes como laços entre a ética comunitária indígena e a “virtual” solidariedade. A partir do seu caráter mutável, o movimento tende a procurar estabelecer raízes históricas, simbólicas e de identidade para não se perder no emaranhado social e mass-mediático atual, para

¹⁵ Conceito base a desenvolver-se no item: “As comunidades de resistência e o desafio multicultural”.

¹⁶ Analisada no Capítulo V, item: “1998-1999 (ou quando Speedy González põe o ‘pasamontañas’”.

adquirir uma segurança mínima de existência¹⁷. O *rito* é, ao mesmo tempo, algo que lembra que o movimento é “um corpo” (MAFFESOLI, 1987, 25) e “uma ponte” para estabelecer *comunhões identitárias* para o exterior.

A participação *ritualística* aludida não tem como objetivo ser unicamente “propagandística” senão também uma *instância de legitimação histórica e cultural do neo-zapatismo, apelando à identidade indígena para o reencontro simbólico com “outros” sujeitos culturais*.

É desta forma, que o neo-zapatismo seleciona e fixa os significados que regulam sua própria identidade, sempre em correspondência com o que o “espelho” da sociedade mexicana, em concreto, lhe transmite. Assim, na maquinaria não improvisada para criar espaços sociais e culturais onde experimentar “emoções coletivas”, existe uma possibilidade para *pensar-se* como movimento social e medir as interações incertas com os demais. Evidencia, assim mesmo, um discurso que não era dirigido, na palavras do Subcomandante Marcos, “al bolsillo de la gente. No teníamos nada que vender. Ni a la cabeza, porque no podíamos aportar nada al análisis que ya existía, pero sí a su corazón, que era la parte más olvidada” (LE BOT; 1997, 356).

Com relação a isto, o movimento interage a partir de uma verdadeira *cenificação geográfica* dos limites identitários, quer dizer, estabelecendo fronteiras precisas entre quem se mantém solidário diante de suas ações¹⁸. Primeiro, a “Convenção Nacional Democrática”, em Guadalupe Tepeyac, e logo depois o “Encontro Intergaláctico”, em seus cinco *Aguascalientes*, são sinais claros de que o movimento pretende criar em torno de seu espaço geográfico particular, um “ambiente” de *êxtases coletivo* nesses determinados momentos (e nesses locais determinados), permitindo surgir, conseqüentemente, um *sujeito coletivo* que se gera a partir de um “ambiente de comunhão de caráter ético”.

Definitivamente, a característica principal da expressividade e acionar do movimento não tem em seu ponto de partida, como lógica própria, tentar construir “contratualmente” com outros indivíduos racionais um *processo emancipatório linear*, “histórico”, senão estabelecer uma espécie de “ética” como mito (ou utopia) da qual participar como *impulso emancipatório*, gerando-se a possibilidade “do contato” *num reconhecer-se em comum com outros diferentes culturalmente*. Isto permite compreender

¹⁷ Do ponto de vista interno, o movimento a cada 17 de novembro realiza seus festejos fundacionais: o *mito da origem*.

¹⁸ Se bem que aqui se faz referência ao *espaço geográfico* como espaço de identificação do movimento, Castells (1998b, 29), claramente afirma que: “(...) quien construye la identidad colectiva, y para qué,

que a identidade do neo-zapatismo é uma “construção que se narra”, mas não só a partir de sua iniciativa, senão também da que nasce “reconstruída com os outros”, já que a identidade se torna também uma co-produção (GARCIA CANCLINI, 1997, 149). Não seria muito arriscado, então, afirmar que a identidade do movimento neo-zapatista, assim como Garcia Canclini (1997, 152) entende às identidades culturais como “co-produção”, *é teatro e é política, é representação e ação.*

O retorno à comunidade: a questão indígena.

Quando se teve que refletir sobre a aparição do movimento, um primeiro tipo de orientação desenvolveu-se a partir desses espaços explicativos que vêm na “frustração” e resistência dos resultados dos processos de modernização o fator decisivo. Esta perspectiva ia acompanhada por um espírito que pretendia reduzir a simples *premodernidade* o conteúdo mobilizatório neo-zapatista, como produto de uma “resistência primitivista” (e até folclórica) das comunidades indígenas do Chiapas. A modernização, assim, impunha-se como categoria “exterior” às identidades manifestas no movimento.

Ao mesmo tempo, outro tipo de explicação preferia situá-lo como o resultado dos atuais processos de modernização, os que de alguma maneira pretendia-se participar, revalorizando criticamente os “valores modernos” e exaltando como demanda imediata a de cidadania. Aqui a modernização continua sendo o paradigma de desenvolvimento pelo qual os movimentos sociais de composição indígena também procuram transitar.

Analisando esta *dualidade* explicativa, a subjetividade do neo-zapatismo está atravessada por uma *crítica reflexiva a uma modernidade racionalista e excludente* e por uma *recriação dos supostos modernizadores* na escala dos processos políticos, econômicos, culturais e sociais do México atual. Mas isto não deve nos afastar do mecanismo expressivo e identitário que assume o movimento para desenvolver e manifestar esta dualidade, já que *a construção de suas orientações como ação coletiva encontra-se mais concentrada na criação de relações de afirmação sociocultural e “sociabilidade identitária”, que na formulação efetiva de meta-projetos de mudança histórica ou política.*

É assim que o movimento neo-zapatista manifesta a emergência de um “novo tipo de modernização”, um equilíbrio entre *subjetivação e modernização*, plataforma do “México pluricultural”. Para isto, durante o *terceiro neo-zapatismo*, sua estratégia se consolidou na reconstrução da sua identidade indígena, de onde “falou” para a sociedade e propôs seu “novo tipo de modernização”.

O *terceiro neo-zapatismo* é o que estabelece essa pergunta que Calderón (1995b, 11) se faz frente a esta dualidade modernização-subjetivação: como é possível a integração social e a construção da alteridade entre atores e indivíduos distintos, frente às características de um processo de modernização socialmente excludente, principalmente nas sociedades periféricas?. Entretanto esta pergunta enfatiza o “processo de modernização”, procurar-se-á ver a partir de que tipo de construção de identidade a modernização se estabelece por parte do movimento.

Ao final dos anos oitenta e na década de noventa gera-se um movimento indígena com características particulares, que o diferencia daquele que se desenvolveu nas décadas passadas. Um movimento indígena nacional como sujeito político autônomo, com projeto e perspectivas políticas e identidade e estratégia próprias é uma novidade na história do México. A constante no passado foi que os esforços organizativos e mobilizatórios regionais dos povos indígenas terminaram sendo simples apêndices de movimentos camponeses, setores pouco significativos dentro das organizações e partidos políticos (BERMEJILLO; 1997, 203). Embora, a partir da insurreição neo-zapatista de janeiro de 1994, os povos indígenas aparecem na cena política nacional com um forte protagonismo.

Através da institucionalização dos seus empreendimentos no Congresso Nacional Indígena, no Foro Nacional Indígena e nos próprios diálogos dos “Acordos de San Andrés”, o movimento indígena adquire protagonismo ao colocar em discussão não só as demandas agrárias de sempre, mas também as que se referem aos espaços geográficos de autonomia política e econômica.

Na variedade de demandas, que na realidade muitas já estavam presentes antes de 1º de janeiro, surgem algumas novas de grande transcendência. Por exemplo, tem-se criado coligações de ajuntamentos de um ou vários povos indígenas, consolidaram-se estruturas organizativas de caráter regional como as chamadas Regiões Autônomas Pluriétnicas (RAP), a reestruturação de municípios para dar voz às comunidades indígenas, assim como uma redefinição das organizações produtivas e agrárias que antes desatendiam o caráter pluriétnico de suas estruturas (como a “Confederación Nacional de Organizaciones

Cafetaleras”, a “Unión nacional de Organizaciones Regionales Campesinas Autônomas” e a “Coordinación Nacional Plan de Ayala”).

Na base desta intensa atividade organizativa e na definição de demandas se acha uma *identidade indígena* definida como “povo diferenciado” do resto da sociedade nacional, uma identidade que procura sua afirmação no passado comum e em normas e princípios comuns de todos os povos indígenas do México. Assim, sobre a base deste sentido de “pertença identitária”, tem-se formalizado a demanda fundamental do movimento indígena atual: a livre determinação sob a expressão da autonomia.

É preciso entender, então, que o que se denomina “retorno à comunidade” não é a expressão de um “retraimento comunitário”, uma espécie de “fundamentalismo comunitário”, senão a representação de um “retorno” ao elemento identitário que deu origem ao neo-zapatismo: *o indígena*. Trata-se, ao mesmo tempo, de valorizar neste espaço da sua atuação aquela estrutura de organização histórica de resistência, *o comunitário*, para, desta forma, o movimento adquirir uma identidade mais definida, que canaliza uma série de reivindicações indígenas que explodem no cenário nacional e global.

Este “retorno” está simbolizado no processo complexo de mobilizações onde o “novo liderazgo indígena” (indígenas que receberam educação e não optaram por ficar nas cidades, voltando para suas comunidades de origem) (DIETZ, 1995), o dinamismo programático e novo das organizações camponesas e a recuperação que as comunidades têm feito de suas “tradições” como um caminho de resistência, desenham um ambiente realmente importante de “recuperação da identidade comunitária”¹⁹. Este caminho, justamente, é realizado pelo movimento neo-zapatista quando o tema sobre direitos indígenas se coloca no centro de debates nacionais, assim como, estrategicamente, experimenta um processo de *comunalização* de suas decisões e práticas políticas cotidianas frente aos acontecimentos de dezembro de 1994 e fevereiro de 1995.

Bonfil Batalla (1987) falava de uma “integração” à nação mexicana a partir do processo político revolucionário de 1910 como sinônimo de “desindianização” das comunidades indígenas. Este fenômeno estava institucionalizado desde o governo em um

¹⁹ “El antropólogo Pierre Beaucage sostiene, comparando los censos de 1950 y 1980, que existe un crecimiento poblacional no explicable sólo por el incremento en la tasa de natalidad, sino surgido, básicamente, de una redefinición de la pertenencia étnica: los indios ‘confesaron’ a los encuestadores su verdadera identidad, y estos últimos, que con frecuencia son indígenas escolarizados, no tuvieron vergüenza de indicar el número real de indígenas de su comunidad” (“Ciudadanos iguales, ciudadanos diferentes. La nueva lucha india”, Luis Hernández Navarro, in: *Acuerdos de San Andrés* (1998, 21).

projeto político e teórico para os povos indígenas que se denominou “indigenismo”, tratando-se de “anular la capacidad de decisión de los pueblos indios (...) e incorporarlos plenamente a un sistema de control cultural en el que las decisiones se toman en ámbitos ajenos a las propias comunidades” (BONFIL BATALLA; 1987, 175) e, então, legitimar uma “cultura mestiça” como síntese perversa gerada a partir de uma ideologia, na realidade, bastante racista.

O “indigenismo” como política de governo é uma ação desenhada e instrumentada pelos “não indígenas” com o objetivo de “assimilar” aos indígenas em nome do desenvolvimento, os valores universais, a modernidade e “a mexicanidade” à nação e cultura nacional. Como ferramentas fundamentais se acham a educação pública, a reforma agrária, as políticas de combate à pobreza, o desenvolvimento agrícola e a incorporação às estruturas do partido oficial através de centrais sindicais camponesas como a Confederação Nacional Camponesa (CNC). Não obstante, as lutas indígenas que atualmente se apresentam têm tido, seja ideologicamente como institucionalmente, um forte questionamento ao “indigenismo”, ao colocar a demanda por autonomia como iniciativa que modifica o terreno de discussão sobre a “questão indígena”²⁰.

Com a atuação do movimento indígena nacional se tem evidenciado uma verdadeira recusa ao “paternalismo” e “assistencialismo”, fundamento do “indigenismo”, representando um desafio para ele a demanda por autogestão como base do desenvolvimento, e a eliminação da “filantropia” como base da relação com o resto da sociedade. *Desta maneira, o movimento indígena parece ter abandonado uma intenção por retornar à imagem de um passado indígena como mundo etnicamente perfeito para se situar no fortalecimento e reconstrução da democracia de base comunitária através do desenvolvimento de redes de solidariedade dentro e fora do próprio âmbito comunitário.*

O papel do movimento neo-zapatista neste processo tem sido a de um catalisador e amplificador das demandas indígenas em nível nacional, da necessidade de “um novo pacto entre o Estado e o mundo indígena”. Representou uma alternativa algo difusa, ainda que revitalizada depois, e uma crítica concreta ao “indigenismo” e “desenvolvimentismo” a partir de uma *reindianização e reorganização da cultura comunitária indígena mexicana*, produzindo o surgimento e a proliferação de uma *resignificação da idéia de tradição cultural indígena*. Talvez isto tenha sido possível porque o movimento neo-zapatista já desde antes de 1º de janeiro de 1994 havia estabelecido uma “autonomia regional” baseada

²⁰ *Ibid.*, p. 25.

no sustento comunitário. O neo-zapatismo, então, realiza esse “retorno à comunidade” como uma viagem para sua cotidianidade, como uma luta pelo reconhecimento da “diferença cultural”.

A luta pelo reconhecimento e o laboratório da autonomia.

O movimento neo-zapatista parece nos advertir que sob esta Modernidade-global não poderá existir um consenso mínimo de sobrevivência individual e social se não conseguirmos reconhecer que nossa tarefa comum consiste em combinar *ação instrumental e identidade cultural*, quer dizer, se cada um de nós se constitui como sujeito e nos damos leis, instituições e organizações para proteger nossa demanda de viver como sujeitos de nossa própria existência (TOURAINÉ; 1997, 165).

No interessante trabalho de Touraine *¿Podremos vivir juntos?*, conceitos gerais realmente lúcidos parecem desmanchar-se por alguma espécie de temor intrínseco a um projeto moderno que se encontra sob o fogo cruzado de uma globalização econômica e a aparição de *impulsos comunitaristas*. Sobre suas reflexões desse processo conseqüente à modernidade, chamado globalização, arrisca alguns conceitos bastantes conciliadores com os que já existem a respeito. Mas, quando pretende incursionar no debate sobre o “multiculturalismo”, suas armas estão enfocadas a acusar deliberadamente qualquer espírito “comunitarista” que se apresente, identificando-o como um discurso “totalizador”, intolerante e “homogeneizador” a partir de ideais como a nação, a etnicidade ou a religião.

Não pretendendo ingressar no debate destes preceitos, é oportuno considerar que uma das carências desta reflexão encontra-se em que atende desmedidamente os suposto “regimes” comunitaristas (ou circunstanciais reconstruções comunitaristas) e não as diferentes formações organizacionais de caráter comunitárias tão importantes na atualidade como mecanismos e expressões de resistência coletiva ao processo histórico atual. Assim é que qualquer virtual referência ao *comunitário* pareça mais uma pretensão “autoritária” que uma lógica de organização de uma identidade e uma estratégia coletiva de “emancipação” de acordo com as formações sociais “alternativas” à instrumentalidade do social.

Quando o neo-zapatismo ingressa no debate sobre as ações coletivas contemporâneas o faz a partir de uma inquestionável crítica sobre o que tem sido o

desenvolvimento histórico do projeto da modernidade no México, ou seja, para o “monoculturalismo” legitimado como imaginário social, político e simbólico. Quando, ao mesmo tempo, dirigiu sua estratégia para uma reconstrução da sua base comunitária e étnica não o fez a partir de uma procura por “isolamento comunitarista”, próprio de algum estímulo milenarista ou fundamentalista de segregação étnica ou fragmentação de uma identidade nacional algo difusa, já que se tratava de indígenas que apelavam continuamente a seu passado “maya”. Do choque entre “modernidade” e “indianidade” se pode compreender, ainda que parcialmente, o tipo de “comunitarismo” que, a partir da própria história, dá conteúdo ao neo-zapatismo, um “encontro de culturas” que reconstrói a organização socioétnica e comunitária dos indígenas.

Um dos resultados do processo colonial foi a recriação da comunidade como núcleo sociocultural na qual se situaram as múltiplas identidades formadas durante três séculos (as chamadas “Repúblicas de Índios”). Esta mudança correspondia a um projeto de redefinição dos espaços e recolocação da população que, se bem assegurava o controle total destas, deu origem a uma entidade inédita: a comunidade índia (DIAZ POLANCO; 1997, 20).

A comunidade que já existia antes do domínio espanhol, com este sofre uma transformação substancial, que consistiu em converter o núcleo comunal no espaço social dos índios, eliminando os preexistentes pisos superiores de organização política, econômica e social, e a territorialidade que lhes correspondia. No marco da nova ordem, foi reconhecida a autoridade autóctone do “cacique” e os “principales”, apesar que o âmbito jurisdicional da hierarquia indígena recaia na comunidade, vinculando-se cada uma delas diretamente com o poder espanhol sem que intervenha nenhuma estrutura política intermediária entre a comunidade e o Estado colonial como manifestação indígena de uma autoridade “supracomunal” (*Ibid*). Desta forma, a organização socioétnica se simplificou, substituindo-se as estruturas “supracomunais”, intercomunitárias, por uma diversidade de comunidades isoladas entre si, com uma comunicação direta e exclusiva com as autoridades coloniais. A fragmentação aludida deu origem a novas comunidades afastadas, a que surgiram, inclusive, conflitos intercomunitários que se prolongavam de geração em geração.

Logo depois da “guerra à comunidade” desencadeada no século XIX pelos “esclarecidos” liberais, qualificada como “corporação” que impede o progresso econômico e cultural, atualmente a organização comunal parece adquirir o status de “patrimônio nacional”. Marcada por um processo histórico complexo, “a comunidade indígena” de hoje

é o produto de uma história que nasce na Colônia e que evolui numa estreita relação com a sociedade nacional mexicana (na qual fica indubitavelmente incluída), o que leva a pensar que já não se pode assimilar a um passado pré-hispânico nem a ruínas da pré-história moderna do país. Mas, simultaneamente, representa, no âmbito nacional, uma forma de organização alternativa, sustento de uns modos de vida particulares e o reduto de identidades indígenas dinâmicas. Assim, frente aos desafios atuais, às recusas dos “particularismos culturais”, esta forma de organização histórica também encontra-se numa crise muito séria, uma crise que reclama sua readequação e reelaboração.

O movimento neo-zapatista está intimamente ligado a esta lógica cultural histórica que mantém em tensão o conceito *modernidade* e a *comunidade indígena*. Como aparente resolução, os indígenas tzotziles, tzeltales, choles e tojolabales que se rebelaram em 1º de janeiro de 1994 estabelecem, como fundamento inicial da sua resistência, subverter o isolamento das comunidades e construir uma *rede intercomunitária* cujo principal fator aglutinador é o histórico reclamo dos povos indígenas: a autonomia. Neste sentido, o que o neo-zapatismo provoca é uma espécie de *retorno* a um “intercomunitarismo” pré-colonial, mas agora sob um contexto diferente, um contexto onde o espaço intercomunitário desemboca no espaço da nação mexicana: *primeiro “ideal comunitário” desenhado pelo neo-zapatismo, o que se projeta para uma luta pelo reconhecimento dos direitos indígenas.*

Para o simples espectador, o movimento neo-zapatista transita em um terreno de *ambiguidades* que essencialmente tem a ver com uma “destemporalização da sua identidade”. A cenografia colonial na qual atua, seu componente indígena, seu discurso “poético” e que sempre se nutre do passado, o falar pouco do futuro, falar muito da morte, ironizar sobre a realidade material onde as “beldades” da modernidade são imperceptíveis, entretanto desenvolve sua energia literária através da sua página na Internet, podem ser simples referências a um jogo constante entre o que aconteceu, o que poderia ter acontecido e o que acontece. Para os indígenas tzotziles de Los Altos de Chiapas, por exemplo, Zapata ainda está vivo nas montanhas, refugia-se esperando o momento indicado para descer delas e “liberá-los”. Seus filhos, entretanto, jogando basketball vestem camisetas da NBA, e “Magic Johnson” se faz presente nas corridas e destreza destes jovens tzotziles. Até o fato de ver a hora é motivo de ritos diversos. Os minutos podem passar num relógio digital japonês ou no persistente retorno do sol na linha do amanhecer. Se o neo-zapatismo é uma identidade “destemporalizada” é porque assim se percebe desde nossa suposta “modernidade”. Por isso, a confusão que se mantém quando se opõe

“modernização” com “tradição” é, em definitivo, o que se deve superar quando se compreende o movimento como uma *luta pelo reconhecimento indígena*.

Em Oventic, ao finalizar a comemoração dos 15 anos do EZLN, organiza-se uma grande festa na quadra de basketball. O frio não inibia os músicos que, “a pedido do público”, repetiam várias vezes duas canções: “La Guadalupana” e “La del moño colorado”. Eram “cumbias”, que o meio urbano tinha transformado em hits musicais, era “o ritmo jovem” dos rebeldes neo-zapatistas. Em meio de um nevoeiro espesso, estavam apenas os mais jovens, seguindo o som de um baixo elétrico que hegemonizava a melodia. Mas eram “cumbias” dançadas por indígenas, inconfundíveis, com uma cadência própria, cantando em espanhol mas na intimidade falando em tzotzil. Observação: na crença de que até dentro do próprio movimento existem certas forças de dinamismo dado pelo elemento mais jovem, lentamente se conseguiu perceber que o caráter “modernizador” de suas demandas não está por cima da busca de *afirmação de uma identidade indígena*. Há orgulho no ar dado por estes jovens. Assim, “o modernizador” do neo-zapatismo é indissociável desta busca constante, que graças a esse “grande baile” e a “La Guadalupana”, compreendeu-se que no neo-zapatismo a luta pelo reconhecimento significa, antes de mais nada, *autodeterminação cultural*.

Não se trata de supor que os diferentes povos indígenas se encontrem ainda sob um “modelo tradicional”, “pré-moderno”, senão de reconhecer que apesar das mudanças a que foram submetidos e das diferentes formas de organização social (em ocasiões vistas mais próximas ao moderno e em outras mais próximas da sua “cultura original”), sua *auto-compreensão* resistiu na formação de uma identidade própria, alimentada continuamente, e uma organização como “o outro”, remetendo-se sempre a alguma forma de identificação em termos de *comunidade*.

É oportuno lembrar que no movimento neo-zapatista participam indígenas “descomunalizados” (ou os filhos e netos destes), aqueles que tinham chegado desde os anos '50 à Selva Lacandona provenientes de várias regiões de Chiapas e do resto do país. Na selva tinham fundado novos povoados multiétnicos, utilizando o espanhol e o tzeltal como línguas. Nesse espaço, indígenas e não indígenas reconstruíram os vínculos que os unia e remodelaram sua identidade social e cultural a partir de novas propostas ideológicas e organizativas, produzindo-se uma “resocialização” dos migrantes através das lutas políticas cotidianas. Assim, a “descomunalização” não foi a condição necessária para a geração de uma nova consciência coletiva, já que a comunidade é o âmbito básico da

resistência que tem permitido a supervivência política, cultural e material. Não obstante, o estilo de vida diferente na qual se desenvolveram as relações extracomunitárias contribuiu à configuração de uma identidade genérica além dos localismo (BARTOLOMÉ, 1996), uma espécie de *neo-intercomunitarismo*.

A presença do indígena, então, coloca-se como componente também configurador da estrutura política e organizacional do México, algo que já não pode ocultar-se. Mas, em que enquadra-se toda esta nova projeção dos indígenas na cena nacional mexicana?. Justamente, ao transcender o local, o movimento indígena que lutava pelos “direitos à terra” foi se organizando em nome dos “direitos à diferença cultural” e dos “direitos à autonomia”, elegendo o âmbito dos direitos internacionais como referência e lugar de discussão. O movimento indígena, ao internacionalizar-se, apoiou-se em princípios básicos internacionais já legitimados: o princípio de livre determinação e a declaração dos direitos internacionais contra toda forma de discriminação, o que a “*autonomia*” se impõe como crítica a uma defesa da causa indígena restringida a uma luta pela simples “*não discriminação*” de “*minorias*”.

Esta suposição já conduz a neutralização da defesa de “direitos individuais”, pelo que o ator social em questão não é um *ator individualizado* dentro de um todo social que o respeite e que seja respeitado por ele. Contrariamente, os povos indígenas se entendem como uma “coletividade de valores” diferentes de um sistema social dominante, e não como um conjunto de indivíduos. Por isso, estes reclamos por “um modo de vida autônomo”, e “um território”, sugerem discussões e negociações políticas entre o Estado e os povos indígenas, proporcionando o surgimento de novas e diferentes figuras política e jurídicas de “direitos coletivos”: o que muitos denominam “direitos comunitários”.

Todavia, frente à complexidade que representa, a definição de “direitos coletivos” está ainda por ser encarado tanto pelos Estados como pelos povos indígenas. Neste sentido, o movimento neo-zapatista, através da sua ação, começa a determinar um terreno bastante interessante para tais discussões, estabelecendo direta ou indiretamente uma série de perguntas: qual deve ser o novo relacionamento entre o Estado e os diferentes povos indígenas?, de que maneira devem determinar-se as configurações espaciais e culturais destes?, e, fundamentalmente, como e em que contexto se definem as relações entre “direitos de costume” (surgidos das práticas cotidianas próprias de cada comunidade) e direitos políticos e jurídicos, quer dizer, entre “direitos coletivos” e “direitos individuais”?.

O âmbito de discussão dos “direitos indígenas” na sua luta pelo reconhecimento como membro pleno da nação mexicana está nos chamados “Acordos de San Andrés”,

assinados no dia 16 de fevereiro de 1996 entre o governo e os rebeldes indígenas do EZLN²¹.

A posição assumida pelo neo-zapatismo nos “Acordos de San Andrés” sobre o tema indígena parte de quatro pontos básicos. Primeiramente, um aspecto essencial é o do “reconhecimento à livre determinação dos povos indígenas” e, como manifestação deste, à “autonomia como parte integrante do Estado”. Nesta perspectiva, a autonomia é um conceito essencialmente “integracionista”, que rompe com a lógica homogeneizante e atualiza um espírito de *intersubjetividade como normatividade política*. Por outro lado, o neo-zapatismo encarna a ideia de que a sociedade “que se afirma o reafirma a partir de este proceso de (re)integración nacional no es, en consecuencia, una simple suma de individuos dentro de la tendencia ya referida a la homogeneización sino una relación tejida de individuos y de grupos o sujetos colectivos a los que se les reconocen derechos tanto individuales como colectivos” (MOGUEL; 1997, 254). Em terceiro lugar, manifesta-se o imperativo de estabelecer-se sistemas normativos e formas de governo indígena, “la participación y representación políticas locales y nacionales de los pueblos indígenas, respetando sus diversas situaciones y tradiciones, y fortaleciendo un nuevo federalismo en la República mexicana”²². Por último, se expressa a necessidade por rearticular a “unidade nacional” a partir do *diverso*, manifestada numa distribuição estatal de poderes e funções, muito distinta inclusive que a “descentralização” levada a frente pelo governo. Neste sentido, a “livre determinação” não se reduz a comunidades isoladas senão no estabelecimento de “uno o más pueblos indígenas, de acuerdo a las circunstancias particulares y específicas de cada entidad federativa” (*Ibid*, 255). Assim, as comunidades estariam em condições de concretizar ações e associar-se livremente por objetivos e interesses culturais, políticos e de desenvolvimento.

Os “Acordos de San Andrés” que hoje se conhecem é o produto de uma das seis mesas de negociações, já que as seguintes foram interrompidas pelo governo. “La discusión se dividió en seis temas desarrollados por Grupos de trabajo mixtos: 1. Comunidad y Autonomía: Derechos indígenas; 2. Garantías de Justicia a los Indígenas; 3. Participación y Representación Política; 4. Situación, Derechos y Cultura de la Mujer; 5. Acceso a los Medios de Comunicación, y 6. Promoción y Desarrollo de la Cultura Indígena” (BARABAS; 1996, 12).

²¹ De alguma maneira tratou-se de uma ratificação pública dos conteúdos centrais do Convênio 169 da Organização Internacional do Trabalho, que já haviam sido ratificados no México a partir de 1990, mas que não tinha tido nenhuma ressonância (REYGDAS ROBLES GIL; 1998, 16).

²² “Compromisos del gobierno federal con los pueblos indígenas”, in: *Acuerdos de San Andrés* (1998, 59).

A partir das discussões, fica estabelecido o contexto da nova relação entre os povos indígenas e o Estado confirmando “que los pueblos indígenas han sido objeto de formas de subordinación, desigualdad y discriminación que les han determinado una situación estructural de pobreza, explotación y exclusión política. (La historia) confirma también que han persistido frente a un orden jurídico cuyo ideal ha sido la homogeneización y asimilación cultural. Confirma, finalmente, que para superar esa realidad se requieren nuevas acciones profundas, participativas y convergentes de parte del gobierno y de la sociedad incluidos, ante todo, los propios pueblos indígenas”²³.

Frente a este contexto, o Governo Federal comprometia-se em “reconhecer os povos indígenas na Constituição geral” (no que se refere à livre determinação e a autonomia), “ampliar participação e representação política”, “garantizar acceso pleno à justiça”, “promover as manifestações culturais dos povos indígenas”, “assegurar a satisfação das necessidades básicas”, “impulsionar a produção e o emprego” e “proteger os índios migrantes”²⁴.

Ao mesmo tempo, o governo assume que os princípios que regem a ação do Estado na nova relação com os indígenas são: 1. o *Pluralismo* (respeito às diferenças, sob o suposto da igualdade fundamental), 2. a *Sustentabilidade* (“es indispensable y urgente asegurar la perduración de la naturaleza y la cultura en los términos que ocupan y utilizan de alguna manera los pueblos indígenas ...”), 3. *Integralidade* (incentivando-se a “ação integral” das instituições e níveis de governo que incidem na vida dos indígenas), 4. *Participação* e 5. a *Livre determinação*. Isto supõe realizar uma série de reformas em alguns artigos da Constituição, como o 3º, o 4º, o 27º e o 115º, relativos a uma redefinição político-cultural do país, aos espaços de participação dos povos indígenas e aos “espaços territoriais” onde exercer a “autonomia”. No concreto, como conclusão mais que importante nestes compromissos, pode-se ressaltar “la nueva relación entre el Estado Mexicano y los pueblos indígenas (basada) en el respeto a la diferencia, en el reconocimiento de las identidades indígenas componentes intrínsecos de nuestra nacionalidad, y en la aceptación de sus particularidades como elementos básicos consustanciales a nuestro orden jurídico, basado en la pluriculturalidad”²⁵.

²³ “Contexto de la nueva relación”, in: *Chiapas 2* (1996, 136). También ver: *Acuerdos de San Andrés* (1998, 56).

²⁴ *Ibid.*, p. 138-140. Por uma explicação de cada um dos “compromissos”, remeter-se ao texto citado.

²⁵ *Ibid.*, p. 145.

Além disto, o verdadeiramente interessante é como o movimento neo-zapatista transforma-se no ator social que consegue rearticular velhas demandas e figuras políticas e jurídicas que frequentemente associavam-se com algum simples projeto indigenista governamental ou com algum grupo de “românticos” antropólogos. Assim mesmo, deixou claro que os indígenas mexicanos para desfrutar plenamente dos seus direitos de cidadãos, para desfrutar dos seus direitos individuais, era preciso que previamente se reconheça “el derecho que tenemos colectivamente a ser diferentes de otros pueblos. Ningún hombre puede desarrollarse plenamente fuera de un contexto social, que de preferencia debe ser el de su propio pueblo y cultura. La libertad no se ejerce en abstracto sino en el marco de una sociedad concreta, y esto es especialmente claro en el caso de los indígenas, quienes siempre definimos nuestra identidad en primer lugar como parte de un ente colectivo”²⁶.

A defesa dos direitos indígenas e garantias individuais é, no contexto da afirmação de livre determinação de um povo, resultado do exercício dos deveres e direitos coletivos. Por isto, as demandas tradicionais dos indígenas como cidadãos estão entrelaçadas à demanda do reconhecimento e pleno exercício dos sistemas normativos dos povos. *A justa aspiração à igualdade econômica e social dos indígenas é redefinida (por dizer de alguma forma) a partir do diagnóstico das causas da desigualdade: a pobreza não é tanto produto da falta de recursos como da ausência de decisões sobre como usá-los. Sem questionar-se a desigualdade na tomada de decisões, o fluxo de recursos às comunidades não mudará a desigualdade econômica e social existente. Muito pelo contrário, a reproduzirá. Assim as coisas, a luta contra a marginalização se traduz cada vez menos na acumulação de recursos e apoios, e sim na construção de um projeto de desenvolvimento próprio, onde os recursos disponíveis entrariam a fortalecer o desenvolvimento comunitário e coletivo. Nesta questão reside, justamente, a estratégia e identidade assumida pelo movimento neo-zapatista sob o terceiro neo-zapatismo.*

Nos meses seguintes iniciou-se uma estratégia por parte do governo mexicano para tentar relativizar os “acordos”, começando a participar timidamente na Mesa 2 sobre Democracia e Justiça. Cresce, ao mesmo tempo, a pressão de grupos de “paramilitares” durante o ano 1997, surgindo, inclusive, alguns novos grupos no ano 1998. Finalmente, a proposta do governo enviada ao Congresso da Nação põe fim ao diálogo, provocando um clima de tensão na vida política. A proposta do governo caracterizava-se por ser: 1. uma

²⁶ “La autonomía: una forma concreta de ejercicio del derecho a la libre determinación y sus alcances”, Servicio del Pueblo Mixe, A.C, in: *CHIAPAS 2* (1996, 120).

proposta “unilateral”, já que não tinha sido elaborada conjuntamente com o EZLN; 2. não tinha relação nenhuma com o estabelecido no San Andrés Larráinzar; 3. dilui de forma considerável o reconhecimento aos povos indígenas como sujeitos de autonomia e não reconhece as comunidades indígenas como entidades de direito público; 4. limita o direito dos povos indígenas a se regular de acordo com seus sistemas normativos em âmbitos já reconhecidos nos “acordos”, e 5. não reconhece o direito dos municípios indígenas a associar-se com outras comunidades e municípios para criar condições materiais e jurídicas de supervivência (REYGADAS ROBLES GIL; 1998, 24).

Os “Acordos de San Andrés” já tinham sido praticamente soterrados antes desta contraproposta governamental, pois tinham sido desconsiderados pelo governo quando o próprio Emilio Chauyffet, em nome do poder executivo, em meados do mês de dezembro de 1996, negou a validade destes ao afirmar que quando assinou tinha muitos “chinchones” (bebida alcoólica semelhante ao anis) em cima (*Ibid*, 19).

Concretamente, tem-se negado aos povos indígenas o reconhecimento de que são portadores e criadores de cultura, o poder de conduzir com autonomia os recursos existentes nas regiões das que são possuidores, a possibilidade de exercer formas organizativas próprias, historicamente construídas, e, fundamentalmente, a capacidade de se articularem socialmente com outros setores sociais e culturais. Não obstante, a “questão indígena” conseguiu constituir-se em eixo da agenda política nacional, em um ponto tal que os contornos da identidade nacional, a política de combate à pobreza, a democratização do país e as relações entre moral e política têm adquirido novos conteúdos. Assim, não haverá reforma do Estado sem solução à questão indígena²⁷.

Os “Acordos de San Andrés” podem ter significado um fracasso para os desejos do movimento neo-zapatista e o movimento indígena em geral, mas também deixou manifestado uma dura crítica às “políticas indigenistas” e aos “falsos integracionismos” disfarçados de universalismo perverso. Assim mesmo, *permitiu que se desenvolvesse, em escala nacional e global, uma espécie de “multiculturalismo político” como eixo de uma resistência aos processos globais atuais de exclusão econômica, política e cultural, estimulando, então, a conexão de “minorias culturais” em procura dos seus direitos com o próprio movimento neo-zapatista.* Este e os indígenas mobilizados de todo México terminaram funcionando, desta forma, como canais e pontos de encontro de uma “pluralidade de vozes” que, nos seus reclamos diversos, também viram na “autonomia” a

²⁷ Ver Hernández Navarro, Luis; “San Andrés: tres años tres”, in: La Jornada, 16 de fevereiro de 1999.

figura política, cultural e jurídica de suposta *emancipação*. Isto é o que, em definitivo, permite falar da conformação de *comunidades de resistência a partir da afirmação das identidades culturais diversas que sobrevivem neste processo histórico atual de homogeneização e simultânea fragmentação da experiência individual e social*. Representa a consolidação de uma dimensão identitária e estratégica do neo-zapatismo onde se faz *intercultural*, transcende sua própria identidade indígena e experimenta sua transição para o que aqui se tem denominado *(post)neo-zapatismo*²⁸.

As comunidades de resistência e o desafio multicultural.

A partir das discussões que o movimento neo-zapatista parece estabelecer, resulta inadequado situá-lo como um simples herdeiro dos postulados ideológicos da modernidade e como uma força essencialmente modernizadora. Esta perspectiva sustenta-se em uma recusa a um discurso dos direitos humanos que privilegia unilateralmente uma visão destes como “direitos individuais” e recusa o reconhecimento dos “direitos coletivos”, uma pretensão “universalista” que oculta um marcado “etnocentrismo” e limita todo impulso de uma “política da diferença”.

O neo-zapatismo, com sua aparição nos meios, faz parte do que Vattimo (1994b) chama “multiplicação generalizada de visões do mundo”, pelo que faz parte de uma consciência de que “en cuanto cae la idea de una racionalidad central de la historia, el mundo de la comunicación generalizada estalla en una multiplicidad de racionalidades ‘locales’ (minorías étnicas, sexuales, religiosas, culturales o estéticas) que toman la palabra, al no ser, por fin, silenciadas y reprimidas por la idea de que no hay una sola forma verdadera de realizar la humanidad (...). Este proceso de liberación de las diferencias (...) no supone necesariamente el abandono de toda regla (...): también los dialectos tienen una gramática y una sintaxis, es más, sólo cuando adquieren dignidad y visibilidad descubren su propia gramática” (VATTIMO; 1994b, 84).

Em relação a isto, na ação do movimento neo-zapatista, o relacionamento do espaço local com o nacional, e deste com o global, representou a inauguração de uma estratégia política e *simbólica* que, simultaneamente, permitiu que o próprio movimento adquirisse dimensões “além” da sua própria identidade construída e que não seja, literalmente,

²⁸ Suas características serão abordadas no *Capítulo V*.

aniquilado pelo poder bélico do exército mexicano. A aparição de Organizações Não Governamentais, de diferentes grupos de solidariedade, essencialmente expressados através da Internet, assim como a presença contínua nas diferentes zonas de domínio de “estrangeiros solidários”, resultou converter-se em um ingrediente importante no desenho da identidade do terceiro neo-zapatismo. Todos estes *sujetos* não unicamente atuaram como simples “intermediários” do movimento, senão como “participantes ativos” dele, o que significou algo verdadeiramente curioso.

Um acontecimento que concretamente deu início a esta *rede de atores em solidariedade protagónica* foi o “Encontro Intercontinental pela Humanidade e contra o Neoliberalismo” realizado em “território zapatista” em fins de julho e começos de agosto de 1996. Ali, uma multidão de pessoas, mexicanas e estrangeiras, entraram em “diálogo” com os neo-zapatistas e entre si, discutindo e analisando temas que circulavam em torno dos dinâmicos processos econômicos, políticos, sociais e culturais referentes ao que se tem denominado “neoliberalismo”.

A presença de uma grande quantidade de mexicanos não resultou tão surpreendente como a presença de organizações e pessoas vindas de todos os continentes, chegadas, por exemplo, do Japão, Hungria, Irã, Maurítânia e Filipinas, Estados Unidos, Brasil, Espanha e França. Tudo indicava que as palavras de boas vindas da Major Ana María estavam certas: “Hoy, miles de pequeños mundos de los cinco continentes ensayan un principio aquí, en las montañas del Sureste mexicano. El principio de la construcción de un mundo nuevo y bueno, es decir, un mundo donde quepan todos los mundos” (EZLN. CRÓNICAS INTERGALÁCTICAS; 1996, 28)²⁹.

Deixando de um lado o que para muitos significou uma espécie de “terapia emancipatória” própria do vazio ideológico de esquerda, o “encontro” teve características

²⁹ Por exemplo, na Mesa 2, a presença internacional esteve marcada por organizações principalmente de solidariedade. “De Francia: Comité Chiapas de Lyon, Colectivo Chiapas de Toulouse, Comité de Solidaridad con América Latina, Comité de Solidaridad con los Pueblos de Chiapas en Lucha. De Estados Unidos: Coalición de Solidaridad Zapatista, Comité Emiliano Zapata de California, Red de Acción por Chiapas de Vermont, Acción Zapatista de Austin, Comité de Solidaridad con el Pueblo de México de Los Ángeles, Solidaridad Zapatista de Chicago, Norteamericanos por la Democracia en México (...). De España: Asamblea de Solidaridad con los Pueblos de México, Plataforma de Solidaridad con Chiapas de Córdoba, Frente Serrano de Solidaridad con Chiapas, Proyecto América, Plataforma de Solidaridad con la Rebelión Zapatista. La Unión de Periodistas de Cuba. El Foro por la Democracia de Chile. De Canadá: Red Metropolitana de Toronto para la Justicia Social, Red de Solidaridad con México de Montreal. De Italia: Centro Social Granma, Comité Internacionalista Che Guevara, Centro Social León Cavallo, Centro Social de Trabajo Autogestivo, Movimiento no Violento. De Alemania: ‘Penumbra’, Chiapas Alianza de Hamburgo, Jóvenes Democráticos ‘Izquierda Joven’. De Suiza: Solidaridad Directa con Chiapas” (EZLN. CRÓNICAS INTERGALÁCTICAS; 1996, 76).

particulares como, por exemplo, um reiterado ênfase em todas as Mesas de debates criadas da *diversidade cultural, do intercultural* como novo horizonte democrático.

Cinco Mesas de análise se distribuíram nos cinco “centros de resistência”, nos *Aguascalientes* criados pelo neo-zapatismo: Mesa 1) Que política temos e que política necessitamos?, Mesa 2) A questão econômica: histórias de horror, Mesa 3) Todas as culturas para todos. E os meios? Das “pintas” ao ciberespaço, Mesa 4) “Que sociedad que es no es civil?”, Mesa 5) Neste mundo cabem muitos mundos.

Em cada uma das Mesas, o “neoliberalismo” foi analisado e eventualmente situado como um “projeto civilizatório” de exclusão econômica, política, social e cultural na qual as alternativas de sobrevivência impostas para uma grande maioria da população mundial supõem que se deve realizar um exercício por ensaiar “novas formas de fazer a política e dizer a política”, “insistir en la diferencia de matriz cultural, en la confrontación de valores (...). Nueva era en la cual no se trata de definir entre nosotros la estructura política nueva, no se trata de reflexionar sobre los medios para convencer a la gente, sino de regresar a la comunidad, de recuperar su diversidad y pluralidad de formas, a través de las cuales se organiza, expresa y lucha en diferentes niveles e instancias” (*Ibid*, 57). Recai, então, nas “autonomías locales (entendidas como la capacidad colectiva de nombrar, deponer y vigilar a los gobiernos dentro de un territorio auto-administrado) (por representar) un contrapeso al poder impuesto por el Estado” (*Ibid*, 88), uma das alternativas de resistência econômica y política atual.

No “Encontro Intercontinental”, além de analisar-se “el poder global que todos padecemos”, a ideologia “adoptada por la reestructuración mundial de la dominación del capital en este fin de milenio” (*Ibid*, 39), quer dizer, o chamado “neoliberalismo”, se geraram uma série de inquietações e de discussões que procuravam não ficar numa simples retórica (de uma esquerda irritada frente a uma “reofensiva do capitalismo”), senão que procuravam rearticular instâncias de “contato” logo depois de finalizado o “encontro”, construir o que se denominou “Rede Internacional da Esperança”.

Falava-se de criar “redes de comunicación civil y participativa utilizando todos los medios existentes (...), nuevas formas de comunicación horizontal y multidireccional, e intercambiar directorios de las organizaciones, instituciones y personas que puedan realizar tareas conjuntas (...). Como objetivo de larga duración, impulsar la conformación de un movimiento internacional por la humanidad y contra el neoliberalismo, por medio de una creación de una filosofía de comunicación liberadora. Para ello, hay que impulsar el intercambio informativo de lo que ocurre en nuestros países, regiones y comunidades como

efecto de las políticas neoliberales, sus consecuencias y las luchas para enfrentarla" (*Ibid*, 118).

O fervente “voluntarismo participativo e militante” envolvia, indubitavelmente, àqueles que encontravam em plena Selva Lacandona ou nas montanhas de Chiapas a oportunidade de afirmar sua *identidade*, além de transmiti-la e transcendê-la ao criar uma *rede de identidades* transnacionais. Mesmo assim, tal “voluntarismo” percebido não é o mais destacável, e sim a saudável pretensão por conceber cada *identidade* dentro de uma “constelação de identidades” que aparecem (ou reaparecem) e se expressam, deixando para trás o hermetismo classista como categoria de grupo de resistência “ao poder”. Desta maneira, tal “encontro” tem sido “multicultural” não só pela participação de pessoas que chegavam de todos os cantos do planeta, senão porque pareceu ter se concretizado *um espírito de emancipação onde a diversidade é um elemento intrínseco*.

Como, em definitivo, caracterizar o “Encontro Intergaláctico”?

Deve-se destacar, antes de mais nada, o caráter *estético*³⁰ do seu conteúdo, o *simbolismo* que representou para a própria subjetividade do movimento neo-zapatista.

Evento *estético* porque, na escala da expressividade do movimento já analisada anteriormente, permitiu que se experimentasse uma “emoção coletiva” por parte dos assistentes que derivou na redimensão identitária do movimento e das diferentes *comunidades identitárias* chegadas de outras regiões do mundo. O “Encontro Intergaláctico” foi uma instância de verdadeira “interconexão”, a conformação de uma estratégia simbólica de resistência a partir do intercâmbio de idiomas, músicas, festas e chuvas que se compartiam, entretanto, alemães e vascos espanhóis discutiam as implicações políticas da Comunidade Econômica Européia e alguns jovens se (re)conheciam dançando ao ritmo de “marimbas”. Tampouco faltaram os “punkys dos noventa”, que trocaram a clássica camiseta de Sex Pistols pela do rosto intransigente do Subcomandante Marcos.

Este “encontro” dá início a uma dinâmica de contatos entre uma variedade de setores da sociedade mundial, permitindo uma característica interessante que começará a determinar ao movimento: a estruturação de uma *rede multisetorial*, de uma *rede de comunidades identitárias* diversas. A pluralidade de experiências que compartilham da mesma inquietação “existencial”, a possibilidade de *afirmações identitárias* produzidas

³⁰ Por *estético* entende-se o fundamento de uma “sensibilidade coletiva particular”, “um sentir em comum” que experimenta um indivíduo com outros. Segundo Maffesoli (1997, 253), “um estado estético” é o que permite aos indivíduos um “sofrer e gozar juntos”, o que cria um laço sólido, uma simpatia, uma “comunidade emocional”.

neste acontecimento organizado pelos neo-zapatistas permitiu, por um lado, *ênfatizar a identidade indígena do movimento dentro da diversidade de identidades excluídas pela atual lógica cultural da Modernidade-global* e, por outro, *incorporar uma diversidade de experiências concretas e “mundos de vida”* (SCHUTZ & LUCKMANN, 1973) *trazidos pelos convidados estrangeiros a sua própria estratégia e identidade*, enriquecendo ainda mais a visão plural que o movimento já possuía.

Em fevereiro de 1995, quando o exército federal ocupa algumas zonas dominadas pelo EZLN, aparecem visivelmente Organizações Não Governamentais (ONGs) no Chiapas. A partir deste “encontro”, a participação destas não se limitará a “ações humanitárias”, a auxiliar aos “deslocados” pelo conflito, senão que adquirirá um protagonismo decisivo na dinâmica do movimento neo-zapatista, transformando-se em um ator mais junto a ele. As ONGs, além de suas missões “mediadoras e pacificadoras” são as que começarão a desenvolver atividades com o movimento que realmente dariam um sustento material e econômico decisivo. A prova encontra-se na grande quantidade de projetos sociais que se implementaram e continuam se implementando em várias zonas “zapatistas”³¹, na cumplicidade frente às autoridades militares e policiais, e a difusão de vídeos e fotografias que dão mostra da situação penosa existente no Chiapas. A estas ONGs devem-se somar as “isoladas” atividades dos “campamentistas” estrangeiros e mexicanos, que em algumas situações têm tido que converter-se em “escudos humanos” para deter o avanço intimidatório das forças militares sobre as comunidades indígenas. Estes têm feito das diferentes *Aguascalientes* “laboratórios de interculturalidade”, têm propiciado a aproximação, principalmente entre os jovens das comunidades, dos “valores urbano-modernos”, intercambiar jogadas de basketball por algumas palavras em tzeltal.

No marco *transcultural* estabelecido, o movimento fez da sua racionalidade de ação e identidade uma experiência que desembocou em diferentes e isoladas *identidades de resistência*, entrelaçando-se na hora de contrapor as distintas “visões de mundo” que representam. No momento de explicar *a realidade*, de diagnosticar *o presente* e assim desenvolver uma *racionalidade de ação* nessa realidade e nesse presente, o movimento neo-zapatista se encarregou de afirmar que “a Quarta Guerra Mundial já começou” e que

³¹ Lembro que no Oventic existia um programa de desenvolvimento econômico alternativo vinculado à cria de coelhos. Também é importante destacar-se o apoio financeiro para a construção de escolas e clínicas, para prover de material cirúrgico a estas, além de alimentos e roupas que chegavam continuamente às diferentes *Aguascalientes*.

“a bomba financeira é a principal arma da Quarta Guerra Mundial”³². Quando se faz referência a como regular as condutas em relação à busca da justiça e “a dignidade”, o movimento fala da *diversidade*, da *pluralidade*, de uma *democracia multicultural*, de uma democracia como exercício não necessariamente expressado a partir do institucional e a participação política partidária, senão a partir de uma “variedad de nudos” que terminam formando uma *rede de resistência*. Desta forma, a “ética” institui-se como central no momento de orientar e dar algum sentido valorativo à vida individual e coletiva. Assim, critérios formais, certa *universalidade de caracteres valorativos*, permitiram ser expressados a partir da ação do neo-zapatismo, produzindo uma *transculturalidade* como ponto base de toda estratégia de resistência à exclusão variada que se traduz no contexto histórico atual.

Mas, como fator central da comunicabilidade e estratégia levada adiante pelo movimento e as diferentes *comunidades de resistência*, está a utilização da tecnologia como mecanismo de circulação e reconhecimento desses “critérios universais”, como laboratório, inclusive, de “novos critérios” para entrar em contato. Internet é o espaço onde a *amplificação* desses critérios tem lugar, onde, em definitivo, o movimento faz parte como um “sujeito a mais” no emaranhado de *comunidades virtuais emancipatórias* existentes no ciberespaço.

A comunidade virtual: neo-zapatistas no ciberespaço.

Verdadeiras “cidades virtuais” de “cidadãos reais” têm lugar no espaço virtual da Internet. Não só as fronteiras do espaço e do tempo parecem se dissolver, senão também as fronteiras da identidade (TURKLE, 1997), pelo que o desenvolvimento das tecnologias da comunicação parece hoje *re-semantizar* nossas frágeis identidades e pertenças culturais. Anuncia-nos um universo no qual cada um pode “pretender ser alguien más, o incluso pretender ser varias personas diferentes al mismo tiempo” (RHEINGOLD; 1996, 193), sem dúvida, um desafio *desestruturador* e *restruturador* de nossa *subjetividade* de forma simultânea.

³² Ver “Caderno Mais !”, in: *Folha de São Paulo*, domingo 5 de outubro de 1997.

Esta nova experiência é a que nos situa numa *cultura da flexibilidade*, na construção de “subjetividades múltiplas”, não rígidas, e, então, na *conformação de “eus” em conexão*: pode haver um sentido do eu sem ser um eu único. Assim, a conformação de *comunidades identitárias* através da Internet parece estar sendo uma fonte inesgotável de identidade e experiência individual e coletiva mais que importante em nossos dias.

A crescente importância das chamadas “cibercomunidades”, das “comunidades virtuais” que se formam na Internet (e a partir da Internet) assinala a finalização efetiva de construir-se comunidades determinadas unicamente pela história e a geografia. As “pertencas” a essas “comunidades” parecem frágeis, facilmente de se dissolver, assim como inverosímeis quanto a seu potencial comunicativo de instantaneidade e simultaneidade.

Este parece ser um traço suficientemente incompreensível para que *sujeitos emancipatórios* possam estar circunstancialmente envolvidos em tal fluido espaço de interação. Embora, sob uma lógica similar a dos capitais que circulam hoje pelo mundo, a informação e comunicação que *um ator coletivo* estabeleceu com “outros atores” individuais e coletivos distantes sem dúvida quebrou esse mito. Esse *ator* foi o movimento neo-zapatista que, a partir do ano 1995 com crescente força, *inaugurou um tipo de conflito político-social que se maneja através da articulação de redes locais e transnacionais de comunicação e ação*.

Assim mesmo, o movimento neo-zapatista tem desenvolvido um potencial comunicativo e simbólico surpreendente não unicamente no espaço virtual da Internet. A partir do humor e a ironia dos comunicados do Subcomandante Marcos publicados na imprensa (e logo depois também através da Internet), o movimento foi conhecido pelo mundo através de entrevistas em vários idiomas para cadeias de televisão internacionais. Da ação “espectacular” de 1º de janeiro de 1994, do grito de existimos! que saíram de indígenas mexicanos, passa-se à exibição de vídeos em telas gigantes no Zócalo (praça do centro histórico do México) de discursos e entrevistas ao enigmático e mascarado Subcomandante Marcos. Da mesma forma, dos ensinamentos do Velho Antonio (personagem mítico-real de histórias contadas por Marcos) sobre as tradições e moral “maya”, do recurso da tradição e o mito como fonte de identificação indígena por parte destes que “não têm rosto”, passa-se à exibição na MTV de um videoclip intitulado “La Dignidad Rebelde”, produto tipicamente urbano, espécie de funky-rap sob uma estética típica do “lado obscuro das tecnologias”.

O neo-zapatismo era mais um produto mass-mediático que uma guerrilha propriamente dita. De acordo com esta estratégia e expressividade privilegiada, o movimento ingressa *na rede* de forma muito natural, um gesto que tem tido no Subcomandante Marcos o principal protagonista.

Ao ingressar na página da Internet do EZLN³³ pode-se acessar rapidamente aos últimos comunicados lançados, consultar os que desde o mesmo início do conflito tem aparecido e manter-se informado dos últimos acontecimentos no Chiapas, como também no México. Seu *site* ciberespacial se tem convertido em uma janela para o mundo, onde a palavra dos rebeldes pode se expressar sem limites geográficos. Tal expansividade é a que permitiu, por exemplo, que se minimizassem as ações repressivas do exército mexicano sobre comunidades indígenas pró-zapatistas, já que se acontecer, imediatamente acionaria um dispositivo informativo e de comunicação por parte do movimento que ocasionaria mais que uma dor de cabeça para o governo.

Mas não unicamente se pode ter informação sobre o pensamento e ações concretas dos neo-zapatistas através do seu *home-page*, senão fundamentalmente *surf*ar no seu espaço virtual e nos criados através dele, entrar em “contato” com diferentes “comunidades” solidárias com o movimento e, inclusive, ingressar em seus próprios *home-pages* e assim estabelecer um “novo contato”, possibilitando assim que esta *cadeia virtual* continue ilimitadamente.

Toda esta estratégia de comunicação é a que tem levado a muitos autores a definir o movimento neo-zapatista como a “primeira guerrilha informacional” (CASTELLS; 1998b, 101), e cuja origem está claramente na atitude e atuação de alguns grupos sociais específicos do México, curiosamente (ou não tanto) distantes da esquerda política tradicional. Como o próprio Castells (1998b) diz, a origem da utilização dos neo-zapatistas do *ciberespaço* está ligado a dois acontecimentos da década do '90: “la creación de La Neta, una red de comunicación informática alternativa en México y Chiapas; y su uso por grupos de mujeres (...) para enlazar a las ONGs de Chiapas con otras mujeres mexicanas, así como con redes de mujeres de los Estados Unidos.” (p. 101). Como produto da conexão de ONGs mexicanas apoiadas pela Igreja Católica com o Institute for Global Communication de San Francisco, e a partir de uma doação da Fundação Ford no ano 1994, La Neta estabeleceu um nó no México com um servidor de Internet privado, desempenhando um papel muito importante, informando ao mundo sobre os

³³ Acede-se a sua *home-page* desde: www.ezln.org/

acontecimentos no Chiapas. Mas, como já anteriormente se afirmou, não unicamente difundindo informação que os neo-zapatistas se têm servido da Internet, senão organizando “una red mundial de grupos de solidaridad que cercaron las intenciones represivas del gobierno mexicano” (*Ibid*).

Não obstante, estas duas “utilidades” que a Internet oferece não são as mais interessantes nem importantes. Percebendo a grande quantidade de *home-pages* disseminados pelo mundo que foram criados a partir da solidariedade com o movimento, sugere-se pensar que alguma coisa mais importante se tem gerado com os “neo-zapatistas no ciberespaço”. O interessante é que se tem produzido uma verdadeira *comunidade identitária virtual* constitutiva do movimento neo-zapatista, não “exterior a ele”. *Essa “rede identitária” é o próprio neo-zapatismo.*

Não se trata, então, de simplesmente supor que as organizações solidárias através da Internet “ayudaron a crear un movimiento de opinión pública internacional” (*Ibid*), senão que, além disto, *têm reestruturado ao próprio movimento neo-zapatista*, aportando-lhe um rosto que justapõe-se ao indígena e mexicano. Desta maneira, *criou-se uma “comunidade identitária de resistência” concreta, diversa e aberta, uma comunidade que pode ter o neo-zapatismo como eixo ou não, já que inclusive possui uma dinâmica própria.*

À “comunidade multicultural”, gerada a partir do contato de indivíduos e grupos de todo o mundo no espaço geográfico dos neo-zapatistas, soma-se a produção *real* no espaço *virtual* de uma “comunidade de resistência” a partir de princípios “éticos” expressados pelo movimento. Porém, a *horizontalidade* da comunicação propiciada pelo *ciberespaço* tem situado o movimento como uma “comunidade identitária mais” em circulação. Pode continuar representando um marco referencial importante, mas já tem deixado de ser “o referente” emancipatório das conexões virtuais de *comunidades identitárias de resistência*. Assim, o neo-zapatismo amplia-se, quer dizer, dissolve-se, cai na armadilha fatal da sua própria estratégia: é o momento do *(post)neo-zapatismo*. -

Capítulo V

(POST)NEO-ZAPATISMO, COMUNIDADES DE RESISTÊNCIA E MODERNIDADE-GLOBAL

Multiculturalismo e emancipação

*En aquellos tiempos,
el mundo de los espejos y el mundo de los hombres
no estaban aislados entre sí. Eran, además,
muy diferentes: ni los seres, ni las formas,
ni los colores coincidían.
Los dos reinos, el de los espejos y el humano,
vivían en paz. Se entraba y se salía de los espejos.
Una noche, la gente de los espejos invadió la tierra.
Su fuerza era grande, pero después de
sangrientas batallas, las artes mágicas del Emperador
Amarillo prevalecieron. Rechazó a los invasores,
los aprisionó en los espejos y les impuso
la tarea de repetir, como en una especie de sueño,
todas las acciones de los hombres.
Les privó de su fuerza y de su figura
y los redujo a simples reflejos serviles.
Un día, sin embargo, se liberarán
de este letargo mágico... Las formas
comenzarán a despertarse. Diferirán
poco a poco de nosotros, nos imitarán
cada vez menos. Romperán las barreras de
cristal y de metal y esta vez
no serán vencidas.*

Jorge Luis Borges, *La fauna de los espejos*,
citado en "El crimen perfecto" de Jean Baudrillard.

1998-1999

(ou quando Speedy González¹ põe o "pasamontañas").

No começo do ano de 1998, por aproximadamente quatro meses, a Comandância do EZLN se manteve num total silêncio. O Subcomandante Marcos, que não demorava mais de uma semana para enviar pela Internet algum comunicado, estava, curiosamente,

¹ Desenho animado representado por um simpático e muito rápido ratinho que mora na fronteira do México com os Estados Unidos. Sua rapidez e engenho são os elementos que permitem fazê-lo triunfar sobre o "malvado gato gringo", ao que sempre, com sua comicidade, tenta ridicularizar.

ausente. Comentava-se, inclusive, que tinha fugido para a França ou estava gravemente doente. Entretanto, a lógica repressiva do governo sobre as “bases de apoio” do EZLN mantinha-se sem variações.

No dia 11 de abril se produzia uma incursão militar no “município autônomo” “Ricardo Flores Magón” e em 1º de maio no de “Tierra y Libertad”². Milhares de refugiados pelo conflito a partir da “chacina de Acteal” (e de antes), fustigados por grupos de “paramilitares”, subsistiam precariamente nos arredores do município de Polho, município “rebelde” governado por um Conselho eleito conforme as tradições e costumes dos povos indígenas.

À constante perseguição sobre os 38 “municipios autónomos”, soma-se a que se desenvolve sobre os estrangeiros “solidários” com as comunidades rebeldes. Em um comunicado do dia 11 de maio lançado pelo Frente Zapatista, toma-se consciência da deportação de 40 cidadãos italianos que desde o começo do mês estavam na qualidade de “observadores internacionais”. Estes tinham chegado a Chiapas com a intenção de levar ajuda humanitária às comunidades e refugiados, além de desenvolver uma série de projetos produtivos, como a instalação de uma turbina elétrica no *Aguascalientes* de La Realidad.

Não há dúvida que o conflito no Chiapas se agravou a partir dos episódios de Acteal em dezembro de 1997, particularmente pelo aprofundamento de uma estratégia de contrainsurgência com o objetivo de derrotar política, moral e militarmente os rebeldes neo-zapatistas, desgastar as instâncias de diálogo e intermediação e dificultar extremamente a observação internacional.

A solidariedade estrangeira foi vítima dos focos de xenofobia gerados pelo exército mexicano, e os mexicanos só em férias chegam às diferentes *Aguascalientes*. Assim mesmo, a ação repressiva se faz cada vez mais presente. “Un solo camino de lodosa terracería es el que llega y atraviesa La Realidad, veinte kilómetros antes y veinte kilómetros después sendos campamentos militares, Guadalupe Tepeyac y Río Euseba

² “Eran las cuatro de la mañana del día primero de mayo cuando de forma violenta entró al pueblo el Ejército Federal, Policía Judicial del Estado, Policía Judicial Federal, Seguridad Pública, Policía Federal de Caminos y el Instituto Nacional de Migración; guiados por personas militantes del PRI, quienes iban por delante señalando varias casas que ellos los denunciaban por ser simpatizantes del EZLN y las Fuerzas Armadas entraron violentamente a las casas para sacar por la fuerza a los hombres y si ponían resistencia eran golpeados brutalmente. En ese mismo operativo fueron golpeados varios hombres, mujeres y niños. Hay varias personas heridas por armas de fuego. Esas personas son señaladas como simpatizantes zapatistas (...)”. Informe do Município Autônomo Tierra y Libertad, 2 de maio de 1998, via página da Internet do EZLN.

vigilan y revisan con su proverbial impunidad, impertinencia e ilegalidad a cuanto ser se atreve a circularlos”³.

Mas o ano de 1998 é também um ano em que a ajuda e o apoio internacional ao neo-zapatismo se fez deliberadamente visível. Uma prova está no intenso trabalho que tiveram os funcionários do Instituto Nacional de Migração para vigiar e finalmente deportar uma grande quantidade de espanhóis, canadenses, norte-americanos e italianos que, chegados para desenvolver projetos produtivos e alternativos com as comunidades indígenas⁴, atreviam-se a circular pelas diferentes *Aguascalientes* sem importar-se em demasia com a operação repressiva instalada. Assim mesmo, através da Internet somavam-se novas *comunidades virtuais* em solidariedade com o movimento, produzindo-se uma comunicação cada vez mais intensa.

Assim, o ano 1998 começava com o silêncio dos rebeldes, com a consolidação da repressão governamental e um protagonismo crescente por parte dos estrangeiros que quando chegavam a Chiapas não pareciam tão seduzidos por realizar um “tour” pelas ruínas mayas como por visitar os distintos “centros de resistência” neo-zapatistas⁵. É certo, igualmente, que a permanência destes estrangeiros nos *Aguascalientes* era esporádica, muito pouco visível. Embora, a afluência daqueles que chegavam portando projetos sociais, educativos, sanitários e de produção contrastasse com uma percepção pouco otimista.

A ofensiva do exército durante o mês de junho se correspondia, aparentemente, com o silêncio do Subcomandante Marcos. Até o fival deste mês, a página na Internet do EZLN referia-se a existência de 32 “municípios autônomos”, embora o governo falasse de somente 6 ou 7. Evidentemente, a “guerra simbólica”, a de informações, associava-se às de forças militares em choque com as comunidades indígenas.

Mas finalmente em 21 de julho, e diante da surpresa de muitos, o Subcomandante Marcos, assinando também sob o apelido de *Speedy González*⁶, rompe o silêncio e surge no *espaço virtual* da Internet dando a conhecer a *V Declaração da Selva Lacandona*⁷, que

³ Ver *La Jornada*, 8 de abril de 1998; “En La Realidad / I” de José del Val.

⁴ As vezes “pro-zapatistas” e em outras ocasiões comunidades divididas entre simpatizantes do PRI e simpatizantes dos rebeldes neo-zapatistas.

⁵ Em ocasiões, esta nobre atitude, parece se confundir com o que já é denominado “zapatour”, espécie de “tour” pelas *Aguascalientes* neo-zapatistas.

⁶ O primeiro que escreve é o selo característico do simpático ratinho: Yepa-yepa, andale, arriba, andale, arriba!

⁷ Incluída na secção Anexos.

inicia afirmando: “Aquí estamos!, Resistimos!”. Neste dia, o jornal *La jornada*, que publicava dita Declaração, foi líder de vendas.

A *V Declaración da Selva Lacandona* era a consequência imediata do prolongado silêncio dos neo-zapatistas. Nela o movimento situa-se como um *sujeito indígena mais* (não como vanguarda) dentro do leque dos povos indígenas do México na luta pelo reconhecimento dos direitos que tinham sido estabelecidos nos “Acordos de San Andrés”. Ao mesmo tempo, os rebeldes explicam que por trás do seu silêncio existe suas mais enraizadas identidades e estratégias. Explicam que “mientras el gobierno amontonaba palabras huecas y se apresuraba a discutir con un rival que se le escabullía continuamente, los zapatistas hicimos del silencio el arma de lucha que no conocía y contra la que nada pudo hacer, y contra nuestro silencio se estrellaron una y otra vez las punzantes mentiras, las balas, las bombas, los golpes. (...) nosotros pudimos aprendernos y enseñarnos y enseñar otra forma de lucha, y que, con la razón, la verdad y la historia, se puede pelear y ganar... callando”⁸.

O silêncio neo-zapatista, convertido numa espécie de “muro que nos protegió y más fuertes nos hizo”⁹, dava lugar ao reclamo central do movimento desde fins de 1996: que se respeitem os “Acordos de San Andrés”, e que através do diálogo e a pacificação se atendam os reclamos indígenas sobre o reconhecimento de seus direitos como tais. Na clara percepção do pouco interesse do governo em dar lugar a tais demandas, o movimento, estrategicamente, sustenta que “es la hora de los pueblos indios, de la sociedad civil y del Congreso de la Unión”, chamando a “todos los hombres y mujeres honestos a luchar por el... Reconocimiento de los derechos de los pueblos indios y por el fin de la guerra de exterminio”¹⁰. É a partir disto que os rebeldes convocam para a realização no México de uma “Consulta Nacional sobre iniciativa de ley indígena de la Comisión de Concordia y Pacificación y por el fin de la guerra de exterminio”, finalmente realizada em 21 de março de 1999.

Após a realização nos dias 20, 21 e 22 de novembro de 1998, na cidade de San Cristóbal de las Casas, do “encontro sociedade civil-EZLN”, dando-se a conhecer as distintas propostas para a realização da Consulta nacional, em 21 de março de 1999 os mexicanos (dentro e fora do país, assim também como os estrangeiros), de forma voluntária, deram resposta a quatro perguntas centrais: 1) você está de acordo que os povos

⁸ “V Declaración de la Selva Lacandona”, via página na Internet do EZLN.

⁹ *Ibid.*

¹⁰ *Ibid.*

indígenas sejam incluídos com toda sua força e riqueza no projeto nacional e tomem parte efetiva na construção de um México novo?, 2) você está de acordo que os direitos indígenas sejam reconhecidos na Constituição mexicana conforme os Acordos de San Andrés e a proposta correspondente da Comissão de Concórdia e Pacificação do Congresso da União?, 3) você está de acordo que devemos alcançar a paz verdadeira por via de um diálogo desmilitarizando o país com o regresso dos soldados a seus quartéis como estabelece a Constituição e as leis?, e 4) você está de acordo que o povo deva se organizar e exigir do governo que “mande obedecendo” em todos os aspectos da vida nacional?.

O EZLN já tinha convocado para que em todo o país e no exterior mexicanos e não mexicanos formassem “brigadas de promoção e difusão da consulta”, procurando assim a maior ressonância possível do evento dentro e fora do México. 5000 delegados indígenas dos diferentes “municípios autônomos” deixaram uns dias antes suas comunidades e se distribuíram por todo o México para “conversar” em Universidades, nos bairros, nas escolas, em clubes esportivos e associações civis, assim como para formar e integrar as Mesas eleitorais juntamente com aquelas “brigadas” registradas para a organização da Consulta. Coube à Fundação Rosenblueth a responsabilidade de computar as cifras sobre a referida consulta.

Sem dúvida a tensão gerada por tal Consulta foi o mais destacado durante os dias 20 e 21 de março. Em Guadalajara, Durango, Distrito Federal, Chiapas e Veracruz, fortes incidentes entre policiais e “antizapatistas” se registraram com os delegados “zapatistas”, de tal forma que em várias oportunidades a intervenção dos cidadãos comuns logrou evitar maiores distúrbios e fatos lamentáveis. Além disto, 9 mil Mesas em todo México atendidas por 20 mil “brigadistas” conseguiram atuar com certa calma durante todo o dia 21. À meia-noite, já os resultados preliminares de 51 % das Mesas computadas assinalavam mais de um milhão e meio de votos, o que foi considerado pelos delegados “zapatistas” como “um êxito da sociedade civil”. Dados dos organizadores indicavam além, que em 156 cidades estrangeiras se organizaram 251 brigadas, o que segundo as tendências, davam uns 30 mil votos aproximadamente¹¹.

No geral, mais de 3 milhões de pessoas participaram da Consulta convocada pelos rebeldes neo-zapatistas. Algo surpreendidos, terminaram destacando à mobilização, em nível nacional e internacional, como um gesto inequívoco por apoiar as demandas sobre direitos indígenas, por sancionar, conseqüentemente, a política intransigente do governo

¹¹ Ver *La Jornada*, 22 de março de 1999, via pagina na Internet de *La Jornada*.

federal. Mas realmente curioso não foi unicamente a grande mobilização que no território mexicano se produziu a partir de tal Consulta, senão o eco em nível internacional do que se denominou *Jornada Internacional pelos Excluídos do Mundo*, convocada pelos neozapatistas paralelamente à Consulta.

A partir do registro de 251 “brigadas”¹² se realizaram diversas atividades de informação e solidariedade relacionadas aos acontecimentos no México nesse 21 de março. Recitais de rock, exhibições de vídeos, palestras e manifestações se produziram tanto em Paris como em Dublin, na Califórnia e em Buenos Aires. Em tal clima de fervor internacional, no dia 22 de março chegava a San Cristóbal de las Casas a ex-primeira dama da França, Danielle Mitterrand, “para sostener entrevistas, conocer las principales necesidades y continuar apoyando a organizaciones no gubernamentales que desarrollan proyectos productivos de salud en diversas comunidades indígenas de la región”¹³.

Sem dúvida que para o movimento tanto a Consulta como a Jornada Internacional resultaram sumamente importantes. Demonstram, por um lado, a vigência e legitimidade da luta empreendida a partir do ano 1994 em nível nacional e, ao mesmo tempo, o contínuo fortalecimento na comunicação e contatos desenvolvidos com grupos solidários no estrangeiro. Reinicia um diálogo direto com a chamada sociedade civil mexicana, entretanto, evidencia-se uma destreza crescente no ciberespaço.

De todas as maneiras, ainda existe para o movimento a necessidade de analisar e avaliar o acontecido naqueles dias de março, analisar as eventuais conseqüências produzidas pelo contato direto dos 5000 delegados disseminados por todo o país com a “sociedade civil”, assim como as etapas de promoção e difusão da Consulta. Neste sentido, na carta do dia 16 de abril de 1999, o EZLN convoca, em La Realidad, a realização de um “2º Encontro entre Sociedad Civil e o EZLN” nos dias 7, 8, 9 e 10 de maio¹⁴, chamando para participar todos os “brigadistas” e aqueles que, de uma forma ou de outra, sintam-se envolvidos com a passada Consulta.

¹² “El listado de las ciudades participantes es muy largo y está encabezado por Estados Unidos, donde se desplegaron 181 brigadas, sobresaliendo el estado de California. Ahí, tan sólo en Los Angeles se colocaron 26 casillas; ocho en San Antonio; siete en Sacramento, e igual número en San Diego y San José. No sólo en California hubo casillas; en Chicago se instalaron cinco, en Alaska una, en Houston dos. También se hizo consulta en Nueva York, Arizona, Florida, Wisconsin, Carolina del Norte, Massachusetts y Colorado, entre otros. En Europa, el mayor despliegue se hizo en París, donde fueron colocadas cinco casillas, además de las colocadas en Lyon y Estrasburgo; en España hubo tres casillas en Madrid, dos en Barcelona y una en Córdoba, así como en Alicante y en Cataluña. Entre Alemania, Italia e Inglaterra colocaron cuatro, mientras que en Japón dos, en Argentina cinco y en Canadá nueve. Otros países donde también hubo consulta fueron Cuba, Chile, Australia, Brasil, Hong Kong, Holanda, Nicaragua, Puerto Rico, Singapur, Suecia, Suiza, Irlanda, Noruega, Bélgica y Bolivia” (*Ibid*).

¹³ *Ibid*.

¹⁴ Justamente nos momentos em que está se escrevendo este trabalho.

Se o ano 1998 foi o ano do “silêncio neo-zapatista”, 1999 é o dos rumores de “deserção”. Em um comunicado de 5 de abril¹⁵ e depois em outro do dia 16 de abril, o Subcomandante Marcos ironiza sobre os 15 mil ou 20 indígenas que supostamente desertaram (segundo o Secretário do Governo) do movimento e do conseqüente isolamento e solidão na que estaria ficando o próprio Marcos.

Essencialmente, 1999 é um ano que se inicia reivindicando o respeito aos “Acordos de San Andrés”, assim como foram os dois anos anteriores. No cenário político nacional, o desgaste sem dúvida é perceptível, embora o movimento continue, ou pretende continuar, com sua lógica de criar *ambientes coletivos de protestos*, convocando a eventos, jornadas, reuniões e consultas. Simultaneamente, hoje o México parece entretido com uma onda de privatizações que o governo pretende levar adiante, apesar da grande oposição existente. O Conflito na Universidade Nacional Autônoma do México (UNAM) é um exemplo de toda esta conjuntura particular.

É a partir desta conjuntura que os rebeldes chiapanecos se alinham apoiando estas negativas pelas privatizações, solidarizando-se e intervindo, concretamente, em toda esta mobilização social. Tudo indica que a atenção nacional se distanciou um pouco da realidade do sudeste do país, do Chiapas, para se concentrar no Zócalo. Por isto, 1999 é um ano que desafia o neo-zapatismo a misturar-se com toda esta grande mobilização “antiprivatizadora” e, desta forma, desafia a capacitar-se para poder “relacionar” as dimensões estratégicas e identitárias experimentadas desde seu surgimento público em 1994. Parecendo “retornar” o movimento a seu *segundo neo-zapatismo*, embora não seja em realidade um verdadeiro retorno, o maior desafio encontra-se na sua capacidade por justapor identidades, discursos e estratégias, quer dizer, que o *primeiro, segundo e terceiro neo-zapatismo* parecem estar convivendo irreversivelmente.

Mas também o ano 1999 é o ano em que *Speedy González* aparece na *home-page* do EZLN estreando um “pasamontañas” preto, abandonando seu estático papel televisivo para adquirir “outro rosto” (ou melhor nenhum) e circular pela Internet. *Speedy González* tinha-se convertido no logotipo da *Consulta pelo Reconhecimento dos Direitos dos Povos Índios e o Fim da Guerra de Extermínio* e da *Jornada Internacional pelos Excluídos do Mundo*, sem dúvida uma escolha estratégica de bom humor. Havia-se convertido, assim mesmo, no símbolo de uma “transnacionalização” crescente, consolidando-se,

¹⁵ Ver secção Anexos.

aparentemente, essa *comunidade virtual de resistência* de excluídos que em nível global parece expressar-se no ciberespaço.

Em um dos cenários de expressão, o movimento parece mais ancorado no seu espaço geográfico específico, com uma estratégia e ação que o mantém com uma *identidade indígena e nacional* bem definida, em uma situação de isolamento crítico e em uma dependência relativa da ajuda humanitária de organizações nacionais e estrangeiras. Em outro cenário, projeta-se uma *identidade* ou *comunidade de resistência* que o mantém integrado a uma série de ações que logram “revitalizar” e dar grande força a sua existência frente a esta adversa situação. Com grande clareza, o conflito gerado pelos rebeldes cada vez mais logra evidenciar como propiciou uma intensificação dos *laços comunitários indígenas*, dos *laços identitários étnicos e interétnicos*, reduto onde, sem dúvida, parece alojar-se a própria identidade do movimento. Mas esta identidade não parece simplesmente ser produto de tal processo. Há uma instância de “mediação” no diálogo nacional estabelecido com o resto da sociedade e, curiosamente, uma espécie de “conexão” com outras *comunidades identitárias excluídas*. Neste sentido, *da articulação do “primeiro ideal comunitário” projetado na luta pelo reconhecimento dos direitos indígenas com as distintas “comunidades de resistência identitárias” é que o movimento adquire, atualmente, sua dimensão mais precisa: o que aqui se tem denominado (post)neo-zapatismo.*

Estética, ética e multiculturalismo: o (post)neo-zapatismo.

A integração das sociedades indígenas à nação mexicana estava baseada numa inquestionável idéia do direito moderno: a livre associação de indivíduos iguais. Mas o indígena, está em uma relação de igualdade com o resto da sociedade?, sua marginalização é produto de sua “precária” integração à modernidade ou será que é o resultado de uma “perversa” integração?. É a ausência de modernidade ou uma “saturação” dela o que tem gerado que os povos indígenas hoje reclamem que “existem”?. Por que os indígenas neo-zapatistas vêem-se obrigados a fazer da preservação de suas *diferenças* uma condição de *inclusão*, ao mesmo tempo que insistem em ser reconhecidos como integrantes da nação mexicana?. Perguntas como estas são as que conduzem a essa tensão que experimenta o

movimento quando é colocado frente a frente com a história do projeto moderno implementado no México.

Nos rebeldes neo-zapatistas se manifestou uma resistência a uma *individuação* dos seus direitos. Opuseram um respeito efetivo dos *direitos coletivos*, de direitos que contemplem as formas organizacionais existentes nos distintos povos indígenas. Este debate e estratégia política desenvolvida faz referência, por um lado, a que a sociedade mexicana deve assumir um efetivo respeito aos direitos dos povos indígenas como exercício prévio para compreender a crise de *integração* que atualmente padece o Estado moderno mexicano, evidenciada nas limitações políticas, administrativas e jurídicas para legitimar um “Estado pluricultural”.

Admitir uma eventual “conversação” entre *identidades* e o Estado surge de um interesse e crença de um *multiculturalismo* que parte de um *pluralismo* como nova forma de *universalismo*, uma espécie de *universalismo sem uniformidade*, enraizado, como pode se ver, na mesma tradição liberal, já que, o *universalismo* não pode ser *indiferente à diversidade*¹⁶.

Sem dúvida que esta perspectiva prefere continuar lembrando os velhos princípios racionalistas (dos revolucionários do século XVIII) que afirmam que as estruturas políticas e jurídicas contemplam cidadãos *abstratos*. Mas o que acontece quando estes não apelam mais a essa “condição” e preferem *se auto-afirmar* em uma negação a essa *abstração*? Tal processo, além de pretender “igualar”, conseguiu uma homogeneização cultural que, na realidade, não impediu a manifestação de uma “desigualdade econômica e social”, como no caso dos povos indígenas. Desta forma, a homogeneidade cultural e a *abstração* se apresentam entrelaçadas de uma forma muito particular, onde “a existência” aparece *indiferenciada*: a *abstração* é a “negação da diferença”, sua aniquilação simbólica. A *abstração* é um traço característico das *linguagens do poder* (WOLIN; 1996, 161).

O neo-zapatismo traz à cena a idéia de que um princípio de justiça universal é impotente para impedir a exclusão, especialmente quando os fatores de marginalização são culturais. A marginalização é um resultado claro de uma exclusão da *identidade indígena*, pelo que é esta categoria a responsável central da condição de “desigualdade” experimentada. Frente a isto, o movimento propôs que o reconhecimento dos direitos coletivos estivessem materializados na *autonomia* e a *autodeterminação cultural*, figuras

¹⁶ Preocupação central de Kymlicka (1996).

políticas e jurídicas que unicamente podem estabelecer um *ideal de integração democrática*. Como a *integração* ou inclusão é uma condição necessária da democracia, existe a certeza de que é um princípio “formal” mais que constitutivo e, então, uma pre-condição da igualdade. Desta maneira, os rebeldes partem de uma concepção política onde *a integração não garante o reconhecimento*, já que, inclusive, o *reconhecimento* nem sempre representou *integração*. Assim, não deve surpreender que a busca do *reconhecimento das diferenças* tenda a procurar reformular a *integração* a partir de outro “lugar epistêmico”, um verdadeiro “schock” para a “mexicanidade” e seus fundamentos.

As discussões sobre o *multiculturalismo* fazem referência, então, aos problemas relacionados com a composição étnica e cultural das chamadas sociedades modernas, discussões que questionam seriamente a idéia de homogeneidade cultural e social. No caso da irrupção do movimento neo-zapatista, trata-se de uma ruptura que se tem introduzido na normatividade da modernidade através do reclamo por “direitos a ter direitos” em um nível de *igualdade* com o resto da sociedade, mas sem deixar de lado o direito a suas *diferenças* étnicas e culturais.

Este tipo de reclamos centrados, de forma fundamental, a partir de agravos morais à heterogêneas identidades dos sujeitos envolvidos, tem sido representados, geralmente, como reclamos ou demandas “particularistas”, que põem em risco a normatividade moderna, já que estabelecem conflitos situados em instâncias “pre-rationais”. Esta qualificação se fundamenta em que estas *identidades* não se explicam com base em um contraste de interesse ou “visões do mundo” que contêm componentes “universais”, senão que só fazem referências às diferenças étnicas, culturais, religiosas, sexuais, etc. Segundo esta perspectiva, os conflitos gerados por este tipo de reclamos “particularistas” se caracterizam por não desenvolver uma função “positiva” na *integração social*.

Por sua parte, Wolin (1996, 155) acuradamente nos situa frente a um “novo pluralismo” que, contrariamente àquele pensado por Locke¹⁷, supõe *associações involuntárias* (de cor, gênero) em torno dos traços inerentes a seus portadores. Isto quer dizer que o virtual “reconhecimento das diferenças” seja simplesmente indizível por meios racionais, já que, segundo parece, não são visíveis os critérios subjacentes que possam situar-se ou sobre os quais concordar (RUSTIN; 1996, 46).

Tentando argumentar “positivamente” sobre como “incorporar” essas *diferenças identitárias* na normatividade institucional, Kymlicka (1996) não duvida em situá-las a

¹⁷Que “(...) supone un pluralismo de asociaciones voluntaria, es decir, de identidad a las que no estamos soldados” (WOLIN; 1996, 155).

partir da linguagem da “cidadania”. É que para ele, “el temor consiste en que los derechos diferenciados en función del grupo debilitarán el sentimiento de identidad cívica compartida que mantiene unida a una sociedad liberal. Estos derechos serán una fuente de desunión que puede llevar a la disolución del país (...)” (p. 239). Segundo parece, estes tipos de preocupações não atendem as diferenças sociais, ficando os atores igualados em sua *racionalidade*. O tema central parece se concentrar mais na *racionalidade* do que nas *disparidades*, em definitivo, uma tênue idealização do *status quo*. Se “o sentimento de identidade cívica” já está, aparentemente, lesionado para os indígenas rebeldes mexicanos, como pensar em sustentá-lo?. Não seria o problema da marginalização o que tem gerado certa “dissolução do país”?. Sem dúvida, o desafio apresenta-se mais complexo.

Tudo isto permite compreender as críticas que hoje se apresentam à modernidade como projeto histórico-cultural em torno de um conceito que, sem dúvida, sintetiza os “reclamos éticos contemporâneos” que realizam as diferentes *identidades de resistência*: a *comunidade*. Tal conceito tem assumido a estranha forma de uma demanda por democracia, uma revalorização desta em função do desejo por uma “comunidade restituída” logo, por exemplo, da crise de projetos emancipatórios de caráter socialista e suas eventuais materializações. Por isto, está certo Santos (1997a, 105) quando afirma que a partir desta crise o discurso dos direitos humanos parece preencher o vazio deixado e reinventar a linguagem da emancipação, embora seja oportuno indicar que, o desejo por uma suposta “comunidade restituída”, fundamentalmente se corresponde com uma dinâmica sociocultural autônoma à conseqüente perda de referenciais político-ideológicas de esquerda, como foi afirmado no primeiro capítulo deste trabalho.

Mas a *política dos direitos humanos* é basicamente uma *política cultural*, é um “retorno do cultural” irrompendo nesta linguagem da emancipação. É desta forma que, justamente, o *comunitário* se institui em paradigma organizacional característico deste discurso dos direitos humanos, tornando-se visível quando compreendemos que ao falar de cultura se está falando de “diferença”, de fronteiras e particularismos culturais. Assim, a interrogação formulada por Santos (*Ibid*, 107) parece inevitável: como poderão os direitos humanos ser uma política simultaneamente cultural e global?

Santos (*Ibid*, 111) orienta interessantemente sua própria preocupação formulando uma série de definições do chamado processo de globalização, colocando o reclamo dos direitos humanos concebidos como “cosmopolitismo” ou como “globalização contra-hegemônica”. Isto significa que enquanto os direitos humanos focem concebidos como

“direitos universais” tenderão a operar como “localismo globalizado”, ou seja, que o *universal* é consequente com o pensamento “particular” e específico da cultura moderna ocidental (BAUDRILLARD; 1997, 128). Frente a isto, afirma-se que os direitos humanos têm que reconceitualizar-se como *multiculturais* para quebrar a perversa hegemonia do *universal*. O *multiculturalismo* é pré-condição de uma relação de “equilíbrio” entre o âmbito global e a legitimidade local dos valores culturais em questão, constituindo-se nos dois atributos de uma política “contra-hegemônica” de direitos humanos em nossa atualidade (SANTOS; 1997a, 112).

Desta maneira, enfrentamo-nos com *subjetividades coletivas que transcendem simbolicamente a dinâmica racional das relações sociais*, quer dizer, desenhadas a partir de um vaivém irreduzível entre “estética” e “ética”¹⁸. Assim, por exemplo, o fator *ético* é o que permite a conformação de uma *comunidade de resistência* em torno ao neo-zapatismo. Esta *comunidade de resistência* adquire forma e se estrutura a partir de uma *ampla rede de atores em solidariedade protagônica*, materializada, como já vimos, em eventos como o “Encontro Intercontinental pela Humanidade e contra o Neoliberalismo” (julho-agosto de 1996)¹⁹. Torna-se evidente, então, que a sensibilidade coletiva originária da forma *estética* acaba construindo uma relação *ética* (MAFFESOLI; 1987, 27), já que estas *subjetividades coletivas* são “ambientes de comunhões éticas”. Em definitivo, pode se afirmar que *ética* e *estética* são um mesmo rosto da emergência destas *identidades de resistência* expressadas em nosso presente: existe uma identificação *estética* acompanhada pelo componente *ético*, fundamento para a conformação de uma *comunidade identitária de resistência*. *O estético é o que possibilita e produz a intersubjetividade em nossos dias*.

Entre outras coisas, esta resolução é a que permite entender que as eventuais ações coletivas tendem a ser estruturadas a partir de um “mecanismo de proximidade vivencial”²⁰, sob uma espécie de *efeito epidemiológico*. Desta forma é como se geram “redes identitárias”, uma *rede* que liga as pessoas menos a partir do individual do que a partir de “micro-ambientes”, de “ambientes de comunhões éticas”.

É este tipo de conformação de uma *comunidade de resistência* o que parece contemplar a dinâmica estratégica e identitária do neo-zapatismo atualmente. Mas

¹⁸ Por “estética” compreende-se um “sentir em comum”, “uma sensibilidade particular” experimentada por pessoas, entretanto, “ética” aqui faz referência ao que torna possível “o laço coletivo”, o que gera esse “sentir compartilhado”. Ver Maffesoli (1987).

¹⁹ Além do “Segundo Encontro Intercontinental” realizado na Espanha em agosto de 1997.

²⁰ Conceito derivado da leitura de Maffesoli (1997).

contempla a uma dimensão que deriva em sua *trans-identidade*, que define de maneira mais geral e essencial o que aqui se tem denominado *(post)neo-zapatismo*, dimensão do movimento no qual, por exemplo, os espaços geográficos e simbólicos da sua ação tornam-se uma “nebulosa”. O *(post)neo-zapatismo* é:

1. A definitiva consolidação do neo-zapatismo não como uma transformação atual da esquerda política, senão como um *novo produto construído a partir dos ideais de uma esquerda em crise e desorientada politicamente*. Ao mesmo tempo, também representa uma espécie de “refúgio” para um tipo de militância política de uma “esquerda ortodoxa”, sobrevivente das práticas políticas autoritárias de esquerda.
2. A expressão da articulação constante entre o *primeiro, segundo e terceiro neo-zapatismo*. Estas dimensões se fazem presentes contingentemente durante o agir e expressividade do movimento, já que a partir de determinadas “lógicas situacionais”, pode reaparecer o tipicamente “guerrilheiro”, o discurso modernizador, “nacionalista” e pró-mobilização da sociedade civil mexicana, assim como a identidade e demandas de caráter étnico-culturais. *O entrelaçamento é sinónimo do coquetel identitário e estratégico do neo-zapatismo*.
3. O momento histórico do movimento que se estabelece num *contexto trans-nacional*, na dinâmica das variadas ações coletivas mundiais.
4. O produto do protagonismo central das diferentes Organizações Não Governamentais (ONGs) no contexto geográfico das comunidades indígenas pró-zapatistas (as chamadas “bases de apoio”). A ação destas entrando em contato com o movimento modificou a própria ação deste. O papel das ONGs esteve marcado por duas questões básicas: primeiramente, exercitou uma crescente pressão sobre o governo mexicano, levando ao conhecimento, em nível mundial, a desenfreada militarização do Estado de Chiapas, a repressão sobre indígenas que eram ou não simpatizantes do movimento e a marginalização vivida por estes²¹. Ao mesmo tempo, ofereceram uma fundamental ajuda humanitária para a sobrevivência das isoladas comunidades (medicamentos, roupa, alimentos), assim como implementou e continua implementando projetos produtivos alternativos a realizar-se com as

²¹ Também apresentando denúncias de violações aos Direitos Humanos no Chiapas frente ao Parlamento europeu.

comunidades indígenas. O ingresso destas organizações na órbita de ação do movimento é um elemento fundamental de transformação deste em um contexto específico de cerco militar e certo esquecimento por parte da silenciosa ou silenciada sociedade mexicana.

5. A expressão de *uma comunidade de resistência* a partir de identidades culturais em nossa contemporaneidade. A partir disto, consolida-se o *segundo “ideal comunitário” do neo-zapatismo, o que se projeta para uma luta contra a exclusão econômica, política, social e cultural junto com “outras comunidades identitárias”, construindo uma “comunidade identitária global” de resistência.* Isto representa uma recuperação da dimensão *comunitária* como paradigma político e organizacional, pelo que a “humanização do desenvolvimento” passa pela reconstrução dos espaços comunitários (geográficos, identitários, simbólicos, de valores). A própria recuperação dos valores e a reconstituição da dimensão “ética” do desenvolvimento exige que “o outro” recupere sua identidade. Este “reconhecimento do outro” não se dá no anonimato, numa espécie de conexão para “o exterior indiferenciado”, senão no circuito das “comunidades de valores” que interagem, comunicam-se e participam de espaços mais amplos a partir de uma série de ideais mínimos: democracia, diferença, identidade, ética, justiça, solidariedade. Segundo o afirmado, o *(post)neo-zapatismo* é também a evidência de que a identidade do movimento neo-zapatista não só se reduz a seus fundamentos étnico-culturais e a sua luta pela autonomia, já que fazer parte de uma *comunidade de resistência* mais ampla é uma fonte de “sentido” inesgotável para ele.
6. A estruturação de um conflito protagonizado por *identidades culturais excluídas* e não tanto (ou cada vez em menor medida) projetado para a “abstrata” sociedade civil nacional e internacional. Por isto, hoje é possível visualizar a existência de “vários neo-zapatismos”, os que são interpretados por qualquer “comunidade anarco-punky”, “os feminismos”, alguns jovens cristãos do Brasil, os ecologistas, camponeses da Índia, a comunidade negra da Colômbia, aqueles povos que vêm na luta pela autonomia do neo-zapatismo sua própria luta (vascos, irlandeses, outros povos indígenas da América), etc.
7. O *(post)neo-zapatismo* também evidência a *dinâmica própria que tem assumido esta comunidade de resistência global.* Os diferentes “diálogos” entre as *comunidades* estão se produzindo a partir de temas e preocupações específicas

de cada uma delas, além dos temas e particularidades que giram em torno do movimento neo-zapatista e Chiapas. Em definitivo, o *(post)neo-zapatismo* é a dimensão do movimento no qual, ao ter-se literalmente ampliado e estendido de maneira fundamental através do *espaço virtual* da Internet, *ingressa na circulação generalizada de “comunidades identitárias” que sobrevivem e se comunicam no ciberespaço. Assim, o neo-zapatismo se tem dissolvido na “rede virtual”, o que permite compreender que, seja pela expressividade na Internet como por meios mais convencionais, o neo-zapatismo já está em todos os lugares, já faz parte (de uma maneira ou de outra) da radicalidade política e estética emancipatória frente ao que se “compreende” por Modernidade-global.*

Considerações finais:

Modernidade-global, ações coletivas e neo-zapatismos.

A partir dos argumentos que caracterizam o *(post)neo-zapatismo*, os conceitos e debates intrínsecos às ações coletivas contemporâneas parecem ter conciliado a noção de “movimento social” de Alain Touraine (1994, 1997) com a “socialidade posmoderna” de Michel Maffesoli (1987, 1995, 1997). Os dois parecem partir de uma renúncia a uma idéia de sociedade que se apoie em conceitos de fundamentos rígidos, oferecendo em seu lugar noções mais ligadas aos processos, mais fluidas e orientadas à ação. Recusando, inclusive, as idéias sobre uma individualização impulsionadas por autores que se orientam na perspectiva da teoria da modernização, conseguem advertir a formação de “novos coletivos” e a criação de comunidades, reais ou imaginadas, que conformam *identidades concretas*.

Estas duas perspectivas se diferenciam entre si quando chega o momento de situarem estes novos fenômenos sociais no processo da Modernidade-global representada por cada uma. Maffesoli faz referência à “tribalização” e destaca a pluralidade e diversidade destas “tribos identitárias”, que não têm a capacidade nem a intenção de aderir-se ou submergir-se em uma “totalidade”. Contrariamente, Touraine percebe na ação dos movimentos sociais a fonte potencial e o núcleo de uma transformação coletiva da

sociedade²². É possível, então, que os conceitos de um autor possam fundir-se nos do outro? O que possibilita esta peculiar resolução?. Estas interrogações podem ter uma resposta, parcial, no que representa o complexo contexto histórico atual e as *estratégias emancipatórias* que tem permitido gerar. Vejamos então.

A “cultura global” parece estar submetida a uma tripla e contraditória dinâmica. Por um lado, um processo de *homogeneização* derivado da própria dinâmica de racionalização-modernização do processo histórico da modernidade. Simultaneamente, se apresentam como contra-tendências à uniformização outras duas dinâmicas. A primeira se refere a uma crescente *afirmação das grandes culturas históricas*²³, que não só parecem sobreviver senão que se revitalizam “sob a superfície” cultural moderna. Estas parecem submetidas a um *processo de auto-afirmação* constante e paralelo a sua aquisição de poder político e bens econômicos²⁴. A partir desta dimensão, começa a se perceber como a modernidade não parece ter mais capacidade para gerar “novos sentidos”²⁵, convertendo-se em mais uma no *puzzle* de culturas. Isto, então, leva a considerar uma terceira tendência: *a fragmentação interna da própria cultura ocidental moderna*.

Desta aparente *fragmentação*, motivada em grande medida pela “descomposição dos grandes relatos explicativos da realidade” (LYOTARD, 1989). “sigue eso que algunos analizan como la disolución del lazo social y el paso de las colectividades sociales al estado de una masa compuesta por átomos individuales lanzados a un movimiento browniano. Lo que no es más que una visión que nos parece obnubilada por la representación paradisiaca de una sociedad ‘orgánica’ perdida” (*Ibid*, 36-37)²⁶. Nesta linha de argumentação, contrariamente vemos que o indivíduo não está isolado senão inserido em uma rede mais complexa e mais mutável de relações, de certa maneira, uma situação que permite a Lyotard definir a nossa socialidade sob os efeitos dos múltiplos “jogos de linguagens” (*Ibid*).

A “grande narrativa” que anunciava um presente de “emancipação do homem” tem caído em certa deslegitimação. A isto, some-se de forma entrelaçada, a emergência de

²² De todas formas, é oportuno destacar o incipiente pessimismo que mantém em seu trabalho *¿Podremos vivir juntos?*.

²³ A partir de onde Castells (1998b) observa a origem de “comunidades pró-ativas” à “nova ordem global”.

²⁴ Para a análise destas “auto-afirmações” no contexto da globalização, ver Scherer-Warren (1998a).

²⁵ Segundo Habermas, para os denominados “neo-conservadores” como Daniel Bell (1992), “la modernidad domina, pero está muerta”. “Modernidad vs. Postmodernidad”, in: *PICÓ* (1992, 91).

²⁶ Aqui Lyotard se refere ao trabalho de Baudrillard (1993a), especificamente o capítulo: “A la sombra de las mayorías silenciosas”.

conflitos particulares derivados da injusta distribuição dos ganhos econômicos em nível global. A respeito, Beck (1998, 209) manifesta que “las dos últimas décadas la producción mundial pasó de 4 a 23 billones de dolares y la cantidad de pobres aumentó un 20%. La participación en la renta mundial de la quinta parte más pobre de la humanidad se ha reducido en el período de 1960 a 1990 del 4 al 1%. En cambio, 358 multimillonarios poseen hoy más de la mitad de lo que gana la mitad de toda la humanidad”. Assim, as imagens de miséria econômica e social, além de não nos convencer de um suposto “mal” reduzido às desventuras econômicas existentes, ainda vêm acompanhadas pelos rostos dos “excluídos”, pelos “órfãos da modernidade”, que reaparecem com suas “linguagens”, com suas “narrativas” e sua conseguinte *emancipação cultural e política*. Por isto, as identidades excluídas hoje expressadas desenvolvem uma *dupla emancipação*: pretendem-se “libertar” do império do *universal* e de sua projeção em termos econômicos e sociais. Para estas, uma é inerente à outra, impossível de serem dissociadas nesta Modernidade-global.

Seja para compreender as *identidades excluídas* históricas como às supostas “novas”, é metodologicamente inevitável partir de dois pressupostos. Primeiramente, estas *identidades excluídas* são estruturadas em torno de uma *dinâmica de liberação*. Existe nelas a percepção de que na *ambiguidade* própria da modernidade (liberação–submissão) (WAGNER, 1997) são a materialização do que aqui foi caracterizado como *modernidade marginal*²⁷. Parecem afastar-se de uma lógica puramente “vivencial”, expressiva, de experiência “contemplativa” para o mundo, a diferença do que muitos acham. É que, claramente, *toda expressão identitária, toda afirmação de existência apresentada “é radicalidade emancipatória”, já que reflete uma luta por mudanças da “significação social” de certas questões, constituindo a parte visível da estruturação profunda da sociedade: é a parte ativa e reativa. Ao mesmo tempo, baseando-se no “significado social” de um elemento (ou vários) de estruturação da identidade, revela o déficit de sentido que produz a modernidade.*

A partir disto, um segundo elemento significativo, é a constatação da possibilidade de compreender que estes gestos “reativos” não podem, simplesmente, ser considerados como efeitos do processo da globalização, a não ser que sejam ligados ao processo histórico da modernidade. É a partir deste último que surge toda causalidade das *identidades excluídas* de resistência no cenário contestatário contemporâneo. Por isto,

²⁷ Ver Capítulo I.

torna-se inevitável enquadrar estas *identidades* na dinâmica *ambigua* do projeto moderno e suas implicações segundo os diferentes contextos socio-espaciais.

Observando o agir e as dimensões identitárias assumidas pelo movimento, este tem materializado uma espécie de *fusão* entre as três *estratégias emancipatórias* que se apresentam atualmente. Aquelas que fundamentam-se em “critérios individuais” e as denominadas “manifestações simbólicas massivas” interrelacionam-se com as “estratégias comunitárias” através de lógicas comunicacionais diversas tais como: concentrações massivas na Cidade do México, diferentes “eventos” convocados pelo movimento e o *espaço virtual* da Internet. O movimento tem feito uma utilização interessante dos meios de comunicação, gerando uma solidariedade projetada numa espécie de “mercado político-moral de emoções”. Por exemplo, na página da Internet do EZLN, é possível achar no item “Other sites and resources” 32 *sites* em solidariedade ao neo-zapatismo, somando-se outros mais situados na página do Frente Zapatista e os existentes na rede “La Neta”, além da grande quantidade que não são possíveis encontrar através destes. Nestes *sites*, indivíduos e organizações participam da *comunidade de resistência* gerada a partir do movimento, e integram as mobilizações multitudinárias que, em apoio ao movimento, acontecem em Paris, Madrid ou na Califórnia.

Curiosamente, para aqueles que insistem em considerar a suposta “tentação estética” do neo-zapatismo como um elemento um tanto perigoso na hora de delimitar fronteiras entre o puramente expressivo e o propriamente político, pode se observar que, justamente, a partir da *estetização* de suas demandas, estratégias e identidades é que conseguiu estabelecer essa *comunicabilidade trans-identitária e trans-nacional* enriquecedora. O movimento, de acordo com suas finalidades concretas, estabeleceu distinções claras destes dois universos empíricos, o expressivo e o estratégico-político, sem aparentes efeitos traumáticos para ele e seu acionar.

Em termos gerais, uma das eventuais condições que permite que o movimento se sinta atualmente com certo “poder”, é o fato de que o Chiapas (e mais precisamente nas regiões do conflito. Ver Mapa 8) começa a se associar à idéia de um Estado potencialmente rico em recursos estratégicos e naturais (Ver Mapa 6). Os neo-zapatistas, desta forma, parecem converter-se em obstáculos para a exploração de petróleo e urânio na região, já

que o espaço geográfico é um elemento importante no “conflito de posições” assumido entre os rebeldes e o governo²⁸.

Assim mesmo, os espaços de influência e atuação dos rebeldes neo-zapatistas registram, de certa maneira, as diversas *tensões* do movimento. A composição social indígena com demandas cidadãs parecem definir o espaço *local* identitário e o espaço *nacional* de projeção política, enquanto o *trans-nacional* consolida-se nas *redes identitárias* ou *comunidades de resistência* criadas. Sempre se deslocando nesta justaposição de espaços, evidencia-se a *flexibilidade* constitutiva do movimento neo-zapatista, sua capacidade de articulação como ator coletivo em um cenário “sem fronteiras” precisas, onde os “inconformistas e rebeldes por todo o mundo”, “os excluídos da ‘modernidade’ tecem as resistências”, como afirma o Subcomandante Marcos²⁹.

Muitos temas foram colocados pelo neo-zapatismo no cenário social atual. O racismo, a exclusão, o respeito às diferenças, a democracia, a terra e a dignidade foram alguns deles. Esta mistura de preocupações fez do neo-zapatismo um ator coletivo que permitiu, e ainda permite, abordar uma série de discussões sobre as eventuais ações coletivas atuais. Isto tem sentido à medida que o movimento tornou possível situar um determinado conflito político e social desenvolvendo uma explícita necessidade de redefinir o conceito de política, já que o tipo de identidade (ou identidades) que se forma nas “tribos” de Maffesoli ou nos “movimentos sociais”, segundo Touraine, não podem se enquadrar num conceito modernista *do político*. Isto refere-se a que não se observa um processo de fragmentação social que leva linearmente a uma *individualização*, mas sim que parece criar uma série de *comunidades* arraigadas na história e na geografia, ou eventualmente integradas por aqueles que escolhem fazer parte dela, inclusive transcendendo as categorias espaciais e temporais de estruturação de uma *comunidade*, como é o caso das que têm sua origem e desenvolvimento no ciberespaço.

A vinculação a estas *comunidades* é flexível, flutuante, diversa, mutável. Sujeita a transformações que experimenta durante sua própria existência, é possível compreendê-las

²⁸ O Subcomandante Marcos confirma: “Entonces no lo sabíamos (refiriéndose a antes del año 1994), pero los estudios revelaron que había un gran manto petrolífero ahí abajo. Esto ahora ya está confirmado y sabemos también que hay uranio, grandes cantidades de uranio, sobre todo en el interior de la selva. Evidentemente, los indígenas eran algo más que un estorbo para la extracción de esas riquezas. Y en el proyecto mundial de las grandes empresas petroleras, esto era un manjar que, en todo caso, ellas tendrían que disputarse para ver quién se quedaba con el pastel. Todo eso lo ignorábamos entonces” (LE BOT; 1997, 143-144).

²⁹ “Caderno Mais!”, in: *Folha de São Paulo*, domingo 5 de outubro de 1997.

a partir de uma conceitualização da *comunidade* como uma *comunidade política potencial*, algo visível na profundidade das relações que os indivíduos compartilham. Desta maneira, a expressividade “tribal” e a projeção emancipatória que significa o conceito de “movimento social” conseguem “fusionar-se”, dando espaço à estruturação de uma categoria empírica alternativa, continuamente aludida neste trabalho: a *comunidade de resistência*.

Partindo da “resolução” dos conceitos de Maffesoli e Touraine, que caracteriza as *alternativas emancipatórias* típicas de um momento “post luta de classes”, aparece uma *ambiguidade* ainda sujeita a, pelo menos, um conflito clássico: o que deriva da “modernização”. Além do que o movimento neo-zapatista esteve sujeito a tal fenômeno, deve-se ter presente que *toda comunidade de resistência à Modernidade-global que ela interpreta, está determinada pela “tensão” entre o conceito de “modernização”, intrínseco, no geral, em muitos de seus reclamos, e a “afirmação de sua identidade particular”, na medida que reestrutura seus próprios campos discursivos em oposição à lógica homogeneizadora da própria modernidade*. Estratégias e identidades diversas, processos internos das próprias *comunidades*, estarão entrelaçadas durante a atuação destas com aquelas demandas que simultaneamente pretendem situá-las de forma crítica em um *processo de modernização* política e econômica, e dentro de um conflito cultural, que consegue questionar radicalmente o próprio projeto modernizador. Assim, esta “tensão”, tal qual se aprecia, tende a ser resolvida a partir de princípios *multiculturais* para a conformação das sociedades atuais, desafio indubitável para o projeto histórico da modernidade.

O movimento neo-zapatista fez compreender que, por um lado, existe uma “pluralidade” de “Modernidades-globais” e, assim, a existência de *contra-tendências* que geram *diversos mecanismos de resistência*, questionando a idéia de que por trás da crise da esquerda política é possível ler a inviabilidade de estruturar-se dinâmicas de “liberação” diversas. Não que as *estratégias comunitárias* excluam linearmente à esquerda política, mas é oportuno compreender que a *diversidade* também tem ingressado nos processos de *contestação política* em nosso presente. É o fim de certo “monopólio”.

Da mesma forma, há análises que observam na suposta *indefinição* do movimento neo-zapatista a existência de seu maior sintoma de incoerência e incapacidade para lidar com sua luta e seu entorno. Aqui, justamente, pretende-se demonstrar que definições não é o que faz falta. Em todo caso é sua *flexibilidade*, seu “processo de produção” de estratégias

(que encerra idéias, símbolos, atitudes, posicionamentos políticos) a partir de uma contínua intensidade de conhecimentos e informação, o que tem levado o neo-zapatismo a inovar, a se envolver numa reflexividade contínua de sua ação. Talvez seja esta característica a que pode confundir aqueles que entendem as ações coletivas como “unidades metodologicamente predeterminadas”. Por isto, sem pretender fazer um jogo de palavras, pode-se compreender que a suposta *indefinição* conduziu à definição de “vários neo-zapatismos”, a que cada qual se reconheça na fluida estratégia de “olhar-se no espelho” e ver o rosto que existe sob nosso “pasamontañas virtual”.

É desta maneira que a *interação* com “outros sujeitos coletivos” fez do neo-zapatismo uma ação coletiva dinâmica, capaz de articular em sua própria estratégia e discurso uma pluralidade de demandas de variados contextos, “lógicas situacionais” e “comunidades identitárias”. Assim, o movimento não somente logra romper o isolamento em que está submetido, senão, fundamentalmente, “construir-se” em torno de um círculo internacional de protestos às “nova(s) ordem(s) mundiais excludente(s)”. Isto supõe a estruturação de um “sujeito coletivo” a partir de uma “ética do compromisso social” não em relação a si mesmo, mas sim em relação a uma “comunidade de resistência mais ampla”. *O movimento neo-zapatista entrou em sintonia com outros atores por ser um produto dessa sintonia.* Frequentes mudanças de conhecimentos, informação e mediadores manifestam *sua possibilidade* como ação coletiva.

Por outro lado, o movimento tem tornado possível a conformação de *novos espaços coletivos de protesto* em nível nacional e internacional. Em sua *ambiguidade* identitária (e demandas) e lógica comunicacional, irrompe em uma multiplicidade de espaços simbólicos de protestos, permitindo o surgimento de certas “redefinições identitárias” em um contexto “global” de aproximações e distanciamentos culturais contínuos. Esta caracterização parece adquirir materialidade na emergência de um novo ator coletivo chamado “People’s Global Action”, internacionalmente conhecido a partir das mobilizações contra a Organização Mundial do Comércio (OMC) na Espanha, em maio de 1998. Com uma interessante expressividade e organização, este novo ator teve em suas origens os diferentes “encontros” que o movimento organizou no Chiapas e fora do México.

Em definitivo, o que aqui se denominou *(post)neo-zapatismo*, é a dimensão do movimento no qual reafirma seu caráter *fluido e flexível*, e assume, decididamente, um caráter *pragmático* em sua lógica de ação coletiva, sem que isto signifique a perda ou ausência dos horizontes *emancipatórios* que lhe dão existência. O *(post)neo-zapatismo* se

constitui na “possibilidade” de que o neo-zapatismo continue circulando pelos *espaços virtuais e reais* de “comunidades de resistência” às atuais Modernidades-globais.

Será que o Zapata, lá das montanhas, está assistindo a tudo isto?.-

BIBLIOGRAFIA

- AFFICHARD, Joëlle & FOUCAULD, Jean-Baptiste (dir.). (1997), *Pluralismo y equidad. La justicia social en las democracias*. Buenos Aires, Ed. Nueva Visión.
- BAUDRILLARD, Jean. (1991), *La transparencia del mal. Ensayo sobre los fenómenos extremos*. Barcelona, Ed. Anagrama.
- _____. (1993a), *Cultura y simulacro*. Barcelona, Ed. Kairós.
- _____. (1993b), *De la seducción*. Barcelona, Ed. Planeta-Agostini.
- _____. (1996), *El crimen perfecto*. Barcelona, Ed. Anagrama.
- _____. (1997), *Tela total: mito-ironías da era do virtual e da imágem*. Porto Alegre, Ed. Sulina.
- BARABAS, Alicia M. (1996), "La rebelión zapatista y el movimiento indio en México". *Série Antropología* (Universidade de Brasília), 208.
- BARREDA, Andrés. (1998), "La sublevación de Chiapas en la lucha mundial por valores de uso anticapitalistas". *Cahiers Marxistes*, N° 209, Paris.
- BARTOLOMÉ, Miguel Alberto. (1996a), "Movimientos etnopolíticos y autonomías indígenas en México". *Série Antropología* (Universidade de Brasília), 209.
- _____. (1996b), "Pluralismo cultural y redefinición del Estado en México". *Série Antropología* (Universidade de Brasília), 210.
- BARTRA, Roger. (1998), "Sangre y tinta del kitsch tropical". *Fractal (revista)*, 8: 13-46.
- BECK, Ulrich. (1998), *¿Qué es la globalización?. Falacias del globalismo, respuestas a la globalización*. Barcelona, Ed. Paidós.
- BELL, Daniel. (1992, orig. 1976), *Las contradicciones culturales del capitalismo*. Madrid, Ed. Alianza.
- BERMAN, Marshall. (1989), *Todo lo sólido se desvanece en el aire: la experiencia de la modernidad*. Buenos Aires, Ed. Siglo XXI.
- BERMEJILLO, Eugenio. (1997), "Los pueblos indígenas y sus demandas". *Alegatos (revista)*, 36: 203-206.
- BEYME, von Klaus. (1994), *Teoría política del siglo XX. De la modernidad a la posmodernidad*, Madrid, Ed. Alianza.

- BOBBIO, Norberto. (1993), *El futuro de la democracia*. Buenos Aires, Ed. Fondo de Cultura Económica (FCE).
- _____. (1996), "La izquierda y sus dudas", in G. Bosetti (comp.), *Izquierda punto cero*. Barcelona, Ed. Paidós.
- BONFIL BATALLA, Guillermo. (1987), *México profundo. Una civilización negada*. México, Ed. Grijalbo.
- CALDERÓN, Fernando. (1995a), *Movimientos sociales y política: la década de los ochenta en Latinoamérica*. México, Ed. Siglo XXI.
- _____. (1995b), "Modernización y ética de la otredad. Comportamientos colectivos y modernización en América Latina". *Revista Mexicana de Sociología*, 3: 3-16.
- CALDERÓN, Fernando & SANTOS, Mario dos. (1995), *Sociedades sin atajos. Cultura, política y reestructuración económica en América Latina*. México, Ed. Siglo XXI.
- CARENS, Joseph H. (1996), "Justicia compleja, diferencia cultural y comunidad política", in D. Miller & M. Walzer (comp.), *Pluralismo, Justicia e Igualdad*. Buenos Aires, Ed. Fondo de Cultura Económica (FCE).
- CASTAÑEDA, Jorge. (1994), *Sorpresas te da la vida*. México, Ed. Aguilar.
- _____. (1995), *¿La última sorpresa?*. México, Ed. Aguilar.
- CASTELLS, Manuel. (1998a), *La era de la información. Economía, sociedad y cultura* (Vol. 1: *La sociedad red*). Madrid, Ed. Alianza.
- _____. (1998b), *La era de la información. Economía, sociedad y cultura* (Vol. 2: *El poder de la identidad*). Madrid, Ed. Alianza.
- COHEN, Joshua. (1996), "El comunitarismo y el punto de vista universalista". *La Política. Revista de estudios sobre el Estado y la sociedad* (Madrid), 1: 81-92.
- CONNOR, Steven. (1993), *Cultura Pós-Moderna: Introdução às teorias do contemporâneo*. São Paulo, Ed. Loyola.
- CORTÉZ RUIZ, Carlos. (1994), "Las organizaciones no gubernamentales: un nuevo actor social". *Revista Mexicana de Sociología*, 2: 149-157.
- COSTA, Sergio & WERLE, Denilson, Luis. (1997), *Reconhecer as diferenças: liberais, comunitaristas e as relações raciais no Brasil*. Texto presentado en el XXI Encuentro Anual de la ANPOCS, Caxambú, Brasil.
- CHIAPAS 1. (1994), Instituto de Investigaciones Económicas (UNAM), México, Ed. Era.
- CHIAPAS 2. (1996), Instituto de Investigaciones Económicas (UNAM), México, Ed. Era.
- CHIAPAS 3. (1996), Instituto de Investigaciones Económicas (UNAM), México, Ed. Era.
- CHIAPAS 6. (1998), Instituto de Investigaciones Económicas (UNAM), México, Ed. Era.

- DABAS, Elina. (1995), "De la desestructuración de lo macro a la estructuración de lo micro: las redes sociales en la reconstrucción de la sociedad civil", in E. Dabas & D. Najmanovich (org.), *Redes. El lenguaje de los vínculos*. Buenos Aires, Ed. Paidós.
- DÍAZ-POLANCO, Héctor. (1997), *La rebelión zapatista y la autonomía*, México, Ed. Siglo XXI.
- DIETZ, Gunther. (1995), "Zapatismo y movimientos étnico-regionales en México". *Nueva Sociedad*, 140: 33-50.
- DUHALDE, Eduardo & DRATMAN, Enrique. (1994), *Chiapas. La nueva insurgencia*. Buenos Aires, Ed. Del Pensamiento Nacional.
- ECO, Umberto. (1993), *Apocalípticos e integrados*. Barcelona, Ed. Lumen.
- EVERS, Tilman. (1984), "Identidade: a face oculta dos novos movimentos sociais". *Novos Estudos CEBRAP*, Vol 2, Nº 4: 11-23.
- EZLN. CRÓNICAS INTERGALÁCTICAS. (1996), Primer Encuentro Intercontinental por la Humanidad y contra el Neoliberalismo. México.
- EZLN. DOCUMENTOS Y COMUNICADOS 1 (Prólogo de Antonio García de León). (1996), México, Ed. Era.
- EZLN. DOCUMENTOS Y COMUNICADOS 2 (Prólogo de Antonio García de León). (1996), México, Ed. Era.
- FEATHERSTONE, Mike. (1996), "Localismo, Globalismo e Identidade Cultural". *Sociedade e Estado*, Vol. XI, Nº 1: 9-41.
- _____. (1997), *O Desmanche da cultura. Globalização, Pós-modernismo e identidade*. São Paulo, Ed. Studio Nobel.
- FOUCAULT, Michel. (1992), *Microfísica del poder*. Madrid, Ed. La Piqueta.
- FOWERAKER, Joe. (1995), *Theorizing social movements*. London, Pluto Press.
- GARCÍA, Emilio. (1994a), "Estrategia modernizante y perfil del movimiento campesino contemporáneo". *Revista Mexicana de Sociología*, 2: 59-75.
- GARCÍA, Illía. (1994b), "Movimientos sociales regionales y construcción de identidades regionales", in D. Mato (coord.), *Teoría y política de la construcción de identidades y diferencias en América Latina y el Caribe*. Caracas, Ed. Nueva Sociedad.
- GARCÍA CANCLINI, Néstor. (1992), *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Buenos Aires, Ed. Sudamericana.

- _____. (1997), *Consumidores e cidadãos. Conflitos multiculturais da globalização*. Rio de Janeiro, Ed. UFRJ.
- GARCÍA DE LEÓN, Antonio. (1998), "Los bordes críticos del sistema". *Fractal (revista)*, 8: 47-64.
- GARRIDO, Luis Javier. (1997), "La autonomía indígena: un desafío para el derecho". *Alegatos (revista)*, 36: 207-215.
- GERGEN, Kenneth. (1997), *El yo saturado. Dilemas de identidad en el mundo contemporáneo*. Barcelona, Ed. Paidós.
- GIDDENS, Anthony. (1994), *Consecuencias de la modernidad*. Madrid, Ed. Alianza.
- GIMÉNEZ, Gilberto. (1994a), "Los movimientos sociales. Problemas teórico-metodológicos". *Revista Mexicana de Sociología*, 2: 3-14.
- _____. (1994b), "Modernización, cultura e identidades tradicionales en México". *Revista Mexicana de Sociología*, 4: 255-272.
- GOHN, María da Gloria. (1997), *Teoria dos movimentos sociais: paradigmas clássicos e contemporâneos*. São Paulo, Ed. Loyola.
- GONZÁLEZ, Luis Humberto (comp.). (1994), *Los torrentes de la sierra. Rebelión zapatista en Chiapas*. México, Ed. Aldus.
- GORDON R, Sara. (1995), "Equidad y justicia social". *Revista Mexicana de Sociología*, 2: 175-184.
- GUATTARI, Félix. (1981), *A revolução molecular: pulsações políticas do desejo*. São Paulo, Ed. Brasiliense.
- GUSS, David. (1994), "Reimaginando la comunidad imaginada: la política de la diversidad cultural en América Latina y el Caribe", in D. Mato (coord.), *Teoría y política de la construcción de identidades y diferencias en América Latina y el Caribe*. Caracas, Ed. Nueva Sociedad.
- HALL, Stuart. (1997), *A Identidade Cultural na Pós-Modernidade*. Rio de Janeiro, Ed. DP&A.
- HARVEY, David. (1992), *Condição Pós-Moderna*. São Paulo, Ed. Loyola.
- HATCH, Elvin. (1997), "The Good Side of Relativism". *Journal of Anthropological Research*, 53: 371-381.
- HELLER, Ágnes & FEHÉR, Ferenc. (1994), *Políticas de la posmodernidad. Ensayos de crítica cultural*. Barcelona, Ed. Península.
- HELLER, Ágnes. (1992), *O Cotidiano e a História*. São Paulo, Ed. Paz e Terra.

- HERNÁNDEZ NAVARRO, Luis & VERA HERRERA, Ramón (comp.). (1998), *Acuerdos de San Andrés*. México, Ed. Era.
- HONNETH, Axel. (1997), *La lucha por el reconocimiento*. Barcelona, Ed. Crítica.
- IANNI, Octavio. (1996), *A era do globalismo*. Río de Janeiro, Ed. Civilização Brasileira.
- JELIN, Elizabeth. (1994), "¿Ciudadanía emergente o exclusión?. Movimientos sociales y ONGs en los años noventa". *Revista Mexicana de Sociología*, 4: 91-108.
- JOAS, Hans. (1990), "Interaccionismo simbólico", in Giddens, A; Turner, J, e outros (comps.), *La teoría social, hoy*. Madrid, Ed. Alianza.
- KYMLICKA, Will. (1996), *Ciudadanía multicultural*. Barcelona, Ed. Paidós.
- KLANDERMANS, Bert P. (1992), "La unión de lo 'viejo' con lo 'nuevo': el entramado de los movimientos sociales en los Países Bajos", in J. Dalton, Manfred Russel y Keuchler (comps.), *Los nuevos movimientos sociales*. Generalitat Valencia, Ed. Alfons El Magnànim.
- LACLAU, Ernesto & MOUFFE, Chantal. (1987), *Hegemonía y estrategia socialista*. Madrid, Ed. Siglo XXI.
- LE BOT, Yvon. (1997), *Subcomandante Marcos. El sueño zapatista*, Barcelona, Ed. Plaza & Janés.
- LECHNER, Norbert. (1990), *Los patios interiores de la democracia. Subjetividad y Política*. Santiago de Chile, Ed. Fondo Cultura Económica.
- LEFF, Enrique; CARABIAS, Julia; BATIS, Ana Irene (coord.). (1990), *Recursos naturales, técnica y cultura. Estudios y experiencias para un desarrollo alternativo*. Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Humanidades (UNAM), México.
- LEYVA C, Lucio & HUERTA, Javier. (1997), "Refundación del Estado nacional". *Alegatos (revista)*, 36: 217-224.
- LINS RIBEIRO, Gustavo. (1996), "Internet e a comunidade transnacional imaginada-virtual". *Série Antropologia* (Universidade de Brasilia), 198.
- LIPOVETSKY, Gilles. (1989), *A era do vazio. Ensaio sobre o individualismo contemporâneo*. Lisboa, Ed. Relógio D'Água.
- _____. (1994), *El crepúsculo del deber. La ética indolora de los nuevos tiempos democráticos*. Barcelona, Ed. Anagrama.
- LYOTARD, Jean-François. (1989), *La condición postmoderna*. Madrid, Ed. Cátedra.
- MAFFESOLI, Michel. (1987), *O tempo das tribos. O declínio do individualismo nas sociedades de massa*. Rio de Janeiro, Ed. Forense-Universitaria.
- _____. (1995), *A contemplação do mundo*. Porto Alegre, Ed. Arte e ofícios.

- _____. (1997), *A transfiguração do político*. Porto Alegre, Ed. Sulina.
- MARTÍNEZ PELÁEZ, Severo. (1977), *La Sublevación de los Zendales*. Tuxtla Gutiérrez (México), Publicación Cultural de la Universidad Autónoma de Chiapas.
- _____. (1982), *La Patria del Criollo. Ensayo de interpretación de la realidad colonial guatemalteca*. Puebla (México), Ed. Universidad Autónoma de Puebla.
- Mc LUHAN, Marshall. (1996), *Comprender los medios de comunicación*. Barcelona, Ed. Paidós.
- MELUCCI, Alberto. (1996), "O individualismo e seus críticos". *Lua Nova*, 38: 199-221.
- _____. (1998), "Acción colectiva y transformación personal en la era de la información". *Ciudades* (México), 37: 3-11.
- MEYER, Lorenzo & REYNA, José Luis. (1989), *Los sistemas políticos en América Latina*. México, Ed. Siglo XXI.
- MILLER, David. (1996), "Igualdad compleja", in D. Miller & M. Walzer (comp.), *Pluralismo, Justicia e Igualdad*. Buenos Aires, Ed. Fondo Cultura Económica (FCE).
- MOGUEL, Julio. (1997), "Leer el zapatismo desde San Andrés Sacamch'en". *Alegatos (revista)*, 36: 251-260.
- _____. (1998), "Las claves del zapatismo". *Fractal (revista)*, 8:77-94.
- MONTEMAYOR, Carlos. (1997), *La rebelión indígena de México*. México, Ed. Joaquín Mortiz.
- MONTERO, Paula. (1996), "Cultura e democracia no processo da globalização". *Novos Estudos CEBRAP*, 44: 89-114.
- MOUFFE, Chantal. (1996), "La política y los límites del liberalismo". *La Política. Revista de estudios sobre el Estado y la sociedad* (Madrid), 1: 171-190.
- MILLÁN, René. (1995), "Cultura de la justicia y cultura política". *Revista Mexicana de Sociología*, 2: 163-174.
- MUÑIZ, Elsa. (1997), "Indigenismo, demandas étnicas y género: un camino a la democracia", *Alegatos (revista)*, 36: 261-268.
- MURO, Victor Gabriel. (1994), "Grupos cristianos y movimientos campesinos en México". *Revista Mexicana de Sociología*, 2: 165-175.
- NAGENGAST, Carole. (1997), "Women, Minorities, and Indigenous Peoples: Universalism and Cultural Relativity". *Journal of Anthropological Research*, 53: 349-369.

- OLVERA RIVERA, Alberto J. (1997), *Cambios en los patrones de acción colectiva y el nuevo asociativismo en México*. Ponencia para el XXI Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología, São Paulo, Brasil.
- ORTÍZ, Renato. (1994), *Mundialização e Cultura*. São Paulo, Ed. Brasiliense.
- PARÉ, Luisa. (1994), "Algunas reflexiones metodológicas sobre el análisis de los movimientos sociales en el campo". *Revista Mexicana de Sociología*, 2: 15-23.
- PICÓ, Josep (comp.). (1992), *Modernidad y Postmodernidad*. Madrid, Ed. Alianza.
- PRZEWORSKY, Adam. (1982), *Capitalismo e Social-Democracia*. São Paulo, Ed. Companhia das Letras.
- REYGADAS ROBLES GIL, Rafael. (1998), *Rol e identidade de las organizaciones civiles de promoción del desarrollo frente al zapatismo y la guerra de Chiapas*. Texto presentado al Primer Encuentro de la Red de Investigación del Tercer Sector en América Latina y el Caribe, Río de Janeiro, Brasil.
- RHEINGOLD, Howard. (1996), *La comunidad virtual. Una sociedad sin fronteras*. Barcelona, Ed. Gedisa.
- RIECHMANN, Jorge & FERNÁNDEZ BUEY, Francisco. (1994), *Redes que dan libertad*. Barcelona, Ed. Paidós.
- ROJAS, Rosa. (1995a), *Chiapas. La Paz Violenta*. México, Ed. La Jornada.
- _____. (1995b), *Chiapas. ¿Y las mujeres qué?* (Tomo I y II). México, Ed. La Correa Feminista.
- RUBIO, Blanca. (1994), *El movimiento campesino en México en el contexto del declive del neoliberalismo*. Ponencia presentada al IV Congreso Latinoamericano de Sociología Rural, México.
- RUÍZ, Margarito. (1994), "El Frente Independiente de Pueblos Indios". *Revista Mexicana de Sociología*, 2: 117-132.
- RUSTIN, Michael. (1996), "La igualdad en los tiempos posmodernos", in D. Miller & M. Walzer (comp.), *Pluralismo, Justicia e Igualdad*. Buenos Aires, Ed. Fondo Cultura Económica (FCE).
- SANTOS, Boaventura de Souza. (1996), *Pela mão de Alice. O social e o político na posmodernidade*. São Paulo, Ed. Cortéz.
- _____. (1997a), "Uma concepção multicultural de direitos humanos". *Lua Nova*, 39: 105-124.
- _____. (1997b), "A queda do angelus novus - fragmentos de uma nova teoria da história". *Novos Estudos CEBRAP*, 47: 103-126.

- _____. (1997), *¿Podremos vivir juntos?*. Buenos Aires, Fondo Cultura Económica (FCE).
- TURKLE, Sherry. (1997), *La vida en la pantalla. La construcción de la identidad en la era de Internet*. Barcelona, Ed. Paidós.
- TURNER, Terence. (1997), "Human Rights, Human Difference: Anthropology's Contribution to an Emancipatory Cultural Politics". *Journal of Anthropological Research*, 53: 273-291.
- URBINA NANDAYAPA, Arturo de Jesús. (1994), *Las razones de Chiapas*. México, Ed. PAC.
- VATTIMO, Gianni. (1994a), *El fin de la modernidad*. Barcelona, Ed. Gedisa.
- _____. (1994b), *La sociedad transparente*. Barcelona, Ed. Paidós.
- WAGNER, Peter. (1997), *Sociología de la modernidad*. Barcelona, Ed. Herder.
- WALZER, Michael. (1993), *Las Esferas de la Justicia. Una defensa del pluralismo y de la igualdad*. México, Ed. Fondo Cultura Económica (FCE).
- _____. (1996), "La crítica comunitarista del liberalismo". *La Política. Revista de estudios sobre el Estado y la sociedad* (Madrid), 1: 47-64.
- WEBER, Max. (1964), *Economía y Sociedad*. México, Ed. Fondo Cultura Económica.
- WOLIN, Sheldon S. (1996), "Democracia, diferencia y re-conocimiento". *La Política. Revista de estudios sobre el Estado y la sociedad* (Madrid), 1: 151-170.
- ZAMORA LÓPEZ, Bárbara. (1997), "La desprotección jurídica de las tierras y territorios de los pueblos indígenas". *Alegatos (revista)*, 36: 303-314.
- ZAPATA, Ricard. (1996), "La responsabilidad ciudadana como fundamento de los derechos sociales: una cuestión polivalente". *Revista de Estudios Políticos* (Nueva Época, Madrid), 94: 147-170.
- ZECHENTER, Elizabeth M. (1997), "In the Name of Culture: Cultural Relativism and the Abuse of the Individual". *Journal of Anthropological Research*, 53: 319-347.
- ZERMEÑO, Sergio. (1995), "Zapatismo, región y nación". *Nueva Sociedad*, 140: 51-57.
- _____. (1996), *La sociedad derrotada. El desorden mexicano de fin de siglo*. México, Ed. Siglo XXI.

DIARIOS Y REVISTAS.

La Jornada (D), El Universal (D), Proceso (R).

- SARTORI, Giovanni. (1996), "Los fundamentos del pluralismo". *La Política. Revista de estudios sobre el estado y la sociedad* (Madrid), 1: 107-122.
- SCHERER-WARREN, Ilse. (1996), *Redes de movimientos sociales*. São Paulo, Ed. Loyola.
- _____. (1997), *Redes e espaços virtuais. Uma agenda para a pesquisa de ações coletivas na era da informação*. Trabajo presentado al VIII Congreso de la Sociedad Brasileira de Sociología, UnB, Brasil.
- _____. (1998a), *Movimentos em cena ... E as teorias por onde andam?*. Trabajo presentado al Encuentro Anual de ANPED, Caxambú, Brasil.
- _____. (1998b), "Novos rumos da pesquisa sobre as ações coletivas rurais", in Luiz Flávio Carvalho Costa & Raimundo Santos (org.), *Política e Reforma Agraria*. Rio de Janeiro, Mauad, 1998.
- _____. (1999), *Cidadania sem fronteiras. Ações coletivas na era da globalização*. São Paulo, Ed. Hucitec.
- SCHERER-WARREN, Ilse & KRISCHKE, Paulo. (1987), *Uma revolução no cotidiano?*. São Paulo, Ed. Brasiliense.
- SCHÜTZ, Alfred. (s/d, orig. 1932), *Fenomenología del mundo social*. Buenos Aires, Ed. Paidós.
- SCHÜTZ, Alfred & LUCKMANN, Thomas. (1973), *Las estructuras del mundo de la vida*. Buenos Aires, Ed. Amorrortu.
- TAGLE, Fernando Tenorio. (1997), "La cuestión indígena". *Alegatos (revista)*, 36: 281-294.
- TAMAYO, Jaime & CÁRDENAS AYALA, Elisa. (1994), "El movimiento campesino y la dimensión regional". *Revista Mexicana de Sociología*, 4: 25-31.
- TAYLOR, Charles. (1994), *La ética de la autenticidad*. Barcelona, Ed. Paidós.
- _____. (1995), *El multiculturalismo y la "política del reconocimiento"*. México, Ed. Fondo Cultura Económica (FCE).
- TODOROV, Tzvetan. (1987), *La Conquista de América*. México, Ed. Siglo XXI.
- TÖNNIES, Ferdinand. (1942), *Principios de Sociología*. México, Ed. Fondo Cultura Económica (FCE).
- _____. (1979), *Comunidad y Sociedad*. Barcelona, Ed. Península.
- TOURAINE, Alain. (1994), *Crítica de la modernidad*. México, Fondo Cultura Económica (FCE).

ANEXOS

MAPAS

Mapa 1. CHIAPAS en México.

Mapa 2. Estado de Chiapas: México.

Mapa 3. CHIAPAS: Regiones socio-económicas.

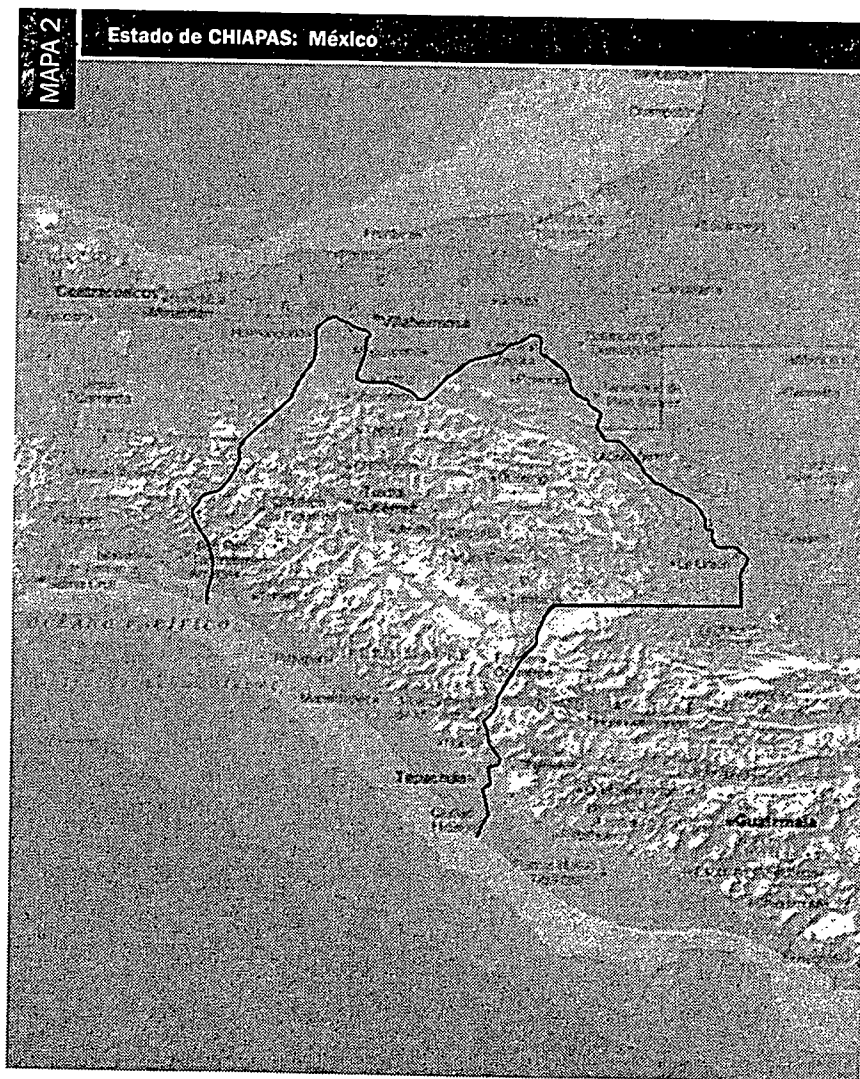
Mapa 4. CHIAPAS: Regiones, grupos étnicos y migraciones.

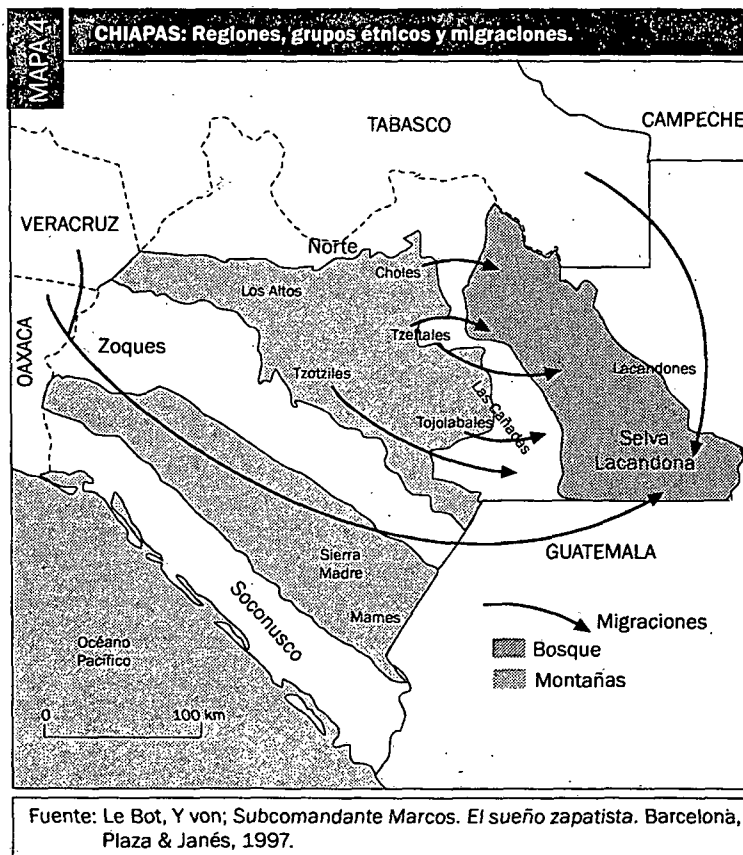
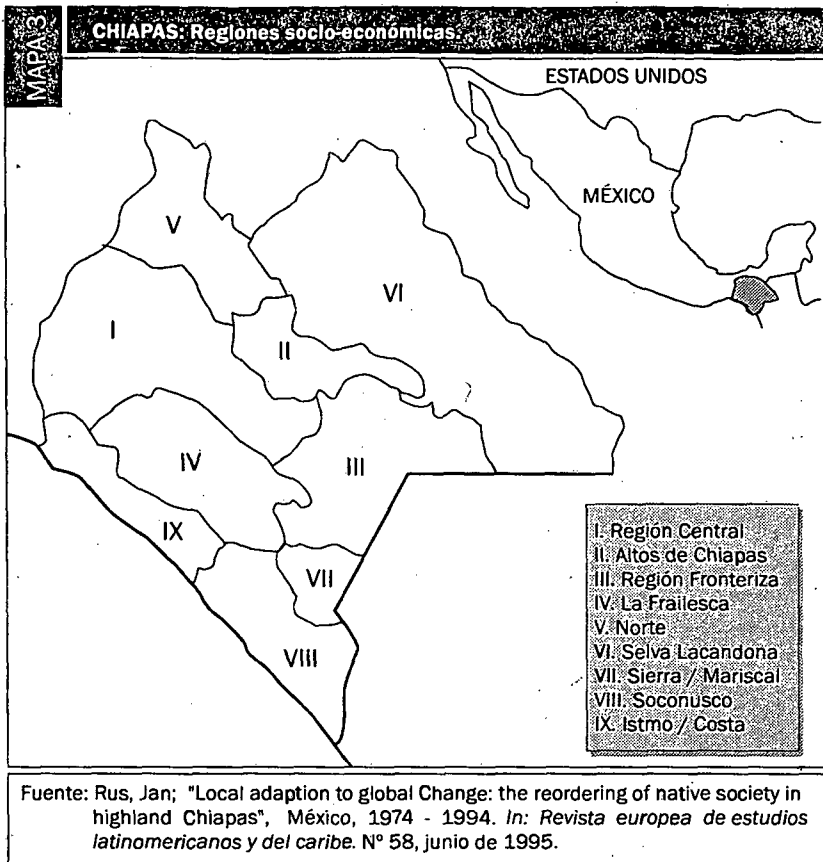
Mapa 5. CHIAPAS: Grupos étnicos y zonas fértiles.

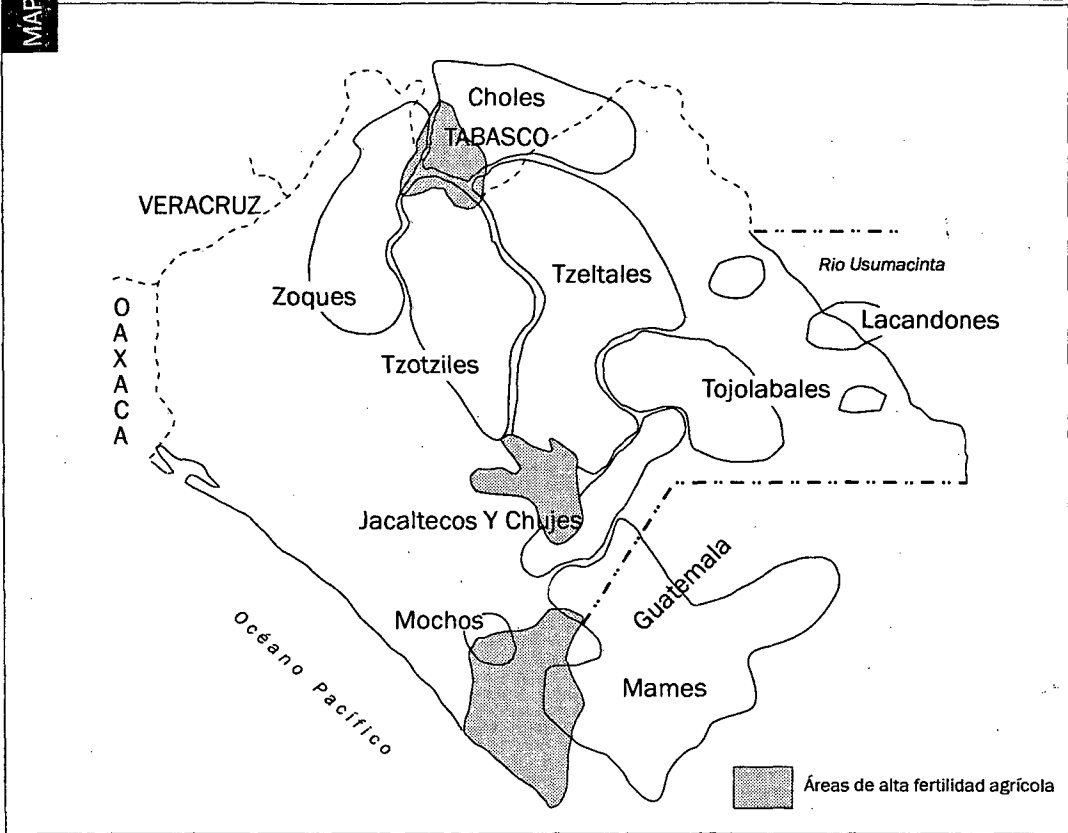
Mapa 6. CHIAPAS: Principales recursos estratégicos.

Mapa 7. CHIAPAS: Municipios donde se registraron enfrentamientos el
1° de enero.

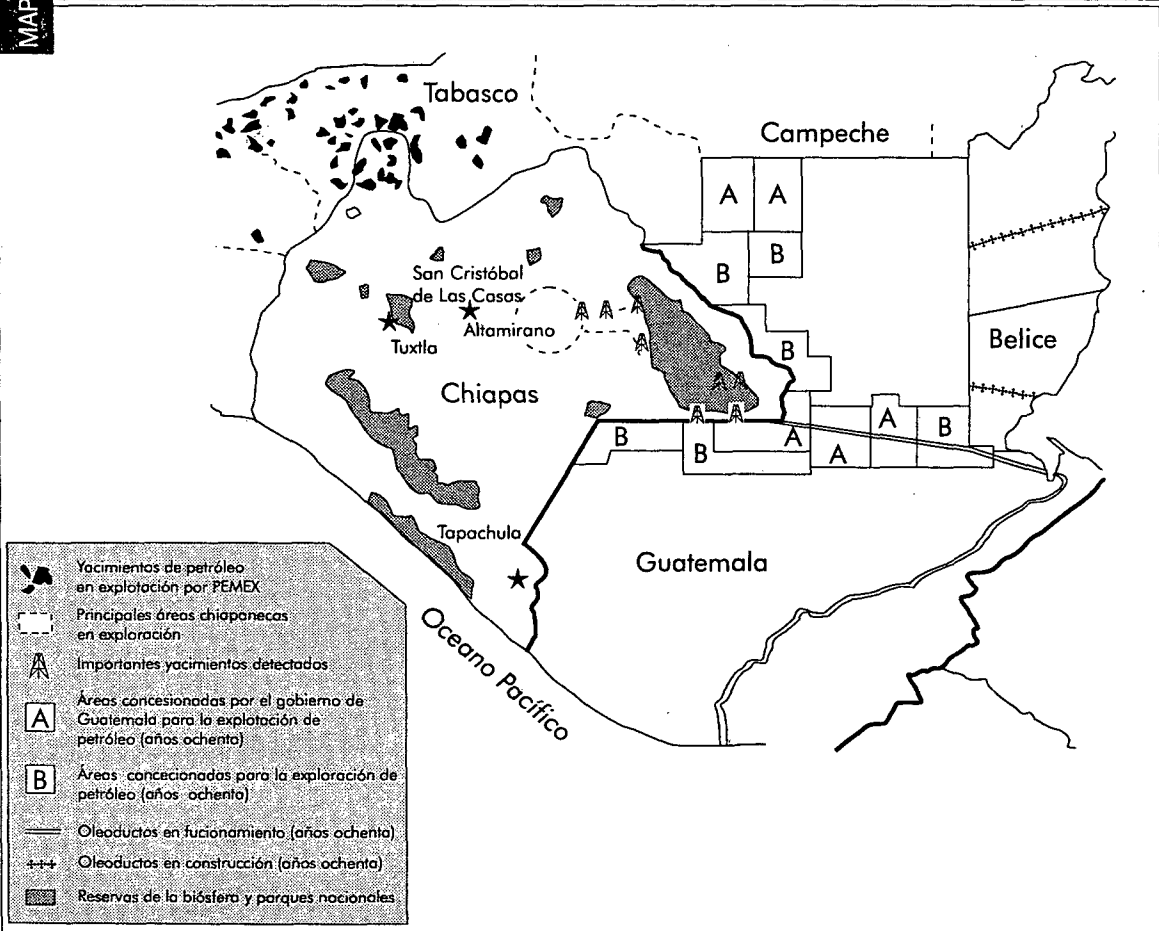
Mapa 8. CHIAPAS: Zona de la sublevación.







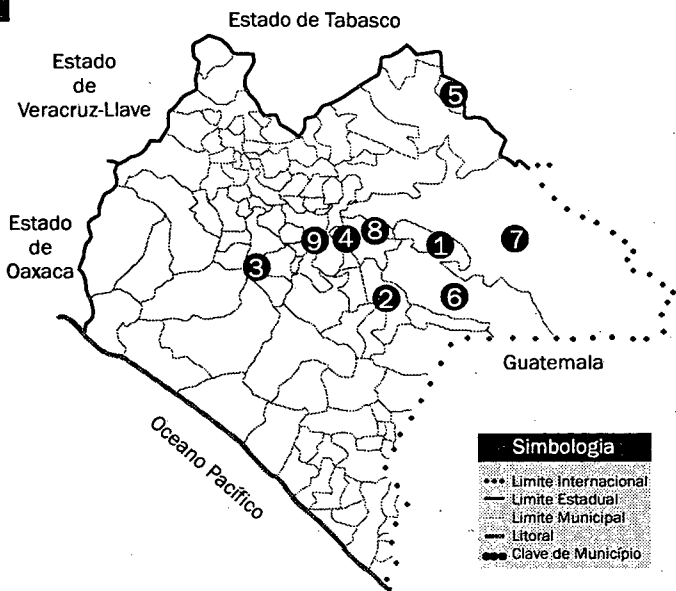
Fontes: Ceceña, Ana Esther & Barreda, Andrés; "Chiapas y sus recursos estratégicos", In: Chiapas I, Instituto de Investigaciones Económicas (UNAM), México, Era, 1994



- Yacimientos de petróleo en explotación por PEMEX
- Principales áreas chiapanecas en exploración
- Importantes yacimientos detectados
- Áreas concesionadas por el gobierno de Guatemala para la explotación de petróleo (años ochenta)
- Áreas concesionadas para la exploración de petróleo (años ochenta)
- Oleoductos en funcionamiento (años ochenta)
- Oleoductos en construcción (años ochenta)
- Reservas de la biósfera y parques nacionales

Fuente: Ceceña, Ana Esther & Barreda, Andrés, "Chiapas y sus recursos estratégicos". In: Chiapas I, Instituto de Investigaciones Económicas (UNAM), México, Era, 1994.

CHAPAS: Municipios donde se registraron enfrentamientos el 1° de enero



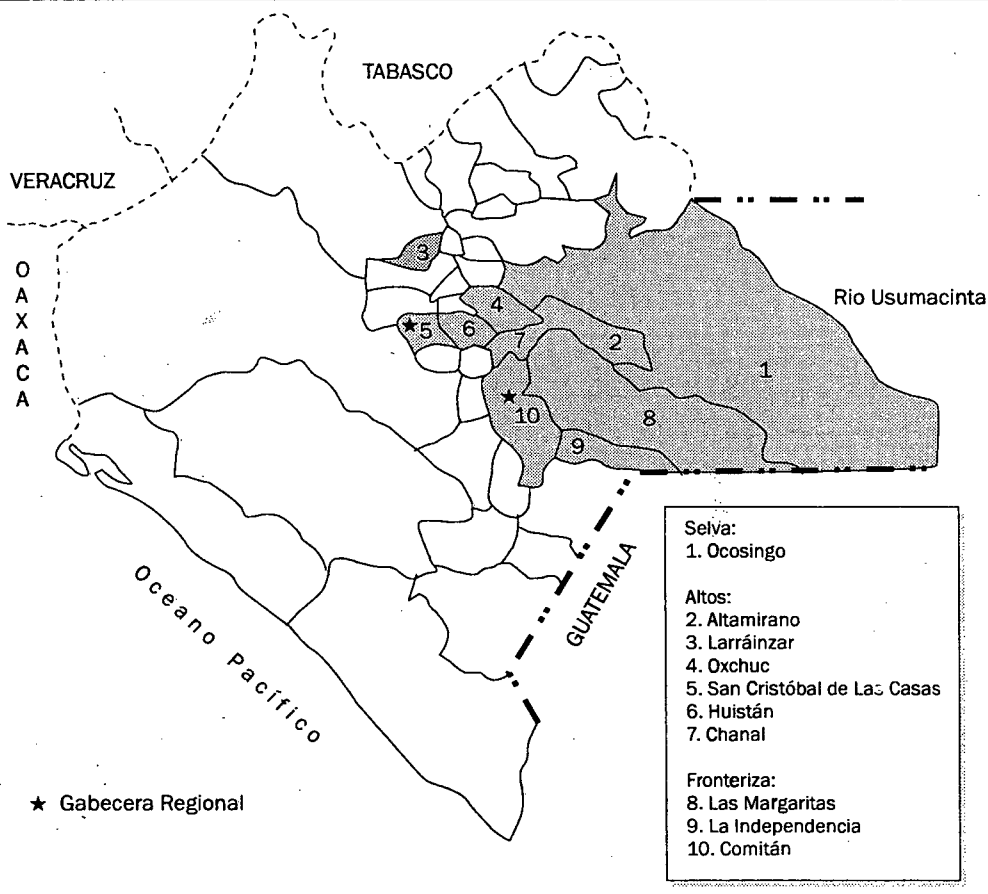
La distribución poblacional y de localidades en los distintos municipios donde se han registrado enfrentamientos, es la siguiente:

- 1 - Altamirano: 17 mil 26 pobladores, 99 localidades;
- 2 - Comitán de Domínguez: 78 mil 896 pobladores y 166 localidades;
- 3 - Chiapa de Corzo: 45 mil 143 pobladores y 132 localidades;
- 4 - Huixtán: 17 mil 669 pobladores y 45 localidades;
- 5 - La Libertad: 5 mil 114 pobladores y 15 localidades;
- 6 - Las Margaritas: 85 mil 586 pobladores y 330 localidades;
- 7 - Ocosingo: 121 mil 12 pobladores y 561 localidades;
- 8 - Oxchuc: 34 mil 868 pobladores y 89 localidades;
- 9 - San Cristóbal de las Casas: 89 mil 355 pobladores y 63 localidades.

Tuxtla Gutiérrez, capital del estado, contaba con 289 mil 626 habitantes en 1990 y el municipio del mismo nombre tenía 295 mil 608, distribuidos en diez localidades.

Fuente: *La Jornada*, miércoles 5 de enero de 1994.

CHIAPAS: Zona de la sublevación



Fuente: González Esponda, Juan & Pólito Barrios, Elizabeth; "Notas para Comprender el origen de la rebelión zapatista". In: *Chiapas I*, Instituto de Investigaciones Económicas (UNAM), México, Era, 1994.

ANEXOS

CARTAS, DOCUMENTOS Y COMUNICADOS DEL EZLN.

Fuente: *EZLN DOCUMENTOS Y COMUNICADOS 1 Y 2 (1996)*.

- Otras formas de lucha, 20 de enero de 1994.
- Fuerza política en formación, 31 de enero de 1994.
- Los arroyos cuando bajan, 31 de mayo de 1994.
- Breve guión cinematográfico, 3 de junio de 1994.
- El México que quieren los zapatistas, 17 de julio de 1994.
- Un poderoso navío: el *Aguascalientes*, 3 de agosto de 1994.
- El león mata mirando, 24 de agosto de 1994.
- La larga travesía del dolor a la esperanza (fragmento), 22 de setiembre de 1994.
- Carta a Adolfo Gilly (fragmento), 22 de octubre de 1994.
- Sobre la historia de los colores, 27 de octubre de 1994.
- Carta de Marcos a remitentes que aún no tienen respuesta, diciembre de 1994.
- Respuesta a carta de Ernesto Zedillo, 14 de octubre de 1994.
- Carta de Marcos: "la muerte nos visita", 20 de febrero de 1995.
- El neoliberalismo es la crisis misma hecha teoría y doctrina, 11 de mayo de 1995.
- Carta a Eduardo Galeano, 2 de mayo de 1995.

Fuente: *PÁGINA EN INTERNET DEL EZLN*.

- Segunda Declaración de La Realidad, 3 de agosto de 1996.
- V Declaración de la Selva Lacandona, 19 de julio de 1998.
- Comunicado del EZLN, 5 de abril de 1999.

las diversas manifestaciones públicas, en las calles, las montañas y los medios de comunicación, de las más diferentes organizaciones y personas honestas e independientes que forman parte de lo que llaman la sociedad civil mexicana.

Nosotros, los últimos de los ciudadanos mexicanos y los primeros de los patriotas, hemos entendido desde un principio que nuestros problemas, y los de la patria toda, sólo pueden resolverse por medio de un movimiento nacional revolucionario en torno a 3 demandas principales: libertad, democracia y justicia.

Nuestra forma de lucha no es la única, tal vez para muchos ni siquiera sea la adecuada. Existen y tienen gran valor otras formas de lucha. Nuestra organización no es la única, tal vez para muchos ni siquiera sea la deseable. Existen y tienen gran valor otras organizaciones honestas, progresistas e independientes. El Ejército Zapatista de Liberación Nacional nunca ha pretendido que su forma de lucha sea la única legítima. De hecho, para nosotros es la única que nos han dejado. El EZLN saluda el desarrollo honesto y consecuente de todas las formas de lucha que sigan la ruta que nos lleve, a todos, a la libertad, la democracia y la justicia. El Ejército Zapatista de Liberación Nacional nunca ha pretendido que su organización sea la única verdadera, honesta y revolucionaria en México o en Chiapas.

De hecho, nosotros nos organizamos así porque es la única forma que nos dejaron. El EZLN saluda el desarrollo honesto y consecuente de todas las organizaciones independientes y progresistas que luchan por la libertad, la democracia y la justicia para la patria toda. Hay y habrá otras organizaciones revolucionarias. Hay y habrá otros ejércitos populares. Nosotros no pretendemos ser la vanguardia histórica, una, única y verdadera. Nosotros no pretendemos aglutinar bajo nuestra bandera zapatista a todos los mexicanos honestos. Nosotros ofrecemos nuestra bandera. Pero hay una bandera más grande y poderosa bajo la cual podemos cobijarnos todos. La bandera de un movimiento nacional revolucionario donde cupieran las más diversas tendencias, los más diferentes pensamientos, las distintas formas de lucha, pero sólo existiera un anhelo y una meta: la libertad, la democracia y la justicia.

El EZLN llama a los mexicanos todos a enarbolar esta bandera, no la bandera del EZLN, no la bandera de la lucha armada, sino la bandera de lo que es derecho de todo ser pensante, razón de nuestro pueblo y entender de nuestra gente: la libertad, la democracia y la justicia. Bajo esta gran bandera ondeará también nuestra bandera zapatista, bajo esta gran bandera marcharán también nuestros fusiles.

[OTRAS FORMAS DE LUCHA, 25 de enero]

“Queremos que los pasos de todos los que caminan con verdad, se unan en un solo paso.”

Al pueblo de México: 20 de enero de 1994

A todas las personas y organizaciones civiles y políticas democráticas, honestas e independientes de México:

A los pueblos y gobiernos del mundo:

Hermanos:

La digna lucha de los combatientes del Ejército Zapatista de Liberación Nacional ha recibido la simpatía de diversas personas, organizaciones y sectores de la sociedad civil mexicana e internacional. La acción honrada y decidida de estas fuerzas progresistas es la que, verdaderamente, ha abierto las posibilidades de una solución política justa al conflicto que cubre nuestros cielos. Ni la sola voluntad política del Ejecutivo federal ni las gloriosas acciones militares de nuestros combatientes han sido tan decisivas para este giro del conflicto, como sí lo han sido

La lucha por la libertad, la democracia y la justicia no es sólo tarea del EZLN, es trabajo de todos los mexicanos y organizaciones honestas, independientes y progresistas. Cada quien en su terreno, cada quien con su forma de lucha, cada quien con su organización y su idea.

Los pasos de todos los que caminan con verdad deberán unirse en un solo paso: el que lleve a la libertad, la democracia y la justicia.

No termina nuestra lucha ni se acalla nuestro grito después del "¡Ya basta!" que dijimos el primero de enero de 1994. Falta mucho por andar, son distintos los pasos pero uno el anhelo: ¡libertad!, ¡democracia!, ¡justicia!

¡Seguiremos luchando hasta alcanzar la libertad que es nuestro derecho, la democracia que es nuestra razón, y la justicia que es nuestra vida!

Desde las montañas del Sureste mexicano
CCRI-CC del EZLN

cracia en la que el gobierno federal es juez y parte del proceso electoral? ¿Por qué el gobierno federal retira de la agenda de diálogo el puntito referente a la política nacional? ¿Los indígenas chiapanecos son "mexicanos" para explotarlos y no pueden ni opinar cuando se trata de la política nacional? ¿El país quiere el petróleo chiapaneco, la energía eléctrica chiapaneca, las materias primas chiapanecas, la fuerza de trabajo chiapaneca, en fin, la sangre chiapaneca, pero NO QUIERE LA OPINIÓN DE LOS INDIGENAS CHIAPANECOS sobre la marcha del país? ¿Qué categoría de ciudadanos tienen los indígenas chiapanecos? ¿La de "ciudadanos en formación"? ¿Para el gobierno federal los indígenas siguen siendo niños chiquitos, es decir "adultos en formación"? ¿Hasta cuándo van a entender? ¿Cuánta sangre más se necesita para que entiendan que queremos respeto y no limosnas? Todo intento de hablar parece inútil, el gobierno federal quiere hablar consigo mismo. ¿Por qué nadie hace el favor de decirle al gobierno federal que lo que piden no es diálogo sino monólogo? ¿O es el monólogo un "diálogo en formación"?

Quieren mostrarnos como intransigentes ante la opinión pública poniendo más y más trabas al inicio de un diálogo respetuoso. Están sentando las bases para pasarnos de "fuerza política en formación" a "fuerza político-militar en proceso de aniquilación". No les basta el cerco militar que nos imponen. Inician ahora el cerco político e ideológico. ¿Lo va a permitir la sociedad civil mexicana?

El CCRI-CC del EZLN irá al diálogo con todas las reservas del caso pues es grande la desconfianza a la traición del gobierno federal.

Nos quieren comprar con un montón de promesas, quieren que vendamos lo único que nos queda, la dignidad. No bastó el primero de enero para que el gobierno aprenda a hablar de igual a igual con sus gobernados. Parecen necesarios más primeros de enero. Traigan otra vez la imagen de Venustiano Carranza para ofrecer la limosna del perdón, aquí está Zapata vivo y digno todavía. Traten de asesinarlo de nuevo. Nuestra sangre va en prenda, que la levante el que aún tenga vergüenza.

Desde las montañas del Sureste mexicano
Subcomandante Insurgente Marcos

[FUERZA POLÍTICA EN FORMACIÓN, 4 de febrero]

Al semanario nacional *Proceso*: 31 de enero de 1994

Al periódico nacional *La Jornada*:

Al periódico nacional *El Financiero*:

Al periódico local de San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, *Tiempo*:

Señores:

Adjuntos a la presente encontrarán una serie de comunicados emitidos por el CCRI-CC del EZLN. Les reitero la petición de que los hagan públicos.

Lo del reconocimiento al EZLN como "fuerza política en formación" debe ser una broma de *monsieur* Córdoba. ¿Qué significa? ¿Que la miseria indígena no existe sino que "está en formación"? ¿Que no existió un primero de enero de 1994 sino que "está en formación"? ¿Que no hay miles de indígenas alzados en armas ("1 500", dicen los ingenuos del Pentágono) sino que están "en formación"? ¿Por qué esa reiteración en negar una realidad? ¿Todavía creen engañar a la sociedad o se tranquilizan a sí mismos con esa negación en formación? ¿Qué van a hacer? ¿Repetir un millón de veces: el EZLN no existe, está en formación? ¿Para qué? ¿Con la esperanza de que esa mentira, a fuerza de repetirla, se convierta en verdad?

¿Por qué callan todos? ¿La "democracia" que querían era ésta? ¿La complicidad con la mentira? ¿El hacerse de oídos sordos cuando, recién lanzado a los cuatro vientos el elogiable mensaje para la democracia de ocho partidos políticos nacionales, el señor Salinas de Gortari tiene el cinismo de apoyar explícitamente al candidato del PRI? ¿Ésta es la democracia que nos proponen a cambio de deponer las armas? ¿La demo-

[LOS ARROYOS CUANDO BAJAN, 31 de mayo]

Al semanario nacional *Proceso*:

28 de mayo de 1994

Al periódico nacional *El Financiero*:

Al periódico nacional *La Jornada*:

Al periódico local de San Cristóbal de Las Casas, *Tiempo*:

Señores:

Va comunicado sobre el fin, al fin, de las consultas. Además cartas varias con destinatarios diversos.

Nosotros bien... cercados. Resistiendo "heroicamente" el vendaval de reacciones después del evento del 15 de mayo. A los vigilantes aviones ahora se suman, desde hace 3 días, helicópteros. Los cocineros se quejan de que no habrá ollas suficientes si se caen todos al mismo tiempo. El superintendente argumenta que hay suficiente leña para un asado, que por qué no invitamos a algún periodista argentino, que esos saben hacer asados. Reviso mentalmente y es inútil: los mejores argentinos son guerrilleros (por ejemplo, el Che), o poetas (Juan Gelman, por ejemplo), o escritores (por ejemplo, Borges), o artistas (Maradona, por ejemplo), o cronopios (por siempre, Cortázar), no hay argentinos asadores de duraluminio. Algún ingenuo propone que esperemos las hamburguesas improbables del CEU. Ayer nos comimos la "consola" y dos micrófonos de la XEOCH, tenían un sabor rancio, como de algo podrido. Las sanitarias reparten hojas con chistes en lugar de analgésicos, dicen que la risa también cura. El otro día sorprendí a Tacho y a Moi llorando... de risa. "¿Por qué se ríen?", pregunté. No podían contestar porque las carcajadas les quitaban el aire. Una sanitaria explica apenada: "Es que les duele mucho la cabeza". Día 136 del cerco... (Suspiro)...

Para colmo Toñita me pide un cuento. Le cuento el cuento como me lo contó el viejo Antonio, el padre de aquel Antonio del viento que se levanta en "Chiapas: el Sureste en dos vientos, una tormenta y una profecía":

“Cuando el mundo dormía y no se quería despertar, los grandes dioses hicieron su asamblea para tomar los acuerdos de los trabajos y entonces tomaron acuerdo de hacer el mundo y hacer los hombres y mujeres. Y llegó en la mayoría del pensamiento de los dioses de hacer el mundo y las personas. Y entonces pensaron de hacer las gentes y pensaron de hacerlas que fueran muy bonitas y que duraran mucho y entonces hicieron a las primeras gentes de oro y quedaron contentos los dioses porque las gentes que hicieron eran brillantes y fuertes. Pero entonces los dioses se dieron cuenta que las gentes de oro no se movían, estaban siempre sin caminar ni trabajar, porque estaban muy pesadas.

Y entonces se reunió la comunidad de los dioses para sacar acuerdo de cómo van a resolver ese problema y entonces sacaron acuerdo de hacer otras gentes y las hicieron de madera y esas gentes tenían el color de la madera y trabajaban mucho y mucho caminaban y estaban otra vez contentos porque el hombre ya trabajaba y caminaba y ya se estaban de ir para echar alegría cuando se dieron cuenta que las gentes de oro estaban obligando a las gentes de madera a que las cargaran y les trabajaran.

Y entonces los dioses vieron que estaba mal lo que hicieron y entonces buscaron un buen acuerdo para remediar la situación y entonces tomaron acuerdo de hacer las gentes de maíz, las gentes buenas, los hombres y mujeres verdaderos, y se fueron a dormir y quedaron las gentes de maíz, los hombres y mujeres verdaderos, viendo de remediar las cosas porque los dioses se fueron a dormir. Y las gentes de maíz hablaron la lengua verdadera para hacer acuerdo entre ellas y se fueron a la montaña para ver de hacer un buen camino para todas las gentes.”

Me contó el viejo Antonio que las gentes de oro eran los ricos, los de piel blanca, y que las gentes de madera eran los pobres, los de piel morena, que trabajaban para los ricos y los cargaban siempre y que las gentes de oro y las gentes de madera esperan la llegada de las gentes de maíz, las primeras con miedo y las segundas con esperanza. Le pregunté al viejo Antonio de qué color era la piel de las gentes de maíz y me enseñó varios tipos de maíz, de colores diversos, y me dijo que eran de todas las pieles pero nadie sabía bien, porque las gentes de maíz, los hombres y mujeres verdaderos, no tenían rostro...

Se murió el viejo Antonio. Lo conocí hace 10 años, en una comunidad muy adentro de la selva. Fumaba como nadie y, cuando se acababan los cigarros, me pedía tabaco y se hacía cigarrillos con “doblador”. Veía mi pipa con curiosidad y, cuando alguna vez intenté prestársela, me mostró el cigarrillo de “doblador” en su mano, diciéndome sin pala-

bras que prefería su método de fumar. Hace unos dos años, en 1992, cuando recorría comunidades haciendo las reuniones para ver si se empezaba la guerra o no, me llegué hasta el pueblo del viejo Antonio. Me llegó a alcanzar Antonio hijo y atravesamos potreros y cafetales. Mientras la comunidad discutía lo de la guerra, el viejo Antonio me tomó del brazo y me condujo hasta el río, unos 100 metros más abajo del centro del poblado. Era mayo y el río era verde y de discreto cauce. El viejo Antonio se sentó en un tronco y nada dijo. Después de un rato habló: “¿Lo ves? Todo está tranquilo y claro, parece que no pasa nada...” “Mmmh”, le dije, sabiendo que no esperaba ni un sí ni un no. Después me señaló la punta de la montaña más cercana. Las nubes se acostaban, grises, en la cúspide y los relámpagos quebraban el azul difuso de las lomas. Una tormenta de las de veras, pero se veía tan lejana e inofensiva que el viejo Antonio empezó a liar un cigarrillo y a buscar inútilmente un encendedor que no tenía, sólo el tiempo suficiente para que yo le acercara el mío. “Cuando todo está en calma abajo, en la montaña hay tormenta, los arroyos empiezan a tomar fuerza y toman rumbo hacia la cañada”, dijo después de una bocanada. En la época de lluvias este río es fiero, un látigo marrón, un temblor fuera de cauce, es todo fuerza. No viene su poder de la lluvia que cae en sus riberas, son los arroyos que bajan de la montaña los que lo alimentan. Destruyendo, el río reconstruye la tierra, sus aguas serán maíz, frijol y panela en las mesas de la selva.

“Así es la lucha nuestra”, me dice y se dice el viejo Antonio. “En la montaña nace la fuerza, pero no se ve hasta que llega abajo”. Y, respondiéndome mi pregunta de si él cree que ya es tiempo de empezar, agrega: “Ya es el tiempo de que el río cambie color...” El viejo Antonio calla y se incorpora apoyándose en mi hombro. Regresamos despacio. Él me dice: “Ustedes son los arroyos y nosotros el río... tienen que bajar ya...” Sigue el silencio y llegamos a la champa cuando ya oscurecía. Antonio hijo regresa al rato con el acta de acuerdo que decía, palabras más o menos:

“Los hombres y las mujeres y los niños se reunieron en la escuela de la comunidad para ver en su corazón si es la hora de empezar la guerra para la libertad y se separaron los 3 grupos o sea las mujeres, los niños y los hombres para discutir y ya luego nos reunimos otra vez en la escuela y llegó su pensamiento en la mayoría de que ya se empiece la guerra porque México ya se está vendiendo con los extranjeros y el hambre pasa pero no pasa que ya no somos mexicanos y en el acuerdo llegaron 12 hombres y 23 mujeres y 8 niños que ya tienen bueno su pensamiento y firmaron los que saben y los que no ponen su dedo.”

Salí en la madrugada, el viejo Antonio no estaba, temprano se fue al río.

Volví a ver al viejo Antonio hace unos dos meses. Nada dijo cuando me vio y me senté a su lado y, con él, me puse a desgranar mazorcas de maíz. "Se creció el río", me dijo después de un rato. "Sí", le dije. Le expliqué a Antonio hijo lo de la consulta y le entregué los documentos donde vienen nuestras demandas y las respuestas del gobierno. Hablamos de cómo le había ido en Ocosingo y, de nuevo en la madrugada, salí de regreso. En un recodo del camino real me estaba esperando el viejo Antonio, me detuve a su lado y bajé la mochila buscando el tabaco para ofrecerle. "Ahora no", me dijo rechazando la bolsa que le tenía. Me aparté de la columna y me llevé al pie de una ceiba. "¿Te acuerdas de lo que te conté de los arroyos en la montaña y el río?", me preguntó. "Sí", respondí con el mismo murmullo con el que me preguntaba. "Me faltó decirte algo", agrega él mirándose la punta de los pies descalzos. Respondí en silencio. "Los arroyos...", se detiene por la tos que domina el cuerpo, toma un poco de aire y continúa: "Los arroyos... cuando bajan...", un nuevo acceso de tos que me hace llamar al sanitario de la columna; él rechaza al compañero de la cruz roja en el hombro; el insurgente me mira y le hago una seña para que se retire. El viejo Antonio espera a que se aleje la mochila de medicinas y, en la penumbra, sigue: "Los arroyos... cuando bajan... ya no tienen regreso... más que bajo tierra". Me abraza rápido y rápido se va. Yo me quedo viendo cómo se aleja su sombra, enciendo la pipa y cargo la mochila. Ya en el caballo recuerdo la escena. No sé por qué, estaba muy oscuro, pero el viejo Antonio... me pareció que lloraba...

Ahora me llega la carta de Antonio hijo con el acta del poblado con su respuesta a las propuestas del gobierno. Me dice Antonio hijo que el viejo Antonio se puso muy grave de pronto, que ya no quiso que me avisaran y que esa noche se murió. Dice Antonio hijo que, cuando le insistían en que me avisarían, el viejo Antonio sólo dijo: "No, ya le dije lo que tenía que decirle... Déjenlo, ahora tiene mucho trabajo..."

Al terminar el cuento, Toñita, de 6 años y dientes picados, me ha dicho, con gran solemnidad, que sí me quiere pero que ya no me va a dar besos porque "mucho pica". Rolando dice que, cuando tiene que ir al puesto de sanidad, Toñita pregunta si está el Sup. Si le dicen que sí está, entonces no va a la enfermería. "Porque ese Sup puros besos quiere y mucho pica", dice la inapelable lógica de los 6 años y dientes picados que, del lado de acá del cerco, lleva el nombre de "Toñita".

Acá empiezan a insinuarse las primeras lluvias. Menos mal, pensába-

mos que tendríamos que esperar los camiones antimotines para tener agua.

Ana María cuenta que la lluvia viene de las nubes que se pelean en lo alto de las montañas. Lo hacen así para que los hombres y mujeres no vean esas disputas. Las nubes inician su fiero combate, con eso que llamamos truenos o relámpagos, en la cumbre. Armadas de infinidad de ingenios, las nubes pelean por el privilegio de morirse en lluvia para alimentar la tierra. Así somos nosotros, sin rostro como las nubes, como ellas sin nombre, sin pago alguno... como ellas peleamos por el privilegio de ser semilla en la tierra...

Vale. Salud y un impermeable (para las lluvias y para los motines).

Desde las montañas del Sureste mexicano

Subcomandante Insurgente Marcos

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

De nada señores de la PCR, estoy para servirles... con plomo.

P.D. para el PRD. Sobre la lógica de los muertos. Los compañeros leyeron lo de "tenemos más bajas que el EZLN" e inmediatamente se pusieron a hacer cuentas. Suman, multiplican, desde que, hace ya más de 10 años, empezaron a de noche andar por veredas y caminos reales,

sorteando emboscadas "contra los bandidos", para llevar las cuatro letras. Dicen los compañeros que a contar muertos nadie les gana. "De eso sí estamos muy entrenados", dice Gabino. La discusión entre "las tendencias" del EZLN se agudiza: los más radicales quieren contar desde que los españoles iniciaron el violento aventarlos hacia la selva y las montañas, los más discretos y prudentes dicen que sólo desde que se formó el EZLN. Algunos mandan preguntar si meten en la cuenta a los muertos en los 136 días y noches de cerco, preguntan si cuenta Amalia, 25 años y 7 hijos, que se empezó a poner "un poco mal" a las 6 de la tarde 125 del cerco, que comenzó con fibre, diarrea, vómitos y a desaharse por entre las piernas, que a las 12 de la noche nos avisaron a nosotros para pedir ambulancia, que la ambulancia dijo que no podía, que a las 4 de la mañana nosotros conseguimos gasolina y fuimos por ella en un maltrecho camión de tres toneladas, que la trajimos a nuestro puesto de sanidad, que 100 metros antes de llegar con Teniente Elena dijo: "Me voy a morir", que cumplió su palabra y 98 metros antes de la morena cara de Elena se murió, que la sangre y la vida se le fueron por la entrepierna, que pregunté si seguro estaba muerta, que Elena dijo que sí, que se murió "de una vez", que en la mañana 126 del cerco, la hija segunda de Amalia miró la muerte en la camilla de palo y bejuco y le dijo a su papá que iba a pedir pozol en alguna casa, "porque mi mamá ya no va a poder". Preguntan si la niña de Ibarra, que murió "así nomás, como que se murió de toser", cuenta. Todos están haciendo cuentas, alguno usa una calculadora recuperada del palacio municipal de Ocosingo. En eso están cuando llega Juana a pedir que cuenten al viejo Antonio, "que se murió de pena". Luego viene Lorenzo a exigir que cuenten a Lorenzo hijo, "que se murió de noche". Por radio transmiten nombres y muertes, muertos "de una vez". De pronto todos se detienen, calculadora-lápiz-lapicero-gis-varita-uña en mano se miran unos a otros, están confundidos, no saben si están sumando... o restando...

De pontífices o pontificados. Magnífico, la autocrítica es siempre oportuna.

Finalmente, podrán acusarnos de inoportunos, de no tomar en cuenta la correlación de fuerzas, de torpeza política, de no tener satélite para ver el debate en directo, de no tener suscripciones en los principales diarios y revistas para enterarnos de las valoraciones post debate, de no ser amables, de ser descorteses, de padecer "el mal de montaña", de no reconocer posibles aliados, de sectarios, de intrasigentes, de ser regañones. Se puede acusarnos de todo, menos de no ser consecuentes...

Vale, recordad que lo único que hemos hecho nosotros es ponerle un gatillo a la esperanza.

Salud y dejad el rencor para los enanos ociosos.

Un abrazo desde el lado de acá del cerco.

El Sup inoportuno e impertinente, just like a estornado.

[BREVE GUIÓN CINEMATOGRAFICO, 7 de junio]

Al semanario nacional *Proceso*: 3 de junio de 1994

Al periódico nacional *La Jornada*:

Al periódico nacional *El Financiero*:

Al periódico local de San Cristóbal de Las Casas, *Tiempo*:
Señores:

Van comunicados sobre "representantes" y datos de las consultas.
Acá las nubes se recuestan con pereza en las faldas de las montañas. El

sol es de un gris claro y somnoliento. El día es ya un húmedo murmullo que se arrastra entre el lodo y las espinas.

Vale, salud y un despertador (no se vayan a quedar dormidos).

Desde las montañas del sureste mexicano.

Subcomandante Insurgente Marcos.

PD para Nuncio, Abraham. El *rocket* fue derribado. La unidad antiaérea que comanda *El Beto* (ocho resorteras y ocho muy buenas punterías) lo detectó cuando ya se enfilaba rumbo a tierra, 20 metros antes de que su punta tocara el suelo. Ocho piedras, piedritas, pedruzcos lo tocaron de muerte en su flanco derecho. Como quien se recuesta, el *rocket* se fue de lado. Los nuestros, como es ley, organizaron un baile. Cuando traían la marimba, *El Beto* se acercó al cadáver del *rocket* y dijo: "Es papel, no se puede comer... todavía". Nadie lo escuchó, la marimba ya se arrancaba con *Canta marcada* y las parejas, con el pretexto de la lluvia, se arremataban más. Hubo que esperar a que llegara el periódico que absurdamente, como todo acá, llegó en una copia de fax. La fotocopia del *rocket* quedó archivada en la "R" (de "Rocket" y de "Reproches"). Saludos a Monterrey, tierra de valientes.

PD cinematográfica.

Toma aérea. Lluve. El gris de arriba y la humedad le devuelven el verde a estas tierras. Las quemas terminaron, algo nuevo empieza a insinuarse por entre piedras y montañas.

Traveling shot. Tierra, bejuco y zacate ("casas", les dicen acá). Mujeres en el arroyo lavan con mucho cuidado, "si tallas mucho se rompe la ropa y ya no hay hilera para el remiendo". Un niño juega a que una cajetilla vacía de cigarrillos *flip top* es un camión, lo carga de piedritas, "son bultos de maíz" le explica al zapataista del retén que trata, en medio de la lluvia, de cubrir al niño con un *nylon*; es inútil, el camión se afeja del retén y la posta debe volver a la posición. *Toñita* se lava la cara con el agua de lluvia que juntó en una lata de *refresco light*. En una vieja construcción de madera, la única con techo de lámina ("escuela", le dicen acá), rostros morenos, ojos negros, botas llenas de lodo, camisas viejas, paliacates rojos, bigotes discuten la guerra y la paz. La guardia del cuartel general zapataista tiritó bajo el raído techo de plástico. Los gondoleros llegan mojados, mitad sudor, mitad lluvia, lodo completo. En el fogón se agolpan manos frías e historias de sombrerones, cajitas parlantes y mujeres que caminan de noche. *El Beto* estira la boquilla del globo, lo ha llenado de agua y juega a que hace llover; a los pies de *El Beto* llueve sobre mojado. *Moisés* y *Tacho* ven con preocupación el río crecido, intentan cruzarlo en una balsa

de troncos; nadie habla; miran el agua marrón como si miraran la vida...

Long shot. En el recodo del camino real aparece *María*. 30 años y ocho hijos vivos ("cuatro se murieron"), con un tercio de leña en la espalda; el peso, el mecaval y el lodo la obligan a mirar al suelo, lleva un hacha en la diestra. Le sigue *Josefa*, 15 años, otro tercio de leña bamboleante; *Josefa* no se preocupa del suelo lodoso, su atención está en que el mecaval no le arruine el peinado y la despoje de los "prensapelo" que, en número de ocho, lleva en el copete. Un tercio más atrás, otro montón de leña con pies descalzados, levantando apenas unas cuartas del suelo. Abajo debe estar *Pedro*, ocho años, con un machete en una mano y la otra en el mecaval para ayudar a la cabeza con el peso...

Medium shot. *Hortensia*, insurgente zapataista y costurera, enseña orgullosa su máximo logro: de cinco pantalones rotos y desgarrados ha conseguido hacer uno. Cuando lo muestra a la tropa, todos recuerdan que tienen algo que hacer en otro lado. *Hortensia* queda con el pautalón en las manos: es de cuatro colores distintos y tiene, accidentalmente dice ella, una florecita en la entrepierna.

Close up. Semicubiertas por mangas color marrón, las manos manejan lezna e hilo grueso, recosen una bota que tiene ya más cicatrices que el lomo de la ballena de *Acab*. El rojo paliacate alivia las ampollas...

Contrapicado. El ceño fruncido, bailan los ojos de uno a otro lado, los labios se mueven y, en silencio, dibujan:

"Que mi voz suba a los montes

y baje a la tierra y trueque,

eso pide mi garganta

desde ahora y desde siempre."

Picado. Alguien lee, el fusil descansa en los muslos, las letras dicen, lloran.

"Ayer amaneció el pueblo

desnudo y sin qué ponerse,

hambriento y sin qué comer,

y el día de hoy amanece

justamente aborrecido

y sangriento justamente.

En sus manos los fusiles

leones quieren volverse

para acabar con las fieras

que lo han sido tantas veces.

Aunque te falten las armas

pueblo de cien mil poderes,

no desfallezcan tus huesos,
castiga a quien te malhiere
mientras que te queden puños,
uñas, saliva, y te queden
corazón, entrañas, tripas,
cosas de varón y dientes.”

La mano derecha da vuelta a la hoja del libro de Miguel Hernández.
El lente desenfoca, duda, enfoca de nuevo, hiera las letras del

“Aquí estoy para vivir
mientras el alma me suene,
y aquí estoy para morir
cuando la hora me llegue,
en los veneros del pueblo
desde ahora y para siempre.
Varios tragos es la vida
y un solo trago la muerte.”

Audio en off. “¿Quién vive?” “¡La Patria!” El eco baila entre la lluvia y
la niebla, el chasquido de los pies en el lodo recién comenzado.

Fade out. Había un verde de marrón y rojo salpicado, como que se
escondió detrás del gris y del guiño final del obturador.

Audio en off. Un lejano avión, en vano, en el aire se desgasta...

Vale. El *Sup* detrás de la lente pensando, torpemente, que el *play* en
la cámara quiere decir “jugar”...

do de *La Jornada*, para participar en los diálogos "El México que queremos". Agradecemos la oportunidad que nos dan, en ese espacio plural, de presentar un dibujo, a grandes rasgos, del México que queremos los zapatistas.

Heriberto (3 años, tojolabal hijo de tojolabales) sonríe sin dientes cuando consuela a su hermana Eva (5 años, tojolabal hija de tojolabales) que se despertó llorando porque soñó que el gato hacía "mau" y no "miau". Heriberto le explica a Eva que fue el chuchito ("perrito" para los chiapanecos) el que lo corrió al gato y por eso dijo "mau".

Su hermana duda, pero la sonrisa sin dientes de Heriberto le empieza a contar una historia bastante complicada sobre el chuchito que vino el otro día y traía, el chuchito, un dulce en la bolsa y Heriberto, para que no haya duda, saca un dulce de la bolsa del pantalón y se lo ofrece a Eva que, ante prueba tan racional, se sorbe las lágrimas, se deja vencer y prueba el dulce. Heriberto sigue hablando y la historia del chuchito ya va detrás de una hormiga que, dice, quiere llevarse el envoltorio del dulce y Heriberto y su hermana ya se olvidaron del chuchito y del gato que hace "mau" y no "miau" y, alternándose el dulce, observan a la hormiga que ya escogió una esquila de celofán. El gato del cuento de Heriberto es un gato pequeño, por decir "gaito" Heriberto dice "gaitillo". Un país donde "gaitillo" quiera decir "gaito", ÉSE ES EL MÉXICO QUE QUEREMOS.

Un ganadero declara que no puede haber igualdad, que siempre habrá ricos y pobres, sus congéneres aplauden a rabiar. "Esta tierra va muriendo", dice Fidel, el zapatista, mientras desmenuza entre las manos un terrón de una milpa maltrecha. En un restaurante de lujo, políticos de alto vuelo descubren que coinciden en que lo que se necesita en este país es mano dura y un buen golpe para aplacar a tanto revoltoso, sonrían satisfechos mientras ordenan que el costo de la comida lo carguen a la cuenta de una secretaria de Estado. Una patrulla policiaca secuestra a una mujer que regresa, sola y de noche, a su casa. La patrulla enfila hacia un baldío. "La modernidad debe llegar a todas partes", sonríe con cara de entendido el funcionario, "El acarreo y el robo de urnas son la prehistoria", se arregla la corbata, "es más moderno usar el padrón electoral, así el 'trabajo sucio' sigue siéndolo, pero mucho más higiénico." PRONASOL es un programa gubernamental moderno, no se trata de remediar la pobreza, sino de optimizarla, de maquillarla para que sea aceptable a los ojos de un mercado que, con el nombre mexicano de NAFTA, amenaza los cielos entre el Bravo y el Suchiate. La optimización de la pobreza muestra su efectividad en el campo mexicano: los indígenas mueren, como hace siglos, de enfermedades curables

[EL MÉXICO QUE QUIEREN LOS ZAPATISTAS, 22 de julio]

A: Diálogos "El México que queremos"
Atención: Primitivo Rodríguez Oseguera
Academia Mexicana de Derechos Humanos
Centro de Estudios Educativos
Centro de Estudios del Movimiento Obrero y Socialista
CIVICUS, Alianza Mundial para la Participación Ciudadana
Fundación para la Promoción y Defensa de la Legalidad
Instituto Mexicano de Estudios Políticos
Señor Primitivo Rodríguez Oseguera.
Leí, apenas hoy, su atenta invitación, aparecida en El Correo Ilustra-

que el blanco traje, junto a cruces y espadas, para "civilizar" a estos salvajes que piensan, ingenuamente, que es razón y derecho de las gentes gobernar y gobernarse. En las montañas del sureste mexicano es más barato morir que curarse, una a una se van cerrando todas las puertas.

Oyendo el llanto de los suyos, los muertos de siempre regresan para hablar palabras de guerra, escuchan a los ancianos y van traduciendo a los jóvenes la misión que trae el viento de abajo. Un país donde todo esto sea sólo una pesadilla y no una realidad, ése es EL MÉXICO QUE QUEREMOS.

Al amanecer de un año, un ejército formado por indígenas declara la guerra al gobierno, luchan por "utopías", es decir, por democracia, libertad y justicia en EL MÉXICO QUE QUEREMOS. En un muro de una presidencia municipal chiapaneca, palacio de caciques, queda pintado un "¡YA BASTA!" de rojo apagado, de sangre seca. Los empleados tratarán inútilmente de borrarlo. "Sólo tirando el muro", dicen y se dicen los empleados. Alguien, en cualquier lugar del país, empieza a entender... EN EL MÉXICO QUE QUEREMOS.

Heriberto sólo lleva, por ropa, un paliacate rojo. A los tres años el paliacate tapa el ombligo y el dedo del sexo. Cuando Heriberto se cae en el lodo, rápidamente volte a ver si alguien lo observa o se ríe, si no hay nadie a su vista, se incorpora de nuevo y va al arrollo a bañarse, a su mamá le dirá que se bañó porque fue a pescar. Si alguien lo burla cuando se tropieza, Heriberto va por un machete de su tamaño y, empuñándolo, arremete contra todo lo que esté a su alrededor. Llorá Heriberto no porque le duela la caída. Porque duele más la burla, por eso llora Heriberto.

En EL MÉXICO QUE QUEREMOS, Heriberto tendrá zapatos buenos para el lodo, un pantalón para los raspones, una camisa para que no se escapen las esperanzas que suelen anidar en el pecho, un paliacate rojo será sólo un paliacate rojo, y no un símbolo de rebeldía. Tendrá el estómago satisfecho y limpio y habrá en su pensamiento mucha hambre de aprender. Llorar y reír serán sólo eso, y Heriberto no tendrá que hacerse adulto tan de temprano.

Una mañana, después de una noche larga, llena de pesadillas y tier-no dolor, amanecerá EL MÉXICO QUE QUEREMOS. Habrán de desper-tar los mexicanos sin palabras que callar, sin máscaras para vestir sus penas. Habrá en los pies esa inquieta urgencia de bailar y en las ma-nos la comezón de estrechar, amigas, otras manos. Ese día, ser mexica-nos dejará de ser una vergüenza. Ese día EL MÉXICO QUE QUEREMOS

será una realidad y no apenas un tema para coloquios de sueños y utopías.

Vale, señores, aprovecho para hacerles una invitación a que asistan a la Convención Nacional Democrática.

Salud y más sueños de esos que pueden parir realidades.

Desde las montañas del Sureste mexicano
Subcomandante Insurgente Marcos

[UN PODEROSO NAVÍO: EL AGUASCALIENTES, 6 de agosto]

Al semanario nacional *Proceso*: 3 de agosto de 1994
Al periódico nacional *La Jornada*:
Al periódico nacional *El Financiero*:
Al periódico local de San Cristóbal de Las Casas, *Tiempo*:
Señores:

Hoy no hay comunicado, nomás les escribo para que no se sientan solos los que no pudieron o no quisieron venir al delirio neozapatista: la Convención Nacional Democrática. En una posdata va la mera verdad sobre "Aguascalientes" (a ver si con mi "confesión" se siente aludido Prigione).

Vale. Salud y cuidado al cruzar la calle (un paso peatonal interestatal no vendría mal y, seguro, sería más barato que las privatizadas).

Desde las montañas del Sureste mexicano

Subcomandante Insurgente Marcos

PD: Opcional para *Rayuela*: "Letrero en Aguascalientes, Chiapas: Prohibido el paso de tráilers."

PD: De cartera política vencida. Casi todos los partidos y organizaciones políticos, grandes y chicos, del confuso espectro de la izquierda mexicana han venido, en tiempos distintos, a dejarnos claro que ellos sí nos han apoyado, detallan tiempos y lugares, cantidades y calidades. Nos quieren cobrar desde la marcha del 12 de enero hasta las distintas caravanas. Nos reclaman que los apoyemos en sus distintos ajustes de cuentas a cambio del apoyo que nos dieron. No les debemos absolutamente nada. Solos iniciamos, solos peleamos, solos nos morimos, fue nuestra sangre, y no la de ellos, la que alumbró el 94.

Casi todos los sin partido y sin organización política, grandes y chicos, del confuso espectro de la sociedad civil mexicana han venido, en tiempos distintos, a dejarnos claro que no les debemos nada, que ellos nos deben todo, que no estamos solos, que qué más se nos ofrece. Todo les debemos a ellos, por ellos iniciamos, por ellos peleamos, por ellos morimos, fue nuestra sangre, y la de ellos, la que alumbró el 94.

Con ellos, con los que dan todo y no cobran nada, con los siempre insatisfechos porque piensan que están haciendo poco o nada, con los mayoritarios, con ellos queremos hablar. Para ellos es la Convención, nosotros los apoyaremos a ellos en la Convención, no a los dirigentes de partidos y organizaciones políticas, grandes y chicos, no a los que dejan clara la deuda que, dicen, tenemos con ellos. Con los desorganizados sí, con los sin rostro, como nosotros, con los sin nombre, como nosotros, con los despreciados y marginados por no tener partido ni proyecto político "histórico", con ellos sí. A partir de ahora la historia tendrá que tomarlos en cuenta, tendrá que tomarnos en cuenta...

PD: Que delata lo que en realidad esconde "Aguascalientes". — Ya la tarde se ha ido detrás de los últimos periodistas que, bajo la amenaza del minado de los accesos, se retiran con "exclusivas" y otras reiteraciones. Cuando quedan solos el *Sup* hace una señal, oculta por la sombra de la gorra. Todo mundo se pone en un movimiento que sólo en apariencia es caótico. Todos, incluso el *Sup*, se arrancan el pasamontañas y el rostro. Multitud de torvos marineros aparecen, el *Sup* delata ya un austero parche en el ojo diestro y empieza a cojear ostensiblemente con su pata de palo. En el muñón siniestro, donde debiera haber una mano, lleva un garfio que guña al reflejo de los relámpagos de agosto. Otra señal y la gigantesca lona descubre lo que "Aguascalientes" oculta bajo el boludo vientre atravesado de bancas y horquetas. La lona en realidad es velamen, las bancas remos, la colina el cuerpo de un poderoso navío, la tarima es el puente mando. La proa apunta hacia el polo-norte, por la escalera de estribor se suben cañones y barriles de pólvora, por la de babor ascienden marineros de tatuajes infinitos en brazos y en rostros desamortizados. "Aguascalientes" se devela, se revela. Un barco pirata, el único, el mejor. Ondea ya la bandera del cráneo terrible sobre las dos tibias. Se inicia el navegar por la noche hasta el día siguiente. Huye del sol, parece, este absurdo navío. Por eso su objetivo apuntar hacia Occidente. El *ex-Sup* ahora murmura...

"Ya viene de la noche el mar, ya el viento viene. Ya se cumple el ciclo de la maldición, ya recomienza nuestro navegar. El viento quiere dejar constancia de su furia y empieza a zarandear mi navío como se zarandea la voluntad marinera ante femenina presencia. El desorden empieza a apoderarse de hombres y demonios, nadie se ocupa del timón, a nadie le importa el rumbo ni el destino. Este barco ha recorrido mares de todo tipo y condición, su velamen ha sido acariciado por vientos de orígenes diversos, ha naufragado en todas las islas y su amenazante emblema ha conquistado todos los puertos. ¿Por qué habría de preocuparnos este huracán sureño? Es preciso poner orden en cubierta,

orden que el timonel lo arrojen a los tiburones. Nadie me escucha. Degüello al marinero que encuentro más a la mano. El barco está a la deriva, estamos a punto de perecer en los mil mordiscos de un arrecife de coral en el Peloponeso. Tomo el timón con el garfio, el navío sigue dando tumbos sin decidirse aún a recibir los ásperos y mortales besos del coral. Por fin la nave parece enderezar su rumbo y regresar a la bahía de la que mi desesperanza nos sacó esta madrugada. El orden regresa paulatinamente a cubierta, todos mis marinos miran fijamente el sable que sostiene mi mano única, el sable que no es sable sino una vieja espada que llegó a mis manos después de duro y desigual combate contra un tal caballero de los espejos. ¿Cuándo? Cuando mi desventura me obligó a llevar mi paso por hidalgas tierras y mi desesperanza, hoy fiero y bucanero navío, era cabalgadura de frágil y evidente osamenta.

"Ahora soy un pirata... Un pirata es una ternura que explota fiero, es justicia incomprendida, es desconsolado amor, es triste batallar y soledad compartida, es un siempre navegar sin puerto, es perenne tormenta, es beso robado, es siempre insatisfecha posesión, es sin descanso.

"Almirantazgos de diversas sedes han puesto precio a mi estar sin rostro. Quieren mi noble cabellera, mi único ojo y la mueca que llevo en lugar de labios, mi cabeza de mi cuello separada y de adorno para sus suntuosas mesas. ¡Agarradlo!, gritan histéricos. ¡Es un transgresor de la ley!, claman las buenas y terrenas conciencias. ¡Matadle!, ordenan los grandes señores de múltiples palacios. ¡Es un profesional de la violencia!, murmuran en las cloacas ratas de todas las raleas. ¡Es malo!, ¡Es cruel!, ¡Un criminal embozado!, ¡Que venga la paz!, ¡Sí, que venga sobre su sangre y la de los suyos!, gritos y murmullos de gente que se dice buena y lleva mierda en las venas y podredumbre en las entrañas. Grandes y poderosos sabios, doblegados por el lujo y el dinero, aconsejan la muerte peor: ¡Olvidadle! ¡No hay castigo más cruel! Mi barco y los míos no titubean, ya antes hemos navegado solos, puro mar y viento puro. El miedo a los hombres lo enterramos un amanecer de año incierto, estando muertos vivimos, sonriendo lloramos. Nada de bemos al mundo e infinita es la cuenta por cobrar. ¡Por eso nuestro fiero estar sin rostro! ¡Por eso nuestro tierno andar! ¡Por eso nuestro permanentemente desvelo! ¡Por eso nuestro todo apostar... para que ganen otros!

"Ahora el viento se opone a nuestro paso, por entre milpas y acahuales acechan monstruos diversos, secretarios de Estado, pacíficos enterradores de la esperanza, conformes del hartazgo. El barco del pirata empieza a detenerse, será necesario recurrir a velas y remos. Truena mi voz, tormenta en la tormenta, relámpago en la luz, ronco canto sin to-

nada: ¡Preparad todo! ¡Avanzar debemos! Arrojad todo lo inútil! ¡Que todo lo que no sirva para volar ofende al impávido mar! Monstruos y vientos no cedan y obligan al navío en una bahía entrar. La niebla nos acoge, cómplice y discreta. El viento, en su desconcierto, se extravía en alguna biblioteca. Empieza a amanecer...

"Hay un revuelo de pájaros y hombres en cubierta, blancas nubes se despliegan de mástiles y ciclos, la larga cadena del ancla del destierro gime al despegarse del húmedo lecho como de femenino vientre nuestro sexo. El barco se mueve de nuevo, de nuevo se mueven hombres y velas... nuestra esperanza camina... de nuevo. Todo se mueve, menos mi sable fiero, mi espada de espejos arrancada, mi arma tierna de noche y duernevela, de montaña..."

Amanece y todo vuelve a la normalidad. El barco es de nuevo "Aguascalientes" y los piratas son, otra vez, transgresores de la ley. Nada delata la nocturna confesión. Una sirena, apenada, pregunta dónde quedan las letrinas. Un par de milicianos cavan un agujero para enterrar un viejo cofre de tesoros. Un oficial, en previsión, dibuja un mapa para localizarlo luego. Heriberto juega con una caracola abandonada...

"Aguascalientes" está listo. Nosotros estamos listos. Fumamos... y esperamos.

Desde algún puerto en las montañas del Sureste mexicano

Subcomandante Insurgente Marcos

Pirata extraviado, profesional de la esperanza, transgresor de la injusticia, bandido de suspiros, amo de la noche, señor de la montaña, hombre sin rostro y sin mañana, y, ahora, confeso conspirador que pinta barcos del color de "Aguascalientes", es decir, del color de la esperanza...

Agosto de 1994

México, con un cercano, eso espero, viento a su favor...

Al semanario nacional *Proceso*: 24 de agosto de 1994

Al periódico nacional *La Jornada*:

Al periódico nacional *El Financiero*:

Al periódico local de San Cristóbal de Las Casas *Tiempo*:

Señores:

Va comunicado post-electoral. Ese cuento del 50 por ciento y el "carro completo" sólo se lo tragan los gringos (por eso les va como les va en política internacional). ¡Órale! ¡No se achicopalen! Su táctica es repetir una gran mentira hasta que se convierta en verdad. Se van a equivocar otra vez, se les va a derrumbar todo como en enero. Sólo se necesita una sopladita...

Vale. Salud y un buen par de pulmones.

Desde las montañas del Sureste mexicano

Subcomandante Insurgente Marcos

P.D. que dice "no". No le hagan caso a los editorialistas. No le hagan caso a los moneros. No le hagan caso a la televisión. No le hagan caso a la radio. No se pasmen. No se vendan. No se rindan. No se dejen. No tengan miedo. No se callen. No se sienten a descansar.

P.D. para candidatos con cerca del 50 por ciento de los votos. En la grabadorita se escucha aquello de "Qué cosas tiene la vida, Mariana. Qué cosas tiene la vida. Mientras más alto volamos, Mariana, nos duele más la caída".

P.D. insurgente para Caza-Mapaches. Lo del virus de Carpizo es para distraer la atención y "re-ajustar" la computadora, así no habrá nada anormal después del cómputo.

P.D. que responde a la pregunta "¿Y ahora?". Leed el capítulo XIV (¿o es el XXIV?) de la segunda parte de *El ingenioso hidalgo don Quijote de la Mancha*. Sí, ése de la aventura con el caballero de los espejos. De nada.

P.D. que le cuenta un cuento a una Toñita que presume de un conejito de peluche que le mandaron los convencionalistas y "éste no pica", me dice...

Y entonces yo me hago el desentendido y empiezo a contar, así nomás, una historia de 1985, año de temblores y emergencias civiles (de las que emergen y de las otras):

El viejo Antonio cazó un león de montaña (que viene siendo muy parecido al puma americano) con su vieja chimba (escopeta de chispa). Yo me había burlado de su arma días antes: "De estas armas usaban cuando Hernán Cortés conquistó México", le dije. Él se defendió: "Sí, pero mira ahora en manos de quién está". Ahora estaba sacando los

últimos tirones de carne de la piel, para curtirla. Me muestra orgulloso la piel. No tiene ningún agujero. "En el mero ojo", me presume. "Es la única forma de que la piel no tenga señales de maltrato", agrega. "¿Y qué va a hacer con la piel?", pregunto. El viejo Antonio no me contesta, sigue raspando la piel del león con su machete, en silencio. Me sienta a su lado y, después de llenar la pipa, trato de prepararle un cigarrillo con "doblador". Se lo tiendo sin palabras, él lo examina y lo deshace. "Te falta", me dice mientras lo vuelve a forjar. Nos sentamos a participar juntos en esa ceremonia del fumar.

Entre chupada y chupada, el viejo Antonio va hilando la historia:

"El león es fuerte porque los otros animales son débiles. El león come la carne de otros porque los otros se dejan comer. El león no mata con las garras o con los colmillos. El león mata mirando. Primero se acerca despacio... en silencio, porque tiene nubes en las patas y le matan el ruido. Después salta y le da un revolcón a su víctima, un manotazo que tira, más que por la fuerza, por la sorpresa."

"Después la queda viendo. La mira a su presa. Así... (el viejo Antonio arruga el entrecejo y me clava los ojos negros). El pobre animalito que va a morir se queda viendo nomás, mira al león que lo mira. El animalito ya no se ve él mismo, mira lo que el león mira, mira la imagen del animalito en la mirada del león, mira que, en su mirarlo del león, es pequeño y débil. El animalito ni se pensaba si es pequeño y débil, era pues un animalito, ni grande ni pequeño, ni fuerte ni débil. Pero ahora mira en el mirarlo del león, mira el miedo. Y, mirando que lo miran, el animalito se convence, él solo, de que es pequeño y débil. Y, en el miedo que mira que lo mira el león, tiene miedo. Y entonces el animalito ya no mira nada, se le entumen los huesos así como cuando nos agarra el agua en la montaña, en la noche, en el frío. Y entonces el animalito se rinde así nomás, se deja, y el león se lo zampa sin pena. Así mata el león. Mata mirando. Pero hay un animalito que no hace así, que cuando lo topa el león no le hace caso y se sigue como si nada, y si el león lo manotea, él contesta con un zarpazo de sus manitas, que son chiquitas pero duele la sangre que sacan. Y este animalito no se deja del león porque no mira que lo miran... es ciego. Topos, les dicen a esos animalitos."

Parece que el viejo Antonio acabó de hablar. Yo aventuro un "sí, pero...". El viejo Antonio no me deja continuar, sigue contando la historia mientras se forja otro cigarrillo. Lo hace lentamente, volteando a verme cada tanto para ver si estoy poniendo atención.

"El topo se quedó ciego porque, en lugar de ver hacia fuera, se puso a mirarse el corazón, se trincó en mirar para dentro. Y nadie sabe por qué llegó en su cabeza del topo eso de mirarse para dentro. Y ahí está

de necio el topo en mirarse el corazón y entonces no se preocupa de fuertes o débiles, de grandes o pequeños, porque el corazón es el corazón y no se mide como se miden las cosas y los animales. Y eso de mirarse para dentro sólo lo podían hacer los dioses y entonces los dioses lo castigaron al topo y ya no lo dejaron mirar pa'fuera y además lo condenaron a vivir y caminar bajo tierra. Y por eso el topo vive abajo de la tierra, porque lo castigaron los dioses. Y el topo ni pena tuvo porque siguió mirándose por dentro. Y por eso el topo no lo tiene miedo al león. Y tampoco lo tiene miedo al león el hombre que sabe mirarse el corazón.

"Porque el hombre que sabe mirarse el corazón no ve la fuerza del león, ve la fuerza de su corazón y entonces lo mira al león y el león lo mira que lo mira el hombre y el león mira, en el mirarlo del hombre, que es sólo un león y el león se mira que lo miran y tiene miedo y se corre."

"¿Y usted se miró el corazón para matar a este león?", interrumpo. Él contesta: "¿Yo? N'hombre, yo miré la puntería de la chimba y el ojo del león y ahí nomás disparé... del corazón ni me acordé..." Yo me rasco la cabeza como, según aprendí, hacen aquí cada que no entenden algo.

El viejo Antonio se incorpora lentamente, toma la piel y la examina con detenimiento. Después la enrolla y me la entrega. "Tomá", me dice. "Te la regalo para que nunca olvides que al león y al miedo se les mata sabiendo a dónde mirar..." El viejo Antonio da media vuelta y se mete a su champa. En el lenguaje del viejo Antonio eso quiere decir: "Ya acabé. Adiós". Yo metí en una bolsa de nylon la piel del león y me fui...

Toñita hace lo mismo y se va con el mentado conejito de peluche "que no pica". El Beto me dice, para consolarme, que él tiene un tlacuache muerto, que de por sí su mamá ya le dijo que lo saque y que él, el Beto, me lo cambia por cinco vejigas. Yo rechazo amablemente, pero uno de los cocineros escucha la oferta y le ofrece al Beto tres vejigas. El Beto duda. El cocinero argumenta que una de las vejigas es verde y la otra blanca y la otra roja. El Beto insiste en su oferta inicial de cinco vejigas. El cocinero ofrece las dos vejigas y dos condones. El Beto duda. Yo me fui cuando el regateo no llegaba a nada todavía.

Esa fue la historia del viejo Antonio y el león. Yo cargué la piel del león desde entonces, en ella teníamos envuelta la bandera que entregamos a la Convención Nacional Democrática. ¿Quiéren también la piel?

Vale de nuevo. Salud y un cristal de esos que sirven para asomarse hacia adentro...

Desde las montañas del Sureste mexicano
Subcomandante Insurgente Marcos

tiene trazas de aceptar nada que no sea un cuento. Yo suspiro y enciendo la pipa para darme tiempo. Entre bocanadas de humo empiezo a contar.

Una noche, una lluvia, un frío. Diciembre de 1984. El viejo Antonio mira la luz. En la hoguera el fuego espera, inútilmente, la carne del venado "cola blanca" que salimos a "lamparear" sin éxito. En la hoguera bailan los colores, hablan. El viejo Antonio mira el fuego, escucha.

Arrastrándose, apenas disputando el sonido de grillos y el balbuceo de las llamas, en las palabras del viejo Antonio se va tejendo una historia de muy lejos, cuando eran muy mayores los mayores y los viejos del hoy andaban todavía dando tumbos en la sangre y el silencio de una hoguera, como la de esta noche, pero diez, cien, mil, un millón de noches antes de ésta sin venado y con frío, con lluvia, sin nadie que nos lleve la cuenta: *En el principio era el agua de la noche. Todo era agua, todo noche era. Andaban los dioses y los hombres como loquitos, tropezando y cayendo como viejitos bolos. No había la luz para mirarse el paso, no había tierra para acostar el cansancio y el amor. No había tierra, no había luz, no era bueno el mundo.*

Entonces los dioses, en la noche, en el agua, se fueron a topar unos con otros y se enojaron y empezaron a decir palabras fuertes y grande era el enojo de los dioses porque grandes eran los dioses. Y los hombres y las mujeres, pura oreja, puro tzots', hombres y mujeres murciélagos, se escondieron del ruido de los grandes enojos de los dioses. Y entonces los dioses se quedaron solos, y cuando pasó su enojo se dieron cuenta de que solos estaban, y grande fue su pena de estarse solos y, apenados como estaban, se dieron en llorar los dioses y grande fue su llanto porque sin los hombres y mujeres los dioses solos estaban. Y lágrima y lágrima, y llanto y llanto, más agua vino al agua y no había remedio pues seguían la noche y el agua llenándose de tanta agua y noche, de la pena llorada de los dioses. Y los dioses tuvieron frío, porque estando solo se siente frío, y más si todo es agua de noche. Y pensaron los dioses en llegar a un buen acuerdo que solos no los tuviera, que trajera a salir de las cuevas a los hombres y mujeres murciélagos, que trajera la luz que alumbrara el paso y la tierra trajera para acostar el amor y el cansancio. Y entonces los dioses sacaron acuerdo de ponerse a soñar juntos y llegó en el acuerdo de su corazón de soñar la luz y la tierra soñar. A soñar el fuego se pusieron y agarraron el silencio que nomás por ahí andaba y se soñaron un fuego y, en medio del silencio, del agua-noche que llenaba todo, en medio de los dioses, una herrida apareció, una rajadita sobre el agua-noche, una palabrilla así chiquita que se bailaba y grande se hacía y chiquita y se alargaba y gorda y flaca se ponía y se bailaba en el centro de los dioses que eran siete porque ahora se veían que eran siete y se vieron y se dieron en contarse y se llegaron al siete porque eran siete los dioses más grandes, los primeros. Y rápido se dieron los dioses en hacerle casita a la palabrilla esa que enmedio bailaba, que en silencio bailaba. Y se dieron en armarle otras palabrillas que salieron de sus sueños, y

P.D. Que de la mano de Toñita, viene a pedir un cuento

La Toñita ha decidido adoptar un olote (la mazorca del maíz pero ya sin el grano) y botar el ingrato conejito que no sabe vivir en el lodo. Viene la Toñita a pedir un cuento. Por lo visto no le preocupa en lo más mínimo que yo esté escribiendo y se sienta, con su olote, perdón, su muñeca en brazos. Yo empiezo a pensar una disculpa pero la Toñita no

"fuego" le llamaron a esas palabritas que se bailaban, y ya juntas hablaron y se empezó a traerse la tierra y la luz alrededor del fuego, y los hombres y mujeres murciélagos se salieron de las cuevas y se asomaron y se vieron y se tocaron y se amaron, y ya había luz y tierra había, y ya se miraba el paso y ya se acostaban el amor y el cansancio... en la luz... en la tierra. Y a los dioses no los vieron porque se fueron a hacer asamblea general y estaban en su champa y no salían y nadie podía entrar porque los dioses estaban haciendo acuerdo. Y en la champa los dioses sacaron acuerdo de que el fuego no se apagara porque mucha era el agua-noche y poca la luz y la tierra.

Y se llegó en el acuerdo de llevar para arriba el fuego, para el cielo, para que el agua-noche no lo alcanzara. Y mandaron decir a los hombres y mujeres murciélagos que se tuvieran dentro de las cuevas porque iban a levantar el fuego, hasta el cielo dijeron. Y una rueda hicieron los dioses en torno al fuego y echaron en discutir quién debía llevar el fuego para arriba y morirse abajo para vivir arriba, y no se ponían de acuerdo los dioses porque no se querían morir abajo los dioses, y dijeron los dioses que vaya el dios más blanco, porque era el más hermoso y así el fuego sería hermoso allá arriba, pero el dios blanco fue cobarde y no quería morirse para vivir, y entonces el más negro y más feo de los dioses, el ik', dijo que él lo llevaba para arriba al fuego y se dio en agarrarlo el fuego y se quemó con el fuego y negro se puso y gris después y blanco y amarillo y naranja después y rojo luego y fuego se hizo, y se levantó palabriendo hasta el cielo y ahí se quedó redondo y en veces es amarillo y en veces naranja, rojo, gris, blanco y negro, y "sol" le pusieron los dioses y más luz se llegó para más paso mirar y más tierra se vino y el agua-noche se echó para un lado y se vino la montaña. Y el dios blanco quedó tan apenado que mucho lloraba y por mucho llorar no miró su camino y se tropezó y se dio en caer en el fuego y se levantó también al cielo, pero más triste su luz que echaba porque mucho lloraba por su cobardía y una bola de fuego triste, pálido, del color del dios blanco, se quedó a su lado del sol, y "luna" le pusieron los dioses a esta bola blanca. Pero el sol y la luna ahí nomás se estaban y no se canaban y los dioses se miraron con pena y grande fue su vergüenza y se aventaron todos al fuego y entonces se empezó a caminar el sol y la luna se puso a irse detrás de él, para pedirle perdón dicen. Y hubo día y hubo noche y los hombres y mujeres murciélagos se salieron de las cuevas y la hicieron su champa cerca del fuego y estaban siempre con los dioses de día y de noche porque de día el sol y la luna de noche. Lo que siguió después no fue acuerdo de los dioses, ellos ya se habían muerto... para vivir...

El viejo Antonio separa, con sus manos, un tizón de la hoguera. Lo deja en el suelo. "Mira", me dice. Del rojo, el tizón sigue el camino inverso que el señor negro del cuento: naranja, amarillo, blanco, gris, negro. Aún caliente, las manos callosas del viejo Antonio lo toman y me lo da. Yo trato de fingir que no me quema, pero lo suelto casi inmedia-

tamente. El viejo Antonio sonrío y tose, lo vuelve a tomar del suelo y lo remoja en un charquito de agua de lluvia, de agua-noche. Ya frío me lo vuelve a dar.

"Toma... recuerda que el rostro cubierto de negro esconde la luz y el calor que le harán falta a este mundo", me dice y se me queda viendo.

"Vámonos", agrega mientras se incorpora, y agrega: "Esta noche el 'cola blanca' no vendrá, el comedero no está huellado".

Yo hago por apagar la fogata, el viejo Antonio me dice, ya con su morraleta al hombro y la chimba en la mano, "Déjalo así... con este frío hasta la noche agradece un poco de calor..."

Nos fuimos los dos, en silencio. Llovía y sí, hacía frío.

Otra noche, otra lluvia, otro frío. 17 de noviembre de 1993. Décimo aniversario de la formación del EZLN. El Estado Mayor zapatista se agolpa en torno al fogón. Están los planes generales y se han avanzado detalles a nivel táctico. La tropa se ha ido a dormir, sólo los oficiales con grado de Mayor permanecen despiertos. Está también el viejo Antonio, es el único que puede franquear todas las postas zapatistas y entrar donde sea sin que nadie se atreva a impedirle el paso. La reunión formal terminó y ahora, entre bromas y anécdotas, se trazan planes y sueños. Surge el tema de los rostros cubiertos, que si paliacates, que si antifaces, que si máscaras de carnaval. Voltean a verme.

"Pasamontañas", les digo.

"¿Y cómo vamos a hacer las mujeres con el pelo largo?", pregunta y protesta Ana María.

"Que lo corten su pelo", dice Alfredo.

"¡N'hombre! ¿Cómo crees? Yo digo que hasta falda deben llevar", dice Josué.

"Que lleve falda tu abuela", responde Ana María.

Moisés mira el techo en silencio y rompe la discusión con un "¿Y de qué color los pasamontañas?"

"Café... como la gorra", dice Rolando. Algún otro dice que verde. El viejo Antonio me hace una seña y me aparto del grupo. "¿Tienes el tizón de la otra noche?", pregunta. "Sí, en la mochila", respondo. "Ve por él", me dice y se encamina al grupo en torno al fogón. Cuando regreso con el tizón todos están, en silencio, en torno a la fogata y con el viejo Antonio mirando fijamente el fuego, como la noche aquella del venado "cola blanca". "Aquí está", le digo y pongo el negro tizón en su mano. El viejo Antonio me mira fijamente y pregunta: "¿Recuerdas?" Asiento en silencio. El viejo Antonio pone el tizón en medio del fuego. Primero gris, blanco, amarillo, naranja, rojo, fuego. El tizón es ya fuego y luz. El viejo

Antonio me mira otra vez y se va por entre la niebla. Todos quedamos mirando el tizón, el fuego, la luz.

"Negros", digo.

"¿Qué?", pregunta Ana María.

Yo repito sin dejar de mirar el fuego: "Negros, los pasamontañas serán color negro..." Nadie se opone...

Otra noche, otra lluvia, otro frío. 30 de diciembre de 1993. Las últimas tropas inician su marcha para tomar posición. Un camión se atasca en el lodazal, los combatientes empujan para sacarlo. El viejo Antonio se me acerca con un cigarro apagado en la boca. Se lo enciendo y enciendo la pipa con la cazuela boca abajo, técnica que inventé a fuerza de lluvias. "¿Cuándo?", pregunta el viejo Antonio. "Mañana", respondo, y agrego: "Si llegamos a tiempo..." "Hace frío..." dice él y se cierra la vieja chamarra. "Mmmh", respondo. Forja otro cigarro mientras me dice: "Necesita algo de luz y calor esta noche". Le sonrío mientras le muestro el pasamontañas negro. Lo toma en sus manos, lo examina, me lo devuelve. "¿Y el tizón?", pregunta. "Se hizo fuego esa noche... no quedó nada", le digo apenado. "Así es de por sí", dice el viejo Antonio con la voz quebrada. "Morir para vivir", dice y me da un abrazo. Se pasa la manga por los ojos y murmura "Llueve mucho, ya me mojé hasta los ojos". El camión se desatascó y me llaman, volteo a despedirme del viejo Antonio. Ya no estaba...

Toñita se levanta para irse. "Falta el beso", le digo. Se acerca y rápido me pone el olote en la mejilla, se corre. "¿Y eso?", protesto. Contesta riendo: "Es tu beso pues... el cuento era para el muñeco, así que ya te dio tu beso". Se va corriendo...

que, ahora, el pasamontañas es un símbolo de rebeldía. Apenas ayer era un símbolo de criminalidad o terrorismo. ¿Por qué? Ciertamente no porque nosotros nos lo hayamos propuesto.

(Son las 14:00 horas [según su reloj de ustedes], me acaban de comunicar de una nueva incursión de una patrulla de federales, ahora por el lado de las ruinas de Toniná, en Ocosingo. Ya no haremos la denuncia. Ya nos cansamos y, además, vamos a terminar como el pastor gritando "¡el lobo! ¡el lobo!" y van a acabar por no creernos...)

Ahora vayamos a un paradigma en desuso. Será necesario ir al cesto de la basura, desarrugar ese papel viejo y ajado que se llamó "La Ciencia de la Historia", el materialismo histórico. ¿Por qué lo botaron? ¿Por la cruda moral después del derrumbe del campo socialista? ¿Un repliegue "táctico" ante el avasallador empuje de los "marine boys" y el neoliberalismo? ¿El "fin de la historia"? ¿Pasó de moda junto a las ganas de luchar? ¿Por qué una revolución, hoy, es arrinconada rápidamente al lugar de las utopías? ¿Qué les pasó Güilly? ¿Se cansaron? ¿Se aburririeron? ¿Se vendieron? ¿Se rindieron? ¿No valió la pena? ¿No vale la pena? ¿O es que esa teoría los llevaba al callejón sin salida (para los teóricos) de tener que ser consecuentes en la práctica? ¿Qué les pasó Güilly? Veo que ahora el cinismo es la bandera de la izquierda. "El realismo", me corregirá un columnista, "realpolitik", añadirá otro. Tal vez resulta que las teorías más elaboradas no pasaban de ser un rebuscamiento de los viejos manuales. Ultimadamente, yo por qué te digo todo esto. Yo nomás te iba a escribir el mentado artículo que en mala tarde te prometí para los irregulares *Vientos del Sur* y entonces tú te atraviesas con este artículo del tal Ginzburg (que en el apellido lleva la *penitencia*). A lo mejor tú no lo mandaste y es otro "Güilly" el que lo mandó. El caso es que el mentado artículo va a tardar, así que espéralo sentado. A cambio, y mientras tanto, te mando esta encantadora carta que puedes usar de relleno en la ausente sección "Los lectores eructan", lamentable carencia en los irreverentes *Vientos del Sur*.

Vale Güilly. Salud y búscate un nombre más fácil de escribir, porque en nuestros retenes he escuchado seis versiones diferentes de tal nombre.

Desde las montañas del Sureste mexicano

Subcomandante Insurgente Marcos

P.D. siempre sí. Bueno, empezaré a explicar. No nos lo propusimos. En realidad lo único que nos hemos propuesto es cambiar el mundo, lo demás lo hemos ido improvisando. Nuestra cuadrada concepción

Supongamos que se llega a componer una imagen más o menos completa del hombre que está detrás del pasamontañas narizón ("y mamón", reiteran los machitos). Llegó el momento de compararlo con un marco de referencia. Déjame suponer, por indicios, lo que ocurre en cada caso: en Gobernación revisan expedientes de simpatizantes de la Teología de la Liberación, anuarios de la Ibero-Itam-Uhain, y, es claro, de las reservas del equipo de fútbol "Monterrey"; en el PRI revisan agendas de priístas resentidos, relegados o resucitados; en la CIA-FBI las listas de cubanos-nicaragüenses-libios-fedayines-etarras-etcéteras; en la izquierda revisan sus recuerdos; en el medio intelectual sus rencores; en los hogares mexicanos revisan el espejo. ¿Resultado? "Marcos" puede ser cualquiera o no ser nadie, puede ser todos y ninguno, no existe, es un invento inacabado, un modelo para armar al gusto de cada quien. Un hombre sin rostro no es necesariamente un hombre con el rostro cubierto. Es, sobre todo, un hombre con un rostro cualquiera, que no dice nada, que no nos lleva a nada. Un rostro inútil, un mero esqueleto para darle forma al pasamontañas narizón ("y mamón", ratifican los machitos).

Del pasamontañas. Igual. No sé cuántos argumentos diferentes y contradictorios he dado sobre el uso del pasamontañas. Ahora recuerdo: el frío, la seguridad, el anti-caudillismo (paradójicamente), el homenaje al dios negro del viejo Antonio, la diferencia estética, la fealdad vergonzante. Probablemente ninguno de esos argumentos sea verdad. El caso es

del mundo y de la revolución quedó bastante abollada en la confrontación con la realidad indígena chiapaneca. De los golpes salió algo nuevo (que no quiere decir "bueno"), lo que hoy se conoce como "el neozapatismo".

P.D. siempre no. Mejor espérate otro tanto. Ahí viene el avión de nuevo. Sonríe. Son las 20:46, "hora suroriental" como dice Tacho.

[SOBRE LA HISTORIA DE LOS COLORES, 1° de noviembre de 1994]

Al semanario nacional *Proceso*: 27 de octubre de 1994
Al periódico nacional *El Financiero*:
Al periódico nacional *La Jornada*:
Al periódico local de San Cristóbal de Las Casas *Tiempo*:
Señores:

Van comunicado-acuse de recibo y carta abierta al condicionante comisionado de paz.

Vale. Salud y dejad el rencor para quien en verdad os oprime.

Desde las montañas del Sureste mexicano

Subcomandante Insurgente Marcos

P.D. regañona. Regañé al Heriberto porque, según yo, estaba molestando a unas hormigas autodenominadas arrieras que, en consecuencia, estaban arreando hojitas de naranjo. El Heriberto empezó a hacer pucherros y me dijo que "Caso las 'toy molestando, las 'toy cariciando". Dio media vuelta y se alejó de la comandancia. A una distancia que él consideró prudente empezó la chilladera. Ana María lo tomó de la mano y se lo llevó a otro lado. Después la veo venir. "Va a haber tormenta", dice el Moy y se retira prudentemente. "¿Por qué lo regañaste al Heriberto?", me aventura Ana María desde el pie de la lomita de la comandancia. "Las estaba molestando a las hormigas", me defiende. "Acaso nos alzamos en armas por las hormigas", dice, en jarras, Ana María. Yo enciendo la pipa y digo, mirando el pequeño juego de té abandonado por el sombrerero loco y la libbre de marzo. "No por ellas, pero también por ellas." Ana María sigue: "¿Por qué no te pones con uno de tu tamaño?" "¿De mi tamaño?", pregunto orgulloso de mi habilidad de responder a una pregunta con otra pregunta. En el entretanto ya se está haciendo bola en torno del Heriberto y su abogado la Ana María. Las hembras se agrupan

amenazadoras, mirando al Sup como se mira a Salinas y chiqueando al Heriberto que, a mi entender, ya se olvidó del regaño y de las hormigas porque trae tantos dulces en la mano que no sabe por cuál empezar. Como ocurre siempre en los casos de emergencia, mi escolta no se encuentra por ningún lado. Tacho pretexta una reunión urgente del comité y se va. Yo me resigno ya a ser fusilado por tanto ojo moroto que me mira y no precisamente con cariño. Envalentonado, como ocurre con los suicidas, me defiende: "Aquí cada quien puede hacer lo que quiera, menos molestar a las hormigas". Mi argumento provoca desconcierto entre la asamblea, armada, de mujeres. Se miran entre sí, cuchichean y lo hablan al Heriberto. Yo, orgulloso de mis dotes oratorias, recargo la pipa. Ana María, después de consultar con el Heriberto, arremete: "No las estaba molestando. Las estaba acariciando". Yo, que no esperaba una contrarreplica, demoro en encender la pipa, me defendiendo ya débilmente: "Eso las hormigas no lo sabían". Ana María toma de la mano al Heriberto y se lo lleva. Al alejarse me dice:

"Tú y las hormigas deberían saber que la ternura a veces duele."

Hay un murmullo de aprobación entre las hembras que ya se dispersan. Yo me quedo con un palmo de narices, que para eso nariz me sobra. Una hormiguita me sube por el brazo. "¿Y tú, de qué te ríes?", le digo. "¿Yo?, de nada", creo que responde la hormiga, pero es el Moy que estaba escondido detrás del cafetal.

Después llega la Eva y se asoma a lo que estoy escribiendo: "¿Qué 'stá haciendo ustré?", me pregunta. "Estoy haciendo mi castigo", respondo mientras escribo la línea 248 de: "No debo decir groserías ni regañar a los presidentes de la convención". El Heriberto se asoma a la puerta, trae tantos dulces que ha decidido compartirlos con la Eva y con el causante indirecto de tan feliz cargamento: yo merengucs. Estamos haciendo competencias a ver quién hace más ruido chupando el dulce cuando el Heriberto ve que estoy escribiendo una más de las 500 veces que debo repetir: "No debo decir malas palabras ni hacer reproches a los presidentes de la convención", y se ofrece a ayudarme. Le paso una hoja y un lapicero sin decir palabra (en realidad no puedo, porque la Eva me está ganando en el ruidero y yo soy el Sup, el único, el mejor). El Heriberto trata de copiar las primeras letras y se aburre casi inmediatamente y empieza a dibujar patitos que, para el Heriberto, son más contundentes que las disculpas. Yo le dibujé un avión con muchos rockets. Él lo miró y dijo: "Uy, con ése no lo van a perdonar su castigo". La Eva pide un cuento. Yo sospecho que es una táctica dilatoria al ver que mi ruidero es ya de campeonato.

El Heriberto no espera la respuesta y se sienta al lado de la Eva y le muestra su dibujo y le dice que, sin tanto rocket, su pato vuela mejor que

el avión del Sup. Yo traigo ya medio uniforme lleno de dulce y, no obstante, enciendo la pipa y, después de las tres bocanadas de rigor, empiezo a contarles, tal y como la platicó el viejo Antonio...

La historia de los colores

El viejo Antonio señala una guacamaya que cruza la tarde. "Mira", dice. Yo miro ese hiriente rayo de colores en el marco gris de una lluvia anunciándose. "Parecen mentira tantos colores para un solo pájaro", digo al alcanzar la punta del cerro. El viejo Antonio se sienta en una pequeña ladera libre del lodo que invade este camino real. Recobra la respiración mientras forja un nuevo cigarro. Yo me doy cuenta, apenas unos pasos adelante, que él quedó atrás. Me vuelvo y me siento a su lado. "¿Usted cree que llegaremos al pueblo antes de que llueva?", le pregunto mientras enciendo la pipa. El viejo Antonio parece no escuchar. Ahora es una parvada de tucanes lo que distrae su vista. En su mano el cigarro espera el fuego para iniciar el lento dibujo del humo. Carraspea, da fuego al cigarro y se acomoda, como puede, para iniciar, lentamente.

"No así era la guacamaya. Acaso tenía colores. Puro gris era. Sus plumas eran rabonas, como gallina mojada. Una más entre tanto pájaro que a saber cómo se llegó al mundo porque los dioses no se sabían quién y cómo había hecho los pájaros. Y así era de por sí. Los dioses despertaron después de que la noche había dicho 'hasta aquí nomás' al día y los hombres y mujeres se estaban dormidos o amándose, que es una forma bonita de cansarse para dormirse luego. Los dioses peleaban, siempre peleaban estos dioses que salieron muy peleoneros, no como los primeros, los siete dioses que nacieron el mundo, los más primeros. Y los dioses peleaban porque muy aburrido estaba el mundo con sólo dos colores que lo pintaban. Y era cierto el enojo de los dioses porque sólo dos colores se turnaban al mundo: el uno era el negro que mandaba la noche, el otro era el blanco que caminaba el día, y el tercero no era color, era el gris que pintaba tardes y madrugadas para que no brincaran tan duro el negro y el blanco. Y eran estos dioses peleoneros pero sabedores. Y en una reunión que se hicieron sacaron el acuerdo de hacer los colores más largos para que fuera alegre el caminar y el amar de los hombres y mujeres murciélagos.

"Uno de los dioses agarró en caminar para pensar mejor su pensamiento y tanto pensaba su pensamiento que no miró su camino y se tropezó en una piedra así de grande y se pegó en su cabeza y le salió sangre de su cabeza. Y el dios, luego que pasó chilla y chilla un buen rato, la miró su sangre y la vio que es otro color que no es los dos colores y

fue corriendo a donde estaban los demás dioses y les mostró el color nuevo y 'colorado' le pusieron a ese color, el tercero que nació. Después, otro de los dioses buscaba un color para pintar la esperanza. Lo encontró después de un buen rato, fue y lo mostró en la asamblea de los dioses y 'verde' le pusieron a ese color, el cuarto. Uno más empezó a rascar harto en la tierra. '¿Qué haces?', le preguntaron los demás dioses. 'Busco el corazón de la tierra', respondió mientras aventaba tierra para todos lados. Al rato lo encontró el corazón de la tierra y lo mostró a los demás dioses y 'café' le pusieron a ese quinto color. Otro dios se fue mero pa'riba, 'Voy a mirar de qué color es el mundo', dijo y se dio en trepar y trepar hasta allá arriba. Cuando llegó bien alto, miró para abajo y vio el color del mundo, pero no sabía cómo llevarlo hasta donde estaban los demás dioses, entonces quedó mirando un buen tanto, hasta que se quedó ciego, porque ya tenía pegado en los ojos el color del mundo. Se bajó como pudo, a los tropezones, y se llegó al lugar de la asamblea de los dioses y les dijo: 'En mis ojos traigo el color del mundo', y 'azul' le pusieron al color sexto. Otro dios estaba buscando colores cuando escuchó que un niño se reía, se acercó con cuidado y, cuando se descuidó el niño, el dios le arrebató la risa y lo dejó llorando. Por eso dicen que los niños de repente están riendo y de repente están llorando. El dios llevó la risa del niño y 'amarillo' le pusieron a ese séptimo color.

"Para entonces los dioses ya estaban cansados y se fueron a tomar pozol y a dormirse y los dejaron a los colores en una cajita, botada bajo una ceiba.

"La cajita no estaba bien cerrada y los colores se salieron y empezaron a hacer alegría y se amaron y salieron más colores diferentes y nuevos y la ceiba lo miró todo y los tapó para que la lluvia no los borrara a los colores y cuando llegaron los dioses ya no eran siete colores sino bastantes y la miraron a la ceiba y le dijeron: 'Tú pariste los colores, tu cuidarás el mundo y desde tu cabeza pintaremos el mundo'.

"Y se subieron al copete de la ceiba y desde ahí empezaron a aventar los colores así nomás y el azul se quedó parte en el agua y parte en el cielo, y el verde les cayó a los árboles y las plantas, y el café, que era más pesado, se cayó en la tierra, y el amarillo, que era una risa de niño, voló hasta pintar el sol, el rojo llegó en su boca de los hombres y de los animales y lo comieron y se pintaron de rojo por dentro, y el blanco y el negro ya de por sí estaban en el mundo, y era un relajo cómo aventaban los colores los dioses, ni se fijaban dónde llega el color que aventan y algunos colores salpicaron a los hombres y por eso hay hombres de distintos colores y de distintos pensamientos.

"Y ya luego se cansaron los dioses y se fueron a dormir otra vez. Puro

dormir querían estos dioses que no eran los primeros, los que nacieron el mundo.

"Y entonces, para no olvidarse de los colores y no se fueran a perder, buscaron modo de guardarlos. Y se estaban pensando en su corazón cómo hacer cuando la vieron a la guacamaya y entonces la agarraron y le empezaron a poner encima todos los colores y le alargaron las plumas para que cupieran todos. Y así fue como la guacamaya se agarró color y ahí lo anda paseando, por sí a los hombres y mujeres se les olvida que muchos son los colores y los pensamientos, y que el mundo será alegre si todos los colores y todos los pensamientos tienen su lugar."

El Heriberto declara que la Eva ganó en el ruidoero de chupar dulce y, en premio, le regala su dibujo de los patitos anti-rockets. La Eva no parece muy entusiasmada con el premio y se van, los dos, a donde están los insurgentes viendo, por enésima vez, una película de Pedro Infante que se llama, en obvia referencia a las guacamayas, *Los gavilanes*. Yo me quedo muuuuy triste. El dulce dejó pegosteados los papeles donde escribía el castigo que me dio el comité por regañón y grosero. "¿Por qué no lo mandamos a que le saquen fotocopias?", pregunta Moy. Cierito, ¿por qué no?

P.D. que agradece el reconocimiento descentralizado. Ya me mandaron una muestra de los billetes nuevos de 10 nuevos pesos. Con humildad aceptamos el reconocimiento que a la justa lucha del EZLN hace el Banco de México. Iván dice que el que está en el caballo trae paliacate en el rostro. ¿Será?

P.D. de nota roja. Con entusiasmo he leído que un preclaro locutor de radio propone que los comunicados y notas sobre el ezetaelene se pasen a la sección policiaca de la prensa. El Sup, amable como es, y siempre pendiente de colaborar con la prensa, propone los siguientes encabezados, cintillos y "balazos" para dicha sección:

"El Sup es regañón y grosero: puro 'caca, pedo y chis' les dijo a los convencionalistas."

"El Sup es un pervertido sexual: duerme con hormigas, arañas y toda clase de insectos y bichos rastreros (ojo: no confundir con los que piden chamba con Zedillo)."

"Confirmado el armamento extranjero en el Ezetaelene: las baterías antiáreas son consoladores y vibradores de marcas japonesas (fotos y catálogos en páginas interiores. Descuento a suscriptores)".

"Los transgresores de la ley contaminan el ambiente, hay fuertes rumores de que las mentadas armas antiáreas consisten en profesionales

del riñón que se orinarían al paso de los aviones para oxidarlos. 'Hay de todos los calibres', declaran en el Pentágono (fotos en interiores muuuuy interiores)."

P.D. gris. Este verde duele, como que se quiere hacer rojo.

Vale de nuevo. Salud y que todos los colores brillen en la CND.

El Sup pasando de moda al perderse tras aquella loma donde, ¿alguien lo duda?, llueve...

[CARTA DE MARCOS A REMITENTES QUE AÚN NO OBTIENEN RESPUESTA,
13 de diciembre de 1994]

A quien corresponda:

Diciembre de 1994

Soy un evadido,
Luego que nací
En mí me encerraron
Pero yo me fui.
Mi alma me busca
Por montes y valles,
Ojalá que nunca
Mi alma me halle.

Fernando Pessoa

Escribo éstas mientras, por un lado, me llegan los informes de nuestros compañeros sobre los preparativos del avance de nuestras unidades y, por el otro, se quema el último montón de cartas sin contestar. Yo les escribo por eso. Siempre me hice el propósito de responder todas y cada una de las cartas que nos llegaron. Me parecía, y me sigue pareciendo, que era lo menos que podía hacer para corresponder a tanta gente que se tomó la molestia de escribir unas líneas y se arriesgó a poner su nombre y dirección esperando respuesta. El reinicio de la guerra es inminente. Debo suspender definitivamente el guardar esas cartas, debo destruirlas porque, en caso de que cayeran en manos del gobierno, pudieran causarle problemas a mucha gente buena y a muy poca gente mala. En fin, ahora las llamas alcanzan buena altura y los colores cambian, a veces, a un azul tornasolado que no deja de sorprender a esta noche de grillos y lejanos relámpagos que se aproximan al frío diciembre, de profecías y cuentas pendientes. Eran muchas, sí. Alcancé a contestar un buen tanto, pero apenas lograba bajar una pila de ellas cuando ya llegaba otro tumbache. "Sísifo", me dije. "O el buitre devorando las entrañas de Prometeo", agrega mi otro yo, siempre tan oportuno en su venenoso escepticismo. Debo serles sincero y confesarles que, últimamente, el montón que llegaba habitualmente se iba haciendo más y más pequeño. Inicialmente lo atribuí a los metiches de Gobernación, pero poco a poco me di cuenta de que la gente, aunque sea buena, se cansa... y deja de escribir... y, a veces, deja de luchar...

Sí, ya sé que escribir una carta no es precisamente el asalto al Palacio de Invierno, pero nos hacía, a nosotros, ir tan lejos... Un día estábamos

en Tijuana, otro en Mérida, a veces en Michoacán, o en Guerrero, o en Veracruz, o en Guanajuato, o en Chihuahua, o en Nayarit, o en Querétaro, o en el Distrito Federal. Otras veces íbamos más lejos, a Chile, al Paraguay, a España, a Italia, al Japón. Bien, se acabaron esos viajes que nos arrancaban más de una sonrisa y que entibiaron noches de frío desvelo y refrescaron días de cansado calor.

Bien, pero os he dicho que me había propuesto responder a todas las cartas y nosotros, los caballeros andantes, sabemos cumplir las promesas (siempre y cuando no sean de amor), así que he pensado en la bondad que aliviaría mi pesada culpa si todos vosotros aceptarais que os respondiera en una sola y contundente misiva en la que vosotros os vierais a vosotros mismos como los destinatarios particulares de tan irregular correspondencia.

Vale, como corre a mi favor que no podréis protestar o mostrarnos desacuerdo (podéis hacerlo pero yo no me enteraré y puesto que correspondencia y eicétera, será inútil), procedo entonces a dar paso a la loca dictadura que se apodera de mi diestra mano cuando de escribir una carta se trata. Y qué mejor para iniciarla que unos versos de Pessoa, que son maldición y profecía, y que dicen, creo, así...

El mirar, que está mirando

Adonde no ve, se vuelve:

Estamos los dos hablando

Lo que no se conservó.

¿Esto se acaba o empieza?

A tantos y tantos del mes tal del ineefable año de 1994

A quien corresponda:

Yo quería decir algunas cosas de lo que ha ocurrido desde enero hasta ahora. La mayoría de vosotros escribisteis dándonos las gracias. Imaginaos la sorpresa nuestra cuando vamos leyendo en vuestra misiva que agradecéis que existamos. Yo, por ejemplo, que lo más cariñoso que he recibido de mis tropas es un gesto de resignación cuando me llevo a una de nuestras posiciones, me sorprendo sorprendiéndome, y cuando me sorprendo en la sorpresa pueden ocurrir cosas imprevisibles. Ocorre, por ejemplo, que muero demasiado la pipa y le rompo la boquilla. Ocorre, por ejemplo, que no encuentro el maskin para repararla. Ocorre, por ejemplo, que buscando alguna otra pipa encuentro algún dulce y cometo el grave error de hacerlo sonar con ese ruido que sólo tienen los dulces envueltos en celofán y que esa plaga que llaman "niños" puede escuchar a decenas de metros de distancia, a kilómetros si tienen el viento a su

favor. Y ocurre, por ejemplo, que cuando le subo el volumen a la grabadora para tratar de ahogar el ruidito del celofán con una canción que dice...

El que tenga una canción
tendrá tormenta,

el que tenga compañía
soledad.

El que siga buen camino
tendrá sillas peligrosas
que lo inviten a parar.

Pero vale la canción
buena tormenta,

y la compañía
vale soledad,

siempre vale

la agonía de la prisa

aunque se llene de sillas
la verdad

se aparece en el cuartito (porque todo esto suele pasar, invariablemente, en un cuartito de techo de lámina de cartón o de zacate o de nylon) el Heriberto con cara de ite encontré!, yo me hago como que no lo veo y silbo una tonada que silbaban en una película que no me acuerdo cómo se llamaba pero al protagonista le daba muy buenos resultados porque una muchacha, que estaba como para lo que dijo Cejas, se acercaba sonriendo, y yo me doy cuenta de que no es una muchacha sino el tal Heriberto el que se acerca. Junto a él viene la Toñita cargando su olote-muñeca. La Toñita, la del beso renegado porque "mucho pica", la de los dientes picados que cumple cinco y entra en seis, la consentida del Sup. El Heriberto, el chillido más rápido de la selva Lacandona, el dibujo patitos anti-sup-marinos, el terror de las hormigas arrieras y el chocolate navideño, el consentido de la Ana María, el castigo que algún rencoroso dios le mandó al Sup por andar de transgresor de la violencia y profesional de la ley. ¿Qué? ¿No era así? Bueno, no os preocupéis...

¡Atentos! ¡Prestad oídos a lo que os refiero! El Heriberto llega entonces y me dice que la Eva está chillando porque quiere ver el caballo cantador y el mayor no la deja por estar viendo *El Decamerón* de Pasolini. Claro que el Heriberto no dice que es *El Decamerón*, pero yo lo infiero pues el Heriberto dice, textualmente, "El mayor está viendo puras viejas encueradas". Para el Heriberto toda mujer que lleve la falda a la altura

de las rodillas o más arriba está "encuerada", y todas las mujeres mayores de los cuatro años que acaba de cumplir la Eva son "viejas". Yo sé que todo se trata de una sucia estratagema del Heriberto para apoderarse del dulce cuyo celofán sonó como sirena del *Titanic* en medio de la niebla, y el Heriberto con sus patitos va al rescate, porque no hay nada más triste en este mundo que un dulce sin un niño que lo rescate de su prisión de celofán.

La Toñita descubre, en cambio, un conejito "a-prueba-de-lodo", es decir, negro, y decide sumergirlo en un charco que, a su entender, reúne las características necesarias para una prueba de calidad.

Ante la invasión de que es objeto la "comandancia general del ezetaelene" yo me hago pato y hago como que estoy muy concentrado en lo que escribo. El Heriberto se da cuenta y dibuja un pato al que titula, en forma irreverente, "El Sup". Yo me hago el ofendido porque el Heriberto alega que mi nariz es como el pico del pato. La Toñita pone, en una piedra, al conejito enlodado junto al olote y los mira y analiza con mirada crítica. Se me ocurre que el resultado no le satisface porque mueve la cabeza negando con la misma obstinación que cuando me niega un beso. El Heriberto, ante mi indiferencia, parece que se da por vencido y se retira y yo me quedo satisfecho de mi rotundo triunfo cuando me doy cuenta de que el dulce ya no está y entonces recuerdo que, cuando veía el dibujo, el Heriberto hizo un movimiento extraño. ¡Se lo llevó en mis propias narices! Y mirad que con estas narices eso es decir bastante. Yo me deprimí y más cuando me doy cuenta de que Salinas ya está empujando para irse a la "oemecé" y se me ocurre que fue injusto cuando nos colgó eso de "transgresores". Si conociera al Heriberto se daría cuenta que, comparados con él, nosotros somos más legales que la dirigencia del PRI. Pero bueno, estábamos en que me sorprendía sorprendiéndome al leer en vuestras misivas ese "gracias" que, en veces, iba dirigido a la Ana María, a la Ramona, al Tacho, al Moy, al Mario, a la Laura, o a cualquiera de los hombres y mujeres que se cubren el rostro para mostrarse a otros y se lo descubren para ocultarse de todos.

Yo ensayo mi mejor reverencia para agradecer tanto agradecimiento cuando la Ana María se aparece en el dintel de la puerta con el Heriberto chillando y de la mano y me dice que por qué no le quiero dar dulce al Heriberto. "¿Que no le quiero dar dulce?", digo y miro sorprendido la cara del Heriberto que ha disimulado las huellas del dulce con las lágrimas y mocos que han puesto a la Ana María de su parte. "Sí — dice implacable la Ana María —, el Heriberto dice que él te dio un dibujo a cambio de un dulce, pero que tú no cumpliste el trato." Yo, que me sé víctima de una injusta acusación, pongo cara de expresidente del PRI que se prepara a

tomar posesión de una poderosa secretaría de Estado y a subir a la tribuna para decir su mejor discurso cuando, sin más, la Ana María toma la bolsa de dulces que a saber de dónde salió y se la da, itodá!, al Heriberto. "Toma — dice —, los zapatistas siempre cumplen su palabra." Se van los dos. Yo me quedo muy triste porque esos dulces eran para su cumpleaños de la Eva que ya no sé cuántos años cumple porque cuando le pregunté a su mamá cuántos años tenía me dijo que seis. "Pero si el otro día me dijo que estaba en cuatro", le reproché. "Sí, pero cumple cuatro y entra en cinco, o sea que ya está por los seis", me responde contentamente la señora y me deja haciendo cuentas con los dedos y dudando de todo el sistema educativo de antaño que clarito enseñaba que $1 + 1 = 2$, $6 \times 8 = 48$ y otras cosas igualmente trascendentes pero que, como es evidente, demuestran que en las montañas del Sureste mexicano no lo son y que aquí funciona otra lógica matemática. "Los zapatistas somos muy otros", definió el Monarca alguna vez que me platicaba que, cuando se quedaba sin liquido de frenos, le echaba orines al recipiente para tal efecto. El otro día, por ejemplo, hubo una fiesta de cumpleaños. Se reunió el "grupo juvenil" y organizó una "olimpiada zapatista": la "maestra de la ceremonia" dijo clarito que seguía la competencia de salto de longitud — que quiere decir "a ver quién salta más alto" — y después siguió el salto de altitud — que quiere decir "a ver quién llega más lejos" —. Yo estaba haciendo otra vez cuentas con los dedos cuando llega el teniente Ricardo y me dice que en la mañana le llevaron mañanitas al festejado. "¿A dónde fue la serenata?", pregunté celebrando ya que todo volviera a la normalidad puesto que era lógico que las mañanitas se cantaran en la mañana. "En el panteón", me contesta Ricardo. "¿El panteón?", dije volviendo a mis cuentas de dedos. "Sí pues, es que es su cumpleaños de un compa que murió en los combates de enero", dice Ricardo ya por irse porque avisaron que sigue la carrera de "arrastres".

"Bueno — me dije a mí mismo —, una fiesta de cumpleaños para un muerto. Perfectamente lógico... en las montañas del Sureste mexicano." Suspiró.

Yo estoy suspirando con nostalgia, recordando los viejos tiempos cuando los malos eran malos y los buenos eran buenos, cuando la manzana de Newton seguía su irresistible carrera árbol abajo hacia alguna mano infantil, cuando el mundo olía a salón de escuela el primer día de clases: a miedo, a misterio, a nuevo. En eso estoy, suspirando con verdadero énfasis cuando El Beto entra, sin trámite alguno, y pregunta si hay vejigas y, sin esperar mi respuesta, empieza a buscar por entre mapas, órdenes operativas, partes de guerra, cenizas de tabaco para pipa, lágrimas secas, florecitas rojas dibujadas con plumín, cartucheras y un pasamontañas

apestoso. En algún lado El Beto encuentra una bolsa de vejigas y una foto de una *playmate* bastante vieja (la foto, no la *playmate*). El Beto duda entre la bolsa de globos y la foto y decide lo que todos los niños deciden en estos casos: se lleva las dos. Yo siempre he dicho que esto no es una comandancia sino un jardín de niños. Le dije ayer al Moy que pusiera alrededor algunas minas antipersonales. "¿Tú crees que vienen hasta acá los soldados?", me pregunta preocupado. Yo respondo con un temblor recorriéndome el cuerpo: "Los soldados no sé, pero qué tal los niños". Moy asiente comprensivo y me empieza a platicar un diseño bastante complicado de una trampa caza-bobos, que consiste en un agujero simulado y con estacas afiladas y con veneno en el fondo. La idea me gusta, pero si algo no tienen estos niños es ser bobos, así que mejor le recomiendo que electrifiquemos con alto voltaje y coloque sendas ametralladoras "tres bocas" en la entrada. Moy duda de nuevo y dice que tiene una idea mejor y se va dejándome con la duda...

¿En qué estaba yo? ¡Ah sí! En los dulces que eran para la Eva pero que se los llevó el Heriberto. Yo estoy hablando por radio para que busquen por todos los campamentos alguna bolsa de dulces para que me los manden y reponer el regalo para la Eva, cuando se aparece la susodicha con una ollita de tamales que "manda mi mamá porque hoy es mi cumpleaños", dice la Eva mirándome con unos ojos que cuando tenga diez años más van a provocar más de una guerra.

Yo agradezco con grandes reverencias y le digo, ¿qué otra cosa podía hacer?, que le tengo un regalo. "Onta pues", dice-pide-exige la Eva y yo empiezo a sudar porque no hay nada más temible que una mirada de rencor moreno y la mirada de la Eva se está transformando, ante mi titubeo, como en esa otra película de *El Santo contra el Hombre Lobo* y en eso, para acabarla de amolar, llega el Heriberto a ver "si el sup ya no está bravo" con él. Yo empiezo a sonreír para darme tiempo de calcular si alcanzo a darle una patada al Heriberto cuando la Eva se da cuenta de que el Heriberto trae una bolsa de dulces bastante disminuida y le pregunta quién le dio los dulces y el Heriberto le dice, con la voz pegajosa de chico, el "Chup", yo no me doy cuenta que el Heriberto quiso decir "el sup" hasta que la Eva se volteo y me recuerda: "¿Y mi regalo pues?". El Heriberto pela los ojos cuando oye "regalo" y bota la bolsa de dulces que, por cierto, ya estaba vacía y se acerca junto a la Eva y dice con un cinismo empalagoso: "Sí, éy nuestro regalo, pues?" "¿Nuestro?", le digo mientras vuelvo a calcular la patada pero en eso veo que por ahí ronda la Ana María y desisto de mi intento. Entonces digo: "Lo tengo escondido". "¿Onde?", pregunta la Eva que se quiere ahorrar todo el misterio. El Heriberto, en cambio, lo ha tomado como un reto y ya está abriendo mi

mochila y aventando a un lado la cobija, el alfiler, la brújula, el tabaco, una caja de balas, un calcetín, y en ese momento lo detengo con un convincente grito de "¡Ahí no está!". El Heriberto entonces se va sobre la mochila del Moy y ya la está abriendo cuando agrego: "Tienen que adivinar un cuento para saber dónde está el regalo". El Heriberto ya se había desanimado de por sí porque las correas de la mochila del mayor están muy apretadas y viene y se sienta a mi lado y la Eva también. El Beto y la Toñita se acercan, y yo enciendo la pipa para darme tiempo a medir el tamaño del probledea en el que me metí con la adivinanza, cuando se acerca el viejo Antonio y, haciendo un gesto para señalar un pequeño Zapata de plata enviado por sandalia, repite, ahora por mi boca, la

La historia de las preguntas

Aprieta el frío en esta sierra. Ana María y Mario me acompañan en esta exploración, diez años antes del amanecer de enero. Los dos apenas se han incorporado a la guerrilla y a mí, entonces teniente de infantería, me toca enseñarles lo que otros me enseñaron a mí: a vivir en la montaña. Ayer topé al viejo Antonio por vez primera. Mentimos ambos. Él diciendo que andaba para ver su milpa, yo diciendo que andaba de cacería. Los dos sabíamos que mentíamos y sabíamos que lo sabíamos. Dejé a Ana María siguiendo el rumbo de la exploración y yo me volví a acercar al río para ver si, con el clisímetro, podía ubicar en el mapa un cerro muy alto que tenía al frente, y por si topaba de nuevo al viejo Antonio. Él ha de haber pensado lo mismo porque se apareció por el lugar del encuentro anterior.

Como ayer, el viejo Antonio se sienta en el suelo, se recarga en un huapac de verde musgo, y empieza a forjar un cigarro. Yo me siento frente a él y enciendo la pipa. El viejo Antonio inicia:

— No andas de cacería.

Yo respondo: "Y usted no anda para su milpa". Algo me hace hablarle de usted, con respeto, a este hombre de edad indefinida y rostro curtido como la piel del cedro, a quien veo por segunda vez en mi vida.

El viejo Antonio sonríe y agrega: "He oído de ustedes. En las cañadas dicen que son bandidos. En mi pueblo están inquietos porque pueden andar por esos rumbos".

"Y usted ¿cree que somos bandidos?", pregunto. El viejo Antonio suelta una gran voluta de humo, tose y niega con la cabeza. Yo me animo y le hago otra pregunta: "¿Y quién cree usted que somos?"

"Prefiero que tú me lo digas", responde el viejo Antonio y se me queda viendo a los ojos.

"Es una historia muy larga", digo y empiezo a contar de cuando Zapata y Villa y la revolución y la tierra y la injusticia y el hambre y la ignorancia y la enfermedad y la represión y todo. Y termino con un "y entonces nosotros somos el Ejército Zapatista de Liberación Nacional". Espero alguna señal en el rostro del viejo Antonio que no ha dejado de mirarme durante mi plática.

"Cuéntame más de ese Zapata", dice después de humo y tos.

Yo empiezo con Anenecuilco, me sigo con el Plan de Ayala, la campaña militar, la organización de los pueblos, la traición de Chinameca. El viejo Antonio sigue mirándome mientras termino el relato.

"No así fue", me dice. Yo hago un gesto de sorpresa y sólo alcanzo a balbucear: "¿No?". "No", insiste el viejo Antonio: "Yo te voy a contar la verdadera historia del tal Zapata".

Sacando tabaco y "doblador", el viejo Antonio inicia su historia que une y confunde tiempos viejos y nuevos, tal y como se confunden y ynen el humo de mi pipa y su cigarro.

"Hace muchas historias, cuando los dioses más primeros, los que hicieron el mundo, estaban todavía dando vueltas por la noche, se hablan dos dioses que eran el Ik'al y el Volán. Dos eran de uno solo. Volteándose el uno se mostraba el otro, volteándose el otro se mostraba el uno. Eran contrarios. El uno luz era, como mañana de mayo en el río. El otro era oscuro, como noche de frío y cueva. Eran lo mismo. Eran uno los dos, porque el uno hacía al otro. Pero no se caminaban, quedando se estaban siempre estos dos dioses que uno eran sin moverse. '¿Qué hacemos pues?', preguntaron los dos. 'Está triste la vida así como estamos de por sí', tristicaban los dos que uno eran en su estar. 'No pasa la noche', dijo el Ik'al. 'No pasa el día', dijo el Volán. 'Caminemos', dijo el uno que dos era. '¿Cómo?', preguntó el otro. '¿Para dónde?', preguntó el uno. Y vieron que así se movieron tantito, primero para preguntar cómo, y luego para preguntar dónde. Contento se puso el uno que dos era cuando vio que tantito se movían. Quisieron los dos al mismo tiempo moverse y no se pudieron. '¿Cómo hacemos pues?' Y se asomaba primero el uno y luego el otro y se movieron otro tantito y se dieron cuenta que si uno primero y otro después entonces sí se movían y sacaron acuerdo que para moverse primero se mueve el uno y luego se mueve el otro y empezaron a moverse y nadie se acuerda quién primero se movió para empezar a moverse porque muy contentos estaban que ya se movían y '¿Qué importa quién primero si ya nos movemos?', decían los dos dioses que el mismo eran y se reían y el primer acuerdo que sacaron fue hacer baile y se bailaron, un pasito el uno, un pasito el otro, y tardaron en el baile porque contentos estaban de que se habían encontrado. Ya luego se cansaron de

tanto baile y vieron qué otra cosa pueden hacer y lo vieron que la primera pregunta de '¿cómo moverse?' trajo la respuesta de 'juntos pero separados de acuerdo', y esa pregunta no mucho les importó porque cuando dieron cuenta ya estaban moviéndose y entonces se vino la otra pregunta cuando se vieron que había dos caminos: el uno estaba muy cortito y ahí nomás llegaba y claro se veía que ahí nomás cerquita se terminaba el camino ese y tanto era el gusto de caminar que tenían en sus pies que dijeron rápido que el camino que era cortito no muy lo querían caminar y sacaron acuerdo de caminarse el camino largo y ya se iban a empezar a caminar, cuando la respuesta de escoger el camino largo les trajo otra pregunta de '¿a dónde lleva este camino?'; tardaron pensando la respuesta y los dos que eran uno de pronto llegó en su cabeza de que sólo si lo caminaban el camino largo iban a saber a dónde lleva porque así como estaban nunca iban a saber para dónde lleva el camino largo. Y entonces se dijeron el uno que dos era: 'Pues vamos a caminarlo, pues' y lo empezaron a caminar, primero el uno y luego el otro. Y ahí nomás se dieron cuenta de que tomaba mucho tiempo caminar el camino largo y entonces se vino la otra pregunta de '¿cómo vamos a hacer para caminar mucho tiempo?' y quedaron pensando un buen rato y entonces el Ik'al clarito dijo que él no sabía caminar de día y el Volán dijo que él de noche miedo tenía de caminarse y quedaron llorando un buen rato y ya luego que acabó la chilladera que se tenían se pusieron de acuerdo y lo vieron que el Ik'al bien que se podía caminar de noche y que el Volán bien que se podía caminar de día y que el Ik'al lo caminará al Volán en la noche y así sacaron la respuesta de caminarse todo el tiempo. Desde entonces los dioses caminan con preguntas y no paran nunca, nunca se llegan y se van nunca. Y entonces así aprendieron los hombres y mujeres verdaderos que las preguntas sirven para caminar, no para quedarse parados así nomás. Y, desde entonces, los hombres y mujeres verdaderos para caminar preguntan, para llegar se despiden y para irse saludan. Nunca se están quietos."

Yo me quedo mordisqueando la ya corta boquilla de la pipa esperando a que el viejo Antonio continúe pero él parece no tener ya la intención de hacerlo. Con el temor de romper algo muy serio pregunto: "¿Y Zapata?"

El viejo Antonio se sonríe: "Ya aprendiste que para saber y para caminar hay que preguntar". Tose y enciende otro cigarro que no supe a qué hora lo foijó y, por entre el humo que sale de sus labios, caen las palabras como semillas en el suelo:

"El tal Zapata se apareció acá en las montañas. No se nació, dicen. Se apareció así nomás. Dicen que es el Ik'al y el Volán que hasta acá

vinieron a parar en su largo camino y que, para no espantar a las gentes buenas, se hicieron uno solo. Porque ya de mucho andar juntos, el Ik'al y el Votán aprendieron que era lo mismo y que podían hacerse uno solo en el día y en la noche y cuando se llegaron hasta acá se hicieron uno y se pusieron de nombre Zapata y dijo el Zapata que hasta aquí había llegado y acá iba a encontrar la respuesta de a dónde lleva el largo camino y dijo que en veces sería luz y en veces oscuridad, pero que era el mismo, el Votán Zapata y el Ik'al Zapata, el Zapata blanco y el Zapata negro, y que eran los dos el mismo camino para los hombres y mujeres verdaderos."

El viejo Antonio saca de su morraleta una bolsita de nylon. Adentro viene una foto muy vieja, de 1910, de Emiliano Zapata. Tiene Zapata la mano izquierda empuñando el sable a la altura de la cintura. Tiene en la derecha una carabina sostenida, dos carilleras de balas le cruzan el pecho, una banda de dos tonos, blanco y negro, le cruza de izquierda a derecha. Tiene los pies como quien está quedando quieto o caminando y en la mirada algo así como "aquí estoy" o "ahí les voy". Hay dos escaleras. En la una, que sale de la oscuridad, se ven más zapatas de rostros morenos, como si salieran del fondo de algo; en la otra escalera, que está iluminada, no hay nadie y no se ve a dónde lleva o de dónde viene. Mentiría si dijera que yo me di cuenta de todos esos detalles. Fue el viejo Antonio el que me llamó la atención sobre ellos. Arrás de la foto se lee:

Gral. Emiliano Zapata, Jefe del Ejército Suriano.

Gen. Emiliano Zapata, Commander in Chief of the Southern Army.

Le Général Emiliano Zapata, Chef de l'Armée du Sud.

C. 1910. Photo by: Agustín V. Casasola.

El viejo Antonio me dice: "Yo a esta foto le he hecho muchas preguntas. Así fue como llegué hasta aquí". Tose y arroja la bachita del cigarto. Me da la foto. "Foma", me dice. "Para que aprendas a preguntarle... y a caminar."

"Es mejor despedirse al llegar. Así no ducele tanto cuando uno se va", me dice el viejo Antonio tendiéndome la mano para decirme que ya se va, es decir, que está viniendo. Desde entonces, el viejo Antonio saluda al llegar con un "adiós" y se despide alzando la mano y alejándose con un "ya vengo". El viejo Antonio se levanta. También lo hacen el Beto, la Tonita, la Eva y el Heriberto. Yo saco la foto de Zapata de mi mochila y se las muestro.

—¿Va a subir o a bajar? —pregunta el Beto.

—¿Va a caminar o se va a quedar parado? —pregunta la Eva.

—¿Está sacando o guardando la espada? —pregunta la Tonita.

—¿Ya acabó de disparar o va a empezar apenas? —pregunta el Heriberto.

Yo no dejo de sorprenderme con todas esas preguntas que arranca esta foto de hace ochenta y cuatro años y que, en 1984, me regalara el viejo Antonio. Yo la miro por última vez antes de decidir regalársela a la Ana María y la foto me arranca una pregunta más: ¿Es nuestro ayer o nuestro mañana?

Ya en ambiente de cuestionamiento y con una coherencia sorprendente para sus cuatro-años-cumplidos-entrada-en-cinco-o-sea-seis, la Eva me suelta: "¿Y mi regalo pues?" La palabra "regalo" provoca idénticas reacciones en el Beto, la Tonita y el Heriberto, es decir que todos se ponen a gritar: "¿Y mi regalo pues?" Me tienen acorralado y a punto de sacrificarme cuando se aparece la Ana María quien, como hace casi un año en San Cristóbal pero en otras circunstancias, me salva la vida. Trae la Ana María una bolsa de dulces grande grande, pero grande de verdad. "Aquí está su regalo que les tenía el Sup", dice la Ana María mientras me mira con cara de "qué-sería-de-ustedes-los-hombres-sin-nosotros-las-mujeres".

Mientras los niños se ponen de acuerdo, es decir se pelean, para repartirse los dulces, Ana María saluda militarmente y me dice:

—Reporto: la tropa lista para salir.

—Bien —digo poniéndome la pistola al cinto—. Saldremos como es ley: de madrugada —la Ana María sale.

—Espérame —le digo. Le doy la foto de Zapata.

—¿Y esto? —pregunta mirándola.

—Nos va a servir —respondo.

—¿Para qué? —insiste ella.

—Para saber a dónde vamos —respondo mientras reviso mi carabina. En el aire un avión militar maniobra...

Bueno, no os desesperéis, ya casi termino esta "carta de cartas". Antes debo desalojar a los niños de aquí...

Por último, responderé algunas preguntas que, es seguro, os haréis:

¿Sabemos a lo que vamos? Sí.

¿Sabemos lo que nos espera? Sí.

¿Vale la pena? Sí.

¿Quién que puede contestar "sí" a las tres preguntas anteriores puede permanecer sin hacer nada y no sentir que algo muy adentro se rompe?

Vale. Salud y una flor para esta tierna furia, creo que se la merece.

Desde las montañas del Sureste mexicano
Subcomandante Insurgente Marcos

P.D. para escritores, analistas y pueblo en general. Brillantes plumas han encontrado partes valiosas en el movimiento zapatista, sin embargo nos han escatimado nuestra esencia fundamental: la lucha nacional. Para ellos seguimos siendo ciudadanos de aldea, capaces de tener conciencia de nuestra animalidad y lo que a ella se refiere, pero incapaces de, sin ayuda "externa", entender y hacer nuestros conceptos como "nación", "patria", "México". Sí, con minúsculas todos, en esta hora gris viene a tono. Para ellos está bien que hayamos luchado por las necesidades materiales, pero luchar por las espirituales es un exceso. Será comprensible que ahora estas plumas se vuelvan en contra de nuestro empecinamiento. Lo sentimos, alguien tiene que ser consecuente, alguien tiene que decir "no", alguien tiene que repetir el "¡Ya basta!", alguien tiene que dejar de lado la prudencia, alguien tiene que poner en más alta estima la dignidad y la vergüenza que la vida, alguien tiene que... Bueno, sólo quería decirles, a estas plumas magníficas, que entenderemos la condena que ahora saldrá de sus manos. Sólo puedo argumentar en nuestra defensa que nada de lo que hicimos fue para agradecerles a ustedes, que lo que dijimos e hicimos fue para agradarnos a nosotros mismos, el gusto por luchar, por vivir, por hablar, por caminar... Gentes buenas, de todas las clases sociales, de todas las razas, de todos los géneros, nos ayudaron. Algunos por aliviar el remordimiento de conciencia, otros por estar a la moda, la mayoría por convicción, por la certeza de encontrarse ante algo nuevo y bueno. Porque nosotros somos buenos, por eso avisamos antes lo que vamos a hacer, para que se pongan a buen recaudo, para que se preparen, para que no los tome por sorpresa. Yo sé que eso nos da desventaja, pero al lado de la desventaja tecnológica, bien podemos pasar por alto la desventaja de perder la sorpresa.

A estas gentes buenas yo quería decirles que sigan siendo buenas, que sigan creyendo, que no dejen que el escepticismo los ate a la dulce prisión del conformismo, que sigan buscando, que sigan encontrando algo en que creer, algo por que luchar.

Hemos tenido, también, brillantes enemigos. Plumas que no se han conformado con el calificativo despectivo o la palabra fácil, plumas que han buscado argumentos fuertes, firmes, coherentes, para atacarnos, descalificarnos, aislarnos. He leído brillantes textos para desprestigiar a los zapatistas y para defender un régimen que tiene que pagar, y caro, para aparentar que alguien lo quiere. Lástima que, al final, terminaron defen-

diendo una causa pueril y vana, lástima que terminarán hundiéndose junto a ese edificio que se resquebraja...

P.D. que, a caballo y con mariachi, canta al pie de la ventana de una abuela ésa de Pedro Infante que se llama "Dicen que soy mujeriego" y que termina...

Entre mis dulces amores Una viejita muy linda
uno vale mucho más que no creo yo merecer
que me quiere sin rencores con su corazón me brinda
de mí para tararitarán. el más divino querer.

Frente a una abuela uno siempre es un niño que duele al alejarse...
Adiós abuela, ya vengo. Ya acabo, ya empiezo...

[RESPUESTA A CARTA DE ERNESTO ZEDILLO, 19 de diciembre de 1994]

A Ernesto Zedillo Ponce de León, 14 de octubre de 1994
México, D.F.:

Recibí su carta de fecha de 11 de octubre de 1994. Reconocemos la importancia de lo señalado por usted pero es preciso llamar la atención sobre el clima de provocación belicista en el gobierno federal. Respecto a su misiva anterior, en cuanto concluya la consulta que hacemos con nuestros jefes, le comunicaré su decisión. Nos damos cuenta de las limitaciones a las que se enfrenta para dar más indicadores de su voluntad de diálogo. Acá sólo vemos señales de guerra: provocaciones, calumnias y mentiras.

Tenemos interés en que usted sepa lo que el portador de la presente vio estos días acá.

Es todo.

Desde las montañas del Sureste mexicano
Subcomandante Insurgente Marcos

[CARTA DE MARCOS: "LA MUERTE NOS VISITA...", 25 de febrero de 1995]

A la prensa nacional e internacional: 20 de febrero de 1995

Al semanario nacional *Proceso*:

Al periódico nacional *El Financiero*:

Al periódico nacional *La Jornada*:

Al periódico local de San Cristóbal de Las Casas, *Tiempo*:

Señores:

Van comunicados diversos. A ver pa' cuándo y cómo. Por acá aprietan el frío y el cerco militar. El tabaco ya huele y duele a muerte. ¿Qué tal allá afuera? ¿Felices por los 20 mil millones de dólares? ¿Y quién los va a pagar?

Vale. Salud y una de esas alcancías de cochinito para guardar esperanzas del tamaño de un viejo centavo viejo (tan escasas unas como el otro). Desde las montañas del Sureste mexicano Subcomandante Insurgente Marcos

A CONTINUACIÓN NUESTRA GUSTADA SECCIÓN "LA POSDATA RECURRENTE EN LA TRANSGRESIÓN Y LA ILEGALIDAD".

P.D. que ríe y hace caracoles al destinatario. Te falló esta vez, Esteban M. Guajardo. Guadalupe Tepeyac no fue Chinameca. Más suerte, más soldados y más cosas de varón para la próxima. ¿Y cuál es tu siguiente apuesta? ¿Vado del Yeso en el Jataté? ¿O la Quebrada del Yuro en Montes Azules?

P.D. que cuenta lo que leyó en el cuaderno del Sup el día 14 de febrero, día del amor y la amistad. Aquí voy, rompiéndome en pedazos y remendando cuerpo y alma a como dé lugar. Hoy se me rompió un pedazo de hombro. Se desprendió así nomás y sonó como rama seca bajo la bota. Apenas un crack. Despuesito se escuchó el golpe seco y leve en el suelo. Lo levanté y lo acomodé a mi mejor entender de anatomía guerrillera, lo amarré con un bejuco y seguí caminando. Ayer fue un pedazo del muslo derecho el que se quebró y cayó. Yo no pierdo la esperanza de que un buen trozo de tan impertinente nariz se desprenda y me deje, así, con un perfil menos aerodinámico pero más manejable. No lo deseo porque quiera contradecir a la PCR empanizada y la historia del tampiqueño, sino porque así deformaría menos los pasamontañas.

Ayer día 13, la muerte, vestida de verde olivo, se llegó hasta 10 o 15 metros de donde estábamos. Yo le digo a Camilo que eran 20 metros pero, cuando se fueron los soldados, bajamos y contamos 10 metros exactos a donde cruzó la patrulla de federales. Ahora, como hace un año, cada segundo es un volado entre la vida y la muerte. Un águila o sol. Cae vida o cae muerte. Águila o sol. Como en esa película de Cantinflas con ¿Medel? donde cantan ésa de "Qué te falta mujer, qué te falta..." y Marcelo le explica a Cantinflas que "la mujer, desde nuestra madre Eva... porque en la primera conflagración mundial..." y el Cantinflas responde con que "una mujer es como una flor y a una flor se le riega, cuando uno la riega, pos la riega..."

Y, a pesar de Cantinflas, la moneda da vueltas en el aire y nosotros avanzando de a pasito, arrastrándonos, sin agua y sin comida pero con lodo y espinas que servirían para pagar el total de la deuda externa mexicana si se cotizaran en el mercado de valores. "Pero no se cotizan", me dice Camilo. "Nuestra sangre tampoco", agrega mi otro yo que, en lugar de mochila, carga su escepticismo por donde quiera y no parece

estar cansado. Yo me doy cuenta de que se empiezan a embotar los sentidos. Ese día de la muerte a ¿10? metros estaba yo contra una roca, me fui recostando poco a poco, sin hacer ruido quité el seguro del arma y apunté a donde se escuchaban los ruidos. No pensaba, sólo parecía que sonaba el tiempo detenido en el dedo, en el gajillo. Sin miedo pero sin valentía. Como si estuviera viendo todo desde fuera, como si estuviera muy cansado, como si esta película ya la hubiera visto muchas veces antes, en la historia, en la vida, en la muerte. Embotado, digo yo. "Como máquina", dice mi otro yo. Camilo no dice nada, sólo murmura que eran 10 metros y 30 soldados y nosotros tres y que, según las altas matemáticas, nos venían tocando a 10 para cada uno y que, según las posibilidades, tentamos una de cada 10 para salir vivos. Camilo dice que hizo ese cálculo. Yo no calculé nada, sólo me vi con el dedo en el gajillo, inmóvil, como un solo fotograma repetido hasta la saciedad en una película sin fin. Camilo no estudió en Oxford ni en Massachussets (¿así se escribe?), apenas llegó al 2º grado de primaria en un poblado de la selva y las matemáticas las aprendió en la montaña. A mí, ahorita, se me está ocurriendo un albur buenísimo con eso del dedo en el gajillo... pero mi otro yo me dice que éste no es el momento para cachonderías...

¿Dije "hace un año"? Miento, fue hace más de un año. En enero. Hice un año, en febrero, estábamos en la Catedral de San Cristóbal de Las Casas hablando de paz. Hoy estamos en la selva y hablando de guerra. ¿Por qué? ¿Alguien puede preguntarle a ese señor por qué? ¿Por qué nos engañó? ¿Por qué fingió decisión de llegar a un acuerdo político justo y luego desató un terror que ya se le escapa de las manos?

Bueno, yo le platicaba, o más bien les platicaba a Camilo y a esa hoja del cuaderno cómo es que se van cayendo pedazos de cuerpo y no entiendo por qué y Camilo no me va a responder porque ya se quedó dormido en medio de este acahal y los helicópteros arriba y el "chac-chac-chac-chac" de las espadas encima nuestro y yo recuerdo que "chac" en tzozil quiere decir "culo" y del "culo-culo-culo" de los helicópteros paso otra vez al cuaderno y mi otro yo me dice, mordisqueando mi pipa, "No tiene caso, nadie lo va a leer", y el cuaderno, en cambio, no dice nada, se deja hacer y me deja contarle cómo aparece en el cuerpo una grieta primero, y luego se ahonda y se desprende el pedazo y se cae y lo vuelvo a colocar y lo amarro con bejuco y no me duele. Pero no me preocupa eso, sino que me llegue a equivocarme de lado... Por ejemplo ¿y si lo que va en el lado derecho lo pongo en el lado izquierdo o al revés? ¿Qué implicaciones políticas tendría esta equivocación? Claro, hasta ahora no ha sido problema, porque no se han caído partes de ambos lados al mismo tiempo... Mi otro yo se

asoma al cuaderno para leer las últimas líneas y masculla "Nadie lo va a leer", y se voltea y pretende dormir cuando los helicópteros cedan su lugar a los grillos.

Hoy es el día del amor y la amistad. Aquí no hay más amiga que la muerte ni más amor que el de su beso... mortal...

P.D. que prevé un reproche. De todas formas, más me valiera morirme en ésta, en lugar de tener que enfrentar algún día a la Eva y tratar de explicarle por qué no pude evacuar sus videocassettes de *Bambi*, *El libro de la selva* y *Escuela de vagabundos* con, ¿somebody doubts it?, Pedro Infante y Miroslava. La Eva dijo que *Bambi* es una ella, Heriberto dijo que es macho. La Eva argumentó que se veía que era hembra por los ojos. Heriberto dijo que macho por el cacho (cuernos). "Y, además, al final sale una su novia", remata el Heriberto que, como se ve, no es un niño sino un enano.

P.D. que, con el corazón roto, recuerda un gesto de desprecio. La Toñita también salió huyendo para las montañas. Llevaba unos zapatos blancos y nuevos que le mandó alguna buena persona de algún lado. La Toñita llevó sus zapatos en la mano. "¿Por qué no te los pones?", le pregunté después de recibir un gesto de rechazo a mi enésima solicitud de un beso. "Pos porque se enlodan", me respondió con esa lógica inapelable de niña de seis años en la selva Lacandona. No la he vuelto a ver...

P.D. que se ofrece de asesora del supremo gobierno. Yo, la posdata recurrente, le recomiendo al gobierno que ya retire la orden de captura en contra del Sup. Resulta que, desde que se sabe perseguido, el Sup está insoportable. Y no me refiero sólo a su obsesión por la muerte, resulta que ahora se cree que en verdad es Juan del Diablo y se la pasa diciéndonos que no nos preocupemos, que El Tuerto va a venir a salvarnos... Pero eso no es lo grave, lo peor es que no nos deja dormir platicándonos lo que piensa hacer cuando encuentre a la tal Mónica o a la tal Aimée. ¿Qué piensa hacer? Nada decoroso, créannelo. Mi recato me impide entrar en detalles. Yo traté de desanimarlo diciéndole que esa telenovela ya había terminado hace mucho tiempo, pero él dijo que entonces iba a buscar a la Marimar. Yo le recordé lo del veto a Televisa y reviró con que entonces se iba a ir con las gatitas de Pourcel. Contrargumenté diciendo que TV Azteca también pedía su cabeza (la del Sup), él murmuró algo así como "Algún día habrá una televisión objetiva en este país". Se fue quedando dormido, murmurando "Qué le vamos a hacer, aquí nos tocó morir, en la región más transparente del aire..." Yo le dije que sería "vivir", pero ya no me escuchó. Arriba el ruido de un avión militar y el Cinturón de Orión eran el único cobijo para su desvelo...

Vale de nuevo. Salud y una tonadita de recuerdo para esa canción de J. M. Serrat que termina diciendo:

No es que no vuelva
porque me he olvidado,
es que perdí el camino
de regreso...

El Supdelincuente, transgresor y a salto de loma...
Sub. Marcos

de té. Alguien, lejos, olvida por un momento que es hombre. Las gotas saladas que le caen del rostro no alcanzan a oxidar el pecho de plomo...

P.D. que arriesga "lo más valioso que tengo" (¿La cuenta en dólares?) Leí que ya hay una "subcomandante Elisa", un "subcomandante Germán", un "subcomandante Daniel", un "subcomandante Eduardo". Por eso he decidido tomar la siguiente resolución: Le advierto a la PGR que si sigue sacando más "subs", me pondré en ayuno total. Exijo, además, que la PGR declare que sólo hay un "sub" ("Afortunadamente", dice mi otro yo cuando lee estas líneas), y que me libren de toda culpa en la debilidad del dólar frente al yen japonés y los MARCOS (note usted la reiteración del narcisismo) alemanes. (¡No me vayan a mandar a Warman, por favor!)

P.D. que acusa recibo de promesas prendidas de un soneto y revira con...

When, in disgrace with fortune and men's eye,
I all alone beweepe my outcast state,
And trouble deaf heaven with my bootless cries,
And look upon myself and curse my fate,
Wishing me like to one more rich in hope,
Featur'd like him, like him with friends possess'd,
Desiring this man's art and that man's scope,
With what I most enjoy contented least;
Yet in these thoughts myself almost despising,
Haply I think on thee, and then my state,
Like to the lark at break of day arising

From sullen earth, sings hymns at heaven's gate;
For thy sweet love remember'd such wealth brings
That then I scorn to change my state with kings.

William Shakespeare, Soneto XXIX

* Cuando, en desgracia con Fortuna y con el mundo, / lloro a solas mi sola condición de pária / y el sordo cielo en vano con mis gritos hundo / y me miro y maldigo mi estrella contraria, / descandome igual a otro de más largo / favor, con sus amigos, con su parecido, / envidiándole el arte a éste, a aquél el cargo, / con lo que más disfruto menos avenido, / ya en ésas casi odiándome, al fin por ventura / pienso en tí, y al momento mi suerte de un vuelo, / como alondra al romper del día, de la oscura / tierra se alza y canta a las puertas del cielo. / Pues tu amor recordado aporta tal tesoro / que cambiarme con reyes tengo ya a desdoro. [Trad. de Agustín García Calvo.]

P.D. que plaica lo ocurrido los días 17 y 18 de febrero de 1995, octavo y noveno días del repliegue. "Nos fuimos siguiendo la doble punta de una flecha lumática." "Cuarto creciente, los cuernos al oriente", recordé y me repetí cuando salimos a unos potreros. Hubo que esperar. Arriba un avión militar hacía llover su ronroneo de muerte. Mi otro yo empieza a canturrear:

Y nos dieron las diez y las once,
las doce, la una, las dos y las tres.
Y escondidos al amanecer
nos empapó la lluvia...

Yo le hago una señal amenazante para que se calle. Él se defiende:

— Mi vida es una canción de amor, seguro

— No ha de ser una canción de amor, seguro — le digo yo, olvidando mi propia prohibición de hablar.

Camilo avisa que el avión ya se fue. Salimos al potrero y seguimos caminando en medio de un zacatal todavía húmedo por la lluvia pasada. Yo avanzaba mirando hacia arriba, buscando en su lado oscuro alguna respuesta a viejas preguntas.

— Aguas con el toro — alcancé a oír que me advertía Camilo. Pero ya era tarde, cuando bajé la vista después de un recorrido por la Vía Láctea, me topé con los ojos de un semental que, creo, se espantó tanto como yo, porque corrió igual, pero en sentido contrario. Al llegar al cerco, como pude aventé la mochila por encima del alambre de puas.

Me tendí para arrastrarme y pasar por abajo. Lo hice con tan buena suerte que, lo que creí era lodo, era mierda de vaca. Camilo se reía a carcajadas. A mi otro yo hasta le dio hipó. Los dos sentados y yo haciéndoles señas para que se callaran.

— ¡Sssshh, nos van a oír los soldados! — pero nada, ellos risa y risa. Yo corté un tanto de zacate estrella para limpiarne, en lo posible, la mierda en la camisa y el pantalón. Me puse la mochila y seguí caminando. Airás me siguieron Camilo y mi otro yo. Ya no reían. Al levantarse se dieron cuenta de que sobre mierda se habían sentado. Enamorando vacas con tan seductor olor, terminamos de cruzar un extenso potrero al que atravesaba un riachuelo. Al llegar a la zona boscosa miré el reloj. Las 02:00. "¡Hora suroriental", diría Tacho. Con suerte y sin lluvia, llegaríamos al pie de la sierra antes del amanecer. Así fue. Entramos por una vieja picada, por entre árboles grandes y espaciados que anunciaban ya la cercanía de la selva. La mera selva, donde sólo los animales salvajes, los muertos y los guerrilleros viven. No hubo mucha necesidad de lámpara, la luna se

degarraaba todavía por entre las ranas, como serpiente blanca, y los grillos se acallaban con nuestro paso sobre las hojas secas. Llegamos a la gran ceiba que marca la puerta de entrada, descansamos un rato y, ya con luz mañanera, avanzamos todavía un par de horas montaña arriba.

La picada se perdía a ratos pero, a pesar de los años transcurridos, yo recordaba el rumbo general. "Al oriente, hasta topar pared", decíamos hace ¿conce? años. Descansamos a orillas de un arroyito que, seguro, no duraría en la seca. Dormitamos un rato. Desperté por un grito de mi otro yo. QUITÉ el seguro del arma y apunté a donde se escuchó el gemido. Sí, era mi otro yo agarrándose el pie y quejándose. Me acerqué. Había tratado de quitarse el calcetín como si nada y se había llevado un pedazo de piel.

—Cómo eres güey —le dije—. Hay que remojarlo primero.

Era el noveno día con las botas puestas. La tela y la piel, con la humedad y el lodo, se hacen una, y quitar la calceta es como despellejarse. Desventajas de dormir con las botas puestas. Le mostré cómo hacer. Metimos los pies en el agua y, poco a poco, fuimos quitando la tela. Los pies olían a perro muerto y la piel era una masa deforme y blancuzca.

—Me espantaste. Cuando te vi agarrándote el pie pensé que te había picado una culebra —le reproché.

Mi otro yo ni me pelaba, seguía remojando los pies y cerraba los ojos. Como si la llamara. Camilo empezó a golpear el suelo con una estaca.

—¿Y ora? —le pregunté.

—Culebra —dijo Camilo mientras aventaba piedras, palos, botas y todo lo que encontraba a la mano. Por fin un garrotazo en la cabeza.

Nos acercamos temerosos.

—Mococho —dice Camilo.

—Nauyaca —digo yo.

Cojeando se acerca mi otro yo. Pone cara de conocedor cuando dice:

—Es la famosa Bac Ne' o Cuatro Narices.

—Su picadura es mortal y su veneno es muy venenoso —agrega imitando el tono de merolico en feria de pueblo. La pelamos. La culebra se pela como descamisándola. Se le abre la panza como un largo cierre relámpago o "zipper", se vacían las tripas y se despelleja de una sola pieza. Queda la carne blanca y cartilaginosa. Se atraviesa con una vara delgada y se pone al fuego. Sabe como a pescado asado, como a Macabill, ese que pescábamos en el río "Sin Nombre" hace ¿conce? años. Comimos eso y un poco de pinole con azúcar que nos habían regalado. Después de un rato de descanso, borrarnos las huellas y seguimos la marcha. Al igual que hace ¿conce? años, la selva nos daba la bienvenida como es ley: lloviendo. La lluvia en la selva es muy otra. Empieza a llover pero los árboles

funcionan como un gran paraguas, pocas son las gotas que escapan por entre ranas y hojas. Después, el techo verde empieza a escurrir y entonces sí, a mojarse. Como una gran regadera, sigue escurriendo, lloviendo dentro, aunque arriba ya haya dejado de llover. Con la lluvia en la selva sucede igual que con la guerra: uno sabe cuándo empieza, pero no cuándo termina. En el camino fui reconociendo viejos amigos: el huapac' con su modesto abrigo de musgo verde, la caprichosa y dura recitud del cante; el hormiguillo, la caoba, el cedro, el afilado y venenoso defenderse de la chapaya, el abanico del watapil, el desproporcionado gigantismo de las hojas del pij', que parecen verdes orejas de elefantes, el vertical alzarse al cielo del bayalté, el duro corazón del canolté, la amenaza del chechem o "mala mujer" que, como indica su nombre, produce fiebre muy alta, delirios y fuerte dolor. Árboles y más árboles. Puro marrón y verde llenando los ojos, las manos, las pisadas, el alma nuevamente...

Como hace ¿conce? años, cuando llegué la vez primera. Y entonces iba yo subiendo esta pinche loma y pensando que cada paso que daba era el último y diciéndome "un paso más y me muero" y daba un paso y luego otro y no me moría y seguía caminando y sentía que la carga me pesaba 100 kilos y mentira, si yo sabía que llevaba sólo 15 kilos y "es que estás muy nuevito", dijeron los compas que me fueron a alcanzar y se reían con complicidad, y yo seguía repitiéndome que ahora sí el siguiente paso sería el último y maldecía la hora en que se me ocurrió hacerme guerrillero y tan bien que estaba de intelectual orgánico y la revolución tiene muchas tareas y todas son importantes y yo por qué me fui a meter en ésta y seguro que en el próximo descanso les digo que hasta aquí nomás y que mejor les ayudo allá en la ciudad y seguía caminando y me seguía cayendo y llegaba al siguiente descanso y no decía nada, parte por la vergüenza y parte porque no podía ni hablar, y jalando aire como pescando en un charco que le queda chico y me decía: bueno, al próximo descanso sí les digo, y ocurría lo mismo y así me la llevé las diez horas de esa primera jornada de camino en la selva y ya atardeciendo dijeron: aquí vamos a quedar, y yo me dejé caer así nomás y me dije "llegué" y me repetí "llegué" y pusimos las hamacas y entonces hicieron fuego y entonces hicieron arroz con azúcar y comimos y comimos y me preguntaron que qué tal había sentido la loma y que cómo me sentía y que si estaba cansado y yo sólo repetía "llegué" y ellos se miraban entre sí y decían que apenas lleva un día y ya se volvió loco.

Al otro día supe que el camino que yo había hecho en diez horas con 15 kilos de carga ellos lo hacían en cuatro horas y con 20 kilos. Yo no dije nada. "Vámonos", dijeron. Los seguí, y a cada paso que daba me preguntaba: "¿llegué?"

Hoy, ¿once? años después, la historia, cansada de andar, se repite. Llegamos. ¿Llegamos? La tarde fue un alivio, una luz como de ese trigo que me alivió muchas madrugadas, bañó el lugar donde decidimos acampar. Comimos después de que Camilo topó Sac Jol ("cara de viejo" o "cabeza blanca"). Resulta que eran siete. Le dije a Camilo que no tirara; tal vez estaban corriendo venado y pensaba yo que lo topábamos. Nada, ni "Sac Jol" ni venado. Pusimos los techos y las hamacas. Al rato, ya de noche, llegaron las martuchas a ladrarnos y, después, el woyo o mico de noche. No pude dormir. Me dolía todo, hasta la esperanza...

P.D. autocrítica que, vergonzante, se disfraza de cuento para mujeres que, en veces, son niñas, y para niñas que, en veces, son mujeres. Y, como la historia se repite una vez como comedia y otra como tragedia, el cuento se llama...

Durito II

(EL NEOLIBERALISMO VISTO DESDE LA SELVA LACANDONA)

Fue el décimo día, ya con menos presión. Me alejé un poco para poner mi techo e instalarme. Iba yo viendo hacia arriba, buscando un buen par de árboles que no tuvieran gajo encima. Por eso me sorprendí cuando escuché, a mis pies, una voz que gritó:

"¡Hey, cuidado!"

No vi nada al principio, pero me detuve y esperé. Casi inmediatamente se empezó a mover una hojita y, debajo de ella, salió un escarabajo que empezó a reclamar:

— ¿Por qué no se fija dónde pone sus bototas? ¡Estuvo a punto de aplastarme! — gritó.

Ese reclamo se me hacía conocido.

— ¿Durito? — aventuré.

— ¡Nabucodonosor para usted! ¡No sea igualado! — contestó indignado el pequeño escarabajo.

Ya no me cupo duda.

— ¡Durito! ¿Ya no te acuerdas de mí?

Durito, quiero decir, Nabucodonosor, se me quedó viendo pensativo: Sacó una pequeña pipa de dentro de sus alas, la llenó de tabaco, la encendió y, después de una bocanada grande que le arrancó una tos nada saludable, dijo:

— Mmmmh, mmmh.

Y luego repitió:

— Mmmh, mmmh.

Yo sabía que eso iba a tardar, así que me senté. Después de varios "mmmh, mmmh", Nabucodonosor, o sea Durito, exclamó:

— ¿Capitán?

— ¡Ése meco! — dije yo, satisfecho de verme reconocido.

Durito (creo que, después de ser reconocido, podía llamarlo de nuevo así) empezó una serie de movimientos de patitas y alas que, en lenguaje corporal de los escarabajos, viene siendo como una danza de la alegría y que a mí siempre me ha parecido una especie de ataque de epilepsia. Después de repetir varias veces, con énfasis distintos, "¡Capitán!", Durito se detuvo al fin y me lanzó la pregunta que tanto temía:

— ¿Traes tabaco?

— Bueno, yo... — alargué la respuesta para darme tiempo a calcular mis reservas.

En eso llegó Camilo y me preguntó:

— ¿Me llamaste, Sup?

— No, nada... Estaba yo cantando y... y no te preocupes, puedes irte — respondí con nerviosismo.

— Ah, bueno — dijo Camilo y se retiró.

— ¿Sup? — preguntó extrañado Durito.

— Sí — le dije —. Ahora soy subcomandante.

— ¿Y eso es mejor o peor que Capitán? — insistió Durito.

— Peor — le dije y me dije.

Cambié rápidamente de tema y le tendí la bolsa de tabaco diciendo:

— Aquí traigo un poco.

Para recibir el tabaco, Durito realizó nuevamente su danza, ahora repletando "¡gracias!" una y otra vez.

Pasada la euforia tabacalera, iniciamos la complicada ceremonia del encendido de la pipa. Yo me recosté sobre la mochila y lo quedé viendo al Durito.

— Estás igual — le dije.

— Tú, en cambio, te ves bastante maltrecho — me respondió.

— Esta vida — dije quitándole importancia.

Durito empezó con sus "mmmh, mmmh". Al rato me dijo:

— ¿Y qué te trae por aquí después de tantos años?

— Bueno, estuve pensando y, como no tenía nada que hacer, me dije que por qué no dar una vuelta por los viejos lugares y así saludar a los amigos viejos — respondí.

— ¡Viejos los cerros y reverdeen! — reclamó indignado Durito.

Después siguió otro rato de "mmmh, mmmh" y de sus miradas inquietivas.

Yo no pude más y le confesé:

—La verdad es que nos estamos replegando porque el gobierno lanzó una ofensiva en contra nuestra...

—¡Corriste! —dijo Durito.

Yo traté de explicarle lo que es un repliegue estratégico, una retirada táctica, y lo que se me ocurrió en ese momento.

—Corriste —dijo Durito, ahora con un suspiro.

—Bueno sí, corrí ¿y qué? —dije molesto, más conmigo mismo que con él.

Durito no insistió. Se quedó callado un buen rato. Sólo el humo de las dos pipas tendía su puente. Minutos después dijo:

—Parece que hay algo más que te molesta, y no sólo lo de la "retirada estratégica".

—“Repliegue”, “repliegue estratégico” —le corregí. Durito esperó a que yo continuara:

—La verdad es que me molesta que no estábamos preparados. Y no estábamos preparados por mi culpa. Yo creí que el gobierno sí quería el diálogo y entonces había dado la orden de que empezaran las consultas para los delegados. Cuando nos atacaron nosotros estábamos discutiendo las condiciones del diálogo. Nos sorprendieron. Me sorprendieron... —dije con pena y coraje.

Durito seguía fumando, esperó a que yo terminara de contarle todo lo ocurrido en los últimos diez días. Cuando terminó, Durito dijo:

—Espérame.

Y se metió debajo de una hojita. Al rato salió empujando su pequeño escritorio. Después fue por una sillita, se sentó, sacó unos papeles y los empezó a revisar con aire preocupado.

—Mmmh, mmh —decía a cada tanto de papeles que leía. Después de un tiempo exclamó:

—¡Aquí está!

—¿Aquí está qué cosa? —pregunté intrigado.

—¡No me interrumpas! —dijo serio y solemne Durito. Y agregó:

—Pon atención. Tu problema es el mismo que tienen muchos. Se refiere a la doctrina económica y social conocida como “neoliberalismo”...

“Lo que me faltaba... ahora clases de economía política”, pensé. Parece que Durito escuchó lo que pensaba porque me regañó:

—¡Sssst! ¡Esta no es una clase cualquiera! Es la cátedra por excelencia. A mí me pareció exagerado eso de “la cátedra por excelencia”, pero me dispuse a escucharlo. Durito continuó después de unos “mmmh, mmmh”.

—¡Es un problema metateórico! Sí, ustedes parten de que el “neoliberalismo” es una doctrina. Y por “ustedes” me refiero a los que insisten

en esquemas rígidos y cuadrados como su cabeza. Ustedes piensan que el “neoliberalismo” es una doctrina del capitalismo para enfrentar las crisis económicas que el mismo capitalismo atribuye al “populismo”. ¿Cierito?

Durito no me deja responder.

—¡Claro que cierto! Bien, resulta que el “neoliberalismo” no es una teoría para enfrentar o explicar la crisis. ¡Es la crisis misma hecha teoría y doctrina económica! Es decir que el “neoliberalismo” no tiene la mínima coherencia, no tiene planes ni perspectiva histórica. En fin, pura mierda teórica.

—Qué raro... Nunca había escuchado o leído esa interpretación —dije con sorpresa.

—¡Claro! ¡Como que se me acaba de ocurrir en este instante! —dice con orgullo Durito.

—¿Y eso qué tiene que ver con nuestra huida, perdón, con nuestro repliegue? —pregunté dudando ya de tan novel teoría.

—¡Ah! ¡Ah! ¡Elemental, mi querido Watson Sup! No hay planes, no hay perspectivas, sólo i-n-p-r-o-v-i-s-a-c-i-ó-n. El gobierno no tiene constancia: un día somos ricos, otro día somos pobres, un día quiere la paz, otro día quiere la guerra, un día ayuna, otro día se atasca, en fin. ¿Me explico? —me inquiere Durito.

—Casi... —titubeo yo y me rasco la cabeza.

—¿Y entonces? —pregunto yo al ver que Durito no continúa con su disertación.

—Va a explotar. ¡Pum! Como globo que se infla demasiado. Eso no tiene futuro. Vamos a ganar —dice Durito mientras guarda sus papeles.

—¿Vamos? —pregunto con malicia.

—¡Claro que “vamos”! Está visto que no van a poder sin mi ayuda. No, no pretendas poner reparos. Necesitan un superasesor. Ya estoy aprendiendo francés, por aquello de la continuidad.

Yo me quedo callado. No sé qué es peor: si descubrir que nos gobierna la improvisación o imaginarme a Durito de supersecretario de gabinete en un improbable gobierno de transición.

Durito arremete:

—Te sorprendí, ¿eh? Así que no tengas pena. Mientras no me aplasten con sus bolotas siempre podré clarificarles el camino a seguir en el derrotero de la historia que, a pesar de las vicisitudes, habrá de levantar este país, porque unidos... porque unidos... Ahora que me acuerdo no le he escrito a mi vieja —Durito suelta la carcajada.

—¡Pensé que estabas hablando en serio! —finjo enojo y le aviento una ramita. Durito la esquivo y sigue riendo.

Ya en calma, le pregunto:

—¿Y de dónde sacaste esas conclusiones de que el neoliberalismo es la crisis hecha doctrina económica?

—¡Ah! De este libro que explica el proyecto económico 1988-1994 de Carlos Salinas de Gortari —responde y me muestra un librito con el logotipo de Solidaridad.

—Pero Salinas ya no es el presidente... parece —digo con una duda que me estremece.

—Ya lo sé, pero mira quién redactó el plan —dice Durito y me señala un nombre. Yo leo:

—“Ernesto Zedillo Ponce de León” —digo sorprendido y agrego:

—¿De modo que no hay ruptura?

—Lo que hay es una cueva de ladrones —dice, implacable, Durito.

—¿Y entonces? —pregunto con verdadero interés.

—Nada, que el sistema político mexicano es como ese gajo del árbol que cuelga encima de tu cabeza —dice Durito y yo brinco y miro hacia arriba y veo que, en efecto, hay un gajo que pende amenazante sobre mi hamaca. Me cambio de lugar mientras Durito sigue hablando:

—El sistema político mexicano apenas si está prendido a la realidad con pedacitos de ramas muy frágiles. Bastará un buen viento para que se venga abajo. Claro que, al caer, va a pasar a llevar otras ramas y cuidado el que esté bajo su sombra cuando se desplome!

—¿Y si no hay viento? —pregunto mientras pruebo si la hamaca quedó bien amarrada.

—Lo habrá... lo habrá —dice Durito y queda pensativo, como mirando al mañana.

Los dos quedamos pensativos. Volvimos a encender las pipas. El día empezaba a marcharse. Durito se quedó mirando mis botas. Temeroso, preguntó:

—¿Y cuántos vienen contigo?

—Dos más, así que no te preocupes por los pisotones —le dije para tranquilizarlo. Durito practica la duda metódica como disciplina, así que siguió con sus “mmmh, mmmh”, hasta que soltó:

—Pero los que vienen tras de tí, ¿cuántos son?

—¡Ah! ¿Ésos? Como unos sesenta...

Durito no me dejó terminar:

—¡Sesenta! ¡Sesenta pares de bototas encima de mi cabeza! ¡Ciento veinte bototas de la Sedena buscando la forma de aplastarme! —gritó histérico.

—Espérame, no me dejaste terminar. No son sesenta —dije. Durito nuevamente interrumpió:

—¡Ah! Ya sabía yo que no era posible tanta desgracia. ¿Cuántos son, pues?

Lacónico, respondió:

—Sesenta mil.

—¡Sesenta mil! —alcanzó a decir Durito antes de atragantarse con el humo de la pipa.

—¡Sesenta mil! —repetió varias veces entrecruzando con angustia sus manitas y patitas.

—¡Sesenta mil! —se decía con desesperación.

Yo traté de consolarlo. Le dije que no venían todos juntos, que era una ofensiva con escalones, que estaban entrando por varios lados, que faltaba que nos encontraran, que habíamos borrado los rastros para que no nos siguieran, en fin, le dije todo lo que se me ocurrió.

Al rato Durito se tranquilizó y empezó de nuevo con sus “mmmh, mmmh”. Sacó unos papellitos que, según me di cuenta, parecían mapas y empezó a hacerme preguntas sobre la ubicación de las tropas enemigas. Le respondí lo mejor que pude. A cada respuesta Durito hacía marcas y anotaciones en los pequeños mapas. Pasó un buen rato, después del interrogatorio, diciendo “mmmh, mmmh”. Pasados unos minutos, y después de complicados cálculos (digo yo, porque usaba todas sus manitas y patitas para hacer las cuentas) suspiró:

—Lo dicho: usan “el yunque y el martillo”, el “lazo corredizo”, la “caza del conejo” y la maniobra vertical. Elemental, viene en el manual de *Rangers* de la Escuela de las Américas —se dice y me dice. Y agrega:

—Pero tenemos una oportunidad de salir bien de ésta.

—¿Ah sí? ¿Y cómo? —pregunto con escepticismo.

—Con un milagro —dice Durito mientras guarda sus papeles y se re-cuesta.

El silencio se acomodó entre los dos y fuimos dejando que la tarde se llegara por entre las ramas y bejucos. Más tarde, cuando la noche acabó de desprenderse de los árboles y, volando, cubrió el cielo, Durito me preguntó:

—Capitán... Capitán... ¡Psst! ¿Estás dormido?

—No... ¿Qué hay? —le respondí.

Durito pregunta con pena, como temiendo lastimar.

—¿Y qué piensas hacer?

Yo sigo fumando, miro los rizos plateados de la luna colgados de las ramas. Suelto una voluta de humo y le respondo y me respondo:

—Ganar.

P.D. que simtoniza nostalgia en el cuadrante.

En el radio alguien, a ritmo de *blues*, desgarró esa que dice:
"All's gonna be right with a little help from my friends..."

P.D. que, ahora sí, ya se despide agitando un corazón como pañuelo.

Tanta lluvia
y ni una gotita
para saciar las ansias...

Vale de nuez. Salud y abusados con esa rama seca que pende sobre sus
cabezas y que pretende, ingenua, cobijarlos con su sombra.
El Sup fumando... y esperando.

Montevideo, Uruguay.

2 de mayo de 1995

Señor Galeano:

Le escribo porque... porque me dieron ganas de escribirle. Porque ya pasó el día del niño acá en México y se me ocurre que a usted le puedo platicar lo que acá pasa, en un día del niño, en medio de una guerra sorda. Le escribo porque no tengo ninguna razón para hacerlo y, entonces, puedo así contarle lo que pasa o lo que se me viene a la cabeza, sin la preocupación de que no se me vaya a olvidar el motivo de la carta. Porque sí, pues. También porque perdí el libro que me regaló y porque ese ratón cambista que suele ser el destino (?) ha repuesto el libro perdido con otro libro. Y porque se me ha quedado bailando en la cabeza una parte de su libro *Las palabras audaces*. Porque dice así:

¿Sabe callar la palabra cuando ya no se encuentra con el momento que la necesita ni con el lugar que la quiere? Y la boca, ¿sabe morir?

"Ventana sobre la palabra", VIII, p. 262.

Y entonces yo me he recostado para pensar y fumar. Es de madrugada y como almohada tengo un fusil (bueno, en realidad no es un fusil, es una carabina que fue de un policía hasta enero de 1994. Antes servía para matar indígenas, ahora sirve para que no los maten). Con las botas puestas y la pistola recostada a un lado, cerca de la mano, pienso y fumo. Afuera, alrededor de humo y pensamientos, mayo se engaña a sí mismo fingiendo que es junio y hay ahora una tormenta de lluvia, rayos y truenos que logró lo que parecía imposible: callar a los grillos.

Pero yo no estoy pensando en la lluvia, no estoy tratando de adivinar cuál de los relámpagos que está por rasguñar la tela de la noche será el de la muerte, ni siquiera me preocupa que el techo de nylon que cubre mi estancia es demasiado pequeño y se moja la orilla del camastro (¡Ah! Porque resulta que me hice una camita de ramas y horcones, amarrados con bejuocos. Lo hice porque la uso de escritorio, bodega y, a veces, para dormir). En la hamaca no me acomodo o me acomodo demasiado, me quedo muy dormido y el sueño profundo es un lujo que, acá, se puede pagar muy caro. En la cama de varillas de palo se está lo suficientemente incómodo como para que el sueño sea apenas un pestañazo.)

No, no me preocupan ni la noche, ni la lluvia, ni los truenos. Me

preocupa eso de "¿Sabe callar la palabra cuando ya no se encuentra con el momento que la necesita ni con el lugar que la quiere? Y la boca, ¿sabe morir?" El libro me lo mandó la Ana María, una indígena tzotzil que tiene el grado de mayor de infantería en nuestro ejército. Alguien se lo mandó a ella y ella me lo manda a mí, sin saber que yo perdí un su libro de usted y este libro repone el libro perdido, que no es lo mismo pero tampoco es igual. El libro está lleno de dibujitos en tinta negra y yo creo que así deben ser los libros y las palabras: dibujitos que se salen de la cabeza o la boca o las manos y que van y se ponen a bailar en el papel, cada que el libro se abre, y en el corazón, cada que el libro se lee. El libro es el regalo más grande que el hombre se ha dado a sí mismo. Pero volvamos a su libro de usted que yo tengo ahora. Lo leí con un cabito de vela que cargaba en la mochila. El último tramo de pabito se fue con esa página 262 (¡capicúal, ¿no? ¿Una señal?) Y entonces me recordé la frase aquella de Perón que me mandó y luego mi torpe respuesta y, más después, el libro que me envié. Y aquí la pena de contarle que el libro lo dejé botado en la "graciosa huida" de febrero. Y entonces me llegan este libro y esas letras sobre el saber callar. Y yo ya llevo varias noches dándole vueltas al asunto, aun antes de que me llegara el libro. Y me pregunto si no llegó la hora de callar, si no será que ya se pasó el momento y ya no es el lugar, si no es la hora de morir la boca...

Y le escribo esto en una madrugada de mayo, pasado ya el 30 de abril de 1995, que es el día del niño acá en México. Nosotros los niños mexicanos celebramos ese día, las más de las veces, a pesar de los adultos. Por ejemplo, gracias al supremo gobierno, hoy muchos niños indígenas mexicanos celebran su día en la montaña, lejos de sus casas, en malas condiciones de higiene, sin fiesta y con la pobreza más grande: la de no tener un lugar donde recostar el hambre y la esperanza. El supremo gobierno dice que no ha expulsado a estos niños de sus hogares, sólo ha metido a miles de soldados en sus terrenos. Con los soldados llegaron el trago, la prostitución, el robo, las torturas, los hostigamientos. Dice el supremo gobierno que los soldados vienen a "defender la soberanía nacional". Los soldados del gobierno "defienden" a México de los mexicanos. Estos niños no han sido expulsados, dice el gobierno, y no tienen por qué sentirse espantados de tantos tanques de guerra, cañones, helicópteros, aviones y miles de soldados. Tampoco tienen por qué asustarse, aunque esos soldados traigan órdenes de detener y matar a los papás de esos niños. No, estos niños no han sido expulsados de sus casas. Comparten el piso irregular de la montaña por el gusto de estar cerca de sus raíces, comparten la sarna y la desnutrición por el simple placer de rascarse y por lucir una figura esbelta.

Los hijos de los dueños del gobierno pasan su día en fiestas y regalos. Los hijos de los zapatistas, dueños de nada como no sea su dignidad, pasan su día jugando a que son soldados que recuperan las tierras que les quitó el gobierno, juegan a que siembran la milpa, a que van por leña, a que se enferman y mathe los cura, a que tienen hambre y, en lugar de comida, se llenan la boca de canciones. Por ejemplo esa canción, que les gusta cantar en la noche, cuando más cerradas son la lluvia y la niebla, y que dice, más o menos así:

Ya se mira el horizonte,
combatiente zapatista,
el camino marcará
a los que vienen atrás.

Y, por ejemplo, en el horizonte aparece, marcando el paso, el Heriberto. Y atrás del Heriberto, por ejemplo, va el hijito del Óscar que lo llaman Osmar. Y van, los dos, armados de dos varitas que pasaron a llevar de un acahual cercano ("No son varitas", dice el Heriberto y asegura que se trata de poderosas armas que son capaces de destruir un nido de hormigas arrieras que está cerca del arroyo y que le picaron al Heriberto y hublo de tomar represalias). Avanzan el Heriberto y el Osmar en columna. Y por el frente opuesto avanza la Eva, armada de un palo que tiene la ventaja de convertirse en muñeca cuando el ambiente es menos bélico. Y detrás de la Eva viene la Chelita, que levanta sus casi dos años apenas unos centímetros del suelo y que tiene unos ojos de venado lampareado que ya desvelarán, alguna noche, al tal Heriberto o al que se deje herir por destello tan moreno. Y atrás de la Chelita va un chuchito (perrito) que de puro flaco parece una marimba diminuta.

Y a mí todo esto me lo están contando, pero como si lo estuviera viendo al Wellington frente a Napoleón en esa película que se llamó *Waterloo* y, creo, salía el Orson Welles y al Napoleón lo derrotaban por culpa de un dolor de panza. Pero aquí no hay Orson que valga, ni flaqueos de infantería, ni apoyo de artillería, ni defensa en cuadro contra las cargas de los de a caballo, porque tanto el Heriberto como la Eva han decidido optar por ataque frontal y sin escaramuzas ni tanteos previos. Yo estoy a punto de opinar que eso parece batalla de sexos, pero ya se está lanzando el Heriberto sobre la Chelita, evitando la carga directa de la Eva que se ve, de pronto, frente a un Osmar que no la espera cara a cara, ni de pie sino que está de lado y en cuclillas porque ahí nomás le dieron ganas de cagar y la Eva proclama que el Osmar se cagó de miedo y el Osmar no dice nada porque ahora quiere montar el chuchito que se

acercó a oler, y en el entretanto la Chelita se puso a llorar cuando vio venir al Heriberto y el Heriberto ahora no sabe qué hacer para que se calle la Chelita y le ofrece una piedrita de regalo ("Acaso es piedrita", dice el Heriberto que asegura que se trata de oro puro) y la Chelita nada que para su chilladera y yo estoy pensando que hasta que le dieron una sopa de su propio chocolate al Heriberto cuando llega la Eva, en maniobra que llaman de "volar la posición enemiga", y le cae al Heriberto por la espalda (cuando Heriberto ya le está ofreciendo su arma antihormigarrera a la Chelita, la cual está considerando la oferta, entre chillido y chillido), y entonces, ipácatelas!, la muñeca-arma de la Eva llega en su cabeza del Heriberto y empieza la chilladera (estereofónica, porque la Chelita se siente estimulada por los gritos de Heriberto y no se quiere quedar atrás), y hay sangre y ya viene la mamá de no sé quién, pero trae un cinturón en la mano y los dos ejércitos se desbandan y el campo de batalla queda desierto y en la enfermería declaran que el Heriberto tiene un chipote del tamaño de su nariz y que, como la Eva está intacta, ganaron las mujeres en esta batalla. El Heriberto se queja de arbitraje parcial y prepara el contrataque pero será hasta mañana porque ahorita hay que comer los frijoles que no llenan ni el plato ni la panza...

Y así pasaron el día del niño, dicen, los niños de un poblado que se llama Guadalupe Tepeyac. En la montaña lo pasaron, porque en su pueblo hay varios miles de soldados defendiendo "la soberanía nacional". Y dice el Heriberto que, cuando sea grande, va a ser chofer de un camión-cito y piloto de avión no quiere ser porque, dice, si se le poncha la llanta del carrito, ahí nomás te bajas y te vas caminando, en cambio si se le poncha la llanta al avión no hay para dónde hacerse. Y yo me digo que cuando sea grande voy a ser uruguayo-argentino y escritor, en ese orden, y no crea usted que será fácil porque lo que es el mate, no lo puedo tragar.

Pero no era esto lo que yo quería contarle. Lo que yo quería era contarle un cuento para que usted lo cuente:

Me enseñó el viejo Antonio que uno es tan grande como el enemigo que escoge para luchar, y que uno es tan pequeño como grande el miedo que se tenga. "Elige un enemigo grande y eso te obligará a crecer para poder enfrentarlo. Achica tu miedo porque, si él se crece, tú te harás pequeño", me dijo el viejo Antonio una tarde de mayo y lluvia, en esa hora en que reinan el tabaco y la palabra. El gobierno le teme al pueblo de México, por eso tiene tantos soldados y policías. Tiene un miedo muy grande. En consecuencia, es muy pequeño. Nosotros le tenemos miedo al olvido, al que hemos ido achicando a fuerza de dolor y sangre. Somos, por tanto, grandes.

Cuéntelo usted en algún escrito. Ponga que se lo contó el viejo Antonio. Todos hemos temido, alguna vez, un viejo Antonio. Pero si usted no lo tuvo, yo le presto el mío por esta vez. Cuente usted que los indígenas del Sureste mexicano achican su miedo para hacerse grandes, y escogen enemigos descomunales para obligarse a crecer y ser mejores.

Ésa es la idea, estoy seguro que usted encontrará mejores palabras para contarlo. Escoja usted una noche de lluvia, relámpagos y viento. Verá cómo el cuento sale así nomás, como un dibujito que se pone a bailar y a dar calor a los corazones que para eso son los bailes y los corazones.

Vale. Salud y un muñequito sonriente, como éstos con los que firma.

Desde las montañas del Sureste mexicano

Subcomandante Insurgente Marcos

P.D. de advertencia policiaca. Es mi deber informarle que soy, para el supremo gobierno de México, un delincuente. Por lo tanto mi correspondencia puede ser implicatoria. Le ruego que se grave usted el contenido de la presente, es decir, la encomienda que suplica, y destrúyala inmediatamente. Si el papel fuera de chicle, le recomendaría que lo comiera y, masticando, se pusiera a hacer esas bombitas de chicle que tanto escandalizan a las buenas conciencias, y que demuestran la falta de urbanidad y de educación de quien las hace. Aunque hay algunos que las hacen con la esperanza de que una de las bombitas sea lo suficientemente grande como para llevarlo a uno de esa ruta luminosa que, allá arriba, se alarga... como se alargan el dolor y la esperanza sobre el ciclo de nuestra América.

P.D. improbable. Salude usted de mi parte, si lo ve, al tal Benedetti. Dígame usted, por favor, que sus letras, puestas por mi boca en el oído de una mujer, arrancaron alguna vez un suspiro como esos que echan a andar a la humanidad entera. Dígame también, que quién quita y lo de "Marcos" fue por *El cumpleaños de Juan Ángel*.

Palabras del Ejército Zapatista de Liberación Nacional en el acto de clausura del Primer Encuentro Intercontinental por la Humanidad y contra el Neoliberalismo.

Por mi voz habla la voz del Ejército Zapatista de Liberación Nacional.

La Realidad, Planeta Tierra. 3 de agosto de 1996.

Hermanos y hermanas de todo el mundo:

Hermanos y hermanas de Africa, América, Asia, Europa y Oceanía:

Hermanos y hermanas asistentes al Primer Encuentro Intercontinental por la Humanidad y contra el Neoliberalismo:

Bienvenidos a la Realidad Zapatista,

Bienvenidos a este territorio en lucha por la humanidad.

Bienvenidos a este territorio en rebeldía contra el neoliberalismo.

Los zapatistas saludamos a todos los asistentes a este encuentro. Acá, en las montañas del sureste mexicano, cuando un colectivo saluda al que llega con palabra buena, lo aplaude. Les pedimos que todos nos saludemos y que todos saludemos a los hermanos y hermanas de las delegaciones de: Italia, Brasil, Gran Bretaña, Paraguay, Chile, Filipinas, Alemania, Perú, Argentina, Austria, Uruguay, Guatemala, Bélgica, Venezuela, Irán, Dinamarca, Nicaragua, Zaire, Francia, Haití, Ecuador, Grecia, Japón, Kurdistán, Irlanda, Costa Rica, Cuba, Suecia, Holanda, Sudáfrica, Suiza, España, Portugal, Estados Unidos, País Vasco, Turquía, Canadá, Puerto Rico, Bolivia, Australia, Mauritania, México.

Bienvenidos todos los hombres, mujeres, niños y ancianos de los cinco continentes que han respondido a la invitación de los indígenas zapatistas para buscar esperanza por la humanidad y contra el neoliberalismo.

Hermanos y hermanas:

Cuando este sueño que hoy despierta en La Realidad empezó a ser soñado por nosotros, pensamos que sería un fracaso. Pensamos que, tal vez, podríamos reunir aquí algunas decenas de personas de unos cuantos países. Nos equivocamos. Como siempre, nos equivocamos. No fueron algunas decenas, sino miles de seres humanos los que, desde los cinco continentes, vinieron a encontrarse en la realidad de finales del siglo XX.

La palabra que nació dentro de estas montañas, las montañas zapatistas, encontró oídos que le dieron cobijo, la cuidaron y la lanzaron de nuevo para que lejos llegara y diera la vuelta al mundo. La loca locura de una convocatoria a los cinco continentes para reflexionar críticamente sobre nuestro pasado, nuestro presente y nuestro futuro, encontró que no estaba sola en su delirio y, pronto, locuras de todo el planeta empezaron a trabajar en traer el sueño a reposar en la realidad, a lavarlo en el lodo, a crecerlo bajo la lluvia, a mojarlo bajo el sol, a hablarlo con el otro, a irlo dibujando, dándole forma y cuerpo.

Sobre lo ocurrido en estos días mucho se escribirá después. Hoy podemos decir que

tenemos cuando menos una certeza. Un sueño soñado en los cinco continentes puede llegar a hacerse realidad en la realidad. ¿Quién podrá ahora decirnos que el soñar es hermoso pero inútil? ¿Quién podrá ahora argumentar que los sueños, por muchos que sean los soñadores, no pueden hacerse realidad?

¿Cómo se sueña la alegría en el Africa? ¿Qué maravillas caminan en el sueño europeo?

¿Cuántos mañanas encierra el sueño en el Asia? ¿Cuál es la música que baila el sueño americano? ¿Cómo habla el corazón que sueña en Oceanía?

¿A quién le importa cómo y qué se sueña aquí o en cualquier parte del mundo? ¿Quiénes son los que se atreven a convocar con su sueño a todos los sueños del mundo? ¿Qué pasa en las montañas del sureste mexicano que encuentra eco y espejo en las calles de Europa, los suburbios de Asia, los campos de América, los pueblos del Africa y las casas de Oceanía? ¿Qué pasa con las gentes de estos cinco continentes que, todo nos lo decía, sólo se encontraban unos con otros para hacerse la guerra o para competir? ¿No era este fin del siglo un sinónimo de desesperanza, de amargura y de cinismo? ¿De dónde y cómo llegaron todos estos sueños a la realidad?

Que hable Europa y cuente el largo puente de su mirada que cruzó el Atlántico y la historia para redescubriese en la realidad.

Que hable Asia y explique el gigantesco salto de su corazón para llegarse a latir en la realidad

Que hable Africa y describa el alargado navegar de su inquieta imagen para venir a reflejarse en la realidad.

Que hable Oceanía y platique el multiplicado vuelo de su pensamiento para irse rebotando hasta reposarse en la realidad.

Que hable América y recuerde el agrandado sentimiento de su esperanza para llegar recordándose hasta renovarse en la realidad.

Que hablen los cinco continentes y que todos escuchen. Que la humanidad suspenda un momento su silencio de vergüenza y angustia. Que hable la humanidad. Que la humanidad escuche que...

En el mundo de ellos, los que en el Poder viven y por el Poder matan, no cabe el ser humano. no hay espacio para la esperanza, no hay lugar para el mañana. Esclavitud o muerte es la alternativa que el mundo de ellos ofrece a todos los mundos. El mundo del dinero, el mundo de ellos, gobierna desde las bolsas de valores. La especulación es hoy la principal fuente de enriquecimiento y, al mismo tiempo, la mejor muestra de atrofia de la capacidad de trabajo del ser humano. Ya no es necesario el trabajo para producir riqueza, ahora sólo se necesita la especulación.

Crímenes y guerras se realizan para que las bolsas de los valores mundiales sean saqueadas por unos o por otros.

Mientras tanto, millones de mujeres, millones de jóvenes, millones de indígenas, millones de homosexuales, millones de seres humanos de todas las razas y de todos los colores, sólo participan en los mercados financieros como devaluada moneda siempre a la baja, la moneda de su sangre produciendo ganancias.

Globalización de los mercados es borrar fronteras a la especulación y el crimen, y

multiplicarlas para los seres humanos. Los países son obligados a borrar sus fronteras con el exterior en lo que se refiere a la circulación del dinero, pero se multiplican las fronteras internas.

El neoliberalismo no convierte a los países en uno sólo, convierte a los países en muchos países.

La mentira de la unipolaridad y la internacionalización, se convierte en una pesadilla de guerra, una guerra fragmentada una y otra vez, tantas veces como son pulverizadas las naciones. En este mundo que el Poder globaliza para evitarse obstáculos en su guerra de conquista, los gobiernos nacionales se convierten en suboficiales militares de una nueva guerra mundial en contra de la humanidad.

De la estúpida carrera armamentista nuclear, destinada a aniquilar a la humanidad de un sólo golpe y con el arma nuclear, se ha pasado a la absurda militarización de todos los aspectos de la vida de las sociedades nacionales, militarización destinada a aniquilar a la humanidad en muchos golpes, en muchas partes y de muchas formas. Los antes llamados "ejércitos nacionales" se convierten en simples unidades de un ejército mayor, ése que el neoliberalismo arma y dirige en contra de la humanidad. El fin de la llamada "guerra fría" no frenó el armamentismo en el mundo, sólo cambió el modelo de la mercancía mortal: armas de todos los tamaños y para todos los gustos criminales. Se arman cada vez más no sólo los ejércitos llamados "institucionales", también lo hacen los ejércitos que el narcotráfico construye para asegurar su imperio. Más o menos rápidamente, las sociedades nacionales se militarizan y los ejércitos supuestamente creados para guardar fronteras de un enemigo externo, voltean los cañones de sus fusiles y los dirigen hacia dentro.

No es posible que el neoliberalismo se haga realidad en el mundo sin el argumento de muerte que ofrecen los ejércitos institucionales y privados, sin la mordaza que ofrecen las cárceles, sin los golpes y asesinatos que ofertan militares y policías. Represión nacional es la premisa necesaria para la globalización que el neoliberalismo impone.

Mientras más avanza el neoliberalismo como sistema mundial, más crece el armamento y el número de efectivos de los ejércitos y policías nacionales. También crecen el número de presos, desaparecidos y asesinados en los distintos países.

Una guerra mundial, la más brutal, la más completa, la más universal, la más efectiva.

Cada país, cada ciudad, cada campo, cada casa, cada persona, todo es un campo de batalla más o menos grande. De un lado está el neoliberalismo con todo su poder represivo y toda su maquinaria de muerte; del otro lado está el ser humano.

Hay quien se conforma con ser un número más en la gigantesca bolsa del Poder. Hay quien se conforma con ser esclavo. Con cinismo camina la escala horizontal del esclavo que es también amo de otros esclavos. A cambio de malvivir y de las migajas que el Poder le otorgue, hay quien se vende, se conforma, se rinde. En cualquier parte del mundo hay esclavos que se dicen felices de serlo. En cualquier parte del mundo hay hombres y mujeres que dejan de ser humanos y ocupan su lugar en el gigantesco mercado de dignidades.

Pero hay quien no se conforma, hay quien decide ser incómodo, hay quien no se vende, hay quien no se rinde. Hay, en todo el mundo, quien se resiste a ser aniquilado en esta guerra. Hay quien decide pelear.

En cualquier lugar del mundo, en cualquier tiempo, un hombre o una mujer cualquiera se rebela y termina por romper con la ropa que el conformismo le ha tejido y que el cinismo le ha coloreado de gris. Un Hombre o una mujer cualquiera, de cualquier color y en una lengua cualquiera, dice y se dice "¡Ya Basta!".

Ya basta a la mentira. Ya basta al crimen. Ya basta a la muerte.

"Ya basta de guerra", dice y se dice un hombre o una mujer cualquiera.

En cualquier parte de cualquiera de los cinco continentes, un hombre o una mujer cualquiera se empeña en resistir al Poder y en construir un camino propio que no implique perder la dignidad y la esperanza.

Un hombre o una mujer cualquiera decide vivir y luchar su parte de historia. Ya no más que el Poder le dicte los pasos, ya nomás que el Poder le administre la vida y le decida la muerte.

Un hombre o una mujer cualquiera responde a la muerte con la vida. Y a la pesadilla le responde soñando y peleando contra la guerra, contra el neoliberalismo, por la humanidad...

Por luchar por un mundo mejor todos nosotros estamos cercados, amenazados de muerte. El cerco se reproduce globalmente. En cada continente, en cada país, en cada provincia, en cada ciudad, en cada campo, en cada casa el cerco de guerra del Poder se cierra en contra de los rebeldes que la humanidad agradece siempre.

Pero los cercos se rompen. En cada caso en cada campo en cada ciudad, en cada provincia, en cada país, en cada continente, los rebeldes que la historia de la humanidad repite en todo su trayecto para asegurarse la esperanza, luchan y el cerco se agrieta.

Los rebeldes se buscan entre sí. Se caminan unos hacia los otros. Se encuentran y, juntos, rompen otros cercos. En el campo y en la ciudad, en las provincias, en las naciones, en los continentes, los rebeldes empiezan a reconocerse, a saberse iguales y diferentes. Siguen en su fatigoso andar, caminan como hay que caminar ahora, es decir, luchando...

Una realidad les habló entonces. Rebeldes de los cinco continentes la escucharon y se echaron a andar.

Para llegar hasta la realidad intercontinental, cada uno ha tenido que hacer su propio camino. Desde los cinco brazos de la estrella mundial ha llegado a la realidad el paso de hombres y mujeres cuya palabra digna buscaba el lugar para ser hablada y escuchada, el lugar del encuentro.

Hubo que romper muchos cercos para llegar a romper el cerco de la realidad. Hay cercos diferentes. En el nuestro hay que pasar policías, aduanas, tanques, cañones, trincheras, aviones, helicópteros, lluvia. lodo, insectos. Cada uno de los rebeldes de los cinco continentes tiene su propio cerco, su lucha propia y un cerco roto que agrega a la memoria de otros rebeldes.

Así se inició este encuentro intercontinental. Se inició en todos los continentes, en todos los países, en todos los lugares donde un hombre o una mujer cualquiera empezaron a decir y decirse "¡Ya Basta!"

¿Quién puede decir en qué lugar preciso, y la fecha y la hora exactas en que se inició este encuentro intercontinental por la humanidad y contra el neoliberalismo?. No lo sabemos.

Pero sí sabemos quiénes los iniciaron. Lo comenzaron todos los rebeldes de todo el mundo. Aquí sólo estamos una pequeña parte de esos rebeldes, es cierto. Pero a los distintos cercos que rompen todos los días todos los rebeldes del mundo, ustedes han sumado uno más la ruptura del cerco contra la realidad zapatista.

Para lograrlo, debieron luchar en contra de sus respectivos gobiernos y luego enfrentarse al cerco de papeles y trámites con el que el gobierno mexicano pretendía detenerlos. Todos ustedes son luchadores y luchadoras, rompedores de cercos de todo tipo. Por eso lograron llegar hasta la realidad. Tal vez ustedes no alcancen a ver lo grande de su hazaña, pero nosotros sí la vemos.

Por eso queremos pedirles disculpas por la estupidez del gobierno mexicano que, por medio de sus agentes de migración, ha hecho todo lo posible por impedir su llegada a las tierras zapatistas. Estos agentes de la idiotéz hecha gobierno, piensan todavía que son necesarios los pasaportes y los permisos para hablar y escuchar la dignidad. Estamos seguros de que todos ustedes sabrán comprender por qué la imbecilidad cree que la nacionalidad divide a los seres humanos. Les pedimos que los perdonen. Después de todo, tenemos que agradecerle al gobierno mexicano que nos haya recordado que somos diferentes, aunque lo haya hecho con esa pobre exhibición. Pero también hay que agradecerles a las comunidades indígenas que nos recibieron estos días, el que nos hayan recordado que somos iguales.

Por eso los zapatistas nos hemos propuesto luchar por un mejor gobierno aquí en México. Luchamos por tener un gobierno que sea un poco inteligente y que entienda que la dignidad no sabe de pasaportes, visas y otras ridiculeces. En esto estamos ahora y es seguro que lo lograremos.

Pero mientras eso ocurre, a nombre de las comunidades indígenas, los pedimos de favor que, cuando pasen por los retenes de migración a su regreso, feliciten al gobierno mexicano por el éxito obtenido en el cerco en contra de un movimiento indígena rebelde que, como es evidente, sólo tiene influencia en 4 municipios del suroriental estado mexicano de Chiapas.

Algunos de los mejores rebeldes de los cinco continentes llegaron a las montañas del sureste mexicano. Todos trajeron muchas cosas. Trajeron palabras y oídos. Trajeron sus ideas, sus corazones, sus mundos. Al encontrarse con otras ideas, con otras razones, con otros mundos, a eso se llegaron a la realidad.

Un mundo hecho de muchos mundos se encontró estos días en las montañas del sureste mexicano. Un mundo hecho de muchos mundos se abrió espacio y conquistó su derecho a ser posible, levantó la bandera de ser necesario, se clavó en medio de la realidad de la Tierra para anunciar un futuro mejor. Un mundo de todos los mundos que se rebelan y resisten al Poder, un mundo de todos los mundos que habitan este mundo oponiéndose al cinismo, un mundo que luchó por la humanidad y contra el neoliberalismo. Este fue el mundo que vivimos en estos días, éste es el mundo que encontramos aquí...

Este encuentro no termina en la realidad. Sólo ocurre que debe ahora buscar un lugar para seguir adelante.

Pero, ¿qué sigue?

¿Un nuevo número en la inútil numeración de las numerosas internacionales?

¿Un nuevo esquema que tranquilice y que alivie la angustia por la falta de recetas?

¿Un programa mundial para la revolución mundial

¿Una teorización de la utopía para que siga manteniendo su prudente distancia de la realidad que nos angustia?

¿Un organigrama que nos asegure a todos un puesto, un cargo, un nombre y ningún trabajo?

Sigue el eco, la imagen reflejada de lo posible y olvidado: la posibilidad y necesidad de hablar y escuchar.

No el eco que se apaga paulatinamente o la fuerza que decrece después de su punto más alto.

Sí el eco que rompa y continúe.

El eco de lo propio pequeño, lo local y particular, reverberando en el eco de lo propio grande, lo intercontinental y galáctico.

El eco que reconozca la existencia del otro y no se encime o intente enmudecer al otro.

El eco que tome su lugar y hable su propia voz y hable la voz del otro.

El eco que reproduzca el propio sonido y se abra al sonido del otro.

El eco de esta voz rebelde transformándose y renovándose en otras voces.

Un eco que se convierte en muchas voces, en una red de voces que, frente a la sordera del Poder, opte por hablarse ella misma sabiéndose una y muchas, conociéndose igual en su aspiración a escuchar y hacerse escuchar, reconociéndose diferente en las tonalidades y niveles de las voces que la forman.

Una red de voces que resisten a la guerra que el Poder les hace.

Una red de voces que no sólo hablen, también que luchen y resistan por la humanidad y contra el neoliberalismo.

Una red de voces que nace resistiendo, reproduciendo su resistencia en otras voces todavía mudas o solitarias.

Una red que cubra los cinco continentes y ayude a resistir la muerte que nos promete el Poder.

Sigue una gran bolsa de voces, sonidos que busquen su lugar cabiendo con los otros.

Sigue la gran bolsa rota que guarda lo mejor de sí misma y se abre para lo mejor que se nace y crece.

Sigue la bolsa espejo de voces, el mundo en el que los sonidos puedan ser escuchados separados, reconociendo su especificidad, el mundo en el que los sonidos puedan incluirse en un solo gran sonido.

Sigue la reproducción de resistencias., el no estoy conforme, el soy rebelde.

Sigue el mundo con muchos mundos que el mundo necesita

Sigue la humanidad reconociéndose plural, diferente, incluyente, tolerante consigo

misma, con esperanza.

Sigue la voz humana y rebelde consultada en los cinco continentes para hacerse red de voces y de resistencias.

Sigue la voz de los todos que somos, la voz que habla ésta...

Segunda declaración de la Realidad por la Humanidad y contra en Neoliberalismo

Hermanos y hermanas de Africa, Asia, América y Europa y Oceanía:

Considerando que nosotros y nosotras estamos:

Contra la internacional de la muerte, contra la globalización de la guerra y el armamento.

Contra la dictadura, contra el autoritarismo, contra la represión.

Contra las políticas de liberalización económica, contra el hambre, contra la pobreza, contra el robo, contra la corrupción.

Contra el patriarcado, contra la xenofobia, contra la discriminación, contra el racismo, contra el crimen, contra la destrucción del medio ambiente, contra el militarismo.

Contra la estupidez, contra la mentira, contra la ignorancia.

Contra la esclavitud, contra la intolerancia, contra la injusticia, contra la marginación, contra el olvido.

Contra el neoliberalismo.

Considerando que nosotros y nosotras estamos:

Por la internacional de la esperanza, por la paz nueva, justa y digna.

Por la nueva política, por la democracia, por las libertades políticas.

Por la justicia, por la vida y el trabajo dignos.

Por la sociedad civil, por plenos derechos para las mujeres en todos los aspectos, por el respeto a los ancianos, jóvenes y niños, por la defensa y protección del medio ambiente.

Por la inteligencia, por la cultura, por la educación, por la verdad.

Por la libertad, por la tolerancia, por la inclusión, por la memoria.

Por la humanidad.

Declaramos:

Primero. Que haremos una red colectiva de todas nuestras luchas y resistencias particulares. Una red intercontinental de resistencia contra el neoliberalismo, una red intercontinental de resistencia por la humanidad.

Esta red intercontinental de resistencia buscará, reconociendo diferencias y conociendo semejanzas, encontrarse con otras resistencias en todo el mundo. Esta red intercontinental de resistencia será el medio en que las distintas resistencias se apoyen unas a otras. Esta

red intercontinental de resistencia no es una estructura organizativa, no tiene centro rector ni decisorio, no tiene mando central ni jerarquías. La red somos los todos que resistimos

Segundo. Que haremos una red de comunicación entre todas nuestras luchas y resistencias. Una red intercontinental de comunicación alternativa contra el neoliberalismo, una red intercontinental de comunicación alternativa por la humanidad.

Esta red intercontinental de comunicación alternativa buscará tejer los canales para que la palabra camine todos los caminos que resisten. Esta red intercontinental de comunicación alternativa será el medio para que se comuniquen entre sí las distintas resistencias.

Esta red intercontinental de comunicación alternativa no es una estructura organizativa, no tiene centro rector ni decisorio, no tiene mando central ni jerarquías. La red somos los todos los que nos hablamos y escuchamos.

Esto declaramos:

Hablar y escuchar por la humanidad y contra el neoliberalismo. Resistir y luchar por la humanidad y contra el neoliberalismo.

Para el mundo entero: ¡Democracia!, ¡Libertad!, ¡Justicia! Desde cualquier realidad de cualquier continente.

Hermanos y hermanas:

No proponemos que los que estamos presentes firmemos esta declaración y que este encuentro termine hoy.

Nosotros proponemos que el encuentro intercontinental por la humanidad y contra el neoliberalismo continúe en cada continente en cada país, en cada campo y ciudad, en cada casa, escuela o trabajo en el que vivan seres humanos que quieran un mundo mejor.

Las comunidades indígenas nos han enseñado que para resolver un problema, no importa lo grande que éste sea, es siempre bueno consultar a los todos que somos. Por eso nosotros proponemos que se realice una consulta intercontinental sobre esta declaración. Proponemos que esta declaración se distribuya en todo el mundo y se lleve a cabo, cuando menos en todos los países que asistieron, una consulta con la siguiente pregunta:

¿Estás de acuerdo en suscribir la "Segunda Declaración de La Realidad por la Humanidad y contra el Neoliberalismo"?

Nosotros proponemos que esta "Consulta Intercontinental por la Humanidad y contra el Neoliberalismo" se realice en los cinco continentes durante la primera quincena del mes de diciembre de 1996.

Nosotros proponemos que esta consulta la organicemos de la misma forma en que se organizó este encuentro, que todos los que asistimos y los que no pudieron asistir pero nos acompañaron desde lejos en este encuentro, organicemos y realicemos la consulta. Proponemos que hagamos uso de todos los medios posibles e imposibles para consultar al mayor número de seres humanos en los cinco continentes. La consulta intercontinental es parte de la resistencia que organizamos y una forma de hacer contactos y encuentros con otras resistencias. Parte de una nueva forma de hacer política en el mundo, eso quiere ser la consulta intercontinental.

No sólo eso. También proponemos que llamemos, ya al Segundo Encuentro

legislativo, la expectativa de convertirlo en un espacio al servicio de la Nación y no del presidente en turno, y la esperanza de hacer realidad el "Honorable" que antecede al nombre colectivo con que se conoce a senadores y diputados federales. Llamamos a los diputados y senadores de la República de todos los partidos políticos con registro y a los congresistas independientes, a que legislen en beneficio de todos los mexicanos. A que manden obedeciendo. A que cumplan con su deber apoyando la paz y no la guerra. A que, haciendo efectiva la división de Poderes, obliguen al Ejecutivo federal a detener la guerra de exterminio que lleva adelante en las poblaciones indígenas de México. A que, con pleno respeto a las prerrogativas que la Constitución Política les confiere, escuchen la voz del pueblo mexicano y sea ella la que los mande en el momento de legislar. A que apoyen con firmeza y plenitud a la Comisión de Concordia y Pacificación, para que esta comisión legislativa pueda desempeñar eficaz y eficientemente sus labores de coadyuvancia en el proceso de paz. A que respondan al llamado histórico que exige pleno reconocimiento a los derechos de los pueblos indios. A que contribuyan a crear una imagen internacional digna de nuestro país. A que pasen a la historia nacional como un Congreso que dejó de obedecer y servir a uno, y cumplió con su obligación de obedecer y servir a todos.

Es esta la hora de la Comisión de Concordia y Pacificación. Está en sus manos y habilidades el detener la guerra, cumplir lo que el Ejecutivo se niega a cumplir, abrir la esperanza de una paz justa y digna, y crear las condiciones para la convivencia pacífica de todos los mexicanos. Es la hora de hacer cumplir lealmente la ley dictada para el diálogo y la negociación en Chiapas. Es la hora de responder a la confianza que en esta Comisión depositaron, no sólo los pueblos indios que acudieron a la mesa de San Andrés, también el pueblo todo que exige el cumplimiento de la palabra empeñada, el alto a la guerra y la paz necesaria.

Esta es la hora de la lucha por los derechos de los pueblos indios, como un paso a la democracia, la libertad y la justicia para todos.

Como parte de esta lucha a la que llamamos en esta *Quinta Declaración de la Selva Lacandona* por el reconocimiento de los derechos indígenas y por el fin de la guerra, ratificando nuestro "Para todos todo, nada para nosotros", el EJERCITO ZAPATISTA DE LIBERACION NACIONAL anuncia que realizará directamente y en todo México una...

CONSULTA NACIONAL SOBRE LA INICIATIVA DE LEY INDIGENA DE LA COMISION DE CONCORDIA Y PACIFICACION Y POR EL FIN DE LA GUERRA DE EXTERMINIO.

Para esto nos proponemos llevar la iniciativa de ley de la Comisión de Concordia y Pacificación a una consulta nacional en todos los municipios del país para que todos los mexicanos y mexicanas puedan manifestar su opinión sobre dicha iniciativa. El EZLN enviará una delegación propia a cada uno de los municipios de todo el país para explicar el contenido de la iniciativa de Cocopa y para participar en la realización de la consulta. Para esto, el EZLN se dirigirá, en su oportunidad y públicamente, a la sociedad civil nacional y a las organizaciones políticas y sociales para hacerles saber la convocatoria expresa.

Llamamos a:

Los pueblos indios de todo México a que, junto a los zapatistas, se movilicen y se manifiesten exigiendo el reconocimiento de sus derechos en la Constitución.

Los hermanos y hermanas del Congreso Nacional Indígenas para que participen, juntos los

zapatistas, en la tarea de consulta a todos los mexicanos y mexicanas sobre la iniciativa de ley de la Cocopa.

A los trabajadores, campesinos, maestros, estudiantes, ama de casa, colonos, pequeños propietarios, pequeños comerciantes y empresarios, jubilados, discapacitados, religiosos y religiosas, jóvenes, mujeres, ancianos, homosexuales y lesbianas, niños y niñas, para que, de manera individual o colectiva participen directamente con los zapatistas en la promoción, apoyo y realización de esta consulta, como un paso más a la paz con justicia y dignidad.

A la comunidad científica, artística e intelectual para que se sumen a los zapatistas en las tareas de organización de la consulta en todo el territorio nacional.

A las organizaciones sociales y políticas para que, con los zapatistas, trabajen en la realización de la consulta.

A los Partidos Políticos honestos y comprometidos con las causas populares para que otorguen todo el apoyo necesario a esta consulta nacional. Para esto, el EZLN se dirigirá, en su oportunidad y públicamente, a las direcciones nacionales de los partidos políticos en México.

Al Congreso de la Unión para que asuma su compromiso de legislar en beneficio del pueblo, para que contribuya a la paz y no a la guerra apoyando la realización de esta consulta. Para esto, el EZLN se dirigirá, en su oportunidad y públicamente, a los coordinadores de las fracciones parlamentarios y a los legisladores independientes en las cámaras de Diputados y Senadores.

A la Comisión de Concordia y Pacificación para que, cumpliendo con sus labores de coadyuvancia en el proceso de paz, allane el camino para la realización de la consulta sobre su iniciativa. Para esto, el EZLN se dirigirá, en su oportunidad y públicamente, a los legisladores miembros de la Cocopa.

VII.- Tiempo de la palabra para la paz.

Hermanos y hermanas:

Ha pasado ya el tiempo en que la guerra del poderoso habló, no dejemos que hable más.

Es ya el tiempo de que hable la paz, la que merecemos y necesitamos todos, la paz con justicia y dignidad.

Hoy, 19 de julio de 1998, el Ejército Zapatista de Liberación Nacional suscribe esta Quinta Declaración de la Selva Lacandona. Invitamos a todos a conocerla, difundirla y a sumarse a los esfuerzos y tareas que demanda.

¡DEMOCRACIA!

¡LIBERTAD!

¡JUSTICIA!

Desde las montañas del Sureste Mexicano

Comité Clandestino Revolucionario Indígena-Comandancia General del Ejército Zapatista de Liberación Nacional.

México, Julio de 1998.

V DECLARACION DE LA SELVA LACANDONA

Hoy decimos: ¡Aquí estamos! ¡Resistimos!

*''Nosotros somos los vengadores de la muerte.
Nuestra estirpe no se extinguirá mientras
haya luz en el lucero de la mañana''*

Popol Vuh

Hermanos y hermanas.

No es nuestra la casa del dolor y la miseria. Así nos la ha pintado el que nos roba y engaña.
No es nuestra la tierra de la muerte y la angustia.
No es nuestro el camino de la guerra.
No es nuestra la traición ni tiene cabida en nuestro paso el olvido.
No son nuestros el suelo vacío y el hueco cielo.

Nuestra es la casa de la luz y la alegría. Así la nacimos, así la luchamos, así la creceremos.
Nuestra es la tierra de la vida y la esperanza.
Nuestro el camino de la paz que se siembra con dignidad y se cosecha con justicia y libertad.

Nuestra es la unidad con los otros que nos ven y nos hablan, nuestra la decisión y la firmeza,
nuestra es la historia.

Nuestro es el suelo que se llena en y con las manos nuestras, nuestro el cielo pleno y los
corazones que lo vuelan.

No es el nuestro el lugar para sembrar el rencor o lavar la lástima.

No es nuestra la ropa del mendigo.
No es nuestra la mano que roba o limosna espera.
No es nuestra la voz que otra voz habla.
No es nuestra la mirada que se agacha, ni nuestra la cabeza baja.
No es nuestro el brazo que destruye ni el poder que rinde y avasalla.

Nuestro es el sitio del respeto.
Nuestra la ropa del que trabaja.
Nuestra la mano que ayuda y que justicia demanda.
Nuestra es la voz que en nuestra voz se habla y calla.
Nuestra es la mirada que alto se vuela, nuestra es la cabeza levantada.
Nuestro es el brazo que construye y que al otro abraza.
No es nuestro el todo.
Nuestra es la nada
No es nuestra la orden que rompe y mata.
Nuestro es el mandato que obedece.
No es nuestra la guerra.
Nuestra es la paz.

Nuestra es la resistencia que la muerte aguanta y que pare la luz en el lucero de la mañana.

Somos nosotros la oscuridad que brilla, el silencio que habla, la máscara que muestra, la
resistencia que vive.

Somos nosotros los ustedes renombrados, los de siempre somos.

Somos nosotros la pretérita raíz de la Patria, el presente de su digna lucha, y de su mañana el sueño de ser mejores.

Desde que nos nacimos como lo que somos, una y otra vez, en el largo camino de nuestra historia como Nación, los indígenas mexicanos hemos visto burlados nuestros derechos, desoídos nuestros reclamos, olvidada nuestra existencia. Una y otra vez, los indígenas nos hemos rebelado y hemos peleado por lo que nos pertenece.

Para burlar la muerte y el olvido que andaban en la mano del poderoso, arma hicimos de la palabra y palabra se hizo la justa razón que en nuestro corazón andábamos.

Para resistir la muerte y la mentira que caminaban el paso del poderoso, ahora del silencio hicimos arma y, guardando la palabra, volvimos adentro de nuestros corazones para encontrar de la razón la fuerza y el camino, y así crecernos de nuevo.

La resistencia de los que somos no sólo nos permitió hacer fracasar los distintos intentos de aniquilarnos. También hizo fuerte al débil y la soberbia del grande se desgastó así inútilmente.

Nuestra bandera ni se ha arriado ni ha cambiado, sigue en nosotros el compromiso del "para todos todo, nada para nosotros".

Por el pasado rodar de la historia hemos resistido guerras de conquista y de exterminio. Con diferentes banderas han venido ejércitos enteros en contra nuestra. Gobiernos distintos han apadrinado las guerras que hemos padecido por siglos. Siempre la mentira, el engaño y la muerte por el grande nos fueron ofrecidas a manos llenas. Siempre negadas nos fueron la democracia, la libertad y la justicia.

Pero todo resistimos, hermanos y hermanas.

Hemos conocido terribles máquinas de guerra creadas en los últimos 500 años. Nuestros hombres y mujeres tienen en la piel de su historia heridas de todas las armas, y nuestras carnes conocen todas las cárceles.

Pero resistimos.

No pocos han sido los muertos que estas guerras nos han hecho, no son pocos tampoco el dolor y la angustia que viven en nuestras tierras desde entonces.

Pero resistimos.

Hoy nos mienten de nuevo los poderosos. Hoy nos atacan de nuevo. Hoy de nuevo están el dolor y la angustia en nuestros suelos.

Pero resistimos.

Hemos resistido la muerte.

Hemos resistido el olvido.

Siguen con nosotros la palabra y la esperanza.

Sigue Zapata hablando en nuestros pasos.

Sigue la luz naciendo.

Seguimos...

I. La resistencia y el silencio

Hermanos y hermanas.

Nosotros entendemos que la lucha por el lugar que merecemos y necesitamos en la gran Nación mexicana, es sólo una parte de la gran lucha de todos por la democracia, la libertad y la justicia, pero es parte fundamental y necesaria. Una y otra vez, desde el inicio de nuestro alzamiento el 1 de enero de 1994, hemos llamado a todo el pueblo de México a luchar juntos y por todos los medios, por los derechos que nos niegan los poderosos. Una y otra vez, desde que nos vimos y hablamos con todos ustedes, hemos insistido en el diálogo y el encuentro como camino para andarnos. Desde hace más de cuatro años nunca la guerra ha venido de nuestro lado. Desde entonces siempre la guerra ha venido en la boca y los pasos de los supremos gobiernos. De ahí han venido las mentiras, las muertes, las miserias.

Consecuentes con el camino que ustedes nos pidieron andar, dialogamos con el poderoso y llegamos a acuerdos que significarían el inicio de la paz en nuestras tierras, la justicia a los indígenas de México y la esperanza a todos los hombres y mujeres honestos del país.

Estos acuerdos, los Acuerdos de San Andrés, no fueron producto de la voluntad única de nosotros, ni nacieron solos. A San Andrés llegaron representantes de todos los pueblos indios de México, ahí estuvo su voz representada y planteadas sus demandas. Estuvo brillando su lucha que es lección y camino, habló su palabra y su corazón definió.

No estuvieron solos los zapatistas en San Andrés y sus acuerdos. Junto y detrás de los pueblos indios del país estuvieron y están los zapatistas. Como ahora, entonces sólo fuimos parte pequeña de la gran historia con rostro, palabra y corazón del *náhuatl, paipai, kiliwa, cúcapa, cochimi, kumiai, yuma, seri, chontal, chinanteco, pame, chichimeca, otomi, mazahua, matlazinca, ocuilteco, zapoteco, solteco, chatino, papabuco, mixteco, cuicateco, triqui, amuzgo, mazateco, chocho, izcateco, huave, tlapaneco, totonaca, tepehua, popoluca, mixe, zoque, huasteco, lacandón, maya, chol, tzeltal, tzotzil, tojolabal, mame, teco, ixil, aguacateco, motocintleco, chicomucelteco, kanjobal, jacalteco, quiché, cakchiquel, ketchi, pima, tepehuán, tarahumara, mayo, yaqui, cahita, ópata, cora, huichol, purépecha y kikapú.*

Como entonces, hoy seguimos caminando junto a todos los pueblos indios en la lucha por el reconocimiento de sus derechos. No como vanguardia ni dirección, sólo como parte.

Nosotros cumplimos nuestra palabra de buscar la solución pacífica.

Pero el supremo gobierno faltó a su palabra e incumplió el primer acuerdo fundamental al que habíamos llegado: el reconocimiento de los derechos indígenas.

A la paz que ofrecíamos, el gobierno opuso la guerra de su empeñamiento.

Desde entonces, la guerra en contra nuestra y de todos los pueblos indios ha seguido.

Desde entonces, las mentiras han crecido.

Desde entonces se ha engañado al país y al mundo enteros simulando la paz y haciendo la guerra contra todos los indígenas.

Desde entonces se ha tratado de olvidar el incumplimiento de la palabra gubernamental y se ha querido ocultar la traición que gobierna las tierras mexicanas.

II. Contra la guerra, no otra guerra sino la misma resistencia digna y silenciosa

Mientras el gobierno descubría a México y al mundo su voluntad de muerte y destrucción, los zapatistas no respondimos con violencia ni entramos a la siniestra competencia para ver quién causaba más muertes y dolores a la otra parte.

Mientras el gobierno amontonaba palabras huecas y se apresuraba a discutir con un rival que se le escabullía continuamente, los zapatistas hicimos del silencio un arma de lucha que no conocía y contra la que nada pudo hacer, y contra nuestro silencio se estrellaron una y otra vez las punzantes mentiras, las balas, las bombas, los golpes. Así como después de los combates de enero de 94 descubrimos en la palabra un arma, ahora lo hicimos con el silencio. Mientras el gobierno ofreció a todos la amenaza, la muerte y la destrucción, nosotros pudimos aprendernos y enseñarnos y enseñar otra forma de lucha, y que, con la razón, la verdad y la historia, se puede pelear y ganar... callando.

Mientras el gobierno repartía sobornos y mentía apoyos económicos para comprar lealtades y quebrar convicciones, los zapatistas hicimos de nuestro digno rechazo a las limosnas del poderoso un muro que nos protegió y más fuertes nos hizo.

Mientras el gobierno mostraba señuelos con riquezas corruptas e imponía el hambre para rendir y vencer, los zapatistas hicimos de nuestra hambre un alimento y de nuestra pobreza la riqueza del que se sabe digno y consecuente.

Silencio, dignidad y resistencia fueron nuestras fortalezas y nuestras mejores armas. Con ellas combatimos y derrotamos a un enemigo poderoso pero falto de razón y justicia en su causa. De nuestra experiencia y de la larga y luminosa historia de lucha indígena que nos heredaron nuestros antepasados, los habitantes primeros de estas tierras, retomamos estas armas y convertimos en soldados nuestros silencios, la dignidad en luz, y en muralla nuestra resistencia.

No obstante que, en el tiempo que duró este nuestro estar callado, nos mantuvimos sin participar directamente en los principales problemas nacionales con nuestra posición y propuestas; aunque el silencio nuestro le permitió al poderoso nacer y crecer rumores y mentiras sobre divisiones y rupturas internas en los zapatistas, y trató de vestirnos con el traje de la intolerancia, la intransigencia, la debilidad y la claudicación; pese a que algunos se desanimaron por la falta de nuestra palabra y que otros aprovecharon su ausencia para simular ser voceros nuestros, a pesar de estos dolores y también por ellos, grandes fueron los pasos que adelante nos anduvimos y vimos.

Vimos que ya no pudieron mantener callados a nuestros muertos, muertos hablaron los muertos nuestros, muertos acusaron, muertos gritaron, muertos se vivieron de nuevo. Ya no morirán jamás los muertos nuestros. Estos muertos nuestros siempre nuestros y siempre de los todos que se luchan.

Vimos a decenas de los nuestros enfrentarse con manos y uñas contra miles de armas modernas, los vimos caer presos, los vimos levantarse dignos y dignos resistir. Vimos a miembros de la sociedad civil caer presos por estar cerca de los indígenas y por creer que la paz tiene que ver con el arte, la educación y el respeto. Les vimos, ya moreno su corazón de lucha y ya hermanos nuestros los vimos.

Vimos a la guerra venir de arriba con su estruendo y vimos que pensaron que responderíamos y ellos harían el absurdo de convertir nuestras respuestas en argumentos para aumentar su crimen. Y trajo la guerra el gobierno y no obtuvo respuesta alguna, pero su crimen siguió. Nuestro silencio desnudó al poderoso y lo mostró tal y como es: una bestia criminal. Vimos que nuestro silencio evitó que la muerte y la destrucción crecieran. Así se desenmascararon los asesinos que se esconden tras los ropajes de lo que ellos llaman el "estado de derecho". Arrancado el velo tras

el que se escondían, aparecieron los tibios y pusilánimes, los que juegan con la muerte por ganancias, los que ven en la sangre ajena una escalera, los que matan porque al matador aplauden y solapan. Y el que gobierna se despojó de su último e hipócrita ropaje. "La guerra no es contra los indígenas", dijo mientras perseguía, encarcelaba y asesinaba indígenas. Su propia y personal guerra lo acusó de asesino mientras nuestro silencio lo acusaba.

Vimos al poderoso gobierno irritarse al no encontrar ni rival ni rendición, lo vimos entonces volverse contra otros y golpear a los que no tienen el mismo camino que nosotros pero levantan idénticas banderas: líderes indígenas honestos, organizaciones sociales independientes, mediadores, organismos no gubernamentales consecuentes, observadores internacionales, ciudadanos cualquiera que quieren la paz. Vimos a todos estos hermanos y hermanas ser golpeados y los vimos no rendirse. Vimos al gobierno pegar a todos y, queriendo fuerzas restar, sumar enemigos lo vimos.

Vimos también que el gobierno no es uno ni es unánime la vocación de muerte que su jefe luce. Vimos que dentro tiene gente que quiere la paz, que la entiende, que necesaria la ve, que la mira imprescindible. Callados nosotros, vimos que otras voces dentro de la máquina de guerra hablaron

para decir no a su camino.

Vimos al poderoso desconocer su propia palabra y mandar a los legisladores una propuesta de ley que no resuelve las demandas de los más primeros de estas tierras, que la paz aleja, y que defrauda las esperanzas de una solución justa que acabe con la guerra. Lo vimos sentarse a la mesa del dinero y ahí anunciar su traición y buscar el apoyo que los de abajo le niegan. Del dinero recibió el poderoso aplausos, oro, y la orden de acabar con los que hablan montañas. "Que mueran los que tengan que morir, miles si es necesario, pero que se acabe ese problema", así habló el dinero al oído del que dice que gobierna. Vimos que esa propuesta incumplía con lo ya reconocido, con nuestro derecho a gobernar y a gobernarnos como parte de esta Nación.

Vimos que esa propuesta nos quiere romper en pedazos, nos quiere quitar nuestra historia, nos quiere borrar la memoria, y olvida la voluntad de todos los pueblos indios que se hizo colectiva en San Andrés. Vimos que esa propuesta trae la división y la ruptura de la mano, destruye puentes y borra esperanzas.

Vimos que a nuestro silencio se sumó la voluntad de gentes y personas buenas que, en los partidos políticos, levantaron voz y fuerza organizada en contra de la mentira, y así parar se pudo la injusticia y la simulación que se pretendían como ley constitucional de derechos indios y no era mas que ley para la guerra.

Vimos que, callando, mejor podíamos escuchar voces y vientos de abajo, y no sólo la ruda voz de la guerra de arriba.

Vimos que callando nosotros, el gobierno sepultó la legitimidad que dan la voluntad de paz y la razón como ruta y paso. El hueco de nuestra palabra ausente señaló la vacía y estéril palabra del que mandando manda, y se convencieron otros que no nos escuchaban y que con desconfianza nos miraban. Así, en muchos se afirmó la necesidad de la paz con la justicia y la dignidad como apellidos.

Vimos a esos todos que son los otros como nosotros, buscarse y buscar otras formas para que la paz volviera al terreno de las posibles esperanzas, construir y lanzar iniciativas los vimos, los vimos crecerse. Los vimos llegar hasta nuestras comunidades con ayuda haciéndonos saber que

no estamos solos. Los vimos protestar marchando, firmando cartas, desplegados, pintando, cantando, escribiendo, llegando hasta nosotros. Los vimos también proponer diálogo con ellos, el verdadero, no el que se simula por la voluntad del poderoso. Vimos también que algunos fueron descalificados por la intolerancia de quienes más tolerantes ser debieran.

Vimos a otros que antes no vimos. Vimos que la lucha por la paz sumó ella, y no nosotros, a gentes nuevas y buenas, hombres y mujeres que, pudiendo optar por el cinismo y la apatía, eligieron el compromiso y la movilización.

A todos en silencio vimos, en silencio saludamos nosotros a los que buscaron y abrieron puertas, y en silencio les construimos esta respuesta.

Vimos a hombres y mujeres nacidos en otros suelos sumarse a la lucha por la paz. Vimos a unos desde sus propios países tender el largo puente del "no están solos", los vimos movilizarse y repetir el "¡Ya basta!", primero los vimos imaginar y realizar reclamos de justicia, marchar como quien canta, escribir como quien grita, hablar como quien marcha. Vimos todos esos destellos rebotar en los cielos y llegar a nuestras tierras con todos los nombres con los que José se nombra, con los rostros de los todos que en todos los mundos lugar para todos quieren.

Vimos a otros cruzar el largo puente y, desde sus suelos, llegar hasta los nuestros después de saltar fronteras y océanos, para observar y condenar la guerra. Los vimos llegar hasta nosotros para hacernos saber que no estamos solos. Los vimos ser perseguidos y hostigados como nosotros. Los vimos ser golpeados como nosotros. Los vimos ser calumniados como nosotros lo somos. Los vimos resistir como nosotros. Los vimos quedarse aunque los fueran. Los vimos en sus suelos hablando lo que miraron sus ojos y mostrar lo que escucharon sus oídos. Seguir luchando los vimos.

Vimos que callando, más fuerte habló la resistencia de nuestros pueblos en contra del engaño y la violencia.

Vimos que en silencio también nos hablamos como lo que realmente somos no como el que trae la guerra, sino como el que busca la paz, no como el que su voluntad impone, sino como el que un lugar donde quepan todos anhela, no como el que está solo y simula muchedumbre a su lado, sino como el que es todos aun en la silenciosa soledad del que resiste.

Vimos que nuestro silencio fue escudo y espada que hirió y desgastó al que la guerra quiere y guerra impone. Vimos que nuestro silencio hizo resbalar una y otra vez a un poder que simula paz y buen gobierno, y que su poderosa máquina de muerte una y otra vez se estrelló contra el silencioso muro de nuestra resistencia. Vimos que en cada nuevo ataque menos ganaba y más perdía: Vimos que no peleando peleábamos.

Y vimos que la voluntad de paz también callando se afirma, se muestra y convence.

III.- San Andrés: una ley nacional para todos los indígenas y una ley para la paz.

Una ley indígena nacional debe responder a las esperanzas de los pueblos indios de todo el país. En San Andrés estuvieron representados los indígenas de México y no sólo los zapatistas. Los acuerdos firmados lo son con todos los pueblos indios, y no sólo con los zapatistas. Para nosotros, y para millones de indígenas y no indígenas mexicanos, una ley que no cumpla con San Andrés es sólo una simulación, es una puerta a la guerra y un precedente para rebeliones indígenas que, en el futuro, vendrán a cobrar la factura que la historia presenta regularmente a las mentiras.

Una reforma constitucional en materia de derechos y cultura indígenas no debe ser unilateral,

debe incorporar los Acuerdos de San Andrés y reconocer así los aspectos fundamentales de las demandas de los pueblos indios: autonomía, territorialidad, pueblos indios, sistemas normativos. En los Acuerdos se reconoce el derecho a la autonomía indígena y el territorio, conforme al convenio 169 de la OIT, firmado por el Senado de la República. Ninguna legislación que pretenda encoger a los pueblos indios al limitar sus derechos a las comunidades, promoviendo así la fragmentación y la dispersión que hagan posible su aniquilamiento, podrá asegurar la paz y la inclusión en la Nación de los más primeros de los mexicanos. Cualquier reforma que pretenda romper los lazos de solidaridad históricos y culturales que hay entre los indígenas, está condenada al fracaso y es, simplemente, una injusticia y una negación histórica.

Aunque no incorpora todos los Acuerdos de San Andrés (una prueba más de que no fuimos intransigentes, aceptamos la labor de la coadyuvancia y la respetamos), la iniciativa de ley elaborada por la Comisión de Concordia y Pacificación es una propuesta de ley que nace del proceso de negociación y, por tanto, está en el espíritu de darle continuidad y razón de ser al diálogo, es una base firme que puede abrir la solución pacífica del conflicto, se convierte en una importante ayuda para anular la guerra y preceder a la paz. La llamada "ley Cocopa" se elabora sobre la base de lo que produjeron los pueblos indios desde abajo, reconoce un problema y sienta las bases para solucionarlo, refleja otra forma de hacer política, la que aspira a hacerse democrática, responde a una demanda nacional de paz, une a sectores sociales y permite seguir adelante en la agenda de los grandes problemas nacionales. Por eso hoy ratificamos que apoyamos la iniciativa de ley elaborada por la Comisión de Concordia y Pacificación y demandamos que se eleve a rango constitucional.

IV.- El diálogo y la negociación, posibles si son verdaderos.

Sobre el diálogo y la negociación decimos que tienen tres grandes enemigos que deben ser derrotados para poder constituirse en camino viable, eficaz y creíble. Estos enemigos son la ausencia de mediación, la guerra y el incumplimiento de los acuerdos. Y la falta de una mediación, la guerra y el incumplimiento de la palabra son responsabilidad del gobierno.

La mediación en la negociación de un conflicto es imprescindible, sin ella no es posible que exista un diálogo entre dos partes enfrentadas. Al destruir con su guerra a la Comisión Nacional de Intermediación, el gobierno destruyó el único puente que había para el diálogo, se deshizo de un importante obstáculo a la violencia y provocó el surgimiento de una interrogante: ¿mediación nacional o internacional?

El diálogo y la negociación tendrán pertinencia, viabilidad y eficacia cuando, además de contar con una mediación, la confianza y la credibilidad se restituyan. Mientras tanto, sólo puede ser una farsa en la que no estamos dispuestos a participar. No para eso entramos al diálogo. Entramos para buscar vías pacíficas, no para ganar tiempo apostando a trapacerías políticas. No podemos ser cómplices de una simulación.

Tampoco podemos ser cínicos y fingir un diálogo sólo para evitar la persecución, el encarcelamiento y el asesinato de nuestros dirigentes. Las banderas zapatistas no nacieron con nuestros jefes, no morirán con ellos. Si nuestros dirigentes son asesinados o encarcelados, no podrán decir que fue por ser inconsecuentes o traidores.

No nos alzamos y nos hicimos rebeldes por creernos más fuertes y poderosos. Nos levantamos en demanda de democracia, libertad y justicia porque tenemos la razón y la dignidad de la historia de nuestro lado. Y con esto en las manos y en el pecho, es imposible quedarse impávido frente a

las injusticias, traiciones y mentiras que en nuestro país son ya un "estilo de gobierno".

La razón siempre ha sido un arma de resistencia frente a la estupidez que ahora, pero no por mucho tiempo, aparece tan arrolladora y omnipotente. Estemos o no estemos los zapatistas, la paz con justicia y dignidad es un derecho por cuyo cumplimiento seguirán luchando los mexicanos honestos, indígenas y no indígenas.

V.- Resistimos, seguimos.

Hermanos y hermanas:

El EZLN ha logrado sobrevivir como organización a una de las ofensivas más feroces que en su contra se han desatado. Conserva intacta su capacidad militar, ha expandido su base social y se ha fortalecido políticamente al evidenciarse la justeza de sus demandas. Se ha reforzado el carácter indígena del EZLN, y sigue siendo un importante impulsor de la lucha por los derechos de los pueblos indios. Los indígenas son hoy actores nacionales y sus destinos y planteamientos forman parte de la discusión nacional. La palabra de los habitantes primeros de estas tierras tiene ya un lugar especial en la opinión pública, lo indígena ya no es turismo o artesanía, sino lucha en contra de la pobreza y por la dignidad. Los zapatistas hemos tendido un puente con otras organizaciones sociales y políticas, y con miles de personas sin partido, de todas hemos recibido respeto y a todas hemos correspondido. Además hemos, junto a otros, tendido puentes a todo el mundo y hemos contribuido a crear (al lado de hombres y mujeres de los 5 continentes) una gran red que lucha por medios pacíficos en contra del neoliberalismo y resiste luchando por un mundo nuevo y mejor. También hemos contribuido en algo en el nacimiento de un movimiento cultural nuevo y fresco que lucha por un hombre y un mundo nuevos.

Todo esto ha sido posible gracias a nuestros compañeros y compañeras bases de apoyo, sobre ellos y ellas ha recaído el peso mayor de nuestra lucha y la han enfrentado con firmeza, decisión y heroísmo. Importante también ha sido el apoyo de los pueblos indios de todo el país, de nuestros hermanos indígenas que nos han enseñado, nos han escuchado y nos han hablado. La sociedad civil nacional ha sido el factor fundamental para que las justas demandas de los zapatistas y de los indígenas de todo el país continúen por el camino de las movilizaciones pacíficas. La sociedad civil internacional ha sido sensible y ha tenido oídos y ojos atentos para que la respuesta a las exigencias no sean más muertes o prisiones. Las organizaciones políticas y sociales independientes nos han aceptado como hermanos y así nuestra resistencia se llenó de aliento. Todos no han ayudado para resistir a la guerra, nadie para hacerla.

Hoy, con todos los que caminan dentro nuestro y a nuestro lado, decimos: ¡Aquí estamos!
¡Resistimos!

A pesar de la guerra que padecemos, de nuestros muertos y presos, los zapatistas no olvidamos por qué luchamos y cuál es nuestra principal bandera en la lucha por la democracia, la libertad y la justicia en México: la del reconocimiento de los derechos de los pueblos indios.

Por el compromiso hecho desde el primer día de nuestro alzamiento, hoy volvemos a poner en primer lugar, por encima de nuestro sufrimiento, por encima de nuestros problemas, por encima de las dificultades, la exigencia de que se reconozcan los derechos de los indígenas con un cambio en la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos que les asegure a todos el respeto y la posibilidad de luchar por lo que les pertenece: la tierra, el techo, el trabajo, el pan, la medicina, la educación, la democracia, la justicia, la libertad, la independencia nacional y la paz digna.

VI.- Es la hora de los pueblos indios, de la sociedad civil y del Congreso de la Unión.

Hermanos y hermanas:

Habló ya la guerra su estridente ruido de muerte y destrucción.

Habló ya el gobierno y su máscara criminal.

Es el tiempo de que florezcan de nuevo en palabras las silenciosas armas que llevamos por siglos, es el tiempo de que hable la paz, es el tiempo de la palabra por la vida.

Es nuestro tiempo.

Hoy, con el corazón indígena que es digna raíz de la nación mexicana y habiendo escuchado ya todos la voz de muerte que viene en la guerra del gobierno, llamamos al Pueblo de México y a los hombres y mujeres de todo el planeta a unir con nosotros sus pasos y sus fuerzas en esta etapa de la lucha por la libertad, la democracia y la justicia, a través de esta...

Quinta Declaración de la Selva Lacandona.

En la que llamamos a todos los hombres y mujeres honestos a luchar por el...

RECONOCIMIENTO DE LOS DERECHOS DE LOS PUEBLOS INDIOS Y POR EL FIN DE LA GUERRA DE EXTERMINIO.

No habrá transición a la democracia, ni reforma del Estado, ni solución real a los principales problemas de la agenda nacional, sin los pueblos indios. Con los indígenas es necesario y posible un país mejor y nuevo. Sin ellos no hay futuro alguno como Nación.

Es esta la hora de los pueblos indios de todo México. Los llamamos para que, juntos, sigamos luchando por los derechos que la historia, la razón y la verdad nos han dado. Los llamamos para que, juntos y recogiendo la herencia de lucha y resistencia, nos movilizemos en todo el país y le hagamos saber a todos, por medios civiles y pacíficos, que somos la raíz de la Nación, su fundamento digno, su presente de lucha, su futuro incluyente. Los llamamos para que, juntos, luchemos por un lugar de respeto al lado de todos los mexicanos. Los llamamos para que, juntos, demos que queremos la democracia, la libertad y la justicia para todos. Los llamamos a exigir el ser reconocidos como parte digna de nuestra Nación. Los llamamos para que, juntos, detengamos la guerra que en contra de todos hacen los poderosos.

Es esta la hora de la Sociedad Civil Nacional y de las organizaciones políticas y sociales independientes. Es la hora de los campesinos, de los obreros, de los maestros, de los estudiantes, de los profesionistas, de los religiosos y religiosas consecuentes, de los periodistas, de los colonos, de los pequeños comerciantes, de los deudores, de los artistas, de los intelectuales, de los discapacitados, de los seropositivos, de los homosexuales, de las lesbianas, de los hombres, de las mujeres, de los niños, de los jóvenes, de los ancianos, de los sindicatos, de las cooperativas, de las agrupaciones campesinas, de las organizaciones políticas, de las organizaciones sociales. Los llamamos a que, junto a los pueblos indios y a nosotros, luchemos contra la guerra y por el reconocimiento de los derechos indígenas, por la transición a la democracia, por un modelo económico que sirva al pueblo y no se sirva de él, por una sociedad tolerante e incluyente, por el respeto a la diferencia, por un país nuevo donde la paz con justicia y dignidad sea para todos.

Es esta la hora del Congreso de la Unión. Después de una larga lucha por la democracia, encabezada por los partidos políticos de oposición, hay en las cámaras de Diputados y Senadores una nueva correlación de fuerzas que dificulta las arbitrariedades propias del presidencialismo y apunta, con esperanza, a una verdadera separación e independencia de los poderes de la Unión. La nueva composición política de las cámaras baja y alta plantea el reto de dignificar el trabajo

Intercontinental por la Humanidad y contra el Neoliberalismo.

Proponemos que se lleve a cabo en la segunda mitad del año de 1997 y que el continente europeo sea la sede. Proponemos que la fecha precisa y el lugar del encuentro sea definido por los hermanos y hermanas de Europa en alguna reunión que tengan ellos después de este primer encuentro.

Esperamos todos que haya este segundo encuentro intercontinental y que sea, por supuesto, en otro continente. Cuando este segundo encuentro se realice, veremos la forma, y lo queremos dejar claro desde ahora, de participar directamente, sin importar el lugar en el que se lleve a cabo.

Hermanos y hermanas:

Seguimos siendo incómodos. Es falso lo que los teóricos del neoliberalismo nos dicen: que todo está bajo control, incluso lo que no está bajo control.

No somos la válvula de escape a la rebeldía que puede desestabilizar al neoliberalismo. Es falso que nuestra existencia rebelde legitima al Poder.

El Poder nos teme. Por eso nos persigue y nos cerca. Por eso nos encarcela y nos mata.

En realidad somos una posibilidad que lo puede derrotar y hacerlo desaparecer.

Tal vez no somos muchos, pero somos hombres y mujeres que luchamos por la humanidad, que luchamos contra el neoliberalismo.

Somos hombres y mujeres que luchamos en todo el mundo.

Somos hombres y mujeres que queremos para los cinco continentes:

¡Democracia!

¡Libertad!

¡Justicia!

Desde las montañas del sureste mexicano.

Comité Clandestino Revolucionario Indígena-Comandancia General del Ejército Zapatista de Liberación Nacional.

La Realidad planeta Tierra, agosto de 1996.

Ejército Zapatista de Liberación Nacional. México.

5 de abril de 1999

A la prensa nacional e internacional.

Damas y Caballeros:

¿Qué tal de vacaciones? Va comunicado y carta. Por fin llegaron todos y todas a sus casas (ahora el croquetas ya tiene otros 5,000 potenciales "desertores").

¿Así que estoy loco y desesperado porque me estoy quedando solo? Ah bueno, yo pensé que era por el calor.

¿Y qué tal las cuentas eh? Así que entre 15,000 y 20,000 que salieron del EZLN de 10 municipios... Pero, ¿no dice Labastida que sólo somos entre 300 y 500? ¿No que sólo estamos en 4 municipios?

Vale. Salud y una súplica: ¿No me pueden mandar una copia del comunicado que sacó el tal Sebastián Guillén? Digo, para ver si redacta igual de mal que el gobierno.

Desde las "solitarias y desesperadas" montañas del sureste mexicano.

P. D. qué está de necia con eso de que Zapata vive. ¡Este 10 de abril! ¡Gran fiesta baile en el "Aguascalientes" más cercano a su corazón! Eso sí: no habrá entrega de armas ni servicio de helicóptero. Sí habrá boletín de prensa, pero bien redactado.

P.D. que se disfraza de comunicado Ezelenita.

"A etcétera:

Primero. El EZLN celebra, aplaude y manifiesta un regocijo mayúsculo por el hecho de que el gobierno reconozca que ya sólo hay 15,311 indígenas priistas y que se hayan circunscrito a 57 comunidades de 10 municipios del estado de Chiapas.

Segundo. El EZLN también se muestra comprensivo de que estos indígenas priistas no den sus nombres. A cualquiera le da vergüenza declararse públicamente priista en Chiapas.

Tercero. El EZLN ofrece al gobierno sus servicios de redacción de comunicados para elaborar textos con tan gratificantes nuevas como las del 2 de abril. Digo, porque, además de los números, da pena la redacción.

Desde etcétera. Etcétera".

P. D. que le hace la tarea a los columnistas políticos, aplica la lógica y saca nuevas cuentas. Los 15,311 ("casi 20,000", dice el Croquetas Albores que, como se ve, es bueno para las cuentas y los cuentos), o son presuntos ex zapatistas o son presuntos priistas numerados como ex zapatistas.

Razonamiento 1. Si son presuntos priístas numerados como ex zapatistas, entonces la cuenta refleja un franco deterioro del priísmo indígena. ¿A poco no tienen más priístas indígenas? ¿Por qué no se traen algunos de otros estados?

Razonamiento 2. Si son presuntos ex zapatistas, entonces el gobierno ha conseguido "convencer" a 15,311 zapatistas en 5 años. Eso da la cuenta de 3,062 zapatistas "desertores" por año y por muchos millones de pesos.

En Chiapas, más de 460,000 hombres, mujeres, niños y ancianos apoyaron la consulta del EZLN del 21 de marzo. Estos 460,000 chiapanecos, o eran presuntos zapatistas desde antes de esa fecha o lo son a partir de esa fecha.

Si el gobierno consigue que cada año se "deserten" 3,062 zapatistas, entonces tardará... ¡Más de 150 años en conseguir que el "pequeño grupúsculo" de zapatistas deserte!

Y luego dicen que nosotros queremos alargar el conflicto (suspiro).

P. D. que pide la revancha futbolera. Llegaron el Olivo y el Marcelo a decirme que si ellos hubieran jugado el partido contra los veteranos no hubiéramos perdido. Estoy de acuerdo y, como Supdirector técnico, presento la siguiente alineación: Chanoc y Tsekub Bayolán en la media cancha, Sup, Puk y Suk (o sea que el balón será un coco) en la delantera, el Olivo y el Marcelo también en la delantera, Diego Armando Maradona (nacionalizado zapatista) también en la delantera, Memín Pingüín, Carlangas y el brujo Aniceto reiterando la delantera. ¿Qué? Sí, ya sé que no estoy alineando ni defensas ni portero, pero ¿acaso estamos pensando en que nos van a meter goles? Además, en la portería habrá una ametralladora Browning calibre 30 de tripie, así que ¿para qué preocuparse por la defensiva? Bueno, a ver si antes del partido no pasa que algún "desertor" le entregue la ametralladora al Croquetas. No importa, ya estamos cavando trincheras. Qué pues, ¿le entran?

Vale de nuez. Salud y un helado de ídem (digo, por el calor).

El Sup en lo alto de la Ceiba ignorando, ¡pobre!, que está solo y desesperado.

ANEXOS

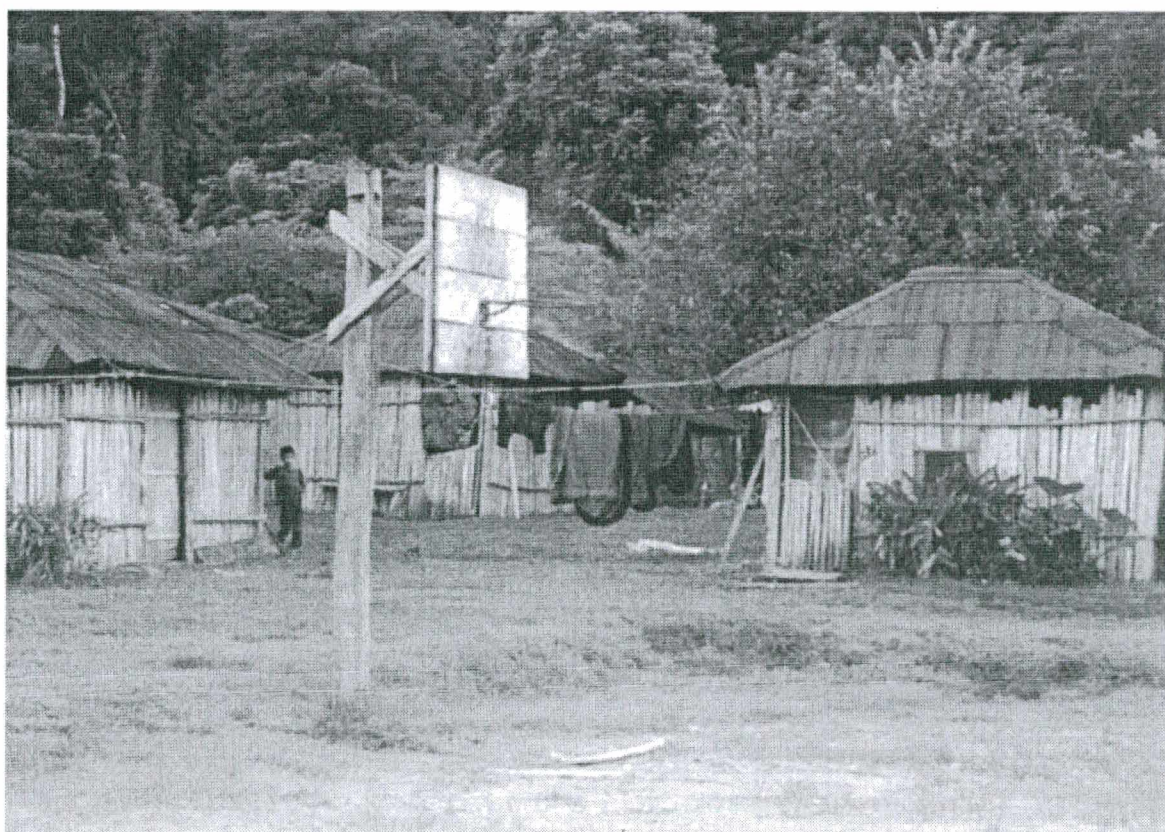
FOTOGRAFÍAS

Foto 1



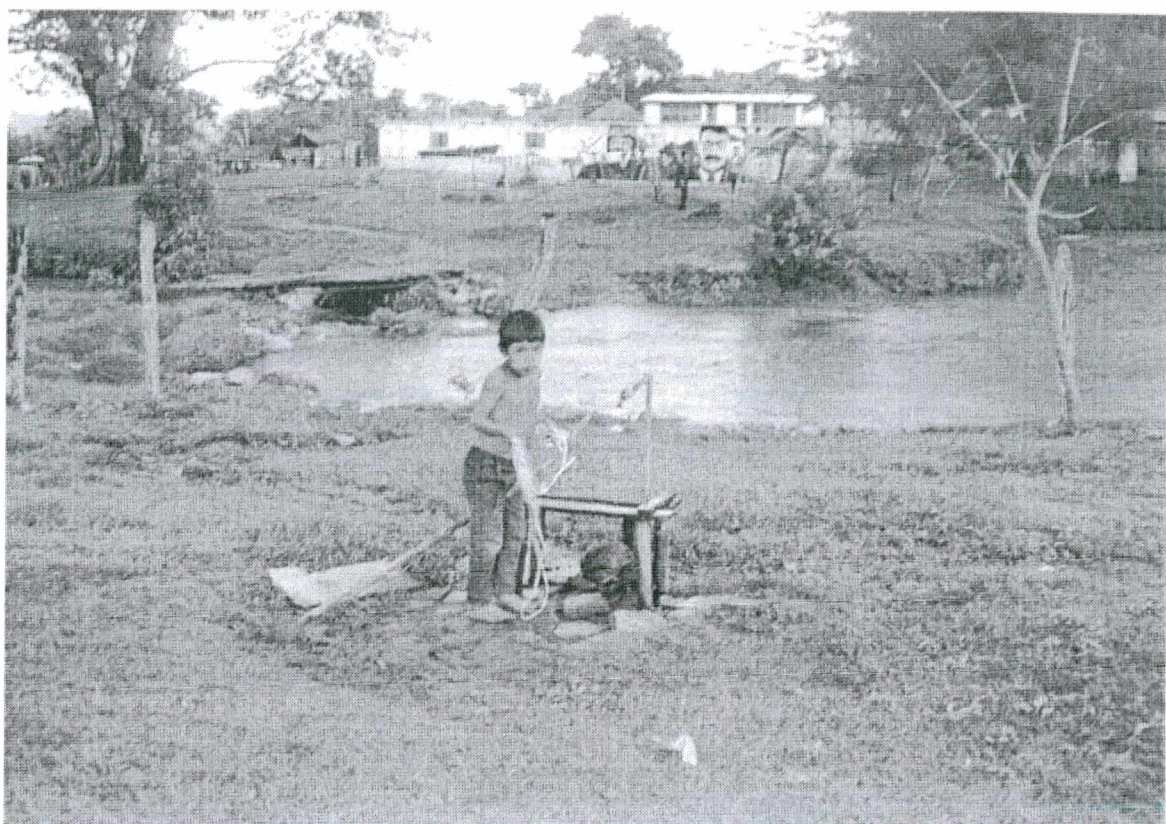
Aguascalientes I, *La Realidad*, Chiapas, Nov. , '98 (acervo particular)

Foto 2



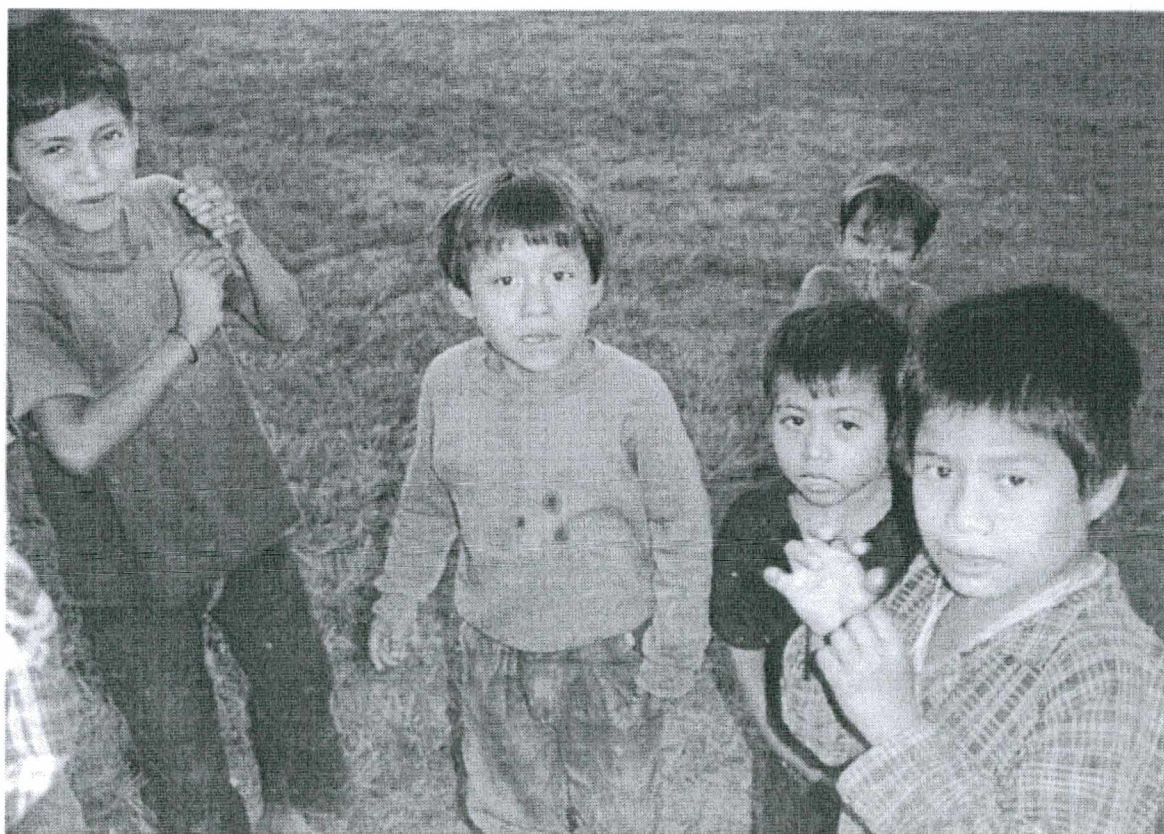
Aguascalientes I, *La Realidad*, Chiapas, Nov. , '98 (acervo particular)

Foto 3



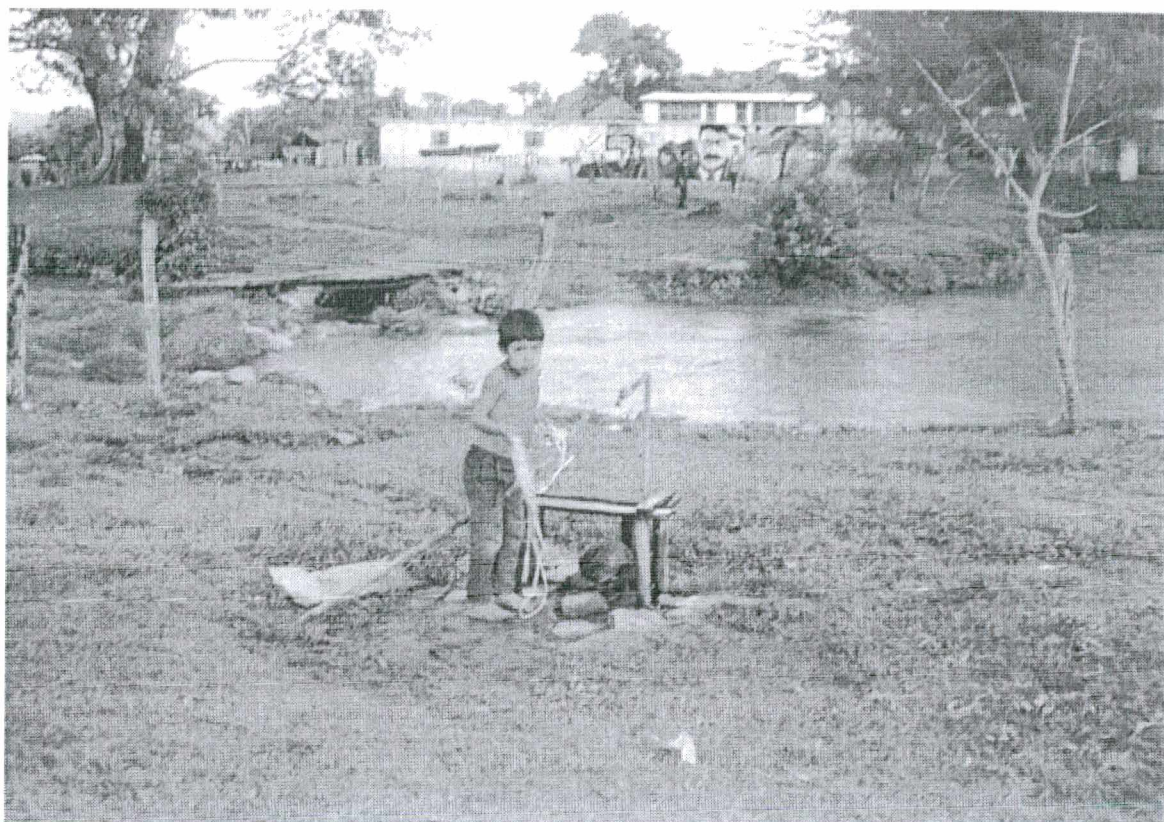
Aguascalientes I, *La Realidad*, Chiapas, Nov. , '98 (acervo particular)

Foto 4



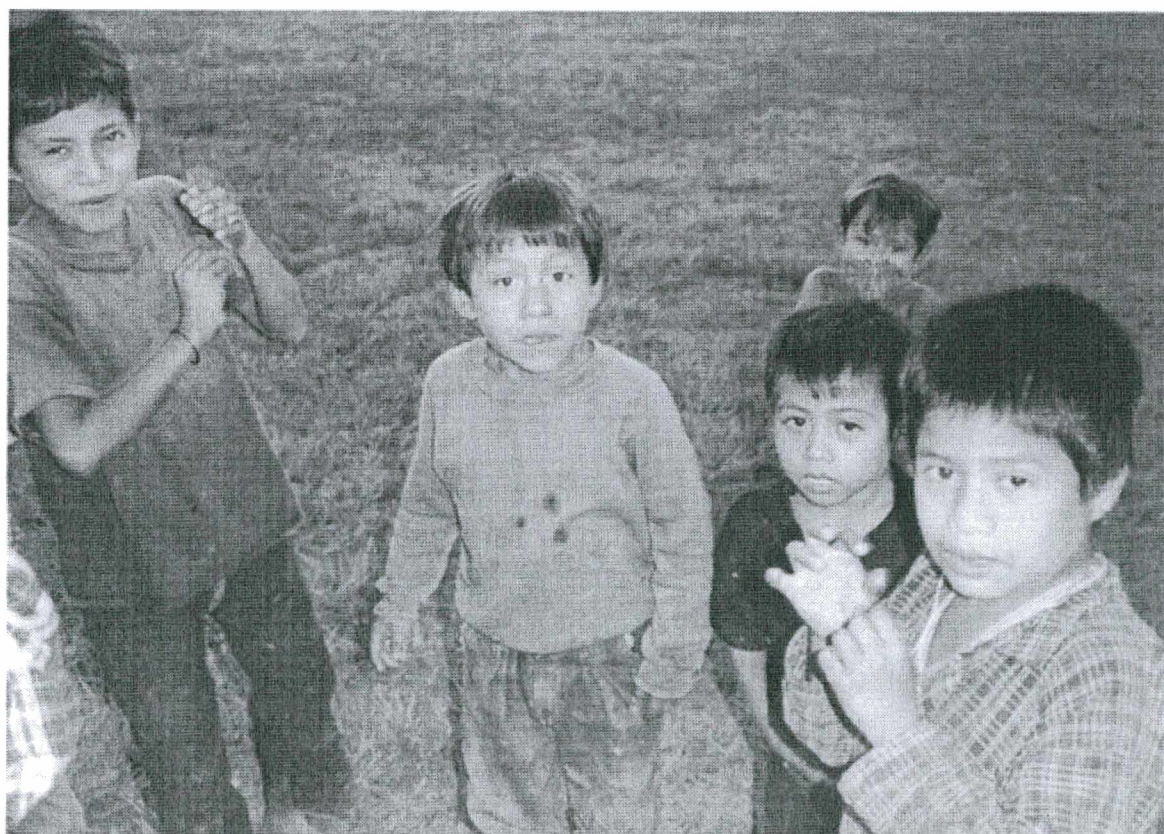
Niños. Aguascalientes I, *La Realidad*, Chiapas, Nov. , '98 (acervo particular)

Foto 3

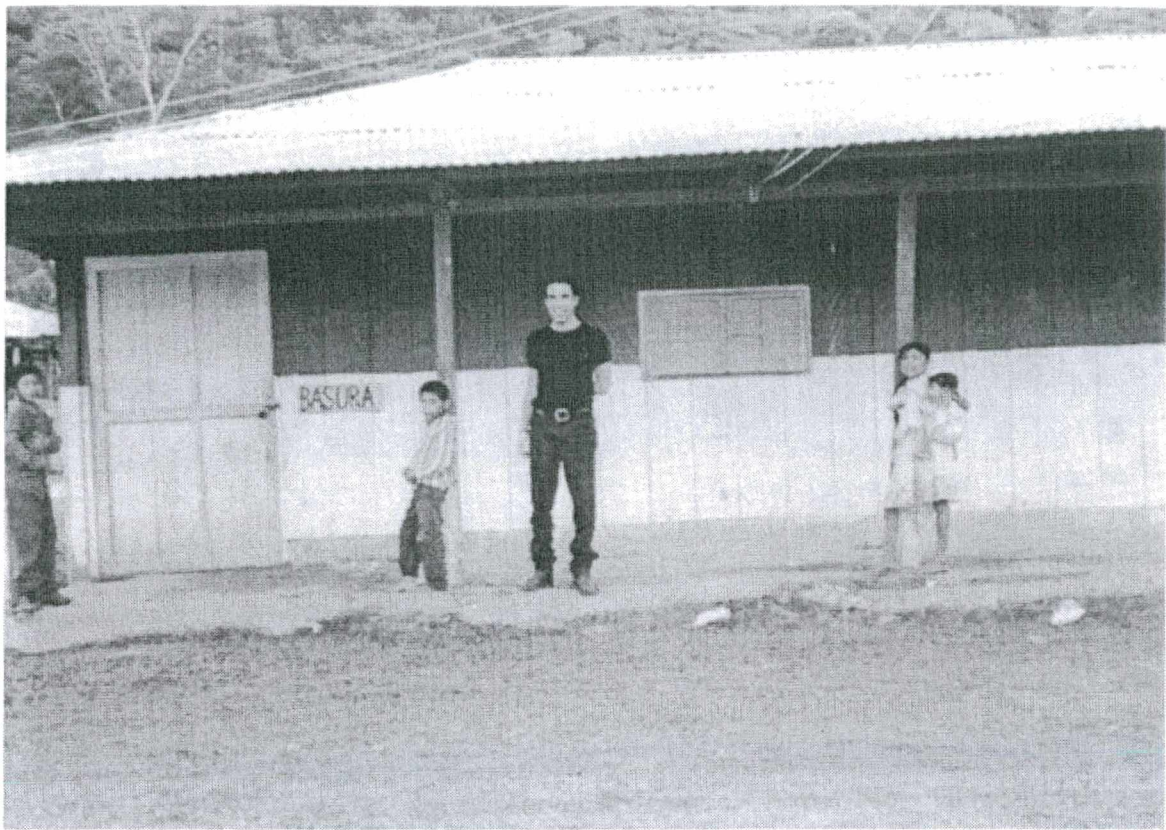


Aguascalientes I, *La Realidad*, Chiapas, Nov. , '98 (acervo particular)

Foto 4



Niños. Aguascalientes I, *La Realidad*, Chiapas, Nov. , '98 (acervo particular)



En La Realidad, Aguascalientes I, Chiapas, Nov. '98 (acervo particular)



Palacio Municipal de San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, Nov. '98 (acervo particular)

Foto 7



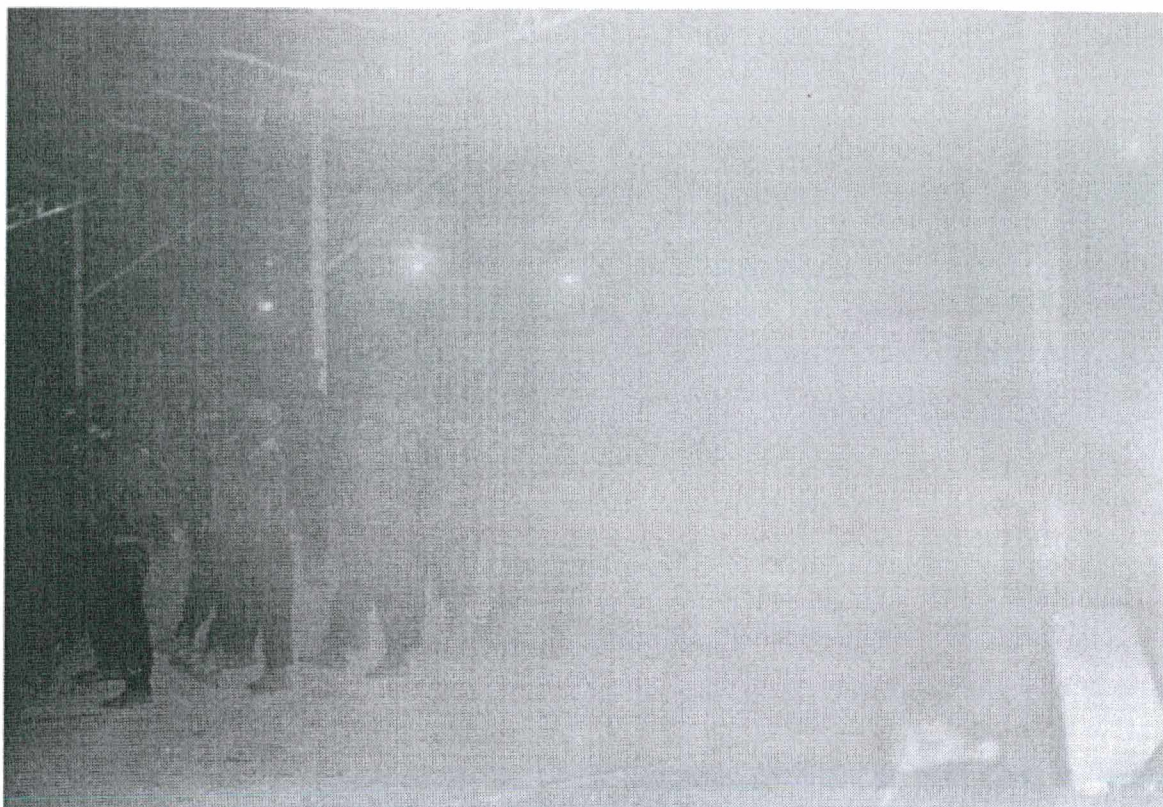
Campamento Civil Por La Paz. Aguascalientes II, Oventic, Chiapas, Nov. '98 (acervo particular)

Foto 8



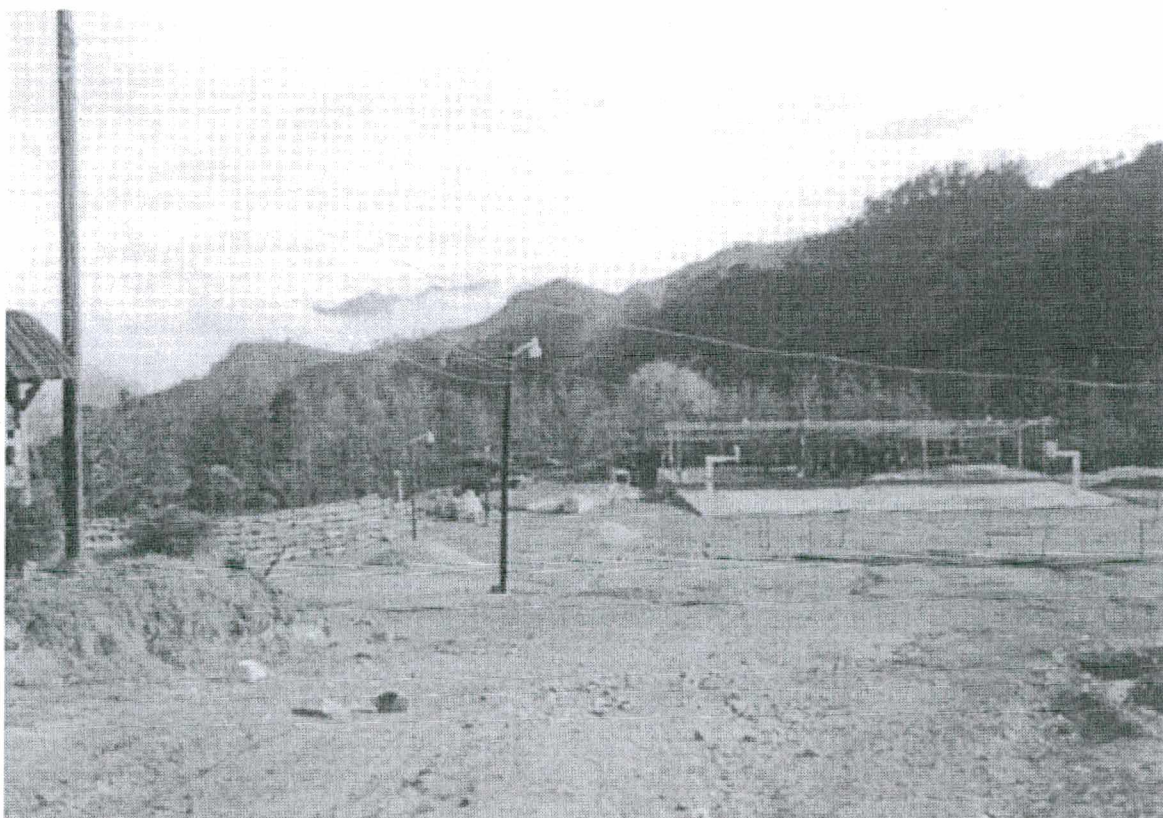
Festejos de los 15 años del EZLN. Aguascalientes II, Oventic, Chiapas, Nov. '98 (acervo particular)

Foto 9



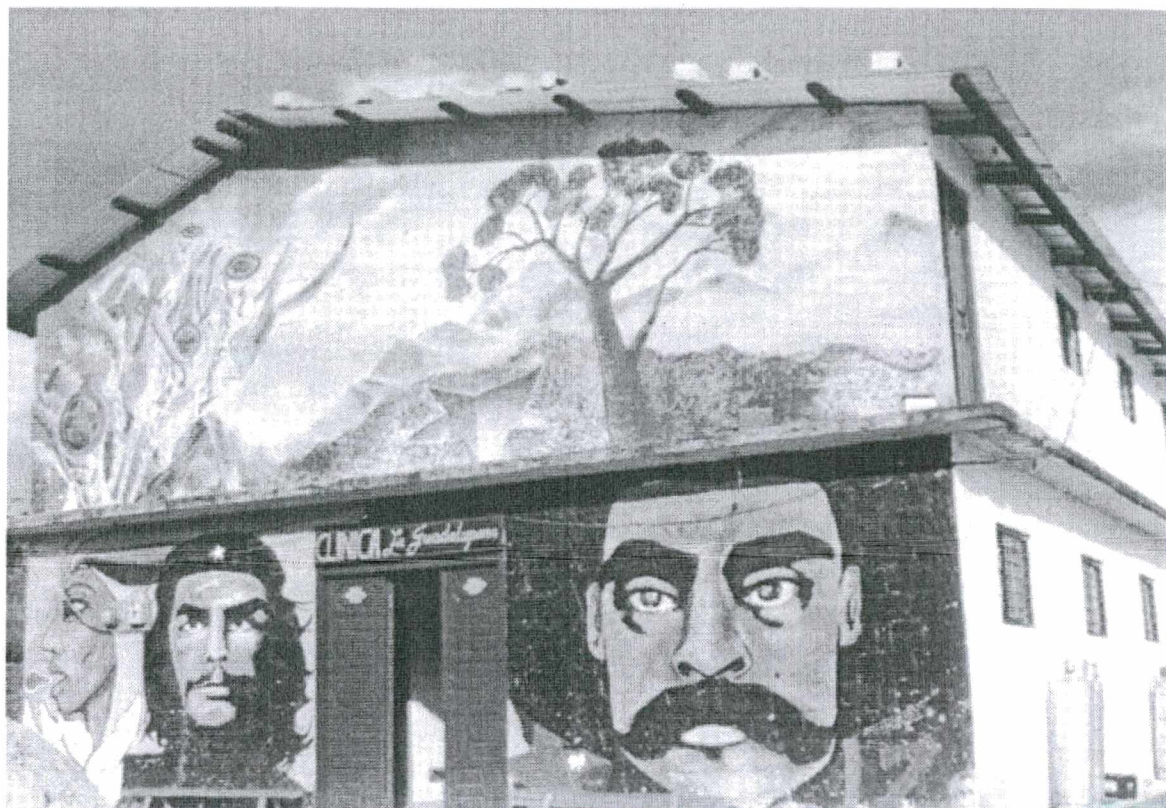
Insurgentes del EZLN desfilando en los festejos de los 15 años del EZLN. Aguascalientes II, Oventic, Chiapas, nov. '98 (acervo particular).

Foto 10



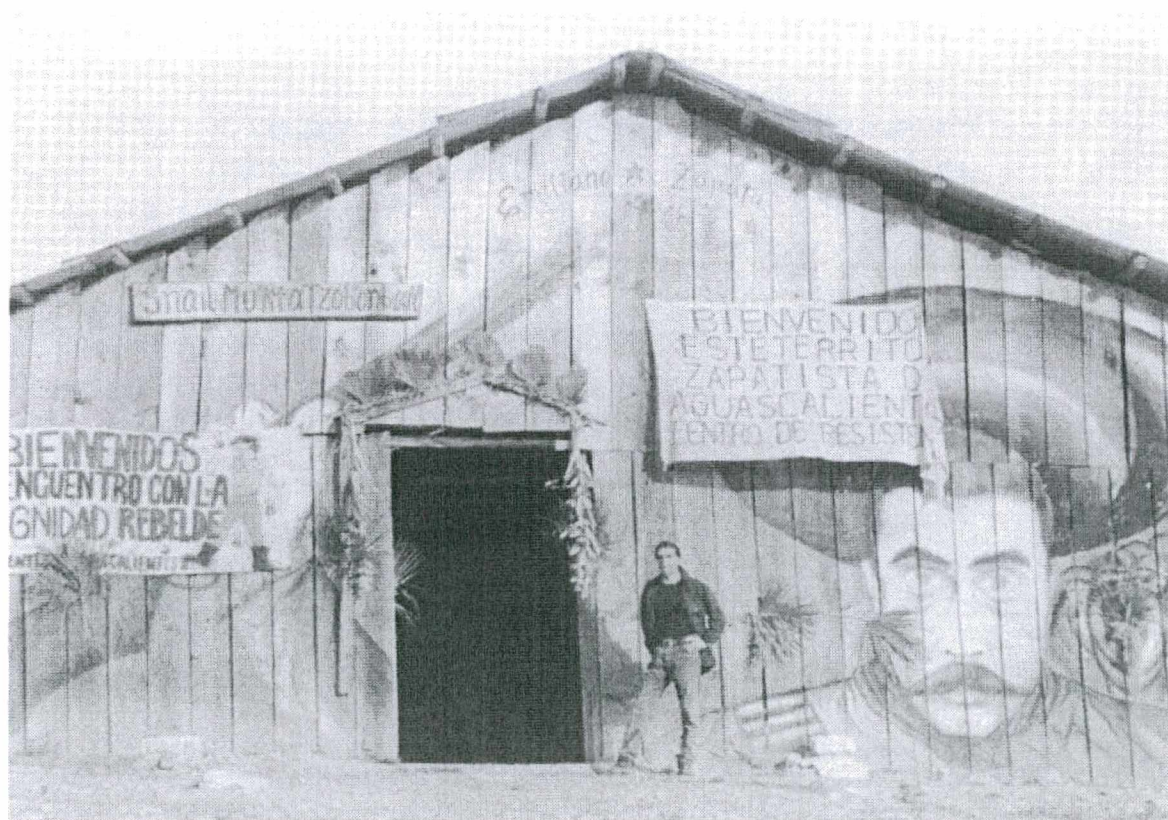
Al otro día de los festejos de los 15 años del EZLN. Aguascalientes II, Oventic, Chiapas, Nov. '98 (acervo particular).

Foto 11



Clinica La Guadalupeana. Aguascalientes II, Oventic, Chiapas, Nov. '98 (acervo particular)

Foto 12



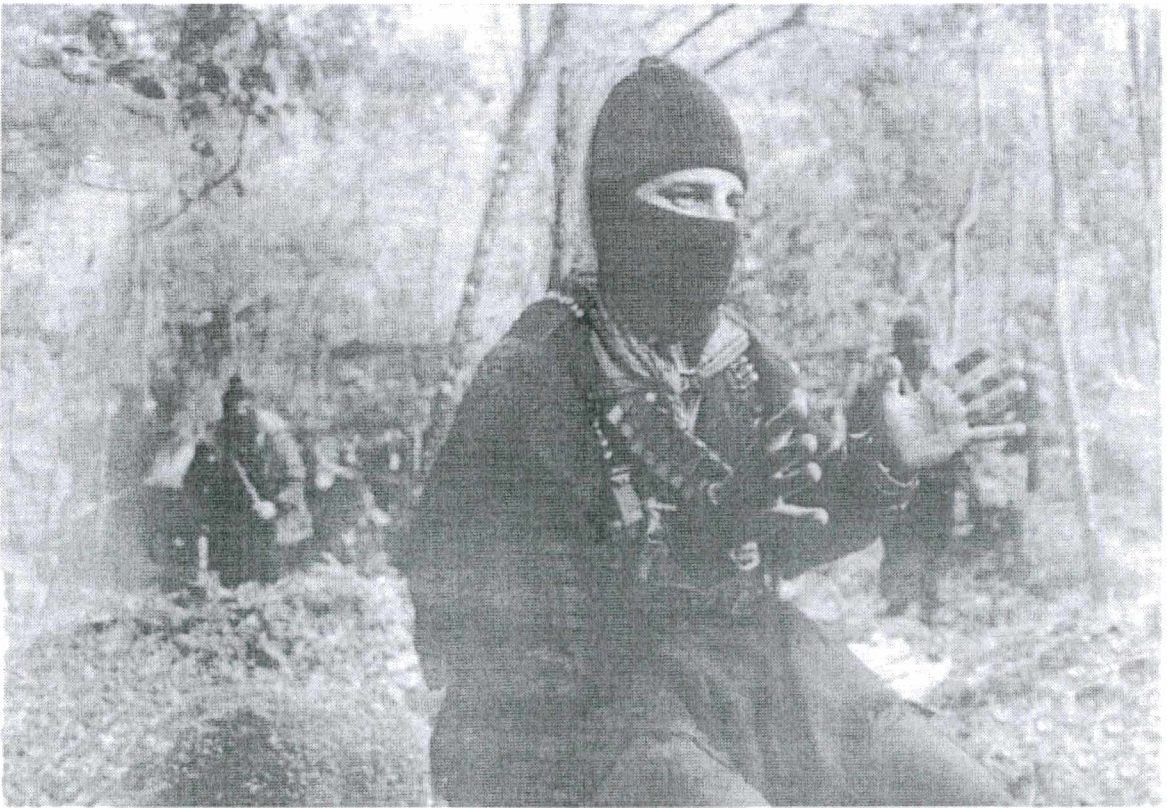
En Oventic, Aguascalientes II, Oventic, Chiapas, Nov. '98 (acervo particular)

Foto 13



La Presencia Militar. Chiapas, México. Fuente: Los Torrentes de la Sierra. Ed. Al & Dus, México, 1994.

Foto 14



Subcomandante Marcos. Chiapas, México. Fuente: Los Torrentes de la Sierra. Ed. Al & Dus, México, 1994.

Foto 15



Insurgentes del EZLN. Chiapas, México. Fuente: *Los Torrentes de la Sierra*. Ed. Al & Dus, México, 1994.

Foto 16



Insurgentes del EZLN. Chiapas, México. Fuente: *Los Torrentes de la Sierra*. Ed. Al & Dus, México, 1994.