UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
ESCOLA DE ARTES, CIÊNCIAS E HUMANIDADES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM MUDANÇA SOCIAL E PARTICIPAÇÃO
POLÍTICA

CLARA CECILIA SEGURO DA SILVA

**Memória das mulheres zapatistas: participação, mobilização e a construção do
ser mulher no movimento zapatista**

São Paulo
2018

CLARA CECILIA SEGURO DA SILVA

Memória das mulheres zapatistas: participação, mobilização e a construção do ser mulher no movimento zapatista

Versão Corrigida

Dissertação apresentada à Escola de Artes, Ciências e Humanidades da Universidade de São Paulo para obtenção do título de Mestre em Ciências pelo Programa de Pós-graduação em Mudança Social e Participação Política.

Versão corrigida contendo as alterações solicitadas pela comissão julgadora em 15 de dezembro de 2017. A versão original encontra-se em acervo reservado na Biblioteca da EACH/USP e na Biblioteca Digital de Teses e Dissertações da USP (BDTD), de acordo com a Resolução CoPGr 6018, de 13 de outubro de 2011

Linha de Pesquisa:

Ações Coletivas, Movimentos e Mudanças Sociais.

Orientadora:

Profa. Dra. Soraia Ansara

São Paulo

2018

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

CATALOGAÇÃO-NA-PUBLICAÇÃO

(Universidade de São Paulo. Escola de Artes, Ciências e Humanidades. Biblioteca)

CRB 8 - 4936

Silva, Clara Cecilia Seguro da

Memória das mulheres zapatistas : participação, mobilização e a construção do ser mulher no movimento zapatista / Clara Cecilia Seguro da Silva ; orientadora, Soraia Ansara. – 2018
195 p.

Dissertação (Mestrado em Ciências) - Programa de Pós-Graduação em Mudança Social e Participação Política, Escola de Artes, Ciências e Humanidades, Universidade de São Paulo, em 2017.

Versão corrigida

1. Movimentos sociais. 2. Mulheres. 3. Participação política. 4. Memória social. I. Ansara, Soraia , orient. II. Título

CDD 22.ed. – 303.484

Nome: SILVA, Clara Cecilia Seguro da

Título: Mulheres Zapatistas: participação, mobilização e a construção do ser mulher no movimento zapatista

Dissertação apresentada à Escola de Artes, Ciências e Humanidades da Universidade de São Paulo para obtenção do título de Mestre em Ciências.

Aprovado em: 15/12/2017

Banca Examinadora

Prof.^a Dr.^a Valéria Barbosa de Magalhães

Julgamento: Aprovada

Instituição: EACH - USP

Assinatura: _____

Prof. Dr. Eduardo Luiz Viveiros de Freitas

Julgamento: Aprovada

Instituição: UNIRADIAL

Assinatura: _____

Prof.^a Dr.^a Bruna Suruagy do Amaral Dantas

Julgamento: Aprovada

Instituição: PUC - SP

Assinatura: _____

Às mulheres que nos mostram que existem várias formas de ser mulher. Às que lutam as lutas do cotidiano, invisíveis, mudando o mundo desde baixo e à esquerda, onde fica o coração.

AGRADECIMENTOS

Agradeço a professora Doutora Soraia Ansara, a primeira a acreditar no projeto que daria vida a esta dissertação, por gestá-la comigo, aquecê-la quando necessário e me ensinar a arte de se trabalhar com ciências em suas alturas e tons.

À Escola de Ciências, Artes e Humanidades, pela a oportunidade da realização do curso de mestrado de forma interdisciplinar.

Às professoras Valeria Barbosa de Magalhães, Bruna Suruagy e o professor Eduardo Viveiros pela leitura e suas valiosas contribuições.

Ao projeto Células de Transformação, que alimentou meu interesse pela mobilização e a participação política e comunitária.

À Bruna Aita Bernacchio, a primeira contadora do mundo zapatista, e por movimentar a rede que me ajudou a vivenciar Chiapas, San Cristóbal e os Caracóis.

À Dora Lilia Robledo por seu desprendimento, sua confiança e vontade de ajudar a quem apareça na sua porta, e pelas diversas vidas que viveu.

À Joyce Gomes Pereira por ser minha companheira nesta jornada, quem admiro e amo por enfrentar os desafios que geraram a elaboração deste trabalho.

Aos amigos Gabriela Estamira e Lincoln Andrade que leram, revisaram, incentivaram e colocaram suas dúvidas a serem esclarecidas.

E, aos financiadores deste trabalho por meio de captação coletiva – que receberão uma cópia do mesmo – agradeço por contribuírem e acreditarem, muitas vezes, sem me conhecer:

- Ana Paula Vieira Freire;	- José Antonio Ramos Alves;
- Bruna Aita Bernacchio;	- Kledeson José da Silva;
- Bruno Rodrigues Alves;	- Lais Biasoli Moler;
- Camile Mariana de Fátima Tosta;	- Ligia Chicareli Kawata;
- Caroline Tosta;	- Mariana Martins;
- Cinthia Goes;	- Marlene Ines Kuhnen
- Elderci Garcia;	- Marlon de Oliveira Brando;
- Emerson Marques Pedro;	- Rodrigo Ribeiro da Silva.
- Giorgia Brusco Nucci;	

Y entonces lo que pensamos es que, con estas personas y organizaciones de izquierda, hacemos un plan para ir a todas las partes de México donde hay gente humilde y sencilla como nosotros. (...) Lo que vamos a hacer es preguntarles cómo es su vida, su lucha, su pensamiento de cómo está nuestro país y de cómo hacemos para que no nos derroten.

(Sexta Declaración de la Selva Lacandona, EZLN, 2005)

RESUMO

SILVA, Clara Cecilia Seguro da. **Memória das Mulheres Zapatistas:** participação, mobilização e a construção do ser mulher no movimento zapatista. 2018. 195f. Dissertação (Mestrado em Mudança Social e Participação Política) – Escola de Artes, Ciências e Humanidades, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2017. Versão corrigida.

O movimento zapatista tem dedicado espaço à luta das mulheres desde seu princípio em 1980, segundo o que se expressa em comunicados oficiais. O movimento nasce seguindo o modelo de guerrilha, porém, nos primeiros dias de combate cede à opinião pública, aceitando a via pacífica de mobilização política para alcançar seus objetivos, assumindo os modelos de reivindicação dos Novos Movimentos Sociais. Desta forma, o objetivo desta pesquisa é entender o processo de mobilização e participação política das mulheres nas comunidades zapatistas. Mais especificamente, procuramos identificar o que mobilizou-as a participarem do movimento zapatista; entender o impacto que estas mulheres percebem em suas vidas e na vida de outras mulheres. Para tal entrevistamos quatro mulheres que se envolveram no movimento zapatista em diferentes níveis bem como as observações feitas em campo e analisamos seus discursos a partir das suas memórias. Para isso fizemos uma análise com base na Memória Coletiva, Maurice Halbwachs (1990) e Ecléa Bosi (2004; 2012); na participação e mobilização política, Sidney Tarrow (1997), Alberto Melucci (1989; 1999) e Maria da Glória Gohn (2014; 2014a); e as teorias feministas latino-americanas. Percebemos o entrelaçamento das memórias familiares dessas mulheres com fatos políticos marcados na história política recente do Estado mexicano, e os destaques de datas, personagens e lugares marcados na história política do movimento; as oportunidades políticas e as redes articuladas pelo movimento zapatista. Destaca-se como três dessas quatro mulheres conseguiram criar uma relação com as organizações de que fazem parte, de forma a realizar seus sonhos, mas sem se desvincular totalmente destas, o que parece ter contribuído para sua emancipação; bem como, as diretrizes do movimento influenciaram suas escolhas profissionais e pessoais, e seus avanços e críticas a partir dos feminismos.

Palavras – chave: Mulheres zapatistas. Participação política. Mobilização. Memória. Acteal. EZLN. Indígenas. México.

ABSTRACT

SILVA, Clara Cecilia Seguro da. **Memory of the Zapatista Women:** participation, mobilization and the construction of being a woman in the Zapatista movement. 2018. 195f. Dissertation (Master in Social Change and Political Participation) - School of Arts, Sciences and Humanities, University of São Paulo, São Paulo, 2017. Corrected version.

The Zapatista movement has been giving room to the women's fight since its first beginning in 1980. The movement was born designed by the guerrilla model, however, it was laid aside due to the pressure from public opinion, accepting the "peaceful path" to reach its goals, assuming the reimbursement models of the New Social Movements. Based on that, the general aim of this research is to understand the process of mobilization and political participation of women in the Zapatista communities; The specific goals are: to know what has mobilized women to be part of the Zapatista movement; to understand the impact of the movement felt on their lives and on the other women's lives. For this purpose, the reports of four women involved in different levels of the Zapatista movement were collected and analyzed, from their memories as well as field observations. For this we did an analysis based on Collective Memory, Maurice Halbwachs (1990) and Ecléa Bosi (2004; 2012); In participation and political mobilization, Sidney Tarrow (1997), Alberto Melucci (1989; 1999) and Maria da Glória Gohn (2014; 2014a); And feminist Latin American theories. The interweaving of these women's family memories with recent Mexican history political facts were seized and, besides that, dates, characters and places were highlighted and marked in the political history of the movement. Emphasis was given on how three of these four women were able to build a relationship with the organizations they are part of in order to realize their dreams while still being linked to them as well as the directives of the movement influenced their professional and personal choices and their advances and criticisms from feminisms.

Key-words: Zapatista women. Political engagement. Mobilization. Memory. Ateal. EZLN. Natives. Mexico.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO.....	12
1.2	Construindo a pesquisa.....	15
1.3	O problema de pesquisa.....	19
2	TEORIAS E MOVIMENTOS SOCIAIS: DIFERENTES PERSPECTIVAS.....	23
2.1	Perspectivas Clássicas.....	23
2.2	Teoria da Mobilização de Recursos (MR).....	26
2.3	Teoria da Mobilização Política (MP) – Sidney Tarrow.....	27
2.4	Os Novos Movimentos Sociais (NMS) – Alberto Melucci.....	30
2.5	Perspectivas latino-americanas e contemporâneas.....	34
3	ANTECEDENTES AO MOVIMENTO ZAPATISTA.....	38
3.1	As Cosmovisões Maia.....	40
3.1.1	<i>Ser indígena mexicano</i>	40
3.1.2	<i>Da chegada dos espanhóis até a Revolução Mexicana</i>	44
3.1.3	<i>Características das comunidades maias de Chiapas</i>	48
3.1.4	<i>Cosmovisão Indígena</i>	51
3.2	O Caminho da Vida – Igreja e Libertação.....	53
3.2.1	<i>O Congresso Indígena de 1974</i>	55
3.3	O Caminho da Morte - A chegada da Frente de Libertação Nacional.....	57
3.3.1	<i>Do papel das mulheres na mobilização</i>	59
4	METODOLOGIA: OS CAMINHOS DA PESQUISA.....	63
4.1	O campo.....	66
4.1.1	<i>Observação Participativa</i>	67
4.1.1.1	<u>Acesso aos eventos</u>	68
4.1.1.2	<u>Acesso às organizações</u>	71
4.1.1.3	<u>Acesso às comunidades</u>	72
4.1.2	<i>As entrevistas</i>	74
4.2	Conteúdo das Entrevistas.....	78
4.3	Análise.....	79
5	MULHERES ZAPATISTAS – A IMAGEM PÚBLICA.....	82
5.1	Ley Revolucionaria de Mujeres.....	85
5.2	O levante – A mulher insurgente.....	89

5.3	As Marchas – A comandante civil.....	96
5.4	Autonomia – bases zapatistas.....	101
6	MEMÓRIA SOCIAL E PARTICIPAÇÃO POLÍTICA.....	103
6.1	O espaço.....	112
6.2	O tempo.....	117
6.3	Memória política.....	119
7	MEMÓRIA DAS MULHERES.....	129
7.1	Percursos da Memória.....	129
7.1.1	<i>Memórias das Mulheres: Trajetórias e Resistências.....</i>	130
7.2	Os quadros sociais em que se constroem as memórias das mulheres.....	141
7.2.1	<i>Infância – memória familiar e espaço.....</i>	144
7.2.2	<i>A escola.....</i>	149
7.2.3	<i>Gênero – Lar, trabalho e tradição.....</i>	152
7.2.4	<i>Participação Política.....</i>	158
7.2.4.1	<u>Memória Política das militantes – Participação e Identidade.....</u>	169
7.2.4.2	<u>A participação das e dos jovens e crianças.....</u>	174
8	CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	178
	REFERÊNCIAS	184
	APÊNDICE A – CARTA PEDIDO DE AUTORIZAÇÃO PARA REALIZAÇÃO DAS ENTREVISTAS.....	190
	APÊNDICE B - TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE INFORMADO.....	191
	APÊNDICE C – ROTEIRO DE PERGUNTAS – 1ª GERAÇÃO.....	192
	APÊNDICE D – ROTEIRO DE PERGUNTAS – 2ª E 3ª GERAÇÃO.....	193
	APÊNDICE E - TERMO ASSINADO PELA PROF. DRA MARTHA MORENO.....	195

1 INTRODUÇÃO

A questão da mobilização é um desafio para os mais diversos tipos de movimentos, uma vez que é a participação, a identificação dos indivíduos com o movimento que o fortalece, possibilitando a efetiva mudança no *status quo*.

As Teorias de Movimentos Sociais têm discutido a questão da mobilização política sob diversas perspectivas. Conforme a proposta de divisão estabelecida por Maria da Glória Gohn (2014), estas linhas de estudo se desenvolvem em cinco paradigmas: Teorias Clássicas, Teoria de Mobilização de Recursos, Teoria da Mobilização Política, Teoria dos Novos Movimentos Sociais e a proposta de uma Teoria Latino-americana. Cada perspectiva deixa claro que a própria definição de movimento social varia de acordo com a perspectiva teórica.

As linhas Clássicas e de Mobilização de Recursos são teorias desenvolvidas, principalmente, nos Estados Unidos tendo menor ou nenhuma influência sobre as Teorias latino-americanas. Na Teoria Clássica, não se utilizava ainda o termo “movimento social”, deste modo, se estudava os comportamentos coletivos partindo da teoria da ação social.

A Teoria de Mobilização de Recursos agrega estudiosos que questionavam os clássicos pela ênfase destes últimos em análises psicossociais e centralização nas privações culturais e materiais dos indivíduos. Para a Mobilização de Recursos, os movimentos sociais são como grupos de interesse cuja disponibilidade de recursos determina sua formação. No cenário dos movimentos de 1960, as teorias clássicas já não poderiam explicar as manifestações que surgiam. Foi o auge dos movimentos feministas, gays, lésbicos, negro, pelo fim da guerra do Vietnã e ambientais e esses militantes provinham de classes médias, nos EUA e Europa que eram os focos de análise.

Neste processo, na Europa, surgia a Teoria dos Novos Movimentos Sociais, que se preocupava em analisar como se desenvolvia a identidade coletiva dos sujeitos que participavam dos movimentos. Tal teoria nasceu da própria experiência europeia, desde a formação da sociedade de classes até a mudança para os questionamentos sobre gênero e raça.

Nos anos 1980, o paradigma norte-americano da Mobilização de Recursos, ativou um grande debate com o paradigma europeu das Novas Teorias dos Movimentos Sociais modificando as duas abordagens. Assim, se desenvolveu a

Teoria de Mobilização Política, que partia das mesmas bases das Teorias de Mobilização de Recursos, entretanto, incluindo o conceito de oportunidades políticas e o questionamento do porquê as pessoas se mobilizam. Contudo, ainda estava centrada numa visão macro da sociedade, colocando o Estado como principal criador de oportunidades políticas que propiciariam o surgimento dos movimentos sociais, e os vendo ainda como coadjuvantes das mudanças sociais.

A corrente dos Novos Movimentos Sociais é a que acaba predominando nas análises latino-americanas que não tiveram foco na criação de uma teoria, mas sim em trabalhos empírico-descritivos dos movimentos sociais. O termo paradigma teórico latino-americano é utilizado pela autora Maria da Glória Gohn (2014) mais por suas especificidades do que pelo real estabelecimento deste. A autora propõe a discussão dos fundamentos e metodologias para a criação deste paradigma com base na extensa pesquisa que fez sobre movimentos sociais.

A princípio, os estudos sobre movimentos sociais na América Latina tiveram maior influência da perspectiva marxista, mesmo porque estes foram organizados por militantes dos movimentos e pessoas identificadas com essa ótica. Disso resulta que os estudos dão uma maior importância ao papel do Estado, uma abordagem próxima da Teoria de Mobilização Política.

Para o paradigma latino-americano, os protagonistas na formação ou ação dos movimentos sociais são os atores coletivos da sociedade civil, que se articulam de acordo com a conjuntura socioeconômica e política de um país. São os interesses em comum desses grupos que determinam sua identidade e as ações a serem tomadas a fim de transformar a sociedade. Por isso, se faz necessária a análise de períodos de média ou longa duração para perceber as mudanças geradas por eles.

Com base na visão latino-americana de movimentos sociais que enfatiza a força dos movimentos a partir dos indivíduos que deles fazem parte esta pesquisa tem por objetivo conhecer o processo de mobilização do movimento zapatista e destacar a atuação de seus sujeitos, com foco no protagonismo das mulheres. Assim, tal estudo contrapõe-se a uma análise da mobilização a partir da disponibilidade de recursos ou da oportunidade política gerada pelo Estado procurando compreender suas formas de mobilização.

Cabe ressaltar que o paradigma latino-americano estuda principalmente movimentos de emancipação e movimentos libertários, a questão da terra na área rural e da moradia no meio urbano. Nesse sentido, o movimento zapatista enquadra-

se neste paradigma por se tratar de um movimento insurgente que preserva moldes militares em sua organização, mas assumiu estratégias e demandas dos novos movimentos sociais. Além disso, é um movimento que recebe grande destaque da mídia e de pesquisadores como por exemplo, John Holloway (2002), Immanuel Maurice Wallerstein (2014), Alain Touraine (1997) e é considerado como a resposta mais completa, ao sistema capitalista por seu grau de mobilização, nacional e internacional, suas formas alternativas de organização – a partir da base – e pela participação das mulheres como protagonistas de suas ações. Ainda se destaca por aparentar ser um movimento latino-americano local e étnico quando, na verdade, apresenta uma complexidade de demandas e estratégias que resultaram na mobilização de redes nacionais e internacionais.

Em razão disso, nossa ênfase está no papel das mulheres neste processo e, dessa forma, analisamos sua participação desde uma lente multifocal com três focos que se entrelaçam: a observação da formação da identidade das mulheres dentro do movimento; a análise do processo de mobilização e participação dessas mulheres; e a construção da memória coletiva das mulheres identificadas com o movimento zapatista. Observamos o movimento a partir de uma abordagem da Teoria de Novos Movimentos Sociais, que foca na formação da identidade, e buscamos contribuir para a formação do paradigma latino-americano de análise dos movimentos sociais, discutindo mobilização e participação, e como a memória pode contribuir para o entendimento desses processos.

Vale ressaltar a necessidade da diferenciação entre aquelas mulheres que fizeram parte da formação do movimento, que estiveram no levante ocorrido em 1994; suas filhas, que eram ainda crianças ou mesmo foram geradas nesta época; e suas netas ou bisnetas, que são crianças hoje. Afinal, o movimento zapatista, em 2014, completou 20 anos de existência pública, 30 anos se contado todo o processo de preparação. Assim, se, na narrativa de Guiomar Rovira (1997), expressa em seu livro *Mujeres de Maíz*, as insurgentes eram vistas como mulheres mais soltas, decididas, com atitudes diferentes das mulheres dos povoados, como terá sido a vida de suas filhas, que formam a segunda geração zapatista? E a de suas netas que fazem parte hoje da geração que dará continuidade ao movimento?

No capítulo 3 teremos a oportunidade de visualizar de forma ampla o desenvolvimento das lutas indígenas no México e também a importância do feminismo comunitário e indígena neste país, no capítulo 5, para assim verificar como e se

aspectos dessas teorias aparecem nas entrevistas com as mulheres; e ainda, se no interior do movimento essas lutas se combinam - como faz parecer o discurso oficial zapatista, ou se a luta das mulheres é colocada por outras demandas em segundo plano, como na maioria dos movimentos populares.

Yvon Le Bot (1997), em seu livro *“El Sueño Zapatista”*, já discutia a característica universalista do movimento – que pode ter sido seu ponto forte de mobilização. O movimento lutou para destacar que suas demandas não eram locais, ou seja, que seus questionamentos políticos e intelectuais eram pertinentes a todas as sociedades.

Acompanhando as ondas de movimentos sociais, o movimento zapatista se desvinculou de partidos políticos, mas se manteve inserido em uma rede de organizações nacionais e internacionais, apelou para a sociedade civil, e fez de sua habilidade de mobilização a principal arma contra o governo mexicano em 1994. A essa atitude atribui-se o desejo de não institucionalização do movimento, mas sim a criação de um sistema paralelo e autônomo.

O movimento zapatista teve em sua trajetória muitas semelhanças com outros movimentos sociais latino-americanos: a luta contra a “ditadura perfeita”¹ do partido eleito PRI (Partido Revolucionário Institucional) – que esteve no poder desde o final da Revolução Mexicana (1929) até os anos 2000 – a proximidade com as igrejas, a forte característica de movimento popular, a necessidade de encontrar meios de autossuficiência quando a ajuda internacional já não era o bastante, a questão da migração e a da preservação de suas terras e tradições culturais. O movimento surpreende, ainda mais, por não ter como objetivo deixar de ser um movimento, ou seja, não deseja se institucionalizar enquanto partido político para a disputa do poder nacional ou local com cargos políticos, mantendo seu caráter autônomo.

1.2 Construindo a pesquisa

O interesse por mobilização se deu em 2014, no período em que estive trabalhando efetivamente na formulação de estratégias para a mobilização de uma

¹ Termo cunhado pelo escritor Mario Vargas Llosa pela permanência do Partido Revolucionário Institucional (PRI) por 71 anos no poder, organizando eleições a cada seis anos, mas sempre ganhando por obra de fraudes e intimidações.

comunidade na divisa dos municípios paulistas de Santo André e São Bernardo do Campo, Bacia do rio Taioca, onde está localizado o parque Chácara Baronesa.

A região compreende uma grande extensão de casas de alvenaria e uma ocupação nas imediações do parque e do que restou do rio Taioca. O objetivo do grupo que atuou na região era mobilizar a comunidade para a formação de um projeto de agricultura urbana, aproveitando as áreas verdes do local, que são extensas, mas não têm nenhum ou pouco uso comum e dando continuidade a um trabalho que havia sido feito anos antes com a associação de moradores da região.

Em nossa estratégia de trabalho, tanto a agricultura urbana quanto a instalação de formas alternativas de geração de energia e captação de água, são passos para a autonomia das comunidades e o desenvolvimento local.

Esse projeto durou dois anos, sendo o primeiro deles centrado no trabalho com a associação de moradores no sentido de auxiliar no desenvolvimento de novas práticas de gestão para colher e realizar objetivos identificados pela comunidade para o bairro. Depois dos aprendizados desta primeira fase, os responsáveis pelo projeto perceberam que não obtiveram grandes resultados, motivo pelo qual se ampliou a ação com três estratégias principais: buscar organizações alinhadas com os objetivos do projeto no município de Santo André; intensificar o contato com as escolas da região para desenvolver o projeto, e fazer contato direto com a população sem a intermediação da associação de moradores que estava muito ligada a vereadores da região.

O contato com organizações parceiras foi feito através da participação em eventos com o tema da agricultura em Santo André. A estratégia de mobilização da comunidade foi focada em cursos e eventos que pudessem atrair o público para conversar sobre possibilidades para o bairro dentro das tecnologias sociais, captação de água e geração de energia com as quais sabíamos trabalhar.

Primeiro, fizemos o trabalho de pesquisa-ação² em diferentes regiões do bairro: na associação de moradores, em uma igreja e nas vielas da ocupação. O objetivo foi ter um diagnóstico dos interesses da comunidade, descobrindo os lugares onde se reuniam, seus anseios profissionais e de vida – seus sonhos. Após esse

² Pesquisa-ação um tipo de pesquisa com base empírica que é concebida e realizada em estreita associação com uma ação ou com a resolução de um problema coletivo e no qual os pesquisadores e participantes representativos da situação ou do problema estão envolvidos de modo cooperativo ou participativo (THIOLLENT, 2005, p.14).

trabalho, foi organizada uma agenda de cursos e eventos dos quais pretendíamos que a comunidade participasse. Esses cursos foram primeiro mensais e depois semanais e divulgados por meio de visitas às escolas, às igrejas, conversas na ocupação de casa em casa, e panfletagem nas casas de alvenaria. O bairro tinha um encontro de classes diferentes, o que nos exigia estratégias distintas de abordagem. Por outro lado, houve um momento em que optamos por focar mais na comunidade da ocupação que era com a qual mais nos interessava trabalhar.

Houve a necessidade de uma presença frequente na comunidade, e a necessidade de eventos abertos para conversar sobre os objetivos de mudança que estávamos pensando. Outro ponto necessário foi identificar líderes e mais pessoas que pudessem replicar aquelas conversas e informações, pessoas que, de preferência, vivessem lá também. As disputas internas foram sendo reveladas e fomos percebendo como isso atrapalhava o trabalho, bem como o nome das instituições que apoiavam o projeto também gerava certa insegurança nas pessoas da comunidade. Nas escolas e na associação de moradores, entretanto, esse contato com as instituições era um fator positivo.

Apesar de já ter vivido outras experiências com mobilização – trabalhando com o Jogo Oásis em La Paz, Bolívia, em 2013, e no acompanhamento da formação de uma associação de bairro no Jardim Peri, em São Paulo, em 2012 – foi esse último trabalho que despertou meu interesse em investigar por que as pessoas se mobilizam e se de fato é efetiva a intenção de mobilizar pessoas para uma mudança em suas vidas e na sociedade em geral.

A mobilização comunitária de que se tratou com esse grupo em Santo André está dentro de uma lógica de desenvolvimento local autônomo na qual cada comunidade – entendendo comunidade como um bairro, um grupo de pessoas, vizinhos, etc. – pudesse chegar a promover os sonhos coletivos dos seus indivíduos.

Esse trabalho – ainda que focado na agricultura urbana e outras tecnologias – se orientava principalmente pela Teoria de PROUT (*Progressive Utilization Theory*), ou Teoria de Utilização Progressiva, desenvolvida pelo filósofo indiano Prabhat Rainjan Sarkar, em 1959. De forma resumida, essa seria uma proposta neo-humanista de modelo socioeconômico baseado na autossuficiência de cada região, um sistema cooperativo de trabalho, equilíbrio ambiental e valores espirituais universais onde o ambiente político, econômico e social se ajustaria de acordo com o desenvolvimento humano, espiritual e psíquico da população local. Os princípios chave desta teoria são

a democracia econômica, liderança moral, liberdade individual, diversidade cultural, direito das mulheres e um governo mundial. (PROUT, 2000)

Com a administração de recursos de forma menos centralizada, levando em consideração lugar, tempo e pessoas, o idealizador desta proposta, o filósofo indiano P. R. Sarkar defende que a exploração econômica seria combatida, haja vista que essa, na visão do autor, é o principal problema do mundo atual. (PROUT, 2000)

Foi nesta experiência de trabalho na cidade de Santo André que tive contato com jovens de esquerda e anarquistas provenientes de organizações que se mostraram parceiras do trabalho que estávamos organizando. Uma dessas organizações é a Casa da Lagartixa Preta – *Malagueña Salerosa*, um espaço anarquista formado em 2006 junto às manifestações antiglobalização.³ A casa mantém, entre outras atividades, o grupo de estudos “Espanhol e Zapatismo”.

Neste contato, conheci o debate hoje presente entre uma esquerda partidária – que foca na tomada do poder estatal para a formação de um sistema igualitário – em contraposição à esquerda anarquista que nega o Estado priorizando o desenvolvimento local autônomo. Esta última se confunde com uma visão neoliberal de mobilização que discutiremos no capítulo dois, na qual os indivíduos são responsabilizados pelas mudanças de seu entorno e, dessa forma, são mobilizados por ONGs ou programas de governo para a resolução de problemas de moradia, saúde ou educação, que só podem ser identificados como locais, se ignorarmos a necessidade de uma análise macro de sua extensão.

Na equipe em que trabalhei, havia pessoas que conheciam o movimento zapatista e, inclusive, tinham participado da *escuelita zapatista*. A *escuelita* foi um momento de abertura do movimento para visitantes de outros países. Tinha o objetivo de mostrar como era o trabalho feito no México em relação à construção das Zonas Autônomas e das Juntas de Bom Governo (JBG) – forma de organização do movimento zapatista – que veremos no capítulo quatro. A descoberta da experiência deste movimento foi um lampejo de esperança, pela possibilidade de ver materializado algo que sempre tentamos desenvolver com as comunidades urbanas, tendo em vista a mobilização comunitária e o desenvolvimento local.

Com base na experiência relatada, comecei a questionar como o processo de mobilização para grandes mudanças sociais era feito. No trabalho da comunidade de

³ Informações disponíveis no site do Ativismo ABC, grupo fundador da casa da Lagartixa Preta: http://www.ativismoabc.org/?page_id=7430. Acesso em: 18, fev. 2016.

Taioca, não se incentivava as pessoas a irem para as ruas ou a pegarem em armas, mas procurava-se mexer com seu modo de vida, propondo mudanças cotidianas. Era interesse daquele grupo entender qual a motivação de pessoas que participam em revoluções ou movimentos de grande impacto social, e por isso o interesse dessa pesquisa de mestrado em saber como as mulheres zapatistas relatam essa aproximação.

A dúvida inicial foi: o que impede as pessoas de participarem? Pode ser uma descrença na efetiva mudança que seria causada em suas vidas, até a descrença nos vizinhos e na possibilidade de fazer algo coletivo, além dos desafios cotidianos, como cuidar dos filhos, ou trabalhar quarenta horas semanais.

A partir daí, ao ler sobre o movimento zapatista, percebi que havia iniciativas de promoção de educação e saúde, de forma autônoma e de acordo com os costumes e práticas indígenas, as necessidades do campo e o questionamento ao sistema capitalista.

Outro fator que se sobressaiu nas primeiras leituras sobre o processo de mobilização zapatista foi a presença das mulheres, que me levou às memórias dos trabalhos realizados na Bolívia e em São Paulo, em que a participação das mulheres era notada como maioria. Apesar de diversas vezes encontrarmos homens em posições de destaque, como presidentes de associações ou líderes de comunidades, a presença de mulheres é abundante. Nos cinco projetos com comunidades que trabalhamos, havia mulheres presentes nas diretorias de eventos em duas destas, e as esposas dos presidentes eram sempre muito ativas nos trabalhos da associação.

Maria da Glória Gohn (2014) também observa como a presença de mulheres é muito maior em movimentos de base do que nos feministas e, no entanto, sua visibilidade é menor por não ocuparem cargos ou o movimento não destacar suas demandas específicas.

1.3 O problema de pesquisa

No caso zapatista, a narrativa do Subcomandante Marcos, nos comunicados oficiais, faz referência à importância da presença das mulheres. No livro *Mujeres de Maíz* (1997), Guiomar Rovira entrevista várias comandantas que contam seu papel no processo de mobilização. Elas se encontravam com outras mulheres com a desculpa de algum curso de tecer ou cozinhar, mas, em vez disso, empreendiam conversas

políticas e ensinavam às mulheres o castelhano e a escrever. O mesmo trabalho não podia ser feito a partir dos homens, pois o alcoolismo era um problema grave na região e marcadamente masculino. Por isso, havia o receio de que eles pudessem delatar o movimento em algum momento de embriaguez.

Estudar o movimento zapatista, quando se pensa em sua imagem pública, é estudar a tentativa de formar uma nova sociedade que se desenvolva de baixo para cima, no qual caibam muitos mundos e onde as mulheres tenham um papel diferente do que temos visto até hoje. Entretanto, cabe a questão: essas características pelas quais o movimento é ovacionado internacionalmente são reproduzidas em que medida no cotidiano das mulheres? Ouvir sua versão dos fatos, nos leva a entender se as protagonistas deste processo se sentem em uma posição diferente da que tinham antes do levante. No caso das primeiras insurgentes, abundam trabalhos sobre suas narrativas e a situação da mulher indígena fora das zonas majoritariamente zapatistas. Entre estes trabalhos com a temática da mulher zapatista, uma das principais referências é o livro de Guiomar Rovira (1997), publicado há 20 anos.

Além desse, muito citado posteriormente, se destaca o trabalho jornalístico feito por Rosa Rojas, umas das primeiras mulheres a cobrir o levante zapatista, que resultou no livro *¿Chiapas: y las mujeres qué?*. Neste livro a autora destaca o protagonismo das mulheres, as situações de violência e o preço da paz na região. (ALVARES CASAS, 2000)

Após estes dois livros, são escritos diversos trabalhos, não apenas no México, mas no Brasil, Estados Unidos e Europa, discutindo o exemplo zapatista como forma de reflexão e avanço nas teorias e utopias feministas. Além de críticas sobre a efetividade da *Ley Revolucionária de Mujeres*, como faz feitas por Jules Falquet (2006) que localiza a situação das mulheres zapatistas entre as reformas das tradições sexistas indígenas e o imperialismo ocidental, o que torna mais complexa a construção da autonomia das mulheres.

Outros temas levantados são as disputas internas e externas das mulheres zapatistas, suas reivindicações nos Acordos de San Andrés⁴, sua participação nos eventos nacionais e internacionais de mulheres indígenas, as relações entre homens

⁴ Os acordos de San Andrés marcam o que se considerava a conclusão, em 1996, das negociações entre zapatistas e o governo, que teriam começado ainda em 1994. Tratavam de uma possível conciliação entre o governo e o Exército Zapatista de Libertação Nacional (EZLN); é neste documento que se estabelecem as demandas do grupo rebelde – em consulta às comunidades – e a provável aceitação por parte do governo.

e mulheres, a educação no movimento zapatista – análises com foco nas mulheres por serem elas a parte da população que apresenta a maior taxa de analfabetismo –, os avanços das mulheres no direito à posse da terra e comparações da situação da mulher zapatista com outras indígenas e outras guerrilheiras.

As metodologias utilizadas nestes estudos foram: análises documentais de comunicados, programas de rádio, fanzines e livros disponíveis no site oficial do movimento; revisão bibliográfica e entrevistas coletivas quando havia a oportunidade de acessar alguma comunidade. Tais pesquisas têm sido realizadas nas áreas da antropologia, o jornalismo, a sociologia e o direito.

Diferentemente das pesquisas realizadas até o momento, este estudo busca contribuir com uma análise a partir da memória das mulheres que têm ou tiveram alguma relação ou participação no movimento zapatista. Utilizaremos a observação participativa (TAYLOR y BOGDAN, 1987) e entrevistas com recorte de gênero e geracional, destacando as relações entre as mulheres no movimento a partir da seguinte pergunta: Por que as mulheres entraram no movimento zapatista e quais são os benefícios e consequências de sua participação?

A escolha pela observação participativa se dá na intenção de dar continuidade ao trabalho realizado por Guimar Rovira (1997), pois a autora teve oportunidade de conversar com as mulheres nos momentos iniciais da aparição pública do movimento, de forma que, fazendo uma nova inserção em campo, esperamos perceber os efeitos da participação ao longo do tempo, por uma perspectiva diferente daquela relatada na imagem pública do movimento que se expressa nos eventos, comunicados e publicações. Como vimos, há um período de pelo menos 20 anos sem a possibilidade de estudos em campo com o tema das mulheres. A observação também é ideal para a compreensão do contexto do movimento, as organizações com as quais dialoga e suas estratégias de funcionamento para além das informações dadas em entrevista e por outro lado, na impossibilidade de encontrar mulheres que se dispusessem a dar seus relatos a observação se apresentou como uma forma mais aceita pelas organizações com as quais nos encontramos, reconhecida como menos invasiva por estas.

Temos como pressuposto que a participação é uma forma de contestar a ação passiva como uma característica feminina – ainda mais quando se tratam de mulheres indígenas - e que essa participação cria uma nova experiência do ser mulher,

questionando as visões que supõem que haja uma predisposição da mulher para o lar e para a família, seja a própria família ou outras para as quais venha a trabalhar.

Mas, a fim de responder à pergunta citada anteriormente, nosso objetivo nesta pesquisa é o estudo dos aspectos micropolíticos, ou seja, realizar uma análise do processo de mobilização dentro das vilas indígenas, a partir da memória das mulheres que participaram destas mobilizações e o impacto da participação em seu cotidiano.

E, dessa forma, se faz necessário delinear os seguintes objetivos específicos desta pesquisa:

- Registrar as memórias de mulheres zapatistas, buscando compreender a sua participação no movimento zapatista em vários níveis, e as transformações ocorridas na sua identidade de mulher militante;
- Conhecer as formas de organização do movimento, estando presente em eventos e com as comunidades em seu cotidiano;
- Entrevistar de maneira exploratória participantes de organizações que tenham trabalhado com as comunidades zapatistas;
- Entender o processo de mobilização e participação política das mulheres nas comunidades zapatistas;
- Compreender o impacto que estas mulheres percebem em suas vidas e na vida de outras mulheres.

Considerando a grande quantidade de material já produzido sobre o movimento zapatista, a distância temporal em que se situa o estudo de Guiomar Rovira (1997), e as dificuldades que foram vivenciadas em campo, escolhemos trabalhar com as metodologias de revisão documental, observação participativa e entrevistas abertas.

A revisão documental teve por objetivo revisar a imagem pública da mulher zapatista no contexto do levante, e posteriormente a mudança desta imagem até hoje. Enquanto que a observação e as entrevistas compõem as estratégias metodológicas principais deste estudo, sem as quais, não poderíamos entender a dinâmica de organização do movimento, o papel das mulheres neste processo, sua vivência cotidiana e seus desafios específicos de gênero. Para que concretizássemos um estudo de memória, foi essencial que conseguíssemos mulheres que partilhassem seus relatos voluntariamente e sem depender da autorização das organizações de que fazem parte.

2 TEORIAS E MOVIMENTOS SOCIAIS: DIFERENTES PERSPECTIVAS

Os estudos sobre movimentos sociais têm seu início juntamente com a sociologia, quando ainda era usado o termo “ações coletivas” para designar esse tipo de organização. Desde então, os estudos tiveram ênfases e abordagens diversas. Apresentar as teorias de movimentos sociais é também falar um pouco da história dos movimentos na Europa, Estados Unidos e América Latina, que orientaram os estudos que surgiriam para explicá-los.

Este capítulo tem por objetivo percorrer a produção teórica sobre movimentos sociais, observando as relações entre a ação social e o Estado, bem como empreender os aspectos macro e microsociais que estão implicados nesta forma de organização, dando maior ênfase à mobilização e à participação, que são os objetos dessa dissertação. Trataremos de trazer a contribuição de autores que se destacam em cada paradigma.

2.1 Perspectivas Clássicas

Até os anos 1960, o estudo dos movimentos sociais teve por núcleo a Teoria da Ação Social, que pretende compreender o comportamento coletivo num enfoque sociopsicológico. As ações são classificadas entre ações institucionais e ações não institucionais. Estas últimas se manifestam como quebras da ordem vigente, com características de agressão, tensão e descontentamento. Os autores desta fase entendem essas ações em ciclos evolutivos com um processo de comunicação baseado em difusão de ideias, rumores etc. (GOHN, 2014).

Neste paradigma, as mobilizações são “respostas irracionais, cegas em decorrência da não adaptação dos indivíduos às mudanças da sociedade industrial e a modernidade” (GOHN, 2014, p. 24), ou seja, não haveria por parte dos indivíduos uma racionalidade em relação aos seus interesses ao mobilizar-se nessas ações, são suas privações e necessidades que os levam a se mover (GOHN, 2014).

Essa perspectiva entende a sociedade como um sistema político aberto. Entretanto, os movimentos sociais não têm poder para realizar mudanças, pelo contrário, são antidemocráticos e representam uma ameaça para a sociedade civil baseada no consenso. Os movimentos sociais, ou ações coletivas, são gerados por líderes, partidos políticos e grupos de interesse (GOHN, 2014).

Maria da Glória Gohn (2014) define esse paradigma em cinco correntes principais nos EUA, entre estas três são denominadas Teorias dos Movimentos Sociais e duas Teorias de Ações Sociais. Elas surgem simultaneamente nos períodos de 1940 e 1950 analisando os movimentos dos anos 1920 e 1930. Muitas de suas conclusões serão contestadas posteriormente com o advento dos movimentos dos anos 1960 e 1970; entretanto, algumas serão retomadas nos anos 1990, servindo de base para a maioria das teorias que se desenvolverão em seguida, em cada continente.

Cabe ressaltar que, à época, diversas atividades de grupo poderiam ser classificadas como movimentos sociais, como normas da divisão de trabalho, papéis sociais, ou seja, mudanças na organização da sociedade. E a sociedade é vista como um conjunto de normas e convenções que estabelecem a organização social, um estado de paz, e o movimento representa um desvio, um conflito, como veremos se repetir mais adiante (LARAÑA, 1999).

Essas teorias se assemelham pela forma de compreender a sociedade; entretanto, se diferenciam no enfoque de análise do movimento. A Escola de Chicago, por exemplo, é interacionista simbólica e gerará a primeira Teoria dos Movimentos Sociais. Nesta análise é dada ênfase aos líderes, já na Teoria das Sociedades de Massas os movimentos são vistos como antimodernos e como algo fora da sociedade. A segunda grande Teoria de Movimentos Sociais tem o nome de Haberle, como destaque, e se direciona a entender as mobilizações partidárias e os movimentos revolucionários com foco nas relações de classe e de produção (GOHN, 2014).

Posteriormente, a Escola de Chicago, com a Teoria da Ação Social, olha para as ações coletivas em grande escala e contribui com a terceira grande Teoria de Movimentos Sociais com forte análise psicossocial e menor ênfase na estrutura política (GOHN, 2014). Há o crescimento da ênfase na análise institucional, vendo os movimentos sociais como fonte de inovação e criatividade das instituições sociais e analisadores dos processos sociais (LARAÑA, 1999).

A Escola de Chicago, ainda com a visão interacionista simbólica, tem bases estruturalistas e vê os movimentos sociais como resposta dos indivíduos privados para obter sua inserção estrutural. Sua concepção de mudança social segue os pressupostos que vemos na Teologia da Libertação, que se difundiu muito pela América Latina (GOHN, 2014).

Em lugar de ver a ação social apenas como um desvio, como no pensamento clássico, é possível observá-la como uma fonte de novas instituições, encontrando neste comportamento as raízes da ordem social, e como esta se estabelece e se renova. Esta perspectiva acredita na capacidade dos movimentos de promover mudanças na ordem social (LARAÑA, 1999).

O objetivo desta linha é entender como a mudança social acontece e defender que a participação e a educação informal (por meio da igreja, partidos ou outras instituições) eram os meios de desenvolvimento da comunidade, para a criação de lideranças capazes de usar a criatividade para formar instituições e se inserir na estrutura. Suas noções de criatividade e individualismo são recuperadas posteriormente pelo pensamento liberal e a economia globalizada (GOHN, 2014).

Com a mesma base, estruturalista, a Teoria da Sociedade de Massas vê os movimentos também como respostas às privações e carências, porém seu objeto de estudo foi os movimentos totalitários e antidemocráticos. Dessa forma, entende as mobilizações como resultado das perdas infligidas pela modernização econômica, para as quais os movimentos são respostas de regressão anômalas (GOHN, 2014).

A grande contribuição da corrente da sociedade de massas foi aproximar a psicologia da sociologia, dando ênfase para o significado dos elementos da vida cotidiana, mostrando que a realidade e seu sentido de responsabilidade se enfraquecem à medida que o tema tratado não faz parte deste cotidiano. Da mesma maneira, os líderes que conseguem apelar a estes elementos contam com forte poder mobilizador, porque a vida comunitária é transcendente à política e é daí que vem a identidade. São as experiências vividas pelas pessoas no dia a dia que estabelecerão sua identidade e dão significado para o evento político. (LARAÑA, 1999).

Durante a Guerra Fria, a abordagem sociopolítica contribui para o estudo estabelecendo critérios que caracterizariam uma determinada ação como sendo parte de um movimento social: a consciência grupal, sentimentos de pertença ao grupo, solidariedade e identidade; além de definir a razão dos movimentos como o descontentamento dos indivíduos com a ordem social vigente; e como seus objetivos a mudança dessa ordem.

Já na perspectiva da Teoria do Sistema Social, funcionalista, a ação social não leva ao desenvolvimento do indivíduo participante da ação, diferente da abordagem sociopolítica que prevê, por exemplo, a consciência de grupo e a

identidade, mas por meio do status que o indivíduo adquire provoca uma mudança no sistema social (GOHN, 2014).

A principal diferença entre interacionistas e funcionalistas se dá pela relação entre movimento social e mudança social: enquanto que, para os interacionistas, os movimentos são agências de mudança social por natureza; para os funcionalistas, o movimento é apenas uma reação à mudança, com raízes em perturbações psicológicas e tensões sociais geradas por essa transição (LARAÑA, 1999).

Na mesma linha da Teoria da Sociedade de Massas, por um lado o movimento social é estranho à historicidade do sistema, pois os indivíduos deveriam se integrar para serem felizes e fariam parte deste esforço de ser integrados, enquanto que a ordem social deve ser controlada; por outro lado se diferenciam da Teoria da Sociedade de Massas por perceber os movimentos como um auxílio à sociedade democrática na inclusão de suas demandas culturais, sociais e políticas; que representa o esforço de seus integrantes para serem incluídos na sociedade, promovendo mudanças ou resistindo a elas (GOHN, 2014).

A corrente organizacional comportamentalista inaugura a contemporaneidade das teorias estadunidenses de ação social e dos movimentos sociais com a Teoria da Mobilização de Recursos (GOHN, 2014).

2.2 Teoria da Mobilização de Recursos (MR)

Os anos 1960 vieram marcados pelo fortalecimento, nos EUA, de movimentos pelos direitos civis, feministas e contra a guerra do Vietnã, com características que se distanciavam daqueles movimentos analisados até então, que estavam marcados com as privações sociais e materiais dos indivíduos e polarizações acentuadas pela Guerra Fria. Neste novo contexto houve a necessidade de uma nova explicação para essas ações e movimentos sociais que começaram a surgir desde os anos 1950. Assim a Teoria da Mobilização de Recursos, ou MR, nasce da crítica à centralidade das teorias clássicas nas análises psicossociais e nas privações características dos movimentos anteriores (GOHN, 2014).

Para a MR os movimentos sociais são organizações, com o mesmo status de qualquer outro grupo de interesse, que surgem quando os recursos (humanos, econômicos e de comunicação) são viáveis e há oportunidades políticas. Esta teoria

tem uma lógica economicista de mercado, na linha utilitarista, em que os movimentos se configuram como indústrias econômicas (GOHN, 2014).

Assim, os movimentos sociais estariam classificados como movimentos de conflito e movimentos de consenso. Os primeiros objetivam mudanças sociais, como o movimento feminista, negro, indígena etc., e teriam maior potencial mobilizador, porém menos recursos, uma vez que sua aceitação é menor. Já os movimentos de consenso objetivam alargar fronteiras de participação, têm mais sucesso e mais aceitação, o que gera mais recursos, mas menor mobilização (GOHN, 2014).

Segundo Melucci (1989), essa abordagem parece ver como movimento social toda forma de ação não institucional, correndo o risco de chamar desse nome qualquer alteração na sociedade.

A MR, como o próprio nome diz, se centra na análise de recursos e acaba estudando movimentos com forte presença da classe média, onde encontra certa profissionalização dos processos de mobilização e uma organização muito desenvolvida, o que difere dos movimentos latino-americanos deste período com características populistas e clientelistas. Posteriormente, os movimentos internacionais dos anos 1990 retomam algumas dessas características de profissionalização (GOHN, 2014).

Esta linha teórica preserva a visão funcionalista das Teorias do Sistema Social, analisando instituições, estruturas e organizações e exclui a ideologia por ver os grupos e movimentos como atores racionais na luta por seus interesses. É importante salientar que a sociedade em que esses grupos interagem não é um caos, como o é para alguns teóricos clássicos, mas sim um espaço de onde os grupos partem, de acordo com seu acesso aos recursos, para a disputa pelo poder como o *lobby* (GOHN, 2014).

2.3 Teoria da Mobilização Política (MP) – Sidney Tarrow

Pesquisas determinaram que as pessoas tinham motivos diversos para se filiar a algum movimento, desde a possibilidade de obter vantagens pessoais até a vontade de fazer parte de um coletivo. Esses fatores tornam ainda mais complexo o trabalho de um movimento para mobilizar pessoas para, por exemplo, um protesto. Se, por um lado, levar muitas pessoas às ruas é um sinal de poder, dependendo da luta de que se trata, isso não é o bastante (TARROW, 1997).

A Teoria da Mobilização Política marca uma segunda fase da Teoria de Mobilização de Recursos, ocorrida depois do debate desta com a Teoria dos Novos Movimentos Sociais (NMS). Este debate marcou o desenvolvimento do processo político na teoria, a reativação do campo da cultura e das ações coletivas como processo e não como objeto, como visto anteriormente na MR (GOHN, 2014).

Sidney Tarrow foi um grande expoente desta linha teórica e se consagrou como um dos mais importantes teóricos dos movimentos sociais. Em sua obra, ele objetiva fazer um amplo quadro teórico para a análise dos movimentos sociais, ciclos de confronto e revoluções, e seu lugar na análise das ações coletivas. Tarrow é responsável pela criação de um dos conceitos básicos da MP, as oportunidades políticas (ARAUJO e LIMA, 2010).

A análise que continua macroestrutural dá ênfase, nesta nova fase, a outros processos, advindos de pesquisas empíricas como: o nível de organização do grupo; a realidade política que confronta; a rede de relações sociais entre os grupos coletivos. E retoma características não racionais da mobilização como ressentimentos, protestos e descontentamentos, mantendo o foco na mobilização de recursos, mas sem uma lógica instrumental racionalista, recuperando análises da psicologia social (GOHN, 2014).

Tarrow (1997) define os movimentos como resultado de uma rede social densa e símbolos culturais familiares que provocam a generalização. Isso se dá quando seus organizadores se utilizam desses fatores para gerar oportunidades políticas, identidades coletivas e mobilizar as pessoas contra adversários mais poderosos.

Nesse sentido, o movimento social segue sendo um grupo de interesse que disputa o poder. Poucos autores assumem que os movimentos tenham capacidade de mudança ou transformação social. Entretanto surgem novos conceitos como os ciclos de protesto e as redes de mobilização. A análise institucional continua, porém os movimentos mais que organizações se tornam redes de articulação que criam e suportam estruturas de oportunidades (GOHN, 2014).

O raciocínio seguido é o de que as oportunidades políticas criam incentivos à ação coletiva, haja vista que, para aqueles que estão às margens, o acesso a recursos é sempre limitado e, apenas quando surgem tais oportunidades, que se vislumbra a possibilidade de expressar suas reivindicações (TARROW, 1997).

As oportunidades políticas são um recurso exterior ao grupo, podem em determinados momentos motivar à ação pessoas que não têm acesso a recursos, enquanto que podem não colocar em movimento as elites, criando um marco de igualdade de oportunidades diferente do que acontece em relação aos recursos de dinheiro e poder. Os finais de guerras e as crises financeiras são exemplos de oportunidades políticas (TARROW, 1997).

Como não aborda a problemática das classes sociais, a visão da sociedade é a de um campo de lutas e disputas com o contexto político favorável ou desfavorável às mobilizações, de acordo com as oportunidades geradas pelos próprios movimentos ou outros grupos de interesse. Os conceitos chave desta teoria são a mobilização e a estrutura de oportunidades políticas, recuperadas da Teoria Marxista (GOHN, 2014).

Mantém a centralidade nas oportunidades geradas pelo Estado, afirmando que as estruturas estatais criam oportunidades estáveis, além das oportunidades móveis geradas no interior dos Estados - por outros grupos de interesse - para que os interlocutores sem recursos possam atuar (TARROW, 1997).

Segundo Gohn (2014, p. 77),

[...] a teoria da MP, ao resgatar algumas premissas do paradigma tradicional da ação coletiva (como as reivindicações e privações culturais) e alguns postulados de análises marxistas (de que reivindicações são frutos de condições estruturais que criam as privações), articulou estes resgates com a questão central da abordagem dos Novos Movimentos Sociais (a da identidade coletiva) e construiu novas explicações sobre como os adeptos de um movimento social pensam sobre si próprios, como compartilham suas experiências e as reinterpretem em contextos de interação grupal.

Por outro lado, a MP introduziu o conceito de cultura em sua análise, reinterpretado como um processo de representações construído pelo grupo que não se torna em uma prática social transformadora ou novas identidades sociais, afinal a maioria dos autores não vê os movimentos sociais como promotores de mudanças sociais, mas como grupos de interesse em disputa pelo poder (GOHN, 2014).

Para Tarrow (1997), o repertório de confrontação dos movimentos – seu modo de atuar internamente e em diálogo com a sociedade – é transmitido culturalmente e é um fator mobilizador, pois os indivíduos entendem aquelas formas de interação, tanto os participantes do movimento como os antagonistas. Assim, as formas de agir escolhidas pelo grupo são fatores de mobilização.

É destacado o papel das redes como mantenedoras do movimento social e responsáveis ainda de sua sobrevivência quando o movimento está em período de latência, para manter a interação com os antagonistas, ou para que a ação coletiva não seja apenas um ato episódico e se configure em um movimento social de fato (Tarrow, 1997).

A MP buscará ainda articular os universos micro e macrosocial em suas análises, mas pautada por seus três conceitos básicos: mobilização de estruturas, que sobrevive da primeira fase da teoria; *frames*, que se referem a análises dos marcos estratégicos das ações coletivas; e oportunidades políticas que vimos com Tarrow (GOHN, 2014).

2.4 Os Novos Movimentos Sociais (NMS) – Alberto Melucci

O paradigma europeu representa sua contribuição no encontro das teorias clássicas com as teorias marxistas, conforme abordamos rapidamente no começo deste capítulo. No mesmo processo ocorrido nos EUA, novas teorias e novas visões sobre os movimentos sociais surgiram; entretanto, na Europa, essa abordagem teve caráter construtivista, como veremos a seguir.

Os NMS também surgem questionando o paradigma clássico, que na Europa se centrava na divisão de classes. A questão é que para este paradigma a questão das classes é o elemento motor dos movimentos sociais e a principal razão da sua necessidade de se inserir no sistema; entretanto, com o surgimento de outros movimentos no final dos anos 1950 e princípio dos 1960, outras questões adquiriram relevância, como os conflitos baseados no gênero, etnia e outras formas de solidariedade que orientaram a ação coletiva (LARAÑA, 1999).

Resgata abordagens clássicas interacionistas como a da Escola de Chicago e a dos neomarxistas, visualizando a cultura como ideologia, mas não como falsa representação do real. Foca nas lutas cotidianas, na solidariedade entre as pessoas de um grupo e no processo de identidade criado; também exclui a consciência de classe como base das ações sociais (GOHN, 2014a).

A Teoria dos Novos Movimentos Sociais traz um outro contraponto de ordem interacionista, vendo no comportamento coletivo a base para a constituição da ordem social e, dessa forma, também o papel dos movimentos sociais como agências de mudança, por gerarem novos marcos de significados na sociedade (LARAÑA, 1999).

No desenvolvimento da teoria, os pós-estruturalistas e os pós-modernistas vão ganhando mais influência nos estudos, modificando as análises anteriores para uma análise dos discursos dos indivíduos participantes dos movimentos como expressão de práticas culturais (GOHN, 2014). O ator analisado é complexo, se destaca a importância das transformações sociais e sua influência na constituição da identidade coletiva dos participantes dos movimentos (LARAÑA, 1999). Valoriza, assim, as possibilidades de mudança a partir desses atores, como indivíduos que se recriam independentes das estruturas.

Laraña (1999) acentua, com o surgimento dos novos movimentos sociais, a autonomia ante os partidos políticos e a progressiva perda de confiança, uma característica europeia que não se reproduziu necessariamente na América Latina. Temos no Brasil, por exemplo, a forte presença de alas feministas dentro dos partidos, enquanto que o movimento zapatista, por outro lado, foi paulatinamente seguindo este mesmo caminho europeu.

Assim, os atores nos movimentos, que são cada vez mais temporários, têm a função de expor problemas sociais em determinadas áreas, anunciando-os para a sociedade.

O surgimento dos NMS retoma uma relação entre a sociologia e a psicologia, que havia sido estabelecida pelos autores clássicos e esquecida durante um longo período nos estudos sobre movimentos sociais. Nos NMS destaca-se a importância do local em transcendência ao âmbito da política e como fonte de formação da identidade pessoal (LARAÑA, 1999).

Esse novo sujeito histórico que surge é

um coletivo difuso, não hierarquizado, em luta contra as discriminações de acesso aos bens da modernidade e, ao mesmo tempo, crítico de seus efeitos nocivos, a partir da fundamentação de suas ações em valores tradicionais, solidários e comunitários (GOHN, 2014, p. 122).

Relacionar a luta das pessoas com seu cotidiano e seu espaço local é essencial para que se vejam responsáveis e tomem o sentido de realidade das reivindicações. Quando há distância entre esses pontos, as possibilidades de serem levados por líderes com discursos demagógicos é grande (LARAÑA, 1999); ou seja, a política ganha centralidade em todas as práticas sociais, como, em Foucault, se salienta a política presente nas relações microssociais e culturais. (GOHN, 2014).

Assim, como os interacionistas simbólicos analisavam a identidade individual, a NMS analisa os atores sociais em suas ações e identidades coletivas criadas neste processo de grupo e não pela pré-configuração dos indivíduos dada pela estrutura social (GOHN, 2014).

Enquanto as teorias contemporâneas que vimos anteriormente com grande difusão nos Estados Unidos, a Mobilização de Recursos e a Mobilização Política, explicam o surgimento de movimentos sociais pela disponibilidade de recursos ou pelo surgimento de oportunidades políticas, as perspectivas construtivistas que definimos como Novos Movimentos Sociais seguem mais próximas dos movimentos buscando na cultura processos multidimensionais para o seu surgimento (LARAÑA, 1999).

Em crítica a essas teorias, Laraña (1999) defende que, se a questão é saber porque as pessoas participam dos movimentos, há que se estudar o processo pelo qual se estabeleceram marcos de significado nos movimentos que levaram os indivíduos a se mobilizarem e, da mesma forma, como esses marcos influenciaram na concepção que esses indivíduos têm de si mesmos. A mobilização, desta forma, é vista em função da defesa da identidade, que também define a escolha dos membros, ações e fronteiras do movimento (GOHN, 2014).

A questão é que a forma como se tem visto o movimento, como algo homogêneo e coeso, não condiz com a versão empírica do objeto, haja vista que grande parte dos recursos do movimento é gasta para manter sua coesão em um ambiente frágil e plural que eles mesmo criam. Deve-se analisar os recursos internos e externos que são mobilizados, como as lideranças são mantidas e como são definidas as estruturas organizacionais (MELUCCI, 1989).

O “novo” dos novos movimentos se refere principalmente a essa nova forma de fazer política que, na Europa, significa sair da lógica classista e, na América Latina, sair do sistema populista clientelista. Não se interessam por agências estatais ou sindicatos, mas por mobilizar a opinião pública como forma de pressão, construindo identidades e adotando estratégias e formas de organização mais espontâneas, abertas e participativas (GOHN, 2014).

Para alguns teóricos como apontam Frank e Fuentes (1989) a efetividade do termo novo pode ser questionada, pela existência desde Roma revoltas de escravos, ou na idade média a matança de bruxas, como exemplos de movimentos relacionados a questões de identidade étnica e gênero, segundo os autores poderia dizer-se novo, em referência aos movimentos ambientais e pela paz que surgem em resposta as

ocorrências do mundo moderno como as armas de destruição em massa e depredação do meio ambiente. Não obstante, estes temas foram abarcados em outras épocas históricas como nas grandes guerras e no período colonial. Por outro lado, o movimento de classes e os sindicatos seriam mais novos, e temporários pois nascem em resposta ao desenvolvimento industrial capitalista.

Contudo, Frank e Fuentes (1989) também afirmam que os movimentos ditos novos no cenário contemporâneo, mobilizaram pessoas em torno de preocupações comum mais que em qualquer época. Autores como Melucci (1983), grande referência na linha teórica dos Novos Movimentos Sociais, dizem que os movimentos são mais construção analítica que forma organizacional, não visando o poder do Estado, mas se contrapondo a ele por uma lógica racional dos indivíduos na construção de identidades, autonomia, e reconhecimento por outros atores e pela complexa sociedade contemporânea (GOHN, 2014a).

Para Melucci (1999), precisamos de uma visão mais cética sobre os movimentos sociais, tentando descobrir o sistema de relações internas e externas para, assim, compreender a ação coletiva.

Melucci é considerado um dos fundadores do paradigma da identidade. A Teoria dos Novos Movimentos Sociais, entretanto, também se posiciona quanto ao olhar do pesquisador para analisar os movimentos sociais (ARAUJO e LIMA, 2010). Para este autor, enquanto as teorias estruturais explicam porque e não como um movimento se estabelece, sem considerar a ação coletiva dos atores, os modelos de mobilização de recursos dão conta do “como” sem conseguir identificar seu significado e orientação. Esses limites, segundo o autor, são resultado de uma visão global, distanciada de análises do interior desses movimentos, as micropolíticas que envolvem seus participantes e a relações destes com o exterior. Ele defende que é possível se concentrar em como os movimentos sociais acontecem sem negligenciar o seu porquê (MELUCCI, 1989).

O autor critica o sistema das oportunidades políticas de Tarrow (1997) propondo olhá-lo como um sistema de fato e não apenas um conjunto de interesses ou uma crença. E quando Tarrow conecta hipoteticamente os ciclos de protesto com os ciclos de reforma, Melucci (1989) sugere entender o protesto como uma característica da sociedade, porém, com uma análise mais política e pouco centrada na sociedade civil, identificando o valor destes atos politicamente.

A proposta é olhar para os atores, não apenas como motivados por cálculo dos custos e benefícios de uma ação social, mas buscando outros bens que não podem ser mensurados ou calculados, como a solidariedade e a identidade. Evitando a centralidade tradicional que é dada aos sistemas políticos, limitada para entender as alterações da lógica das sociedades complexas que os movimentos podem impactar. (MELUCCI, 1989).

A teoria dos NMS, assim como as teorias marxistas, influenciou as análises latino-americanas com maior peso que as americanas, por motivos que veremos no tópico a seguir.

2.5 Perspectivas latino-americanas e contemporâneas

O paradigma latino-americano foi influenciado pelas teorias europeias, estudando principalmente movimentos de emancipação e movimentos libertários, bem como a questão da terra na área rural e da moradia no meio urbano. Nos anos 1970, o marxismo foi o maior influenciador e, posteriormente, nos anos 1990, a teoria dos novos movimentos sociais (GOHN, 2014a).

Um dos dilemas advindo das diferentes abordagens do paradigma latino-americano se refere à ênfase nos fatores sociopolíticos – na mesma linha dos novos movimentos sociais –, em contraposição aos fatores socioeconômicos, (GOHN, 2014).

Entre estas linhas, as teorias que mais influenciaram o paradigma latino-americano, conforme proposto por Gohn (2014a), são a teoria marxista e a teoria dos novos movimentos sociais. Por uma questão de ligação proximidade dos pesquisadores brasileiros com os movimentos de esquerda, as linhas teóricas estadunidenses acabaram por não influenciar os estudos latino-americanos. Não obstante, os estudos nesta região se centravam mais em análises empíricas dos movimentos. Uma exceção é o movimento feminista que, por sua crítica ao movimento marxista acabou por se afastar da pesquisa de movimentos sociais, ainda que a presença das mulheres nos movimentos populares tenha sido sempre expressiva na América Latina (GOHN, 2014).

Os movimentos sociais na América Latina aumentaram suas condições de organização externa e interna. Em alguns casos essa é uma reação aos sistemas políticos de cada país, em outros casos esses mesmos sistemas políticos têm

enfraquecido os movimentos sociais, criando secretarias e subdivisões do governo responsáveis pelas demandas que os movimentos mantinham. Essa, subdivisões vêm sendo também assumidas por Organizações Não-Governamentais (ONGs) com ou sem convênios com o governo. As ONGs têm aparecido como personagem importante na geração de políticas públicas, e o governo têm criado espaços específicos de participação.

Em sua análise sobre a produção teórica latino-americana, Gohn destaca o autor mexicano Rafael Sandoval Alvarez (2000 apud GOHN, 2014a), que estuda a constituição do sujeito a partir do lugar que ele ocupa no social, no político, no cultural e no espaço de outros sujeitos. Fora do Brasil, nos anos 1980 se falava da importância dos movimentos mais como fonte de mudança sociocultural do que política, uma vez que representam identidades questionadoras dos papéis sociais determinados externamente pelo poder dominante.

Para que um movimento tenha certa permanência necessita criar uma identidade a partir dos seus desejos e necessidades, a partir de referenciais com os quais se identifica. Assim, a identidade política surge no processo de luta, diferente do que se tem instaurado com as políticas públicas brasileiras atualmente, que tentam envolver a comunidade em grupos como se fossem identidades pré-definidas, a questão é o aprendizado que o movimento social gera para seus participantes e suas relações com a sociedade e/ou embates com o governo. (GOHN, 2014)

O movimento social não tem uma identidade política homogênea, esta se modifica de acordo com as aprendizagens geradas e à medida que os participantes vão sendo capazes de fazer análises mais amplas sobre o mundo com o aprofundamento de sua participação, podendo identificar os projetos que se encontram ou não com suas demandas. Entretanto, a debilitação da autonomia dos movimentos vem os enfraquecendo, pois essa identidade fica cada vez mais determinada por mobilizações de governos e ONG's.

Estamos de acordo com a crítica feita por Maria da Glória Gohn (2014) à metodologia criada pelo colombiano José Bernardo Toro (2007) e difundida por toda a América Latina desde 1990; primeiro pela Fundación Social de Colombia, com a adesão de várias ONGs, e depois pelos governos. A problemática está em que, segundo esta metodologia, a mobilização social toma o mesmo sentido de participação em programas ou ações sociais pré-estabelecidas, enquanto que a mobilização política trabalhada anteriormente pelas Teorias de Participação Política,

das quais são expoentes Tarrow (1997) e Tilly (1977), se referia à mobilização como um processo de ativação da sociedade civil ou de grupos, por líderes comunitários ou governantes, que tornava a ação coletiva possível. De forma que a mobilização política viria a partir dos grupos para a criação do movimento, entretanto a mobilização social se torna o produto final para a inclusão social, aquisição de valores professados pelas secretarias de Estado ou as ONG's, e mesmo as empresas que estão usando da mobilização comunitária como estratégia de marketing, como exemplo o Programa *Minha casa, minha vida*, que após a alocação da população de diferentes regiões em um mesmo espaço, estranho a todos, implantam projetos de mobilização comunitária com ONG's para trabalhar a relação comunitária e geração de renda nos espaços.

A Mobilização Social foi criticada como abordagem liberal pela esquerda política, enquanto ela era oposição. No entanto, quando ascendeu ao poder, usou esta mesma abordagem na área social.

Toro (2007) define “movimento” como resultado da mobilização social, em que determinadas pessoas, os produtores ou reeditores sociais, materializam a implantação e o desenvolvimento de processos participativos locais, com foco nas ações do cotidiano e não no todo como fazem tradicionalmente os movimentos sociais. Além disso, para que as ações tenham sucesso dependem de redes comunicativas, da criação de imaginários sociais que sejam convidativos, de estudo e planejamento do campo de atuação e de ações sem hierarquia que são acompanhadas permanentemente. (GOHN, 2014).

As principais críticas são em torno de uma aprendizagem obtida a partir dos valores transmitidos no método de mobilização e a falta de preocupação em entender a história política e social para além da situação imediata. As concepções são utilitaristas e pragmáticas, pois colocam as pessoas como detentoras da resolução dos problemas sem analisá-los a partir da estrutura. Não é desenvolvido o pensamento crítico e a dimensão do político desaparece. As ações coletivas que utilizam a metodologia de Toro (2007) hoje são mais abundantes, na América Latina, do que ações como a do MST ou da Via Campesina. (GOHN, 2014)

O momento atual dos movimentos na América Latina é marcado pelo enfraquecimento do termo desigualdade e a sua substituição por equidade; também pela pluralidade de movimentos por seus temas, articulações internas e externas, objetivos e visões de mundo. (GOHN, 2014)

O que vemos com o movimento zapatista é uma combinação do discurso da equidade de gênero que, por exemplo, é denunciada pelas mulheres zapatistas dentro e fora do movimento, tendo como resposta as políticas internas de cotas dentro dos governos autônomos e comunidades para que os cargos sejam equiparados; com o discurso da desigualdade social que é evidente pela posição dos indígenas na sociedade mexicana desta forma que as mulheres quando expressam em seu discurso que tem tripla exploração por serem mulheres, indígenas e pobres, expressam os dois termos.

O que o movimento zapatista conseguiu foi reunir em vez de substituir lutas, revalorizando aquilo por que já se lutava, e colocando em evidência uma atitude autônoma na resolução de seus problemas, que na visão da mobilização comunitária de Toro (2007) seriam locais, entretanto faz a ligação destes com os problemas mundiais ao menos, essa ligação fica evidente no nível dos comunicados do movimento.

3 ANTECEDENTES AO MOVIMENTO ZAPATISTA

O movimento zapatista levantou-se em 1994 contradizendo o que muitos autores das ciências sociais e da história já tinham dado por acabado, as manifestações por meio da violência, as revoluções. O caso mais polêmico é o do autor Jorge Castañeda (1994): no livro intitulado *Utopía Desarmada*, ele proclama o declínio da esquerda e a perspectiva revolucionária como uma questão não mais presente na América Latina. Cabe situar o leitor de que o livro foi escrito em um cenário de queda do muro de Berlim e fim da Guerra Fria, e descreve a América Latina em um momento de força das políticas neoliberais, com grande procura pelo investimento externo, liberalização comercial, primazia do mercado e corte de subsídios estatais (CASTAÑEDA, 1994).

Entretanto o autor não foi o único a proclamar o “fim da história”. Antes dele, Francis Fukuyama, em 1992, havia escrito “O fim da história e o último homem”. Retomando a Teoria do Fim da História de Hegel, Fukuyama defendeu que acabados o socialismo e o fascismo, com a queda do muro de Berlim o mundo acabaria em capitalismo, o que, para o autor, seria o ponto mais alto de evolução que a humanidade pode chegar. (FUKUYAMA, 1992)

Assim, o surgimento do Exército Zapatista de Libertação Nacional (EZLN), no começo de 1994, aparentemente contradiz o que esses autores afirmaram. Castañeda (1994), por outro lado, responde às críticas analisando o movimento zapatista como reformista, pois não objetivava tomar o poder do Estado como as guerrilhas tradicionais. Mas, como salienta Holoway (2002), o que tinha morrido mesmo era essa velha maneira de fazer revolução, e o movimento zapatista levantou uma bandeira de uma nova forma de fazer isso. Segundo o autor, o que morreu foi o enfoque no controle do Estado como forma de mudar o mundo, a situação política ou como esperança de mudanças. O movimento zapatista liderou um levante por esperança e dignidade, para construir o mundo que sonhavam.

A influência da Teologia da Libertação que proliferou na América Latina nos anos 70; a chegada da FLN (Frente de Libertação Nacional) proveniente de uma ação de esquerda para preparar uma revolução popular; o encontro com a Cosmologia Maia e sua forma de tomar decisões; junto com a memória de Emiliano Zapata – que lutou pelos direitos dos camponeses à educação, à saúde e à cidadania mexicana,

além da reforma agrária contra os caciques regionais que dispunham de grandes quantidades de terra –; favoreceram o desenvolvimento do movimento zapatista.

Depois de dez anos de preparação na Selva Lacandona (desde 1983), no Estado de Chiapas ao Sul do México, por ocasião da assinatura do NAFTA que, além de outras implicações para a economia mexicana, viria a diminuir os direitos dos indígenas no que se refere ao acesso à terra –, houve em 1º de janeiro de 1994 o levante zapatista contra o Estado. Tal levante tomou várias cidades do estado de Chiapas, inclusive uma das mais importantes, por seu valor histórico e turístico, a cidade de San Cristóbal de las Casas, e resistiu por treze dias contra o exército nacional. Este foi o evento que tornou o movimento conhecido, principalmente pela mobilização nacional e internacional que provocou para que houvesse a interrupção do conflito e por negociações pacíficas. Desde então o EZLN passou a agir como defesa das zonas zapatistas contra incursões do exército e de grupos paramilitares.

Segundo Walertein (1968), na América, o movimento zapatista foi o primeiro de uma onda de movimentos antissistêmicos⁵ (apud CARVALHO, 2008, p. 6); no México foi a lembrança a toda uma nação de que não haveria um país sem os povos indígenas, e de que eles não permaneceriam distantes com suas reivindicações locais, mas trariam discussões que permeavam toda a sociedade. Retomando as palavras de Holoway (2002, p. 6), “Tratar o zapatismo como objeto da investigação seria violentar os zapatistas, seria negar-se a escutá-los, forçá-los dentro das categorias que estão desafiando, impor-lhes a desilusão contra a qual estão em revolta.”

Há que se reconhecer este movimento como possível promotor de uma alternativa ao capitalismo sem, contudo, ignorar as tensões que devem existir nas suas relações internas e com outros movimentos. Portanto, Sylvia Marcos (2013) ressalta sua importância na utopia feminista de direitos igualitários entre gêneros aparentemente criando um espaço onde as indígenas se fortalecem para a ressignificação de sua experiência como mulheres, a partir de suas próprias demandas para fora e dentro do movimento e das comunidades indígenas.

⁵ Segundo Wallerstein (1968) Houve quatro tipos de tentativas de movimentos anti-sistêmicos, algumas ainda em curso: (1) surgimento dos múltiplos maoísmos, inspirados na Revolução Cultural Chinesa, movimentos que não existem mais; (2) o surgimento, da *New Left* (nova esquerda), os Verdes e outros movimentos ecológicos, os movimentos feministas, os movimentos de minorias raciais/étnicas, com destaque maior a partir dos anos setenta; (3) emergência de movimentos de organizações de direitos humanos, adquirindo maior força a partir dos anos 80; (4) movimentos antiglobalização, com maior força a partir dos anos 90. (apud CARVALHO, 2008)

Tivemos a oportunidade de analisar a imagem pública das mulheres zapatistas pelos discursos de comandantas e soldadas e pelos comunicados do Subcomandante Marcos que as mencionavam. Verificamos, que existe certa lentidão no processo de participação das mulheres em decorrência das resistências internas e as necessárias mudanças culturais. A mudança do caráter do movimento de essencialmente militar para político alterou as formas de participação das mulheres, que tem hoje uma participação política de maior expressão como promotoras de saúde e educação e como representantes nos governos autônomos. Pudemos perceber que esta participação foi fortemente impulsionada de cima para baixo.

Para entendermos como historicamente foi se configurando a participação política das mulheres, neste capítulo, passaremos por uma elucidação histórica do contexto indígena no México e sua participação na Revolução Mexicana; daremos mais enfoque ao período de efetiva formação do movimento indígena na região de Chiapas; à influência da Teologia da Libertação, trazida pelo bispo Samuel Garcia e ressignificada pelos povos indígenas; à chegada da Frente de Libertação Nacional (FLN) e seu encontro com as comunidades; e finalmente à atuação das mulheres indígenas no processo de mobilização zapatista e à eventual citação de sua participação nos demais períodos.

3.1 As cosmovisões Maias

A mobilização, nesta pesquisa, é entendida como um processo que se relaciona com as experiências vivenciadas por indivíduos de determinada região e o contexto econômico-político-social que estão vivendo. Sendo assim, é importante entendermos o processo histórico de como os indígenas do México lidaram com a dominação espanhola e posteriormente sua participação na Revolução Mexicana e na construção do Estado atual. Com isso, buscamos compreender sua relação com o governo e as estratégias usadas nesse diálogo, bem como entender as ações tomadas pelo governo para construir um Estado homogêneo, o que culminaria com a desapareção cultural dos indígenas.

3.1.1 Ser indígena mexicano

Um primeiro questionamento ao sabermos mais sobre os zapatistas é sobre o que chamamos de indígena. Quando pensamos em indígena, no Brasil, temos a imagem de uma pessoa seminua em um contexto social diferente ou até mesmo oposto ao capitalismo e, mais do que isso, afastado de nós. Outra visão de indígena é, por exemplo, a que temos na Bolívia, no Paraguai e até mesmo no México ou outros países latino americanos, onde sua presença é comum no contexto urbano, vivendo a mesma dinâmica social ocidental ainda que preservando suas tradições. No caso zapatista, as etnias são compostas de pessoas que vivem no meio rural, ou seja, as reivindicações são indígenas, mas também camponesas.

A porcentagem de população indígena (15,1%) é muito menor que em outros países da América Latina, como Bolívia (62,2%), Guatemala (41%) e Peru (24%); entretanto, é o bastante para fazer do México o país com maior população absoluta de indígenas, população essa representada por 78 grupos étnicos e 112 milhões de pessoas segundo o relatório da CEPAL (2015)). Entretanto, em suas fronteiras nacionais, ainda são vistos como uma minoria que se distingue com facilidade dos mestiços que compõem supostamente a maioria da população mexicana (LINARES, 2008).

No Brasil também é comum que identifiquemos os indígenas como grupos passivos, que são ameaçados por forças externas contra as quais não são capazes de lutar, por estar totalmente fora de seu cotidiano, além de serem vistos como muito apegados a suas tradições, tal pensamento se estende por muitos países e tem sido contestado pelos movimentos indígenas e de mulheres indígenas.

No México, a população indígena está espalhada por todo o território, com maiores ou menores sentimentos de identidade de acordo com a etnia. Alguns historicamente se urbanizaram, outros participam dos processos de imigração para os Estados Unidos ou para a Cidade do México. Outros ainda buscam ressignificar suas tradições se mantendo em zonas rurais, afastadas dos centros urbanos (LE BOT, 1997).

Segundo a constituição mexicana, o indígena se identifica por três características: ser descendente das populações que viviam no território que hoje são os Estados Unidos Mexicanos, antes da chegada dos espanhóis em 1517; que preservem total ou parcialmente as culturas, instituições e formas de vida dos povos pré-hispânicos; e, como estes primeiros aspectos podem se aplicar a muitos habitantes, se agrega que o critério determinante é a consciência da identidade

indígena, ou seja, que a pessoa ou comunidade se considere como tal. O que a constituição não menciona claramente é a língua como comprovação da origem indígena. Entretanto este tem sido o critério utilizado nos censos e outras estatísticas para a identificação de indígenas (LINARES, 2008).

No século XX, a questão indígena foi tratada pelo Instituto Nacional Indígena (INI), criado em 1948. Essa instituição foi criada com o fim de aplicar uma política indigenista por meio da educação. Eram ensinados o espanhol e a cultura nacional para que, por sua vez, os jovens indígenas educassem as demais pessoas de sua comunidade. Apesar dessa política de aculturação, o INI também proporcionou serviços de saúde, assistência técnica e educação com o intuito de melhorar as condições de vida desta população (LINARES, 2008).

Em 2003, o INI se tornou a Comissão Nacional para o Desenvolvimento dos Povos Indígenas (CDI); nesta nova fase, a instituição formou um Conselho Consultivo integrado majoritariamente por indígenas a fim de sincronizar as ações da instituição e as demandas indígenas. A Secretaria de Educação Pública (SEP), graças aos próprios professores indígenas, tem oferecido educação bilíngue, ensinando a ler e a escrever na língua indígena. Entretanto, a demanda fundamental dos indígenas ainda é a defesa de suas terras e territórios (LINARES, 2008).

Cabe ter a perspectiva de que hoje essas comunidades já enfrentam muitos desafios modernos para os quais desenvolveram mecanismos próprios. Alguns desses desafios são a migração para as periferias de grandes cidades e para os Estados Unidos; o acesso à educação que, às vezes, é inexistente dentro das comunidades ou demanda ainda a mudança de região; as conversões religiosas, dada a influência do catolicismo desde a chegada dos espanhóis e o crescimento atual das religiões evangélicas nestas regiões; e as mudanças sociais e econômicas da sociedade como um todo, que têm um impacto diferente sobre os povos indígenas. Felizmente, essas comunidades estão cada vez mais organizadas e conscientes da necessidade de lutar para manter seus direitos (LINARES, 2008).

O estado de Chiapas é um dos mais pobres do México, com altas taxas de mortalidade infantil, e a maior população indígena – ao redor de 30% dos habitantes. Ao mesmo tempo, é uma região estratégica para o capital por concentrar recursos petrolíferos, hidroelétricos, florestais e agrícolas. Quando Le Bot (1997) escreveu seu

livro e entrevistou o Subcomandante Marcos, a terra era dividida em 2.000 *ejidos*⁶ e comunidades – que ocupavam cerca de metade do Estado – e as fazendas e sítios eram propriedade herdada por uma oligarquia do século XIX. Deste período até hoje os *ejidos* se desfazem pelas guerras entre partidos políticos, a formação de grupos paramilitares e a compra de terras inteiras por mineradoras, petroleiras e empresas turísticas.

As maiores dificuldades dos povos indígenas do estado de Chiapas são a pobreza, o acesso à educação e à saúde. No caso da educação das mulheres, a questão é mais grave, pois, culturalmente, as famílias não querem que suas filhas saiam de casa, o que faz com que poucas delas cheguem a ir à escola ou mesmo aprendam o castelhano.

Em resposta a este fator, o movimento zapatista tem trabalhado por promover saúde e educação seguindo seus próprios princípios sem dissociar os direitos sociais, políticos e culturais. Além da educação de forma direta, criando escolas e nomeando professores dentro dos *pueblos*. O movimento também trabalhou com educação durante a mobilização, gerando encontros para educar as famílias politicamente. Segundo o Subcomandante Marcos, saúde e educação são as áreas em que se tem os avanços mais significativos (SILVA DOS SANTOS, 2008).

Na área da saúde, com o auxílio da sociedade civil mexicana e estrangeiros, foram construídas clínicas de atendimento para cuidado da saúde primária e prevenção, além da capacitação de pessoas locais como promotoras de saúde. Se faz necessário contextualizar que na região sempre houve um alto índice de mortalidade infantil por doenças não graves como desnutrição, sarampo e outras, apenas por falta de orientação sanitária e acesso a um centro médico para uma consulta ou acompanhamento (VILLARREAL, 2007).

No caso da educação, depois de estabelecidas as JBS (Juntas de Bom Governo), no ano de 2005, foram construídas escolas e capacitados promotores de educação. Em alguns casos, foram criados materiais específicos também em parceria com a sociedade civil mexicana. Um avanço que ainda não atingiu a totalidade das

⁶ Ejido é uma comunidade agrária surgida na Revolução Mexicana. As terras são propriedade do Estado, mas são cedidas para usufruto de uma coletividade, porém, com cultivo individual. Até 1992, essas terras seriam de caráter inalienável. Este é um dos direitos dos indígenas que mudou com a assinatura do *North American Free Trade Agreement* (NAFTA), que obrigou o Estado Mexicano a fazer modificações em sua Constituição e leis nacionais para permitir uma maior abertura aos investidores estrangeiros.

regiões do território zapatista é a presença de todas as meninas nas escolas, porém, isso já acontece em muitas regiões, o que era inédito até então (SILVA DOS SANTOS, 2008).

É importante ressaltar que, tanto no processo de formação do movimento como em suas ações para a educação, a cosmovisão indígena é respeitada e evidenciada. Muitas vezes, está representada nos textos do Subcomandante Marcos na figura do Velho Antônio, indígena que acompanhou o processo de preparação do movimento mas morreu antes do levante de 1994 (SILVA DOS SANTOS, 2008).

A educação e a inserção dos conhecimentos indígenas na prevenção e tratamento de doenças é uma reivindicação presente já nos Acordos de San Andrés – encontro dos zapatistas com o governo para o cessar fogo e para encontrar uma solução para a questão indígena no país – em 2001. Para os zapatistas, essa inserção na educação inclui a possibilidade de participação na formulação dos programas e na administração escolar, bem como a difusão de sua língua (SILVA DOS SANTOS, 2008).

Em seus protestos, os zapatistas remontam sua luta em 400 anos antes do levante, relacionando o início de sua exploração com a chegada dos espanhóis. Em razão disso, acreditamos que uma visão geral sobre a história e a situação atual dos indígenas do México, e principalmente de Chiapas, pode apresentar fatores que justifiquem sua mobilização como movimento social.

3.1.2 Da chegada dos espanhóis até a Revolução Mexicana

No território mexicano era presente a diversidade de formas de organização social indígena pré-hispânicas. Nos focaremos naquelas presentes no Sul Mexicano. Os conquistadores fizeram acordos com comunidades indígenas maiores, que já possuíam uma organização política hierarquizada, um modelo conhecido pelos europeus, usando, assim, das inimizades entre comunidades indígenas para recrutar aliados (LINARES, 2008).

Para os europeus todos se tratavam de índios. Não se buscou integrá-los, nem exterminá-los, uma vez que os impostos e o trabalho dos indígenas traziam riqueza para o governo espanhol e *criollo* (como eram chamados os filhos de espanhóis nascidos neste território). Era conveniente a existência dos indígenas para a realização de trabalhos no campo como mão de obra barata, além de pagarem

também impostos e, assim, foi permitido nas leis que estes detivessem terra suficiente para cultivar e sobreviver assim como defender a propriedade comunitária nos tribunais (LINARES, 2008).

Mais tarde, por ocasião do estabelecimento do México como estado independente, foi proclamada a igualdade entre todos seus habitantes. No entanto, esse acontecimento que poderia favorecer os indígenas os tirando de uma posição subordinada pelo simples fato de serem indígenas, os colocou em sério perigo (BARBOSA, 2010).

Após a vitória da revolução dos liberais em 1855, estes acreditavam que os indígenas, assim como a Igreja, o Exército e os Caciques Regionais, eram entraves ao progresso, em especial os indígenas pois impediam que as terras fossem tratadas como mercadoria. Além disso, como trabalhavam em suas próprias terras retinham a mão de obra que poderia ser usada nas fazendas de grande produção (BARBOSA, 2010).

Entretanto, ainda na visão dos liberais, os indígenas não eram um caso perdido, uma vez que se previa sua inclusão na sociedade por assimilação da cultura mexicana, ou seja, pela conversão de sua cultura. Os donos de terras e a sociedade urbana se incorporavam ao sistema capitalista e os indígenas ficavam cada vez mais pobres por ter suas terras expropriadas pelo governo, grandes latifundiários ou demarcações de terra. “Para se ter uma ideia, em 1821, 40% das terras no centro e no sul pertenciam às aldeias comunais; em 1910, às vésperas da Revolução, apenas 5%”. (BARBOSA, 2010, p. 49)

Os indígenas começaram a se rebelar contra a situação de marginalização e as condições de trabalho e compra de seus produtos, contudo, essas rebeliões, confirmaram aos liberais que os indígenas eram selvagens que ameaçavam a paz, a unidade e o progresso da nação. Para combater essa ameaça, a solução foi assumir políticas etnocidas nos governos seguidos de Porfírio Diaz (1884-1911), culminando na diminuição contínua das populações indígenas, que não se declaravam indígenas pelos preconceitos a que poderiam ficar expostas, se declarando então mestiças. (LINARES, 2008)

Há que entender que, como a linha entre essas duas identidades é muito tênue, é possível que os indivíduos passem de uma identidade a outra de acordo com a situação política e sua definição de identidades individuais e coletivas. (LINARES, 2008)

As políticas liberais de homogeneização e a destituição de terras acabaram por gerar a reação de grupos indígenas e camponeses, se levantando em armas ao lado de Emiliano Zapata e exigindo seu território – o que, bem mais tarde, levou à inclusão do artigo 27 na constituição de 1917, que versa sobre os *ejidos*, as propriedades comunitárias da terra. O ganho que se obteve foi limitado à propriedade da terra, uma vez que as políticas de homogeneização que visavam acabar com a diferenciação entre população indígena e mestiços continuavam as mesmas. Persistia o ideal da modernidade ocidental, o que tornava a pluralidade étnica e cultural no México um problema (LINARES, 2008).

A Revolução Mexicana teve seu período político iniciado pelo apelo de Francisco Madero, candidato a presidente em 1910 e preso por sedição, durante as eleições. Posteriormente, em 1913, foi se transformando em uma guerra camponesa prolongada, para a qual os proletários se mobilizaram em raras exceções. Não um, mas vários grupos ao Sul, Norte, Noroeste e Sudeste do México se levantaram em armas pela Revolução, cada qual com características diferentes (BARBOSA, 2010).

O grupo de Emiliano Zapata, no estado de Morelos, ao sul, foi um dos principais; era o único que tinha uma proposta de plano para o governo, o Plano Ayala, que era radical quanto à reforma agrária e passou grande parte, de 1910 a 1920, os anos de luta, agindo de forma autônoma em relação aos outros grupos (BARBOSA, 2010).

A importância do grupo zapatista foi por manter o caráter de classe na Revolução Mexicana. Os guerrilheiros de Zapata eram também agricultores, e eram apoiados por suas comunidades com comida e suprimentos, como mais tarde também seriam os neozapatistas. Naquele tempo, no entanto, tinham que lidar com a classe trabalhadora, que não via nas reivindicações do campo coisas que a contemplassem, e com a burguesia da cidade, que os via como atrasados, por conta de suas boas relações com a igreja ou pelas suas vestimentas de peão.

Aquelas comunidades já haviam se acostumado com combates e com o uso de armas, devido às constantes disputas por terras na região. Também se caracterizavam por sua destreza como cavaleiros. Durante todo o processo de revolução, Zapata chamou e reiterou o chamado para que representantes da classe trabalhadora se aproximassem; entretanto, apesar das boas relações que mantiveram, essa parceria nunca se solidificou, o que veio a acontecer em caminho

oposto muito tempo depois com a chegada da FLN a Chiapas, já que essa organização teria se formado na cidade.

No que tange à participação das mulheres na Revolução Mexicana, elas se diferenciavam entre si como *soldaderas*, *coronelas* e “Adelitas”. De acordo com Alicia Sagra (2011), a presença das mulheres na Revolução Mexicana é marcada tanto por mulheres intelectuais como Dolores Giménez y Muro, que era presidente da Liga Feminina Antirreeleição e *coronela* no exército zapatista até sua morte em 1919, como por mulheres iletradas conhecidas como “Adelitas”, a quem foram dedicadas canções e poemas na cultura mexicana.

As “Adelitas” eram as esposas dos soldados, que além de os acompanhar durante os combates os substituíam por ocasião de sua morte. No exército de Villa, ao Norte, eram chamadas de Marias e entravam como espiãs nos acampamentos inimigos e depois faziam relatórios dos assuntos que poderiam interessar aos revolucionários (SAGRA, 2011).

Nos anos 30 e 40, a política indigenista foi a principal relação do governo com a população indígena. A política visava se utilizar da ciência, da ação social e da educação para integrar. O que se modificou neste período foi, principalmente, a estratégia para fazer com que os indígenas deixassem de ser indígenas: pretendeu-se fazê-lo de forma pacífica e as ações implementadas pelo Instituto Nacional Indígena (INI) só foram abandonadas nos anos 70 (LINARES, 2008).

Por otro lado, el régimen incorporó a las comunidades indígenas a su sistema político. En algunos casos, reconoció a sus autoridades tradicionales, a cambio de que fueran leales al gobierno y su partido; en otros, impuso nuevas autoridades favorables. Igualmente, apoyó el surgimiento de cacicazgos: hombres fuertes, que ejercían el poder más allá de la ley, muchas veces por medio de la violencia. Integró a las comunidades indígenas a las organizaciones campesinas del partido oficial y, en los años 70, creó consejos indígenas que supuestamente habrían de representar a los diferentes pueblos del país. De esta forma los indígenas pasaron a formar parte del sistema político nacional, aunque de una manera subordinada y sin muchos derechos democráticos. (LINARES, 2008, p. 42)

Os zapatistas hoje são denominados neozapatistas e podemos perceber em sua prática vários elementos semelhantes à organização de Zapata – que também continha majoritariamente indígenas/camponeses –, como a formação de um exército composto também por camponeses que voltam a cultivar e a manutenção das suas formas de decisão interna por assembleias. Os ideais de autonomia, como os dos revolucionários do Sul, se mantiveram durante a maior parte da Revolução Mexicana.

Por último, destacamos a presença das mulheres que é enfatizada no movimento neozapatista com novo caráter: não são apenas as mulheres de soldados, ou coronéis, mas em sua grande parte são elas mesmas as protagonistas, tomando o ser insurgente como uma alternativa de vida.

3.1.3 Características das comunidades maias de Chiapas

Assim como alguns aspectos são comuns a todos os povos maias – como a concepção da terra como Mãe e território que não pode ser vendido, a dedicação gratuita à sua comunidade, as decisões tomadas por assembleia e o respeito aos ritos e cerimônias como um valor da comunidade que equilibra toda a vida –, cada comunidade também tem suas especificidades. Trataremos aqui de alguns aspectos transversais como, por exemplo, a atual preferência dos movimentos indígenas por usar o termo território, que engloba não apenas o que está sobre a terra, mas também o subsolo, e não apenas a parte agrícola como também as áreas naturais que estão ao redor da comunidade (LINARES, 2008).

A relação das comunidades com a biodiversidade é de cooperação, afinal levam vegetação de uma região para outras, fomentam a manutenção de espécies que são úteis para si. Sua relação com a natureza se refere a um patrimônio cultural (LINARES, 2008).

Por outro lado, a criação do governo da zona ecológica de 1970, na Selva Lacandona, representa outra visão da natureza, hoje tão comum à sociedade ocidental, uma visão de que a presença humana em determinadas regiões não pode beneficiá-las. Esse modelo conservacionista que só prejudica os pobres é importado da visão estadunidense de uma floresta virgem, intocada, com a criação de parques nacionais para a proteção desta virgindade; porém, quando aplicado a outros contextos como o da América Latina, se ignora a possibilidade de buscar a preservação destas áreas a partir da vivência que os moradores destas regiões já têm.

Segundo Diegues (2000), esse pensamento advém de um preconceito que defende que erosões no solo, ou diminuição da biodiversidade teriam relação direta com a presença dessas comunidades. A Ecologia Social por outro lado vê a convivência das sociedades tradicionais como uma forma de contribuir para a preservação das áreas naturais, exatamente pela necessidade que essas sociedades têm de manter os diversos recursos, como exemplificado com a sociedade maia.

Outra forte questão é a presença das comunidades indígenas em áreas onde surgem outros interesses econômicos, por exemplo, a extração de petróleo, de madeira e a exploração dos recursos hídricos.

Segundo Alier (2007), os povos tradicionais detêm o direito prévio sobre os recursos das terras onde habitam. O autor denomina como uma traição o fato de o Estado fazer acordos com empresas nacionais ou estrangeiras para exploração dessas áreas. Afinal, a sociedade já existia antes da criação do Estado.

Claro que nem sempre os povos tradicionais utilizam a natureza de forma equânime, isso depende de suas necessidades em cada período e da pressão da modernização sobre seu modo de produção. A expulsão e retirada de terra dos indígenas, por exemplo, aliadas ao aumento de sua população são fatores que dificultam uma vida em equilíbrio com a floresta. Também são determinantes os programas de governo que favorecem a inserção camponesa em formas massificadas de produção ou o recebimento de ajudas financeiras. Entretanto, como defende Marie Roué (2000), isso não justifica sua expulsão da terra onde estavam originalmente, se algumas práticas mostram desequilíbrio, outras expressam enorme saber sobre o modo de viver com a floresta.

As comunidades indígenas disputam suas terras, os montes, rios, nascentes e lagoas com empresas de diversas áreas que vêm estes elementos como recursos, na perspectiva indígena, pode se considerar a apropriação de sua própria identidade que foi construída na relação com esses espaços. Por exemplo, os *tzotzil* de Chiapas, acreditam que seus antepassados vigiam e protegem seus descendentes das montanhas que rodeiam sua comunidade. A sacralização do território é um elemento comum às sociedades indígenas, é neste lugar que são colocadas oferendas e realizados rituais para que as chuvas continuem, a plantação cresça e para que haja animais para caçar e plantas para colher, do contrário isso tudo pode faltar (LINARES, 2008).

É o que Edna Castro (2000) defende, na área da ecologia, que a defesa dos povos tradicionais de seus valores e a visibilidade desta forma de viver contribui para o processo de preservação da biodiversidade e para o questionamento da forma que a sociedade ocidental se relaciona com a natureza. Dentro dessa perspectiva, a presença de movimentos sociais ligados à questão da terra só contribui para a preservação de florestas, recursos hídricos, flora e fauna.

O sistema político comunitário também é bastante presente nas comunidades indígenas mexicanas. Entretanto, o contato com instituições religiosas e políticas ocidentais provocou uma ressignificação deste sistema; incluindo e combinando comunidades políticas e religiosas, preserva-se o conselho de anciões e as assembleias comunitárias, onde participam os homens, mas com locais onde já se incorporaram as mulheres (LINARES, 2008).

A participação das mulheres pode-se interpretar como modernização dos costumes ou ressignificação de tradições mais antigas, sobretudo porque é sabido da existência de governantes mulheres, ou de sua presença em altos cargos religiosos na cultura maia pré-hispânica (ROVIRA, 1997).

Neste processo, o sistema de cargos existente nas comunidades gera certa divisão de opiniões sobre seus benefícios. Neste sistema, assume-se um cargo de forma voluntária, sem receber nenhum pagamento. Por outro lado, quanto mais alto o posto na hierarquia, maiores serão os gastos nos rituais e festas comunitárias, além do compromisso e responsabilidade necessários. O fundamento deste sistema é de que se assume um cargo para beneficiar a comunidade e não para obter ganhos pessoais (LINARES, 2008).

Tanto as tradições políticas como as jurídicas vêm se inter cruzando com os padrões nacionais, mas as mudanças não aparecem apenas em relação ao governo, mas dentro da própria comunidade. É o que tem acontecido com as organizações de mulheres em várias comunidades que estão buscando mudar determinadas leis que as desfavorecem ou permitir sua participação no sistema de cargos (LINARES, 2008).

Essas ações têm muito a ver com a necessidade que as mulheres têm passado ao criar suas famílias sozinhas por ocasião de os homens terem que procurar trabalho em outras regiões. Entretanto as mulheres vêm participando e formando suas próprias cooperativas para que os homens, quando saiam ao trabalho, também levem seus artesanatos e demais produtos feitos por elas para complementar o sustento da família. (ROVIRA, 1997)

Além do fator socioeconômico, a conversão das mulheres a outras religiões mais restritas quanto ao papel social da mulher e que tem altas exigências de participação em seu cotidiano também tem contribuído para o questionamento de sua posição na comunidade (LINARES, 2008).

Vemos, assim, que a sociedade indígena atual não segue aquela imagem de apego exagerado à tradição, mas modifica seus costumes de acordo com as

demandas da própria comunidade e as relações externas que quer estabelecer, seja com religiões, o governo ou outras comunidades. Seguindo os sistemas políticos indígenas e suas adaptações, as comunidades zapatistas têm criado sistemas mistos em comunidades onde estão presentes zapatistas e não zapatistas. E tem ficado a cargo de um coletivo da organização a questão de gastos em eventos que, como vimos neste trecho, sobrecarregavam individualmente o representante.

Os Caracóis – centros de governo autônomos zapatistas –, por outro lado, demonstraram nas apostilas da *Escuelita Zapatista* (EZLN, 2013a, b, c, d), dificuldades e estratégias criadas para arcar com o custo de festas e eventos comunitários, se utilizando de trabalhos coletivos, contribuições de transporte e alimentação para os representantes de comunidades sem, contudo, afetar o caráter voluntário do trabalho e pulverizando essa sobrecarga que antes recaía em um representante para todo o grupo.

3.1.4 Cosmovisão Indígena

Cada comunidade indígena tem suas particularidades no que se refere à cosmovisão, ou seja, sua forma de ver e interpretar o mundo, o cosmos. De acordo com Linares (2008), quase todos os povos no território mexicano consideram que os seres do mundo são formados por elementos quentes ou frios, e é necessário a busca pelo equilíbrio entre esses elementos. O elemento quente é associado ao sol, aos homens, ao fogo, ao céu, à vida enquanto o elemento frio é associado à lua, à terra, às mulheres, à morte e à escuridão. Entretanto, não devemos confundir quente e frio com bom e mal, pois os dois elementos são necessários para o equilíbrio da vida; o que influencia na saúde do corpo, no crescimento das plantas e na harmonia da comunidade.

Os *choles* dizem que o mundo teria sido formado em um tempo antigo, pelo pai/mãe antes mesmo do surgimento do sol. É com a assimilação da religião cristã que Deus deixa de ser “pai/mãe” para ser apenas “pai”. Tirar o aspecto feminino de Deus e torná-lo masculino remete a uma posição do homem na sociedade em superioridade à mulher (ROVIRA, 1997).

Outro elemento comum nesta cosmovisão é a presença de forças anímicas que habitam seres humanos, deuses, animais e até montanhas ou pedras. Os maias acreditam que, quando nasce uma pessoa, em algum lugar das montanhas nasce um

animal que é seu “*nagual*”. A alma é compartilhada entre os dois corpos diferentes, e tudo o que acontecer a um também acontecerá ao outro, seja sucesso, doenças, dor, morte. Quando uma mulher se casa, seu “*nagual*”, que vive na montanha de sua família, passa a viver na montanha de seu esposo e, se alguém deixa a comunidade e vai viver na cidade, o “*nagual*” vai viver em alguma montanha dos brancos onde não é mais reconhecido por sua comunidade (ROVIRA, 1997).

É importante entender as cosmovisões indígenas, pois é a partir delas que eles estabelecem as relações entre si e com o meio, bem como o comportamento dos homens e das mulheres. Além disso, os novos elementos que se aproximam das comunidades indígenas também são interpretados a partir de sua cosmovisão.

Com a cristianização, muitos cultos indígenas foram perseguidos. Na tradição oral maia se diz que quando os colonizadores chegaram, “*para que su flor viviese dañaron y sorbieron la flor de nosotros*” (ROVIRA, 1997, p. 21). Chegaram os colonizadores que, para que mantivessem seus costumes europeus, sua flor, consumiram a flor indígena que pode representar, os costumes, mas também a vida, a mãe, a mulher.

Atualmente o cristianismo se introduziu nas comunidades indígenas com aspectos locais, como, por exemplo, a interpretação de Jesus como o sol e da Virgem Maria como a lua, de forma que, em seus contos, eles nem sempre são mãe e filho, mas também irmãos e, às vezes, um casal.

A Semana Santa, que é outro elemento ressignificado, pode representar a força solar e quente do céu e de Jesus contra a força fria da terra ou do Diabo. Nota-se que o Diabo neste contexto é identificado com a sociedade não indígena que os ameaça (LINARES, 2008).

E as festas de Final de Ano se relacionam com o período em que se renovam os representantes nos sistemas de cargos, as autoridades. Nesta cerimônia, eles recebem o bastão de mando, “um cetro de madeira que simboliza os elementos religiosos e políticos de seu poder” (LINARES, 2008, p. 92).

É curioso pensar neste aspecto que, além de o levante zapatista haver ocorrido em 1º de janeiro, muitos indígenas do EZLN não carregavam armas, pela falta delas, quando se encaminhavam para tomar o poder nas cidades, mas bastões de madeira em forma de rifle.

Segundo Linares (2008), o crescimento das religiões pentecostais entre os indígenas é substancial. Conforme análise do autor, essa conversão permite às

mulheres se afastarem do sistema de cargos que muitas vezes não as beneficia. Além disso, o fato de levarem toda a família à igreja tem ajudado a combater a questão do alcoolismo. Estes benefícios acabam por tornar a adesão à estas religiões como concorrente à participação política das mulheres, levando em consideração que as mulheres deixam de participar de movimentos para aderir às igrejas, que tem um sistema hierarquizado no qual as mulheres não podem assumir cargos, e a resolução de problemas sociais é distanciada da mobilização popular segundo sua teologia.

Combater o alcoolismo foi primordial no processo de mobilização zapatista, e proibir o consumo de álcool foi uma das primeiras ações quando o grupo ainda era clandestino. Afinal, as mulheres não aceitavam mais apanhar dos embriagados e a situação de segredo em que estavam exigia muito controle de seus participantes, além do cuidado que o porte de armas acarreta. Em pouco tempo, perceberam que o dinheiro que sobrava do consumo de álcool servia para fazer melhorias na casa e comprar necessidades para a família (ROVIRA, 1997).

3.2 O Caminho da Vida – Igreja e Libertação

Chiapas é um dos Estados com a maior população indígena do México. Também é um território estratégico por seus recursos florestais, agrícolas, petroleiros e hidrelétricos, além de estar em zona de fronteira (LE BOT, 1997).

Nessa região estão presentes as etnias *tzeltal*, *tzotzil*, *chol*, *tojolabal* e *zoque*, de origem maia. Infelizmente, a grande presença indígena significa também a ausência de maior atenção por parte do Estado às necessidades de saúde e educação numa região onde são altas as taxas de mortalidade infantil e analfabetismo.

Nas tradições indígenas, a religião é um elemento aglutinador de todos os costumes e daí o impacto das mudanças e apropriações religiosas, pois essas se refletem em seu comportamento em relação à comunidade. Assim a influência da Teologia da Libertação em Chiapas é de suma importância para entendermos a mobilização política e também as primeiras vezes que a emancipação da mulher é defendida, ainda que não tenha ocorrido majoritariamente nesta época.

A presença de Samuel Ruiz, bispo de San Cristóbal de Las Casas, trouxe a influência da Teologia da Libertação à região, promovendo a consciência e ação política sem violência.

Além do princípio de que a emancipação e libertação dos pobres deve ser obtida por suas próprias mãos, a Teologia da Libertação adota alguns fundamentos que vão de encontro ao movimento que iria surgir posteriormente: a denúncia do sistema capitalista como injusto; a utilização do marxismo para compreender as causas da pobreza; luta em favor dos pobres para a sua autolibertação; o desenvolvimento das comunidades cristãs de base como alternativa à visão capitalista individualista; a leitura da bíblia voltada para o Êxodo enquanto paradigma de luta de um povo por sua libertação; luta contra a idolatria materialista; libertação humana histórica; crítica à teologia dualista (ANDREO, 2013).

Não se prendendo às dicotomias, a Teologia da Libertação deu espaço para o surgimento de um neocristianismo (entendendo a Teologia da Libertação tanto na igreja católica como na evangélica) que, principalmente em Chiapas, foi absorvido pelas comunidades, permitindo a ressignificação de seus elementos ao mesmo tempo que transformava aspectos das tradições indígenas. O crescimento de catequistas dentro dos povos só abriria mais essas possibilidades.

Entretanto, ainda nos primeiros anos de implantação da Teologia da Libertação, Samuel Ruiz via como salvação para os indígenas a sua mexicanização. Assim, apesar de crescer o número de catequistas principalmente nas zonas tzeltales, a formação teológica que recebiam ainda era vertical e ocidentalizante, sem levar em conta sua cultura ou os problemas sociais que vivenciavam. Estas formações foram expandidas com uma visão paternalista, indigenista e desenvolvimentista (ANDREO, 2013).

À medida que a Teologia da Libertação era discutida e desenvolvida, as ações do bispo para com as regiões de seu bispado foram tomando nova consciência, como vemos em suas palavras: [...] o antropólogo Gerardo Reichel Dolmatoff [...] me fez rever que a evangelização, tal como se estava levando a cabo no continente, era simplesmente uma destruição de culturas e uma ação dominadora. (ANDREO, 2013, p. 117)

Conta ainda o bispo que, se dando conta da importância da religião nas culturas indígenas, se questionou se evangelizar seria destruir culturas, até que descobriu no evangelizar a tarefa de encontrar nas tradições indígenas as manifestações de Deus.

Porém, o caminho ainda seria longo para a efetiva utilização da teologia como mobilização política, uma vez que no bispo ainda resistia a crença de que deviam

encontrar nos costumes indígenas os “maus” atos que deveriam ser corrigidos pelos padres, que exerciam ainda uma proteção paternalista sobre os indígenas. Deste modo, persistiam em uma atitude assistencialista longe ainda do Cristianismo da Libertação (ANDREO, 2013).

Entre 1950 e 1960, ocorreram mudanças de cultivo na região de Chiapas, do café para a criação de gado; logo, mais terras foram demandadas pelas fazendas, provocando a migração dos grupos indígenas para a Selva Lacandona. Essa migração de povos diversos implicou na criação de povoados mistos entre várias etnias que, pelas necessidades de convivência, se tornaram mais democráticas (ANDREO, 2013).

Ainda assim, a região demandava disputas com madeiras, criadores de gado e de café, além da legalização das terras na selva, o que levou à necessidade de se organizarem de forma que todos os membros participassem das decisões, nos moldes das comunidades eclesiais de base e com características pré-existent nas comunidades de origem maia da região (BARABAS, 1996 apud ANDREO, 2013).

Já na Selva Lacandona, houve o encontro da crença tzeltal com a Teologia da Libertação, pois esta região foi vista como a terra prometida, e a autolibertação, portanto, legitimaria a luta por essa terra. A interpretação – que foi ratificada pelo bispo e passada aos padres para a difusão em outras igrejas da região – foi contestada pelos marxistas pois a questão da terra seria menor, para estes, em relação à posição de oprimidos que as populações indígenas vivenciam. No entanto, o bispo defendeu a libertação e conscientização a partir da própria cultura, sem a necessidade de que ficassem no lugar de proletários, ou seja, que absorvessem a teoria marxista, mas que esta se encontrasse com a indígena, que já não era entendida por ele como algo estático. (ANDREO, 2013)

3.2.1 O Congresso Indígena de 1974

Em 1974 retomaram-se iniciativas indigenistas de celebrar um congresso indígena em comemoração aos 400 anos do nascimento de Bartolomé de las Casas – frei defensor dos indígenas contra os comendadores espanhóis. Samuel Ruiz reuniu um grupo de seis pessoas que já trabalhavam com as bases indígenas, três jovens universitários e três religiosos com mais de quarenta anos. O objetivo deste grupo era

fazer uma direção colegiada que se dedicaria às comunidades indígenas, que se pretendia fossem os protagonistas do Congresso.

Durante o Congresso, já nas primeiras falas sobre quem era o Frei Bartolomé de Las Casas, os delegados contaram a história de como eram organizados os indígenas, de como existiam engenheiros e advogados antes da chegada de Colombo com os espanhóis, e como estes quiseram fazê-los trabalhar duro, durante o dia todo e sem salário. Teria sido Frei Bartolomé quem denunciou o quanto estavam sendo injustos, de modo que seus próprios conterrâneos queriam matá-lo. Ainda assim, conseguiu aprovar a lei que manteve os indígenas em liberdade. Posteriormente, no discurso, começam a falar sobre os dias atuais, e que os companheiros tinham que avaliar se realmente estavam vivendo em liberdade, pois naquele momento não havia mais Bartolomé, então caberia a eles mesmos se organizar e se defender (ANDREO, 2013).

Dessa forma se preparava a mobilização para o Primeiro Congresso Indígena de Chiapas Fray Bartolomé de Las Casas, que aconteceu em San Cristóbal de las Casas, entre os dias 14 e 17 de outubro de 1974. Em análise da ata do congresso feita por Igor Luiz Andreo (2013), o autor identifica, nas falas, como a Teologia da Libertação teria impulsionado um processo de integração e união entre as diferentes etnias e uma revalorização étnica na defesa de suas tradições, valores, normas e costumes e ainda o incentivo à autossalvação, na busca por direitos de cidadãos.

Durante o congresso foram levantadas questões como: a importância do ensino da língua espanhola, mas sem que se perdesse as línguas maternas e sem que estas fossem desvalorizadas por representarem diferentes costumes; a educação também deveria ser conduzida da mesma forma; sobre a saúde discutiram a necessidade de ter acesso à “medicina dos médicos”, mas também que se levasse em conta a medicina das plantas (ANDREO, 2013).

Este evento, com organização majoritariamente indígena, ficou marcado como a primeira manifestação pública do movimento indígena. Dele participaram muitos catequistas como delegados que, posteriormente, viriam a se tornar lideranças políticas. A resposta do governo veio logo depois, reprimindo as tentativas de articulação do movimento, dividindo as comunidades e tentando recuperar alguns de seus elementos. Cerca de 20.000 pessoas, tanto neocatólicas como evangélicas, foram expulsas de suas terras entre 1975 e 1985, migrando para as periferias das

cidades e para as regiões colonizadas da Selva Lancandona e de Las Cañadas (LE BOT, 1997).

Foi neste novo território que muitas comunidades se combinaram; com o casamento entre etnias, muitos indígenas acabaram por se tornar bilíngues. Em entrevista com Guiomar Rovira (1997), mulheres indígenas contam que se viram de um momento a outro despojadas de seus costumes, longe de seus familiares e suas paisagens. As novas comunidades não tinham seus lugares sagrados nem templos, que deveriam ser relocados e construídos. Nestes novos locais não encontravam as ervas que estavam acostumados a usar como medicamento, e suas roupas de lã não eram apropriadas para o novo ambiente. Assim, tiveram de passar por uma nova mudança cultural. Às mulheres, por mais que insatisfeitas, não lhes era permitido voltar a seus povoados e, na selva, estavam ainda mais afastadas de hospitais e dos centros onde vendiam suas mercadorias, alimentos e artesanato. Não havia acesso às escolas ou a qualquer serviço público. Quando, mais tarde, as escolas chegaram à região, além de serem pequenas, segundo Silvia, capitã do EZLN em 1997, os professores chegavam, faziam a chamada e partiam sem dar aulas (ROVIRA, 1997).

3.3 O Caminho da Morte - A chegada da Frente de Libertação Nacional

Segundo Le Bot (1997), a insurreição zapatista nasce da impossibilidade de formação de uma guerrilha, o que se substituiu pela construção de um movimento social. A Insurreição nasce, assim, de uma ressignificação, o que, para o Subcomandante Marcos, foi a primeira derrota e a necessidade de lidar com a modernização, o desenvolvimento, a repressão e o racismo. Segundo as palavras do autor:

El zapatismo, lejos de movilizar a las comunidades tradicionales o a los sectores tradicionales de éstas, germinó y se desarrolló en el seno de sectores de la población indígena que se habían enfrentado a la tradición y los tradicionalistas y que, por esa razón, tuvieron que romper con sus comunidades o incluso abandonarlas. En su separación – o, en el caso de algunos miles, su expulsión – se confunden motivos religiosos, económicos y políticos. (LE BOT, 1997, p. 18)

O autor ainda ressalta que as mudanças globais acabaram por influenciar a região de Chiapas, suas relações sociais, econômicas e políticas e, em especial, a escolarização. Também, as lutas sociais e as conversões religiosas são elementos cruciais para entender como o zapatismo se iniciou. (LE BOT, 1997)

Há que se entender que a Teologia da Libertação em Chiapas teve um cunho muito mais de “indianização” – termo eclesiástico – que seria fundir de forma sistemática o cristianismo na cultura indígena, como vimos anteriormente quando abordamos seu desenvolvimento na região de Chiapas. Le Bot (1997), em todo o seu estudo, ressalta a importância da religião no processo mobilizador em Chiapas. Como elementos presentes já nessa época são reproduzidos nos processos decisórios das Juntas de Bom Governo, a questão principal para o autor é que a ressignificação desses elementos pelos indígenas de Chiapas trouxe uma libertação do sistema de cargos e de outros elementos da tradição que não facilitavam a mobilização por seus direitos.

Assim, o zapatismo herda essa concepção religiosa da teologia da libertação, em sua busca por historicidade e suas exigências éticas, entretanto, com “menos teologia” como responde o subcomandante Marcos a um repórter do jornal *El País* em 1994 (apud LE BOT, 1997).

O Congresso Indígena de 1974 deu margem à constituição de Instituições Indígenas para a luta por seus direitos até a criação da *Unión de Uniones Ejidales y grupos Campesinos Solidários de Chiapas*, fundada em 1980 com o propósito de congregar várias organizações que lutaram juntas por questões de terra no estado de Chiapas. Entre os anos de 1982 e 1983, houve a crise desta organização, o que significou um retrocesso no movimento e, neste mesmo ano, a Frente de Liberación Nacional (FLN) estabelece sua primeira célula na Selva Lacandona (LE BOT, 1997).

A FLN foi um grupo político militar fundado em 1969 nos mesmos moldes das guerrilhas sul-americanas, porém, marcado pela não utilização de sequestros e assaltos em sua estratégia de ação, mas por sua paciência e discrição. Entrementes, em 1970, o estado mexicano assumiu uma política de repressão dos ativistas do país enquanto mantinha boas relações com os movimentos de esquerda da América Latina, o que causou o isolamento deste grupo e também a reelaboração de teorias e estratégias mais voltadas para a cooperação com grupos e agentes de dentro do território mexicano e distante das outras guerrilhas (ANDREO, 2013).

Foi também na década de 70 que, pela primeira vez, o grupo tentou se instalar em Chiapas; entretanto, a falta de relações com as comunidades indígenas culminou na incapacidade do grupo em se manter em segredo. Descobertos, sofreram um ataque militar em que todos os membros daquela célula morreram, determinando o fracasso deste primeiro contato com o Estado (ANDREO, 2013).

Dez anos depois, alinhados com a estratégia maoísta de guerra prolongada, o grupo enviou uma nova célula, a primeira, à Selva Lacandona. Este grupo já contava com a presença de Marcos e pretendia montar um exército – não uma guerrilha – com a participação dos indígenas da região. A estratégia era que aquela célula fortalecesse as relações com os grupos indígenas da região e estivesse preparada para quando a guerra acontecesse (ANDREO, 2013).

Nesta época de clandestinidade, o EZLN foi entrando nas comunidades a partir das células familiares, precisava assegurar-se do silêncio e do envolvimento da comunidade para obter novos membros. Segundo Concepción Villafuerte, em entrevista a Rovira (1997), a traição é algo imperdoável para os indígenas e esse comportamento teria beneficiado o crescimento do EZLN.

Em entrevista a Le Bot (1997), Marcos conta que nos anos 1980 chegou com outros companheiros a Chiapas, com suas crenças de revolucionários latino-americanos e, com isso, tentavam convencer os indígenas sobre os ideais esquerdistas de revolução, e as respostas que obtinham deles então eram que suas palavras eram duras e incompreensíveis.

O grupo queria esclarecer as comunidades das explorações que sofriam, sem perceber que estavam falando em uma linguagem muito simples para o contexto urbano, mas sem sentido para quem vive no contexto rural. Afinal, estes indígenas já estavam organizados em um movimento, mas não com os mesmos objetivos deste grupo (ANDREO, 2013).

No momento em que esses primeiros guerrilheiros percebem que seu discurso não significa nada para os indígenas, o movimento zapatista realmente começa. Quando se propõem a escutar as aspirações universais dos indígenas, eles começam a repensar a si mesmos e a reconhecer uns aos outros neste diálogo intercultural. Le Bot (1997) afirma que se substitui um sujeito abstrato, o sujeito dos direitos humanos ou o cidadão que luta se defendendo da globalização, por um sujeito particular e universal – que une a luta contra a dominação e sua identidade individual e coletiva.

3.3.1 Do papel das mulheres na mobilização

Em 1983, o primeiro grupo de formação do que viria ser o EZLN era constituído de seis pessoas, duas mulheres, dois indígenas e dois *ladinos* (mestiços).

Depois deste período a quantidade de indígenas e mulheres só aumentou. A história conhecida é que, com os problemas já presentes com o álcool nas comunidades, a mobilização dos homens era um pouco mais trabalhosa, afinal nos lugares onde os homens se reuniam para beber também estavam oficiais que poderiam denunciar a organização. Até hoje a questão do não uso de álcool nas festas e eventos zapatistas é muito forte, como já assinalado anteriormente.

Por outro lado, as mulheres com desejo de protegerem a si próprias, afinal, também eram alvo de violência pela embriaguez dos maridos e pais, foram mais abertas a essa conversa, à disseminação das intenções do Exército Zapatista e, da mesma forma, à troca do gasto em bebida pelo investimento em armas e outros recursos necessários ao exército. Posteriormente, coube às mulheres mobilizar mais mulheres nas comunidades.

Maribel, capitã *tzeltal* do EZLN, conta a Guiomar Rovira (1997) quais eram as estratégias para a mobilização das mulheres nesta época, dizendo que o trajeto das montanhas até as comunidades era longo e durava vários dias de caminhada; em quinze dias conseguiam visitar três ou quatro comunidades. Nessa situação, encontraram melhores resultados fazendo “*radio-periódicos*” que, segundo Maribel, eram gravações sobre diversos temas: se escolhia um tema e o explicava. Esses “*radio-periódicos*” eram traduzidos para as diversas línguas indígenas da região e disseminados por meio de fitas cassete entre as comunidades. Com o tempo, as comunidades começaram a chamar as companheiras para conhecê-las.

Da mesma forma, diz Maribel (apud ROVIRA, 1997), essa movimentação demandava delas muita discrição, pois a organização ainda era clandestina. Então, elas buscavam pretextos, diziam que eram estudantes, religiosas e, já na presença das mulheres, discutiam sobre a situação nacional, o porquê de empunharem armas, etc. Ela ainda diz que as conversas, além de política, também versavam sobre como prevenir enfermidades. As mulheres, então, iam se juntando à organização e se responsabilizando por trabalhos coletivos. Algumas delas não sabiam ler e escrever, e foram sendo alfabetizadas aos poucos. (ROVIRA, 1997). Já Laura, de etnia *tzotzil*, também capitã zapatista, perdeu quatro irmãos, disse que viveu um tempo na cidade e que, quando voltou, seu pai falava muito sobre política, ideias que ela compartilhava com suas companheiras nos horários de descanso enquanto cultivavam hortaliças em conjunto. Com o tempo, as conversas eram solicitadas pelas mulheres semanalmente e elas começaram a discutir sobre sua própria condição e a se impor diante dos

homens, falando da necessidade de que eles também executassem os trabalhos da casa e cuidassem das crianças. Quando entrou para o EZLN, ampliou seu trabalho (ROVIRA, 1997).

No processo de mobilização, as militantes iam mesclando necessidades materiais das mulheres e suas comunidades, como a organização em cooperativas para tecer, plantar e costurar, ou as conversas sobre saúde e as aulas de alfabetização, juntamente com as questões políticas dentro e fora da comunidade.

Os recrutamentos das comunidades eram feitos de família em família até que se tivesse um grupo dentro da comunidade para o qual solicitavam que se escolhesse um representante entre os homens e as mulheres.

A major do EZLN, Ana Maria, conta a Guiomar Rovira (1997) que, no princípio, teve dificuldades em fazer com que as mulheres participassem, pois não fazia parte do costume recebiam críticas tanto de homens como de algumas mulheres. Quando chegavam às comunidades, primeiro só se reuniam homens, mas, com o tempo as próprias mulheres das comunidades demandaram sua participação: se os homens estavam aprendendo elas também queriam aprender. De acordo com Ana Maria foi nesse processo que também se constituiu a *Ley Revolucionaria de Mujeres*, da qual trataremos no próximo capítulo.

Enquanto a mobilização local se encaminhava, vários movimentos continuaram acontecendo por via política, com marchas e manifestações locais. Três golpes em 1992 são destacados por Le Bot (1997) como anunciadores do levante: em 7 de março centenas de indígenas *choles* saem em passeata para a capital do país contra a reforma do artigo 27 da Constituição, o primeiro passo para sair do esquecimento; no dia 10 de abril – data do aniversário de Zapata – indígenas se manifestam em diversas regiões de Chiapas pelos mesmos motivos e também contra o NAFTA; e, em 12 de outubro, 10 mil indígenas celebram os 500 anos de resistência – em referência à chegada dos espanhóis – em uma passeata até San Cristóbal de Las Casas.

Duas ideologias pairavam sobre Las Cañadas, de onde viria a surgir o levante tão conhecido em San Cristóbal de Las Casas, não sem disputas. Se, a princípio, Samuel Ruiz e seus freis viram com bons olhos a possibilidade de um levante armado, como havia acontecido na Nicarágua, após dez anos da chegada do FNL à região essa lembrança estava distante e os freis começaram a pregar, nos encontros das

comunidades de base, contra aquele grupo que vinha incitá-los à morte (NETTO, 2007).

O que Le Bot (1997) ressalta é que o levante zapatista teve lugar muito específico depois da queda do muro de Berlim, quando os símbolos eram mais poderosos politicamente do que as armas. Não estava desconectado de outros movimentos de libertação indígena da América Latina, que tinham surgido nas três décadas anteriores, ou seja, desde os anos 70.

Se a religião e os movimentos sociais que já existiam foram cruciais para o surgimento do movimento zapatista, a perda de terras recorrente da mudança do artigo 27, que versa sobre os *ejidos*, foi o estopim para a decisão sobre o levante armado. A perda de direitos recorrente dessa mudança, que foi uma exigência para a assinatura do NAFTA, acabaria ainda com as possibilidades de ter dentro de seu território a liberdade desejada para promover os próprios direitos que não são assegurados pelo Estado às comunidades indígenas (LE BOT, 1997).

E foi assim que ficou conhecida a decisão por tomar as armas como o caminho da morte, pois a escolha pela vida era aquela que oferecia a Teologia da Libertação, a via política, pela organização de cooperativas, e negociação das demandas com o governo e manifestações pacíficas. Entretanto, foram as próprias comunidades, depois de seguirem o caminho da vida e verem morrendo cada nova organização que faziam, que escolheram se levantar em armas. Antes do levante, cada projeto que empreendiam, fosse uma cooperativa de trabalho ou a organização de grupos para reivindicar o direito à terra, era esmagado pelo governo, o que também lhes causava a morte, pois nem saúde tinham (NETTO, 2007).

O caminho da morte foi a decisão de fazer a insurreição, o levante de 1º de janeiro de 1994, onde municípios centrais de cada região do Estado de Chiapas foram tomados pelo Exército Zapatista de Liberação Nacional (EZLN), liderados em alguns casos por comandantas e contando com soldados e soldadas. No próximo capítulo trataremos do conflito e de seus desdobramentos nos anos posteriores, a partir da perspectiva dos comunicados e da participação das mulheres na história do movimento, evidenciando a imagem pública da mulher zapatista.

4 METODOLOGIA: OS CAMINHOS DA PESQUISA

A fim de contribuir para a formação do paradigma teórico Latino-Americano de estudo dos movimentos sociais, nosso estudo considerou diferentes teorias para uma análise interdisciplinar dos relatos. Tais teorias também orientaram as escolhas metodológicas desta pesquisa.

A primeira indicação do caminho foi a proposta de Maria da Glória Gohn (2014) de analisar os movimentos sob duas perspectivas: uma histórica/estrutural, inspirada na análise de Sidney Tarrow (1997), na qual são percebidas oportunidades políticas e os ciclos de mobilização; a outra, na perspectiva latino-americana que compreende os movimentos como produtos da sociedade civil e política em vez da centralidade no Estado e nas elites; e por fim a, identitária/interna, como propõe Alberto Melucci (1989), que atenta à análise das identidades geradas nos seus conflitos internos e externos, entendendo o movimento como criador de identidades diversas.

Para Melucci (1989), o pesquisador deve ser mais cético ao olhar para o movimento, a fim de não o entender como um todo homogêneo. É característica dos movimentos contemporâneos a alteração da vida cotidiana, de forma que durante seu período de latência, ou seja, o período em que não fica claro o embate com o Estado ou outras expressões de mudança social. Nesta perspectiva, o movimento chama as pessoas a vivenciarem novos modelos culturais que são recriados pelos indivíduos que as praticam com outras noções de tempo, espaço e relações interpessoais. É o movimento gerado a partir da sociedade civil e não a partir do Estado.

Para atender ao primeiro aspecto, foi necessária uma compreensão histórica do movimento com as influências indígenas, políticas de esquerda e religiosas, o que nos levou, posteriormente ao levantamento documental das publicações do próprio movimento zapatista: seus comunicados, livros e apostilas nos quais elegemos aqueles que se referiam as mulheres, ou seja, proferidos por estas ou que se tratavam destas, construindo a imagem pública da mulher zapatista desde o levante de 1994 até os dias atuais.

O segundo pressuposto para a escolha da metodologia de pesquisa é o da produção de um saber localizado, que tem a perspectiva de que o “objeto” de estudo é na verdade um ator, um agente que determina e transforma todo o projeto de

produção social e para tanto, não é um ser passivo e tão pouco preexiste, nas palavras de Haraway:

[...] Objetos são projetos de fronteiras. Mas fronteiras oscilam desde dentro; fronteiras são muito enganosas. O que as fronteiras contêm provisoriamente permanece gerativo, produtor de significados e de corpos. Atentar para as fronteiras é uma prática muito arriscada. (2009, pp. 40-41)

E para isso o estudo procurou conhecer o saber das mulheres que tiveram um papel de destaque no movimento zapatista, participando das estratégias de mobilização que têm a emancipação como “um dos carros chefes” do movimento, ou seja, buscamos conhecer os saberes que essas mulheres têm a compartilhar sobre sua experiência.

Considerando que a maioria dos estudos sobre o movimento zapatista se limitou à análise dos comunicados e publicações, optamos por seguir a proposta de Alberto Melucci (1989), a fim de compreender, a partir das mulheres zapatistas, seu olhar sobre o movimento. Para isso, utilizamos os relatos de quatro mulheres, que no período de seis meses que estivemos em campo concordaram em ser entrevistadas, a entrevista com Martha Moreno sobre seu trabalho com as mulheres indígenas nos anos 1990 e a observação de campo, em eventos, organizações e comunidades.

Para análise das entrevistas trouxemos a teoria da memória social, coletiva e política, principalmente como entendida por Maurice Halbwachs (1990); Eclea Bosi (2004; 2012) e Ansara (2005), a fim de compreender, por meio dos relatos a visão de mundo das mulheres indígenas, camponesas e pobres que possam elucidar sobre a mobilização para a participação política e seu aprendizado geracional.

Como se pode observar até aqui, optamos por uma abordagem qualitativa de pesquisa na qual foi utilizada a metodologia de observação participativa, que aconteceu durante seis meses de nossa vivência no campo, em Chiapas e, posteriormente as entrevistas em profundidade com quatro mulheres que se dispuseram a serem entrevistadas.

O termo “observação participante” segue a definição de TAYLOR y BOGDAN (1987) “...la investigación que involucra la interacción social entre el investigador y los informantes en el milieu de los últimos, y durante la cual se recogen datos de modo sistemático y no intrusivo”. (p. 32) optamos usar o termo observação participativa pois

não foi possível estar no campo o período que condiziria com o método de observação participante

Essa perspectiva dialoga com a visão da autora feminista Donna Haraway (2009) sobre a ciência salientando a inexistência de uma ciência neutra, em que emoções ou desejos não estejam incluídos. O que geralmente se espera de uma observação participativa é que haja interação do pesquisador com as comunidades investigadas a partir do estabelecimento de relações de confiança e o aprofundamento sobre o tema investigado.

A escolha da observação participativa nesta pesquisa se deve primeiro por ser inerente ao processo de preparação para as entrevistas até que se consiga os meios e contatos para fazê-las. Em nosso caso, tivemos o agravante de que o movimento zapatista, por se posicionar radicalmente contra o Estado é extremamente cauteloso na passagem de informações e autorização de pesquisas dentro de seu território, exceto pelos Caracóis, que são os centros de governo zapatista, onde se localizam os locais de reunião da Junta de Bom Governo, as cooperativas de mulheres, escolas, clínicas e os espaços de eventos como quadras e palcos. São lugares identificados por placas e cercados, com controle de entrada. São poucas comunidades que são inteiramente zapatistas, estando esses dispersos em comunidades mistas. Esse fator teve muita influência na escolha da estratégia da observação participativa, pois já fomos ao México, com a possibilidade de pelo menos visitar duas comunidades como observadora a partir do contato com uma organização que apoia o movimento.

Não entrei neutra no trabalho de campo, mas esperando corroborar com a hipótese de que a participação é uma forma de contestar a ação passiva como uma característica feminina – principalmente em se tratando das mulheres indígenas em que essa participação cria uma nova experiência do ser mulher, questionadora da predisposição da mulher para o lar e a família dela ou para as quais venha a trabalhar;

Para o estudo de memória social, se fez necessário um entendimento do ambiente dos entrevistados e dos temas que podem ser abordados na entrevista, motivo pelo qual a observação participativa foi fundamental para esta preparação, pois os lugares, a interação com as pessoas, os grupos aos quais elas participam fazem parte dos quadros da memória. A observação participativa preparou para a estratégia central de conhecimento das memórias das mulheres que entrevistamos com o objetivo de conhecer aspectos microsociais envolvidos em seu processo

participativo, dentre eles a construção da identidade das mulheres e a passagem dessa experiência às novas gerações.

4.1 O campo

No mês de janeiro de 2016, o movimento zapatista anunciou pela página oficial do movimento na internet (<http://enlacezapatista.ezln.org.mx/>) a realização de dois eventos naquele ano, que seriam o *Comparte por la Humanidad* e o *Conciencias*, reforçando a visão de que essas duas áreas, artes e ciências, são os caminhos mais prováveis de construção de um novo mundo. O *Comparte* – encontro de artistas de todo o mundo com os artistas das comunidades zapatistas aconteceu em julho; o 5º Congresso Nacional Indígena como homenagem a participação da Comandanta Ramona que participou há 20 anos de sua fundação, se realizou em outubro; e o *Conciencias* – encontro de acadêmicos de todo o mundo com as comunidades zapatistas. Os eventos contribuíram para que fosse possível visitar os cinco governos autônomos existentes em Chiapas e ver um pouco da diversidade de etnias e geografias de cada um deles, conhecer a situação indígena no México como um todo e presenciar o tema das mulheres se destacando novamente nas propostas zapatistas bem como o impacto que o movimento causa nacional e internacionalmente.

Nesse momento já havia optado por fazer uma pesquisa *in loco*, entretanto sem grandes descobertas de como acessar os locais. Considerando outras pesquisas e experiências de pessoas que já haviam visitado o movimento não tínhamos grandes esperanças de contato, mas vimos no acontecimento dos eventos uma oportunidade de aproximação.

Os contatos para o trabalho de campo surgiram ainda no Brasil por meio de e-mails para os únicos contatos com o movimento zapatista – o Enlace Civil, que mantém a página oficial; e o Centro Indígena de Capacitação Integral (CIDECI)-Uniterra. A princípio chegamos com a intenção de deixar claro os objetivos da pesquisa para que as pessoas que poderiam nos ajudar ter acesso às mulheres ou mesmo as próprias mulheres terem conhecimento dos objetivos da pesquisa – pelo menos para os contatos principais e os “porteiros”. O termo “porteiros” é usado por TAYLOR e BOGDAN (1987) para identificar aquelas pessoas que nos colocam em contato com os entrevistados, ou abrem as portas para que consigamos fazer a observação de campo, como por exemplo, um familiar ou um colaborador de uma

organização próxima ao movimento. Entretanto, no contato com o CIDECI - Unitierra, o reitor da universidade desaprovou a pesquisa que questionaria as mulheres, nos orientando a escrever sobre nossa própria experiência, apenas com observação silenciosa. Sua atitude nos fez perceber que consideram as entrevistas uma metodologia muito invasiva, bem como manifestam uma preocupação com relação ao excesso de pesquisas acadêmicas em Chiapas, o que dificultaria, inicialmente nosso acesso às mulheres, ainda mais porque essas seriam as mais vulneráveis na opinião do reitor do CIDECI - *Unitierra*.

Todavia, foi uma mulher que teve o papel de porteira, a quem pude expor as intenções da pesquisa e que me orientou a simplificar a explicação de meus propósitos para as comunidades e para os Caracóis e, mesmo nas organizações, explicar a pesquisa de forma ampla. Foi também quem acabou por me apresentar os lugares e as mulheres que poderiam e gostariam de contar sua história. Ela vive em San Cristóbal de Las Casas há 20 anos e teve oportunidade de vivenciar muitos momentos históricos para a cidade, seus moradores e o movimento zapatista, além disso, trabalhou por pelo menos 10 anos com a Diocese de *San Cristóbal de Las Casas* onde conheceu as comunidades indígenas, trabalhou com a Teologia da Libertação e o Bispo Samuel Ruiz que fundou o Centro de Direitos Humanos *Fray Bartolomé de las Casas*.

4.1.1 Observação Participativa

Assim que definimos a observação participativa como metodologia necessária e, possivelmente, a única utilizada nos eventos supramencionados, tivemos a oportunidade de conviver, por alguns dias, nas comunidades o que possibilitou a elaboração de um roteiro de observação que considerou a realidade daquelas comunidades.

É importante ressaltar que a “observação participativa” é uma técnica utilizada na pesquisa social, na qual o observador partilha as atividades, as ocasiões, os interesses e os afetos de um grupo de pessoas ou de uma comunidade. A “observação participante” é muito utilizada nos estudos etnográficos nos quais o pesquisador tem a possibilidade de conviver durante um longo tempo com a comunidade. Neste estudo, o tempo de convivência com a comunidade foi relativamente curto, por esta razão preferimos utilizar o termo “observação

participativa”, que reconhece a efetiva participação do pesquisador em determinados eventos da comunidade considerando os limites de tempo para o campo, não se caracterizando como um estudo etnográfico.

No parágrafo, considerando o percurso indicado pela própria comunidade, elaboramos um roteiro de observação considerando 3 aspectos a serem observados que denominamos: Foco substancial, foco teórico e características locais, apresentados na figura 1.

FIGURA 1 : Roteiro de Observação

Foco substancial:

- comunidades;
- centro de governo (Caracóis);
- espaços onde se reúnem as mulheres;
- grupos de mulheres;
- mulheres em ambientes de trabalho e casa.

Foco teórico:

- Presença das mulheres nos locais e eventos (onde se localizam, quando aparecem, como interagem com outras mulheres e homens);
- enfoques pessoais e políticos de seus relatos.

Características dos locais:

- Referências às mulheres.
- Abertura para as pessoas não pertencentes ao meio

FONTE: Elaborado pela autora

4.1.1.1 Acesso aos eventos

O acesso à observação dos eventos foi relativamente simples, demandando não mais que uma inscrição no evento e a retirada de um crachá, que era obrigatório estar sempre à mostra. O que foi benéfico neste aspecto foi minha disponibilidade para estar mais tempo na região, afinal, por questões organizativas, houve pessoas que chegaram aos eventos, mas não tiveram oportunidade de conhecer os cinco Caracóis zapatistas, conhecendo apenas o espaço do CIDECI-Unitierra – escola indígena autônoma que apoia o movimento e localizada em San Cristóbal de Las Casas – com a participação dos artistas que vieram de várias partes do México e do mundo e orientavam que aqueles que vieram participar, antes fossem a conhecer os

professores em resistência. O CompArte transcorreu durante a mesma semana em que ocorreram várias manifestações dos professores.

Durante o evento além dos diversos estrangeiros que lotavam o lugar, também se podia ver muitas mulheres indígenas vendendo roupas, artesanato em geral e comida, além de outros grupos expondo seu material político que se concentravam principalmente em grupos de esquerda, anarquistas, feministas e alguns até religiosos, além das organizações locais como as *Abejas de Acteal* e algumas editoras.

Durante aquela semana, brasileiras de um coletivo feminista da periferia de São Paulo foram fazer uma oficina de mulheres dentro da programação do CompArte. Como nenhuma delas falava espanhol, me pediram para fazer a tradução, caso necessário. Na roda de abertura, foi pedido que cada mulher falasse seu nome, de onde veio e qual era sua luta. Neste momento, havia uma mulher zapatista de 26 anos entre as participantes, sem a roupa característica, disse “*mi lucha es aquella que me enseñaran mis padres, es la lucha zapatista, soy promotora de salud...*”⁷,

No evento inteiro, e posteriormente, nos outros eventos, percebemos que a questão de andar com o crachá era muito enfatizada por questões de segurança, para evitar a presença de pessoas do governo ou mesmo militares. Nos Caracóis os próprios zapatistas sempre conferiam e ficavam atentos durante o evento se as pessoas estavam com seus crachás.

O evento continuou no Caracol II “Oventik - Resistencia e Rebeldía por la Humanidad”, o mais próximo de San Cristóbal de Las Casas, por isso costuma ser o que recebe mais visitas.

O evento prosseguiu pelos outros Caracóis que tinham o mesmo protocolo de Oventik: mostrar documento e crachá e esperar até que fosse liberada a entrada. Menos pessoas chegaram, mesmo porque, muitos haviam voltado a seus países de origem e o acesso aos demais Caracóis era menor. Na maioria deles, todos os zapatistas estavam usando um gorro de lã onde só se via os olhos, no México esse gorro é chamado de *pasamontañas*. Alguns, no decorrer do evento, o tiravam. Havia comissões para tudo, recepção, cozinha, hospedagem, organização dos grupos que se apresentariam e o transporte dos comandantes e comandantas, que sempre saía

⁷ Notas de campo

de um Caracol no dia seguinte cedo, com um comboio de proteção, formado também por organizações de direitos humanos.

As apresentações nos Caracóis seguiam as mesmas linguagens, entretanto cada um tinha um tema mais marcado. No Caracol II Oventik - “Resistencia y Rebedía por la Humanidad” os temas eram mais históricos se referiam a modo de vida dos indígenas nas fazendas suas formas de organização antes e depois de participarem do movimento zapatista; no Caracol III La Garrucha – “Resistencia hacia un nuevo amanhecer” os temas eram mais educativos, se referiam ao funciona o sistema de saúde zapatista, como se praticam os princípios zapatistas, sua relação com os “partidistas” e como estes também podem ter acesso a serviços de saúde e educação. Este Caracol também se destacou por um vídeo que foi divulgado na chamada para o evento em que fizeram um bailable (dança com passos tradicionais indígenas) chamado “Derecho de las Mujeres”⁸, cuja letra dizia:

“Las Mujeres adelante y los Hombre para Tras
La compañera comisariada invita las otras a bailar
Asi, asi, asi que debe ser
Asi, asi, asi que debe ser
Vamos, vamos, vaos y no pares de bailar
Vamos, vamos, vamos y no pares de bailar”⁹

No Caracol IV Morelia – “Torbelino de nuestras palabras”, se destacou a quantidade de jovens, se via também crianças participando junto com adultos e jovens nas apresentações, que falavam dos trabalhos coletivos, e da resistência dos jovens a continuar sendo zapatistas, as dificuldades de participação dos zapatistas dentro do movimento; E o último, Caracol V Roberto Barrios – “Que habla para todos”, é o Caracol mais distante dos outros, em uma região quente, onde não vi mulheres usando roupas tradicionais.

A maior parte das pessoas nos eventos eram estrangeiras ou de outras partes do México fora dos Caracóis; se tinha pouco acesso aos zapatistas que, quando apareceram no Centro Indígena de Capacitação Integral (CIDECI)-Unitierra estavam em comissões, andavam em duas filas (uma de homens e outras de mulheres), todos juntos e encapuzados. O clima era mais tranquilo nos momentos em que os eventos aconteciam nos Caracóis e davam alguma margem para a observação de onde

⁸ Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=8Ne75EaitbU>.

⁹ Transcrição feita pela autora do vídeo referenciado acima.

estavam homens e mulheres na organização do evento ou mesmo em seu comportamento enquanto assistiam. A maior parte de informações era, sobretudo, de imagem pública expressa em peças de teatro, poesias e músicas.

Durante o CompArte, acompanhei as negociações no 20º Encontro do Conselho Nacional Indígena que aconteceu no mesmo espaço e em um dos Caracóis em duas partes – outubro e dezembro/2016 – e finalmente o ConCiências, ocorrido no mesmo lugar.

4.1.1.2 Acesso às organizações

Quanto mais próximas do movimento zapatista, menos acessíveis eram o as organizações se o pesquisador não conhecesse um(a) “porteiro(a)”. São pedidas referências de organizações que já tenha feito parte, são feitas perguntas e ainda há as orientações para que nada daquelas experiências seja divulgada. Segui o caminho indicado por TAYLOR e BOGDAN (1987) nas organizações que serviam aos zapatistas para conseguir alguma aproximação e trabalhar com organizações apoiadoras, como forma de mostrar também comprometimento com a causa e gerar mais confiança.

Tive os dois tipos de experiência, uma em que foi necessário defender a importância da minha investigação, ou mesmo a falta de pretensão em descobrir segredos organizativos, e explicar com mais propriedade minhas intenções de pesquisa, como a experiência simpática, na qual era necessário criar laços de amizade e empatia com as pessoas no campo.

Uma das primeiras organizações com as quais fiz contato foi o CIDECI-UniTerra que como já mencionado, é um espaço dedicado à educação de jovens indígenas, homens e mulheres em diversos trabalhos como mecânica, marcenaria, tecelagem, elétrica, agricultura, política, artes e filosofia, além de contar com um espaço espiritual inter-religioso. O CIDECI-Uniterra localiza-se em uma grande área verde onde se encontram as edificações dedicadas a cada área do conhecimento e também onde se pode ver os dormitórios dos jovens que ficam hospedados, refeitório, auditório, quadras, cultivo, tratamento de água autônomo e geradores de energia.

A segunda organização que tive contato foi um Centro de Direitos Humanos, sem o qual não conseguiria ter entrado em contato com nenhuma comunidade zapatista, ou pelo menos com população zapatista.

Além das duas organizações, surgiu a oportunidade de visitar *K'inal Antzeti*, um centro de capacitação e formação para mulheres indígenas, uma organização que se dedica a apoiar meninas e mulheres indígenas que queiram estudar, se aperfeiçoar nas técnicas de tecelagem e outros aprendizados profissionais. O nome da organização vem da língua maya *tzelta* e significa “Terra de mulheres”. Neste lugar, tive a oportunidade de assistir a uma apresentação da organização para voluntárias de várias partes do México e outros países. Foi o contato com *K'inal* e sua diretora que posteriormente possibilitou a minha entrevista com Celina.

4.1.1.3 Acesso às comunidades

No Centro de Direitos Humanos - após passar por um treinamento e entregar uma carta de uma organização que confirmou minha procedência - me inscrevi para ficar quinze dias em uma comunidade e fui com um espanhol que já havia passado por aquele processo outras três vezes anteriores. Passamos pela orientação, e compramos as coisas necessárias, afinal, passaríamos os próximos 15 dias com a comida que levássemos, mais as tortilhas que as comunidades normalmente oferecem e morando em condições parecidas com as da comunidade que estivéssemos anteriormente, incluindo, cozinhar em fogão a lenha, usar latrinas, ferver água para beber e tomar banho de rio.

Nesta comunidade, pude conversar com uma família – que costuma hospedar observadores estrangeiros – principalmente com a mulher e os filhos. Como moram longe do Caracol e não é uma comunidade com tantos zapatistas – o que acontece em muitos casos que tem comunidades mistas – o pai, Antonio, é quem dava aula para os filhos, uma de 5 e outro de 7 anos. A língua da região é *tzelta*, mas apenas a mulher fala bem e não se sentia tão segura de sua fluência na língua castelhana. O homem já não sabia falar muito bem a língua nativa, mas era fluente na língua espanhola ou o *castilha* como chamam lá.

Já com Luciana¹⁰ (nome fictício), sua esposa, pude fazer perguntas durante a vivência na comunidade, mas sem a possibilidade de gravar ou transcrever. Foram conversas das quais eu tomava nota nas oportunidades de voltar a meu posto no

¹⁰ Luciana, Antonio, Esteban e Mariana (todos nomes fictícios) foram pessoas com as quais conversei, de maneira exploratória durante os eventos e as visitas às comunidades para definir o caminho mais apropriado para a pesquisa.

acampamento, por exemplo, porque não usava a roupa tradicional, que é tão comum ver em mulheres indígenas nas comunidades e nas cidades, a qual ela respondeu que ali é mais quente que sua terra e que por isso deixaria de usar, mas que sua mãe e todas suas irmãs usavam. Quando perguntei como conheceu Antônio (nome fictício), contou que foi no Caracol, que ela era representante de sua comunidade e só se retirou quando ficou grávida do primeiro filho. Luciana passa bastante tempo sozinha com os filhos, como não está exatamente em uma comunidade e Antônio tem sempre trabalhos para fazer, ela fica na casa, recebe os observadores que chegam – quando Antônio não está e os poucos hóspedes que possam aparecer.

Ela andava com seu bebe no *rebozo* (um pano para levar as crianças, ou mesmo coisas ou se cobrir), como a maioria das mulheres indígenas que vi, os bebês são extensões de seus corpos. Ela sempre aparentava estar com muito medo e assustada por seus filhos, porque havia ameaças, boatos e as mulheres que eram suas amigas já não são zapatistas. Há certo clima de tensão, Luciana também fica preocupada por algo acontecer a seu marido.

Para a segunda comunidade, consegui espaço com um grupo que seria observador em outra comunidade zapatista, uma instância mais curta, apenas uma semana com três noruegueses, uma alemã e uma basca. Essa comunidade se localiza numa zona geográfica, oposta a anterior, ainda que o clima seja bem parecido, próximo à *Selva Lacandona*, atravessando as montanhas do sudoeste mexicano. Após pelo menos duas horas desse caminho, passamos por lugares históricos no movimento zapatista como o povoado de Guadalupe *Tepeyac*, onde foi um dos ataques militares, em 1996, quando o governo ainda estava sob declaração de trégua, durante a negociação dos acordos de San Andrés e o hospital zapatista, onde estudantes de medicina podem estagiar e os médicos se revezam no atendimento voluntário à população,

A orientação que recebemos nesta comunidade era que não saíssemos da casa de observação, já que a comunidade não é mais inteiramente zapatista e recentemente houve uma morte ali. Fomos orientados pelo responsável, que nos visitava todos os dias, a não dizer nossos nomes às crianças e manter as portas bem trancadas à noite. Ficavam dois vigias à noite e um durante a tarde, também cuidando do lugar, mas não muito visíveis.

Estávamos em zona indígena *Tojolabal* e quase não víamos nenhuma mulher com roupa tradicional- como havia visto durante os eventos zapatista e como era

comum deparar-se na cidade. As mulheres indígenas, diferente dos homens costumam trajar-se com as roupas tradicionais de seu povo, região e comunidade, pelas quais, entre os indígenas é possível identificar não só a etnia, mas também região e povoado do qual a pessoa pertence - exceto o único dia que entramos no Caracol, onde havia duas com os trajes. Uma manhã foi Mariana levar a tortilha e a convidamos para um café, ela sentou, mas olhava a todo momento para os lados. Segundo ela, estava esperando uma amiga passar para irem juntas à loja, pois era dia de trocarem o turno e, neste dia, mostrar todas as contas para as próximas companheiras que cuidariam da loja.

Em comparação com a comunidade anterior, é perceptível que as mulheres têm mais possibilidades de participar de cargos e funções dentro da organização estando próximas ao Caracol, mesmo que tenham filhos, por questões de distância e de companhia, e mesmo em relação ao acesso à educação e a saúde. Vê-se com mais frequência homens andando desacompanhados. As mulheres estão sempre com a irmã, mãe ou filhos. Mesmo as meninas quando iam lavar roupa no rio, próximo de onde estava o acampamento, iam com mais meninas, crianças menores ou suas mães.

Ao lado do acampamento está a escola zapatista, e perguntei¹¹ a Mariana, que veio entregar as tortilhas antes de ir prestar contas na loja, como é o funcionamento da escola e ela contou um pouco que a escola funciona de terça a sexta, e que nesta não tem aulas porque nessa comunidade muita gente não fala a língua *tojolabal*, apenas os mais velhos e algumas palavras, essencialmente, mesmo que falem, não há alguém que ensine.

Acrescentamos à descrição da metodologia alguns detalhes de nossa inserção no campo, para que fique clara a importância de nossa aproximação com a comunidade que faz parte também da estratégia que utilizamos para termos acesso às comunidades, às famílias e, sobretudo, às mulheres que selecionamos para entrevistas.

4.1.2 As entrevistas

¹¹ Notas do Diário de campo referentes às conversas exploratórias

A observação participativa teve também o objetivo de preparação para o momento das entrevistas que, segundo Bosi (2004), permitem recolher o máximo de informações para nosso estudo. Feito esse processo, as oportunidades do campo nos conduziram a realizar entrevistas com dois públicos: estudiosos da cidade de São Cristóbal, pelo critério de terem proximidade com o movimento, já terem trabalhado com este, e as entrevistas com as mulheres indígenas.

As entrevistas com mulheres indígenas passaram por duas estratégias. A primeira foi uma solicitação oficial a um dos governos autônomos para a pesquisa com as mulheres. A escolha do Caracol se deu tanto por indicações das organizações com quem tivemos a oportunidade de trabalhar, como pelas primeiras entrevistas com os pesquisadores chiapanecos, ou seja, locais, originários do estado de Chiapas e as organizações com as quais pudemos ter contato.

Para a estratégia oficial, preparamos uma solicitação por escrito e a relação de perguntas que poderiam ser feitas às mulheres entrevistadas. Tínhamos a necessidade de deixar o processo o mais transparente possível, deixando clara a possibilidade de retirar perguntas, caso fosse necessário e que a proposta fosse inteligível, caso não tivesse a oportunidade de fazer uma apresentação pessoal da proposta.

Na carta ao Caracol (Apêndice A) foram apresentados os objetivos da pesquisa e anexado o roteiro de perguntas a ser seguido, aberto a propostas de alteração. Havia a necessidade de demonstrar ao Caracol com a maior clareza possível que não tinha interesse em informações que pudessem comprometer a organização do movimento ou de prejudicá-los ante sua oposição ao governo ou imagem pública.

As perguntas foram agrupadas em cinco grandes temas, introduzidas com perguntas gerais sobre seu presente, perguntas referentes a diferentes momentos da vida das mulheres e finalizando com perguntas de reflexão sobre sonhos e futuro. No processo de entrevista, seríamos orientados mais pelos temas que pelas perguntas – a questão junto ao Caracol era tranquilizá-los quanto as entrevistas, entretanto mantivemos o objetivo de apenas ter um roteiro temático, permitindo uma conversa mais fluida. Afim de tornar o processo mais detalhado possível, elencamos possíveis perguntas em dois blocos, um para mulheres mais jovens e sem filhos ou com filhos pequenos, que representam a 2ª e 3ª geração de mulheres zapatistas (Apêndice D) e

outro para as mulheres que representariam a 1ª geração, que já tem filhos grandes e netos (Apêndice C).

Os temas buscavam ater a pesquisa aos grupos sociais de que as narradoras fazem parte e à possível relação dos momentos políticos com as relações familiares. Neste ponto identificaríamos entre memórias militantes e memórias políticas aqueles eventos que seriam mencionados pelas entrevistadas por sua vivência e seu aprendizado dentro do movimento, e aqueles outros que estavam mais distanciados de seu cotidiano.

No dia da apresentação da proposta, além da entrega, nos foi solicitado aguardar para fazer o pedido diretamente aos representantes da *Junta de Buen Gobierno*. Cerca de onze pessoas ouviram a proposta e duas (uma mulher e um homem) fizeram mais perguntas sem dar uma resposta conclusiva sobre a possibilidade de fazer a pesquisa. Apesar de se preocuparem se eu havia comido e como voltaria para a cidade (que estava a aproximadamente cinco horas de distância), os representantes nunca deram nenhuma resposta sobre a pesquisa.

Após a tentativa com o Caracol mudamos de estratégia contatando as mulheres pessoalmente, apelando para contatos com familiares e redes de relação que até o momento havíamos construído na cidade com o papel essencial de minha “porteira”.

Priorizou-se a execução das entrevistas em casa, onde as mulheres teriam mais acesso a objetos e à tranquilidade de seu próprio lar, e também como uma forma de conhecê-las melhor em seu ambiente doméstico, como indica Bosi (2004); entretanto, isso só foi possível na primeira entrevista.

Começamos com perguntas descritivas sobre como foi a infância e a partir daí deixamos que as narradoras fizessem seu próprio caminho narrativo, novamente como indica Bosi (2004), pois a ordem que a narradora dá à narrativa expressa uma especificidade de tempo e afetividade com os fatos que vivenciou, ou seja, o que é destacado diz muito sobre a visão de mundo da narradora naquele presente em que se encontrava. O lembrar não é passivo, o narrador se vê como protagonista e assim procura dar sentido ao que vivenciou.

Foram gravadas as entrevistas com quatro mulheres indígenas e uma doutora feminista que trabalhou com mulheres zapatistas – a única para quem usamos o nome real e que autorizou a divulgação de seu nome (APENDICE E). Para todas as mulheres, mesmo aquelas que autorizaram a divulgação de dados, optamos por

utilizar um nome fictício, considerando as orientações da ética na pesquisa. A identificação como zapatista poderia acarretar problemas com o governo, perseguições de outros grupos e mesmo a necessidade de explicações junto ao Caracol por serem cedidas entrevistas sem a autorização do mesmo. No caso de Martha Moreno, ela não está sob este compromisso com as organizações e não tem preocupação com qualquer problema com o Estado por seu envolvimento anterior com comunidades zapatistas.

Tabela 1: Mulheres entrevistadas

Nome Fictício	Idade	Etnia/língua	Relação com o movimento
Franca	31	Chol, tzeltal e espanhol	Filha de zapatistas, chegou a assumir cargos e ser assistente da Comandancia Geral, se capacitou como defensora de direitos humanos e participou do processo de mobilização. Morou em um Caracol e hoje mora em comunidade mista onde exerce cargo de secretaria e formou uma cooperativas de mulheres, ainda faz trabalhos com o EZLN.
Veronica	30	Tzotzil/espanhol	Participante de uma organização aderente à Sexta Declaração da Selva Lacandona. Organização pacífica, mas apoiadora do zapatismo civil; sua preocupação com a participação política é recente; participa nas cooperativas de mulheres artesãs.
Dona Josefa	66	Espanhol	Cozinheira em uma organização muito próxima do movimento zapatista; discurso mais pessoal do que ligado à organização; pequenos trechos de identificação com as ações do movimento; disse que a filha participa de lutas no bairro onde vive.
Celina	42	Tzotzil/espanhol	filha de zapatistas ainda pertencentes ao movimento; hoje atua em outras organizações em apoio as mulheres e com a temática da terra e indígena.

Fonte: Elaborada pela autora

Mantivemos um diário de campo, tanto no processo de observação como nas entrevistas, para elencar impressões, descrições dos lugares e das mulheres. As perguntas elaboradas para as mulheres foram organizadas em temas, conforme Apêndice C e D.

Na oportunidade de falar com a socióloga Martha Moreno que mantém um trabalho de educação sexual em escolas indígenas e também encontros de redução de danos com parteiras, soubemos que a mesma havia trabalhado com mulheres indígenas na organização Chiltak, nos anos 1990 podendo nos dar informações sobre

seu trabalho com mulheres na época e suas impressões sobre a participação das mulheres no período nas regiões em que trabalhou. A entrevista foi aberta, sendo principalmente um relato de sua memória sobre as experiências que vivenciou na época. Não houve perguntas pré-preparadas, apenas a contextualização da pesquisa.

Os temas que elencamos primeiramente se dividiram em: infância, relação com a mãe, entrada no movimento, história do movimento, espaços de mulheres, participação hoje. Entretanto, as mulheres que aceitaram dar entrevista tinham entre 30 e 45 anos, havia apenas uma por volta dos 60 anos, como é possível ver na tabela acima. De modo que, no momento da entrevista abordamos os mesmos temas para todas as mulheres.

Para cada uma das entrevistadas foi entregue o termo de consentimento livre e informado, todas as entrevistas foram gravadas com celular, transcritas e revisadas por nós.

4.2 Conteúdo das entrevistas

Os relatos foram coletados por meio da observação participativa registrada no diário de campo, no qual eu anotava continuamente a vivência nos eventos e comunidades, os avanços, mudanças de estratégias, contatos e os momentos antes e depois da entrevista, conforme Manzini (2014).

Na perspectiva do estudo de memória, as anotações do diário de campo somaram-se às entrevistas que faria posteriormente com as mulheres. Houve situações difíceis em que o fato de pesquisar mulheres dificultou meu trabalho – por um lado, porque as primeiras pessoas com quem falava como responsáveis das comunidades, por exemplo, eram homens, então acaba tendo mais contato com estes e por outro lado pela relação de tensão entre o movimento zapatista e o feminismo, de forma que o objetivo da minha pesquisa me classificava como feminista, bem como outros momentos em que foi exatamente isso que me fez chegar às pessoas que queriam se expor. Fora as barreiras em relação à maioria das mulheres indígenas que não falam espanhol, ou mesmo que falassem, são muito tímidas e misturam a língua com sua língua materna, que no caso de nossas entrevistadas foram o *tzotzil* e *chol*, em campo também o *tzeltal* e *tojolabal*, todas línguas de origem maia. O diário de campo complementa e relata por completo a estratégia, as percepções da autora e o contexto em que as entrevistas gravadas foram cedidas.

Com relação às transcrições das entrevistas, como indica Queiroz (1983), estas devem ser feitas pelo próprio pesquisador. Portanto, eu mesma fiz as entrevistas, transcrevi e revisei, por ter vivenciado as entrevistas e saber de todo o propósito da pesquisa. Após a escuta atenta dos áudios gravados fiz a primeira transcrição gramatical, como propõe Manzini (2014). A transcrição gramatical, diferentemente da literal, corrige os vícios de linguagem. Como a língua espanhola é minha segunda língua, considerei mais prudente fazer a transcrição gramatical mencionando características de linguagem, após este processo revisá-las, ouvindo os áudios e relendo-as. Criei um novo arquivo para cada entrevista, a fim de preservar cada parte do processo de transcrição até a análise e a seleção de trechos para serem incluídos na dissertação, e destaquei nos textos os temas que apareciam nos relatos por cores, por exemplo: em amarelo o que se referia a escola, em vermelho o que se referia à participação no movimento, etc., retirei as perguntas feitas durante a entrevista, transformando o relato em um texto completo. Após este processo, na maioria dos relatos foram retiradas as repetições de palavras de afirmação como “si” ou “cierto” (sempre preservando a versão anterior na íntegra) para chegar a versão que aparece em pequenos fragmentos nos capítulos de análise. Para inserção dos excertos das entrevistas segui as mesmas regras de citação da ABNT.

4.3 Análise

Na análise, primeiramente foi criada uma planilha na qual colocamos em uma primeira aba os dados gerais de cada entrevistada, como idade, etnia, língua, região, escolaridade, estado civil, trabalho, quantidade de filhos, idade e sexo dos filhos, quantidade e idade dos irmãos, participação da mãe, participação do pai e relação da entrevistada com o movimento zapatista hoje, lugares, objetos e celebrações.

Seguindo a linha de análise de conteúdo, abri no mesmo arquivo novas abas nomeadas com temas, como infância, classe, escola, gênero, família, relação conjugal, relação com a organização, história, participação fora do movimento, participação política, participação de jovens e crianças. Nessas abas foram feitas planilhas com trechos de cada discurso que se relacionasse com cada um dos temas, caso aparecesse um novo tema que ainda não tinha sido levantado abrimos uma nova aba.

A partir da leitura de cada relato completo foram feitas observações das relações que cada entrevistada tinha dos fatos de sua própria vida, na tentativa de nos aproximar de uma análise do relato pelo relato propriamente dito, com as justificativas e a ordem que cada mulher deu à sua narrativa. Num segundo momento buscou-se, a partir das planilhas, traçar um perfil geral de cada mulher. Depois de estabelecer um resumo da experiência em cada um dos temas levantados nos trechos colocados nas abas, foi feito um resumo para cada mulher e, com estes resumos, foram tecidas comparações buscando semelhanças e diferenças entre as experiências.

Os critérios para a escolha dos discursos de Franca e Celina, foram os contatos que tiveram e continuam tendo com o movimento zapatista, por terem nascido em zona zapatista e terem vivenciado com mais proximidade a modalidade de participação “bases de apoio”, tendo Franca ocupado cargos dentro do governo autónomo zapatista. Já no caso de Celina o fato de saber da participação de seus pais, ter mantido uma relação com o movimento e seguir participando mesmo que agora em outra organização. O relato de Dona Josefa, por ter sido dado no local de trabalho, após várias remarcações de data, foi mais curto e contou menos com nossa interferência na narrativa, por desejo dela e pelo tempo de que dispúnhamos, de forma que não pudemos aprofundar na questão da participação política, já que ela se mostrou reservada a relatar com mais detalhes naquele local. Por outro lado, a participação de Veronica por ser parte do movimento zapatista, mas não ser uma base de apoio garante uma organização mais autônoma ao processo do EZLN (Exército Zapatista de Liberação Nacional) e de suas bases de apoio. Desta forma o relato de Veronica expressa muito mais sua experiência como mulher indígena e participante política, e menos como zapatista, pois não se vê como parte do movimento apesar de reconhecer que as organizações EZLN e *Abejas de Acteal* se articulam.

As categorias utilizadas para análise foram destacadas pela frequência em que apareciam nos relatos, de forma individual ou comparada. Em especial o destaque dado a família, se refere à importância do fator geracional para o incentivo à participação política. A escola ou educação foi destacada pelo contexto em que essas mulheres vivem, por estarem no campo e serem indígenas, bem como a influência da escola no acesso à língua castelhana e por ser um espaço de competição de valores da sociedade em geral e o movimento. Afinal a escola defende valores do governo e da sociedade neoliberal contra os quais o movimento zapatista resiste. E a

participação política por ser o foco central desta pesquisa, principalmente no que se refere à vivência militante e seus desdobramentos na constituição do ser mulher.

5 MULHERES ZAPATISTAS – A IMAGEM PÚBLICA

Desde o levante até os dias de hoje, a participação das mulheres teve destaque nos comunicados zapatistas. A presença de mulheres capitãs, comandantas¹² e soldadas contou com grande interesse da mídia. Essa participação, a princípio marcadamente militar, foi se modificando no movimento com o passar dos anos, na medida em que se diminuiu a ênfase militar do movimento para uma ênfase política, ligada à sua forma de organizar-se dentro do território autônomo e seus avanços na promoção de saúde, educação e geração de renda para a sustentação de sua autonomia.

Fizemos uma análise dos comunicados oficiais proferidos por mulheres e aqueles em que se falava das mulheres durante apresentação de artigo no III Encontro Nacional de Democracia, Participação e Políticas Públicas. Acrescentaremos essa discussão neste capítulo, de forma revisada, a fim de entender seu impacto no feminismo mexicano e na participação política de mulheres indígenas, incluindo sua relação ou não com o feminismo comunitário e os momentos que identificamos como fases diferentes de participação.

Para Paredes (2013), o feminismo comunitário cria um rompimento epistemológico com o feminismo ocidental porque este último é parte do individualismo herdado da revolução francesa, enquanto o feminismo comunitário, como o próprio nome explica, é parte da comunidade (entende-se comunidade como inclusiva, que cuida da vida), onde são pensados homens e mulheres em relação à comunidade. É um pensamento feminista localizado não apenas no que tange ao gênero, mas ao lugar, e segundo Haraway (2009), mais objetivo, pois se refere a um sujeito específico – a mulher – dentro de um paradigma específico – o latino-americano e indígena – que prioriza a visão comunitária sobre a individual.

Haraway (2009) retrata a busca feminista por fazer uma ciência diferente da que vem sendo feita até hoje, que explique outra forma de viver no mundo e a constituição dos significados e corpos de maneira que nos encontremos com outras possibilidades de futuro. Assim mostra a contribuição da teoria crítica moderna para o pensamento feminista, entretanto salienta que a objetividade que se diz faltar na teoria feminista se traduz nos saberes localizados.

¹² Adotamos a forma como o próprio movimento se refere às comandantes usando a flexão de gênero em todos os cargos.

Paredes (2013) propõe categorias para qualificar a mudança da condição da mulher: corpo, o espaço, tempo, o movimento e a memória.

A categoria “corpo” se refere ao reconhecimento que nossos corpos são marcados primeiro pela sexualidade e depois pelas demais diferenças e diversidades como a raça, etnia etc., têm sua existência ao mesmo tempo individual e coletiva e se desenvolve nos âmbitos do cotidiano, da autobiografia e da história de cada povo; portanto, não é o mesmo ter corpo de mulher ou homem e não se entende o corpo separado da alma (PAREDES, 2013).

A categoria “espaço” se refere ao tangível e intangível, horizontal e vertical, dentro do conhecimento indígena, o espaço do cosmos, da Mãe Terra e do que está abaixo da terra, como o espaço da comunidade, dos espaços de autoridade autônoma e os interesses do país sobre esse espaço (PAREDES, 2013).

A categoria “tempo” se refere ao tempo como é regido nas comunidades, como pela agricultura, de forma que cotidianidade e tempo histórico sejam entendidos como um *continuum* (PAREDES, 2013).

A categoria “movimento” se refere às formas organizativas das mulheres, à expressão desses lugares onde se dá a reapropriação de sonhos (PAREDES, 2013).

Por fim, há a categoria “memória”, que é entendida como as raízes das comunidades, o que forma a identidade, fala das mulheres rebeldes de antes, e necessita ser descolonizada para que seja identificado o patriarcado pré-colonial e que problemas e lutas se deram em razão disso (PAREDES, 2013).

A preferência feminista pela perspectiva dos subjugados, salienta Haraway (2009), não isenta de um sério perigo de romantizar ou se apropriar da visão dos menos poderosos, é necessário a crítica para entender que a visão dos subjugados não é inocente, mas parecem prometer explicações mais adequadas, firmes, objetivas e transformadoras do mundo (HARAWAY, 2009).

Para a autora, relativismo e totalização são ambos “... 'truques de deus', prometendo igualmente e inteiramente visão de toda parte e de nenhum lugar, mitos comuns na retórica em torno da Ciência” (HARAWAY, 2009, p. 24). Não há como estar conectado, simultaneamente ou inteiramente, em todas as posições subjugadas, como gênero, raça, nação e classe. Não há como buscar esse objeto perfeito, o que segundo a autora, para a teoria feminista, poderia ser de mulher do terceiro mundo. Há que ser crítico, se posicionar, para assim tomar a responsabilidade.

O feminismo é um agente diverso de produção teórica: de acordo com as especificidades vivenciadas em cada território e em cada tempo, convém falar de feminismo mexicano, ao referir-se às disputas, políticas, teóricas, históricas etc., específicas vivenciadas nesse tempo/espço (MILLÁN, 2009).

Enquanto que no contexto europeu surgiram os feminismos da igualdade e da diferença, a complexidade populacional latino-americana trouxe outros fatores a serem analisados, como etnia, idade, nacionalidade e cultura. Em contextos como os do México e Brasil, é válido o questionamento da relação entre hegemonia e colonialidade, para entendermos o feminismo como força política confrontadora (MILLÁN, 2009).

Na busca do saber localizado, se tem a perspectiva de que o objeto de estudo é na verdade um ator, um agente que determina e transforma todo o projeto de produção social e, para tanto, não é um ser passivo e tão pouco preexiste. Dessa forma, o feminismo mexicano se tornou mexicano por incorporar as complexidades próprias deste país, que por mais que se assemelhem ao feminismo interseccional, somam ao primeiro sua localização e a história do país (Haraway, 2009).

A autora Avtar Brah (2006), por exemplo, fala especificamente do contexto no qual gênero e etnia se sobrepõem na Europa, onde “negra” era uma categoria atribuída a pessoas tanto de ascendência africana, quanto asiática e caribenha. A partir disto observamos o desenvolvimento da percepção sobre etnia em diferentes contextos que influenciam as vivências de mulheres e as diferentes opressões com as quais têm que lidar. Este é um paralelo da categoria indígena, muito presente nas Américas, que se propõe e identifica um grupo muito heterogêneo de populações e de mulheres que enfrentam também outras formas específicas de opressão de acordo com cada cultura, além daquelas provenientes do modelo ocidental presente nos países da América.

Essa compreensão do feminismo a partir de seu lugar e tempo, facilita a construção de um debate no qual o feminismo multicultural se constitui e não ignora diferentes identidades desde o lugar em que se anunciam.

Diferentemente do que aconteceu no Brasil, onde aparece durante a ditadura civil-militar na academia, para depois chegar às ruas – como explica Gohn (2004a), no México o feminismo surgiu do movimento popular, e não chegou à academia até os anos 1990, quando surgiram os primeiros programas de estudo na UNAM (Universidad Autónoma de México). A teoria que se manifestou em vários países da América Latina vinha acompanhada das guerrilhas, de um desejo de emancipação nacional, para as quais o feminismo foi visto como uma luta burguesa (MILLÁN, 2009).

É a partir do paradigma de uma ciência que negue a generalização que passaremos neste capítulo sobre as discussões que foram geradas a partir do levante zapatista, principalmente do que se questionou sobre a participação das mulheres indígenas e como este movimento criou um processo de retroalimentação com o feminismo mexicano que, ainda que com uma linha burguesa/acadêmica, já mostrava os indícios dos movimentos de mulheres indígenas.

5.1 *Ley Revolucionaria de Mujeres*

O levante que aconteceu no mesmo dia da assinatura do NAFTA (*North American Free Trade Agreement*) nunca teve reais condições de ameaçar o Estado, haja vista a grande parte dos soldados e soldadas zapatistas que carregavam paus em forma de fuzil. Os participantes do ato foram massacrados pelo exército nacional – o que não os impediu de resistir por 12 dias com menos de 3 mil homens e mulheres mobilizados entre camponeses –, ainda que o exército nacional fosse 10 vezes mais numeroso (SPINELLI, 2009).

A oportunidade política da assinatura do NAFTA, que discontentava os movimentos indígenas, foi um marco estratégico – *frame* (TARROW, 1997) – no reconhecimento do EZLN (Exército Zapatista de Libertação Nacional) e das demandas zapatistas pelo mundo, decisivo para a formação posterior do movimento zapatista.

No décimo-terceiro dia, foi declarado o cessar fogo em decorrência da rede de apoio mobilizada através de ONGs, grupos, sindicatos, coletivos, partidos de esquerda e indivíduos dentro e fora do Estado mexicano. Essa rede atingiu a promoção das causas zapatistas: terra, teto, trabalho, saúde, educação, alimentação, liberdade, independência, justiça, democracia e então a paz, que viriam a transformar esta estratégia da luta armada em luta política.

A participação das mulheres já tinha sido marcada um ano antes, pela publicação da “*Ley Revolucionaria de Mujeres*” no *Despertador Mexicano*, meio informativo do EZLN:

En su justa lucha por la liberación de nuestro pueblo, el EZLN incorpora a las mujeres en la lucha revolucionaria sin importar su raza, credo, color o filiación política, con el único requisito de hacer suyas las demandas del pueblo explotado y su compromiso a cumplir y hacer cumplir las leyes y reglamentos de la revolución. Además, tomando en cuenta la situación de la mujer

trabajadora en México, se incorporan sus justas demandas de igualdad y justicia en la siguiente LEY REVOLUCIONARIA DE MUJERES:

Primero. Las mujeres, sin importar su raza, credo, color o filiación política, tienen derecho a participar en la lucha revolucionaria en el lugar y grado que su voluntad y capacidad determinen.

Segundo. Las mujeres tienen derecho a trabajar y recibir un salario justo.

Tercero. Las mujeres tienen derecho a decidir el número de hijos que pueden tener y cuidar.

Cuarto. Las mujeres tienen derecho a participar en los asuntos de la comunidad y tener cargo si son elegidas libre y democráticamente.

Quinto. Las mujeres y sus hijos tienen derecho a ATENCIÓN PRIMARIA en su salud y alimentación.

Sexto. Las mujeres tienen derecho a la educación.

Séptimo. Las mujeres tienen derecho a elegir su pareja y a no ser obligadas por la fuerza a contraer matrimonio.

Octavo. Ninguna mujer podrá ser golpeada o maltratada físicamente ni por familiares ni por extraños. Los delitos de intento de violación o violación serán castigados severamente.

Noveno. Las mujeres podrán ocupar cargos de dirección en la organización y tener grados militares en las fuerzas armadas revolucionarias.

Décimo. Las mujeres tendrán todos los derechos y obligaciones que señala las leyes y reglamentos revolucionarios. (*Ley Revolucionaria de Mujeres*, 1993).

Até serem criados espaços nos encontros zapatistas nos quais as mulheres compartilhassem sobre sua participação, a maior parte da informação direta do movimento vinha das entrevistas com as insurgentes, da imagem forte da Comandanta Ramona, dos comunicados das representantes do CCRI-CG (Comite Clandestino Revolucionário Indígena – Comandancia General) nas ações do movimento ou de alguma história do subcomandante insurgente Marcos.

De acordo com as categorias colocadas por Paredes (2013), a lei trabalha nos artigos terceiro, quinto, sétimo, oitavo, os direitos da mulher sobre seu corpo, a nutrição, a sexualidade, integridade física e a quantidade de filhos, decisões que lhe dizem respeito individualmente e coletivamente no que se refere ao bem-estar comunitário.

A lei também expressa os lugares que as mulheres devem ocupar. Sob o ponto de vista do feminismo comunitário, é ainda uma lei incompleta por não dar conta de todos os parâmetros necessários para a emancipação da mulher mesmo demonstrando um primeiro passo, a iniciativa.

Os artigos primeiro, quarto e nono da *Ley* se assemelham às reivindicações que faziam os grupos feministas mexicanos nos anos 1970, criticando o autoritarismo, as relações hierárquicas da esquerda tradicional e a subordinação das mulheres e suas demandas nos programas políticos das organizações.

Mas se o feminismo mexicano dos anos 1970 se identificava como produto das classes médias (no que se refere à teoria e à disputa entre um setor das políticas do Estado e um setor da luta de esquerda), a relação se torna mais complexa nos anos 1990 com os fundos internacionais e as ONGs. Ainda que nos anos 1980 se visualizasse as lutas das mulheres camponesas e indígenas, posteriormente essas se tornaram alvo dos programas governamentais (MILLÁN, 2009).

Foi também nos anos 1990 que:

El movimiento armado zapatista abrió espacio controversial para el feminismo mexicano: la articulación de las voces de las mujeres indígenas fue cuestionada por parte del movimiento feminista, sobre todo por la centralidad de la figura masculina del Subcomandante en el discurso en torno a las mujeres indígenas, mientras otras corrientes lo avalaban y reconocían. (p 833, MILLÁN, 2009)

Entretanto, os feminismos da época não puderam deixar de reconhecer os avanços que representavam a *Ley Revolucionaria de Mujeres*, a presença de comandantas e as palavras das insurgentes.

Travou-se uma batalha crítica sobre os reais avanços zapatistas, os reais papéis das mulheres na formulação de leis e a legitimidade, do ponto de vista feminista, de uma guerra para promover os direitos das mulheres. Dado que o destaque das mulheres no movimento surgiu em um momento no qual o Estado direcionava para este público suas políticas governamentais, podia-se duvidar se o que acontecia era uma disputa, um aproveitamento da oportunidade política.

Segundo Margara Millán (2009), o que se gerou foi a consciência do feminismo hegemônico que se estabelecia nas discussões até então e a incapacidade do feminismo mexicano de fazer pontes com setores de religiosas e mulheres indígenas que estavam fazendo um importante trabalho e conseguiam manter um diálogo mais efetivo principalmente nas regiões que operavam com a Teologia da Libertação, o feminismo hegemônico e urbano, por outro lado, se tornava cada vez mais individualista e incapaz de atender à ideia de comunidade.

As feministas que trabalharam em campo conseguiram, por outro lado, trabalhar com essas pontes como conta Martha Moreno, que entrevistamos durante nosso período em campo:

... empezamos a trabajar también en la selva en Benemérito de las Américas porque con el levantamiento a las hermanas de CODIMUJ, las monjas, las

corrieron porque eran extranjeras, la hermana Maricarmen que es española, Amigdália que era de Puerto Rico las sacaron los... los militares y toda la gente de esa parte, se quedó sola. Entonces nos pidió Maricarmen a las de Chiltak que si podíamos trabajar con las mujeres de la selva de este lado, no sólo de las, de las cañadas zapatistas sino de las mujeres de CODIMUJ. Y bueno, si fuimos, fue un trabajo bien bonito porque muchas cosas que hacíamos con las zapatistas, lo replicábamos de este lado.

O trabalho dessas organizações foi importante para fazer o intercâmbio entre como pensavam as mulheres zapatistas e as mulheres em outras comunidades, e trazer elementos para suas reflexões dentro do movimento numa época onde era efetiva a existência de espaços de discussão só de mulheres pela efervescência causada no levante.

Jules Falquet (2006) coloca ressalvas ao progressismo de guerrilhas e lutas camponesas ou indígenas, sobre a efetividade da emancipação feminina nesses espaços, totalmente justificável, segundo a autora, na dificuldade de seu enfrentamento aos avanços neoliberais.

Ainda que o papel do movimento zapatista que surge em torno do EZLN seja significativo no enfrentamento ao neoliberalismo, tendo por base a mobilização da família, ele não consegue ultrapassar as declarações de princípios. Martha Moreno traz em seu relato mais do que foi o trabalho com as comunidades em relação ao que lembra de suas avaliações do que estava acontecendo:

... no exactamente ¡Ah sus derechos! ¿no? Sino hacíamos análisis políticos de como estaba la situación, cómo estaba el país, como estaba la comunidad, cómo estaba su organización, como estaban las mujeres dentro de la organización y pues, obvio salían comentarios, salían problemas, ¿no? Que iban teniendo, pero también veíamos que había un cambio, o sea mujeres participando bueno a la vía armada, mujeres siendo base con cargos, cargos militares y civiles bien importantes, se formó la comisión de mujeres, se organizaban las mujeres de los diferentes Caracoles y tenía sus encuentros. Súper bien, súper bonito y donde tenía, donde a veces había problemas porque los hombres tenían resistencia ¿no? (Martha Moreno, nome real)

Nesta fase do movimento, as mulheres, tinham mais acesso a preparação política feita pela FLN - no período de clandestinidade do movimento - no que se referia às comandantas e insurgentas e, posteriormente, feita também por outras organizações apoiadoras, sob demanda das comunidades, que começavam a construir autonomia.

A crítica de Falquet (2006) se deve ainda à contínua dificuldade de fazer valer a *Ley Revolucionaria de Mujeres*, expressa em estudos como o de Guimar Rovira

(1997), *Mujeres de Maíz*, ainda que não deixe de colocar a extrema importância da possibilidade das mulheres expressarem questões sobre as relações de sexo dentro do movimento.

Porém, nem por isto eu pretendo desqualificar radicalmente estas lutas, que possuem numerosas facetas e das quais inúmeras mulheres participam corajosa e vigorosamente, às vezes entusiastas, às vezes críticas. (FALQUET, 2006, p. 223)

Logo mesmo as feministas das organizações próximas também aprenderam a usar a *Ley* para dar continuidade a seu trabalho:

Y se decían que no, que ya no iban a dejar que diéramos cursos con las mujeres, ni que tuviéramos les cambiado las ideas, pues las mismas compañeras zapatistas sacaban la Ley Revolucionaria y decían “pues mira, aquí dice que tenemos derecho a participar y vamos a participar, y tenemos voz y tenemos derecho de tener cargo y tenemos eso...” ¿no? Entonces ellas lo usaban y nosotros aprendimos a usar. Entonces en algunos Caracoles donde había más resistencia, decíamos “Haber compas, ustedes mismos hicieron y firmaron esta ley, y las mujeres zapatistas hicieron y firmaron. Hay que darle vida a esta ley” ni modo, tenían que aceptar que trabajarnos con las mujeres (Martha Moreno)

Desta forma, a lei serviu também para outras mulheres que não só as zapatistas, primeiro porque servia como instrumento para exigir a postura dos companheiros homens sobre o posicionamento que tomaram em apoio às mulheres e evitar que este posicionamento não se manifestasse publicamente e se perdesse no cotidiano.

5.2 O levante – A mulher insurgente

O que conta o SCI (subcomandante insurgente) Marcos é que, ao tomarem a cidade de San Cristóbal de las Casas, na madrugada do dia 1º de janeiro de 1994, um repórter se aproximou e mandaram o subcomandante ver de que se tratava. Naquele momento perguntaram seu nome e perguntaram o que estava acontecendo. Esta teria sido a terceira batalha que “perderam” a partir do momento em que entenderam que era ele que estava no comando ali e não a major de infantaria Ana Maria que havia comandado a tomada da cidade.

Com a divulgação do conflito armado, manifestantes foram para as ruas exigindo do governo o reconhecimento do EZLN como seu interlocutor legítimo e

pedindo também que o movimento aceitasse as convocatórias do governo por negociação (SPINELLI, 2009).

No início dos diálogos de paz, apareceram a major Ana Maria e a comandanta Ramona nos Diálogos da Catedral de San Cristóbal de Las Casas, onde estava a comissão de negociação de paz com integrantes do governo, o bispo Samuel Ruiz, outras organizações e o EZLN (Ejército Zapatista de Liberación Nacional).

“Ingresé cuando tenía 12 o 13 años; era una niña. Y me enseñaron todo, hasta la conciencia política que ahora tengo.”

Su lucha, como la de Ramona (delegada del CCRICG del EZLN, que está a su lado), “es nacional, no local, no sólo de Chiapas”. Ana María usa uniforme militar del EZLN: camisola café, pantalón negro, pasamontaña negro y paliacate rojo al cuello, y pide que a Ramona le hagan preguntas sencillas, “pues no habla castilla”.

“Cuando entré, éramos dos compañeras, sólo dos mujeres. En ese entonces éramos 8, 6, 9 en la sierra. Los compañeros nos enseñaron a caminar en la montaña, cargar las armas, cazar. Nos enseñaron ejercicios militares de combate y cuando aprendimos esos trabajos, nos enseñaron política.” (Mayor Ana Maria)

Respecto a la conciencia política de los integrantes del EZLN, Ana Maria comenta que cuando ingresaron al ejército zapatista eran niños de 12 o 14 años, “y nos considerábamos como de 18”. La familia, los compañeros y la comunidad misma influyeron en esta formación. “La conciencia se agarra desde niño, desde chico aprendimos la conciencia de lucha”.

Declara sin profundizar en cómo y con cuánta gente participó el primero de enero en la toma de San Cristóbal. “Ahí estuve yo. Yo llevé a la gente. Sobre el número de gente no le puedo decir, pero éramos como mil”

Ramona, que no deja ver más que el brillo de sus ojos tras el pasamontañas negro, responde en tzotzil, y la traducción la hace Ana María. “Conozco la situación campesina; la injusticia y la pobreza en que vive la mujer indígena en nuestro país. Por eso ingresé a la lucha armada. Las demandas son las mismas de siempre: justicia, tierras, trabajo, educación e igualdad para las mujeres”. (Comandanta Ramona y Mayor Ana María: Las demandas son las mismas de siempre: justicia, tierras, trabajo, educación e igualdad para las mujeres, entrevista com Susana Rodrigues 7 de mar. de 1994)

A presença das duas mulheres representa os dois pilares do movimento, o zapatismo militar e o zapatismo civil. Enquanto o que era o zapatismo militar foi desaparecendo pelas críticas à incursão violenta, as cobranças de um movimento pacífico e desmilitarizado às comandantas e soldadas seguiram o mesmo percurso, perdendo visibilidade, e começou-se a destacar a participação política da mulher. O movimento desde o princípio se colocou “a serviço do povo”, e sendo assim, cabia que fossem abertos espaços de diálogo. As mulheres representam ainda a presença do EZLN nas comunidades e a demonstração de que as demandas são das comunidades.

Enquanto os diálogos com o governo transcorriam, se davam os passos para a construção da autonomia, segundo Martha Moreno:

...pues después de levantamiento se forma la coordinadora de organizaciones por la paz (COMPAS) ahí estaba también estaba Chiltak y mucho compas, muchos compañeros zapatistas de varias zonas, fueron a COMPAS para pedir que se les dieran cursos, necesitaban seguir formándose, estaban construyendo la autonomía y no sabían bien como, entonces decían “bueno a lo mejor juntos con sus ideas y nuestras ideas pues podemos de verdad ir construyendo autonomía que queremos, o por lo menos ver, si queremos esa que ustedes dicen, o si nos otros, la que decimos convenia o hay que cambiar algo.

Da mesma forma, as organizações que já trabalhavam com as comunidades indígenas que se tornaram zapatistas eram procuradas para saber mais sobre as preparações para a autonomia – que se referiam aos mais diversos âmbitos do movimento, como: fazer a mediação de conflitos, planejar o sistema de saúde, educação e alimentação para não depender do governo; - e a partir daí davam seus treinamentos com o que pudessem compartilhar. Depois do levante, se forma a área de mulheres na organização onde Martha trabalhava, intensificando a formação política de mulheres que foi iniciada pela FLN com comandantas e soldadas:

¿Y con quién trabajamos? Pues empezamos a trabajar con las esposas de los compas, o con las hermanas, o con las hijas de los compas con los que ya estaban trabajando los de Chiltak, por un lado, y por otro pues como ya estaba organizado el zapatismo, ya había esta que te digo, esta comisión de mujeres y la comisión de mujeres tenía 3 o 4 líderes, que coordinaban a las mujeres de todos los Caracoles. Ahí es donde nosotras conocemos a Maria y a Regina que, para el Aguascalientes de Morelia, eran las coordinadoras del Consejo de Mujeres, después desapareció ya no hay Consejo de Mujeres. (Martha Moreno)

No dia 8 de março daquele ano, Dia da Mulher, haveria o primeiro pronunciamento de três mulheres pelo movimento. A companheira Hortencia, que afirma as capacidades iguais entre homens e mulheres como características do feminismo de esquerda em seu discurso, e a capitã Irma que ressalta o lugar das mulheres como mais exploradas.

Nosotras, como mujeres, podemos hacer trabajo igual que los hombres. Podemos empuñar las armas no sólo para ser amas de casa. Tenemos derecho a participar en la lucha armada como mujeres proletarias. (companheira Hortencia, 8 de março de 1994)

Las mujeres somos las más explotadas. La mayoría ni siquiera sabe leer ni escribir, porque nos quieren para humillarnos. Compañeras de todo el país: para que esto no siga así tenemos que usar junto con los compañeros las armas, para hacer que nos entiendan que la mujer también puede luchar y pelear con el arma en mano.

Nosotros ya nos cansamos, no queremos vivir como animales, ni que siempre alguien nos diga qué hacer o qué no hacer. Hoy más que nunca debemos luchar juntos para que algún día seamos libres. Esto lo ganaremos tarde o temprano, pero vamos a ganar. (capitã Irma, 8 de mar. de 1994)

A reivindicação da luta lado a lado com homens está presente no feminismo comunitário assim como no feminismo da igualdade, que ressalta a igualdade entre homens e mulheres. Entretanto, o paradigma comunitário se que refere à lógica em que são necessários os dois gêneros para formar o coletivo, não avança para uma perspectiva de gênero pós-estruturalista, considerando apenas a dualidade – gêneros masculino e feminino. (PAREDES, 2013)

Este paradigma feminista latino-americano ainda ressalta a necessidade de os homens das comunidades também tomarem consciência do machismo e lutarem pela emancipação das mulheres como estas lutam pela emancipação de seu povo. Nesse comunicado, o discurso militar está marcado, bem como a linguagem para mobilização de mais mulheres.

Mesmo dentro dos movimentos populares em que há uma grande representação feminina, essa participação é invisibilizada por não serem as mulheres que participam de negociações ou ocupam cargos, e as reivindicações tomam nomes que generalizam o movimento. Segundo a análise de Gohn (2014a), as mulheres nesses movimentos comumente assumem a luta por seus direitos por pertencerem ao grupo, mas não por serem mulheres.

No mesmo ano, a capitã Elisa, a soldada Isadora e a subtenente sanitária Elena foram entrevistadas pela rádio UNAM falando sobre suas motivações para a participação no movimento:

— ¿Por qué decidió usted ingresar al ejército zapatista?
 — (...) Entonces pues yo decidí ingresarme también allí, porque de por sí veía la situación que está muy... muy cabrona, pues. Entonces yo hablé con un compañero insurgente. Yo le dije que si me aceptan allí, y me dijo que sí. Entonces yo me fui a la montaña a prepararme. Mi familia pues también ellos están de acuerdo que yo me ingresara allí, y así fue cuando me ingresé en el ejército zapatista.” (capitã Elisa,, trecho de entrevista para radio UNAM, 08 de mar. de 1994)

A participação militar trazia oportunidades de ganhos não apenas individuais, mas comunitários. De acordo com Melucci (1989) e Tarrow (1997), há que considerar os fatores irracionais da adesão aos movimentos como a solidariedade e a vontade de ajudar sua comunidade. Isso fica claro nas ocasiões em que as insurgentes falam:

Digo pues a las mujeres que sí pueden hacer los trabajos y que sigan adelante también como piensan. Si quieren empuñar las armas o apoyar así al ejército zapatista, como piensan pues, porque no es obligado. Lo que piensan, pues, es lo que tienen que hacer. (Soldada insurgente Isadora trecho de entrevista para radio UNAM, 8 de março de 1994)

Soldada Isadora retoma o valor zapatista de que cada um faça o que acha que deve de acordo com sua situação, seu tempo. Dentro do pensamento feminista, como o coloca Haraway (2009), mas se tratando da prática:

Cuando ya empecé a ver a los compañeros, que empezaron a explicar la política, todo, todo lo que nos llegaban a decir, pensé pues, es bueno para nosotros, y ahí es donde pensé pues, de estar en mi casa seguiría igual como antes, sin saber nada y sin aprender a leer y escribir, estaría igual. Mejor pensé salir de mi casa. Y además, si me enseñaban en mi casa, todo lo que nos enseñaban al principio, no es igual estar en la casa y estar aquí, no iba a aprender igual.

“Y cuando gane el EZLN, ¿usted qué va a hacer?”

Pues, seguiré siendo sanitaria, pero ya en un lugar aquí, en una clínica o en un hospital para atender más a los heridos, a la población pues, a todos los que necesitan.” (Subteniente sanitária Elena trecho de entrevista para radio UNAM, 8 de março de 1994)

Martha Moreno faz a diferenciação entre a formação das insurgentes e das bases zapatistas nas comissões de mulheres, num momento em que as insurgentes eram aquelas que apareciam mais e eram mais enfatizadas também por quebrar vários paradigmas dentro da comunidade pelo que se via de fora, desde saber ler e escrever até usar absorventes ou calças, uma mudança completa da maneira como se vive nas comunidades. Como expressa a Subtenente Elena, entrar para o EZLN significava ter oportunidade de outra vida:

Y sí, era bien, bien, eran reuniones con muchas mujeres, mujeres muy muy potentes, porque además, bueno pues, muchas ya tenía una formación política, otras no tanto, por ejemplo las comandantas ya, durante esos diez años habían formado ideológicamente, y las bases, las mujeres bases, más o menos, no tanto.

Segundo Sylvia Marcos (2013), feminista mexicana, o movimento de mulheres indígenas trilha um caminho parecido com o feminismo interseccional nascido a partir de demandas urbanas nos EUA, entretanto, com ressignificações subversivas sobre categorias que marcam a diferença, além do gênero, a raça, classe, etnia e preferência sexual.

Contudo, a construção de um feminismo indígena requer, segundo a autora, uma descolonização da epistemologia feminista e a revisão das agendas dos movimentos sociais que debatam o lugar relegado ao gênero a partir de seu conhecimento ancestral e as ressignificações que poderão advir disso. Isso seria entender o relato das militares, assinalados a partir de sua conexão com a comunidade, e os ganhos comunitários de sua participação, além dos fatores individuais que existem, mas não são a única categoria (MARCOS, 2013).

O movimento seguiu nas negociações com o governo e o diálogo com a sociedade civil ao mesmo tempo em que expressava - tanto pelas mulheres como por seu portavoz - seu posicionamento sobre a emancipação da mulher indígena e mexicana. Em julho de 1994, Elena Poniatowska, jornalista do *La jornada*, entrevista o SCI Marcos que descreve as mulheres zapatistas:

Mira, las zapatistas son muy cabronas y se enfrentan al comandante y al supcomandante y al Comité, y cuando ellas dicen algo, se imponen y están armadas (se ríe). ¿Tú te vas a poner a discutir con una comandante que tiene 30 tiros en su cargador? [...] A ver, dile que no a una zapatista. (24 de jul. de 1994)

A imagem das mulheres que aparece nos comunicados do subcomandante exalta uma mulher empoderada por armas e direitos. O relato de Martha Moreno, que trabalhou com mulheres zapatistas nos anos 1990, demonstra que a conquista de espaço pelas mulheres da época foi difícil e que a *Ley Revolucionaria*, não era tão utilizada ou conhecida de todas as mulheres. Apesar de as próprias feministas se utilizarem da *Ley* quando eram interpeladas sobre seu trabalho por homens, havia muito trabalho para fazer e muita resistência nas comunidades. Nesta época ainda se mantinham as comissões de mulheres, no entanto, deixou-se de ouvir falar delas.

Apenas em janeiro do ano seguinte, 1995, o então novo presidente Ernesto Zedillo do PRI - desde a Revolução Mexicana todos os presidentes foram membros deste partido - lançou nova ofensiva, novas manifestações da sociedade civil responderam e o congresso aprova a Lei para o Diálogo e Conciliação e a Paz Digna em Chiapas, na tentativa de abrir mais possibilidade para a resolução do conflito.

O movimento foi se intensificando em 1996, conseguindo o reconhecimento do estado de Chiapas aos MAREZ (Municipios Autônomos Rebeldes Zapatistas).

Mas esta atitude se mostrou apenas como estratégia para acalmar os povos ante as negociações que não caminhavam com o governo nacional:

Las mujeres zapatistas, las combatientes y las no combatientes, luchan por sus propios derechos como mujeres. Enfrentan también la cultura machista que en los varones zapatistas se manifiesta en muchas formas. Las mujeres zapatistas no son libres por el hecho de ser zapatistas, tienen todavía mucho qué luchar y mucho qué ganar.” (Comunicado do CCRI-CG, 8 de mar. de 1996)

O comunicado expressa a imperfeição do movimento, mas também se dedica ao reconhecimento do corpo da mulher como parte individual e também parte integrante da comunidade a qual pertence, conforme a categoria explicitada pelo feminismo comunitário.

Dois dias depois o subcomandante Marcos faria o comunicado “*12 mujeres en el año 12 (segundo de la guerra)*”, em que destaca a luta dessas doze mulheres nos dias do conflito.

La comandanta Ramona asombrará con su estatura y su brillo a los medios internacionales de comunicación cuando aparecerá en los Diálogos de Catedral llevando en su morral la bandera nacional que la Mayor recuperó el primero de enero. (...) únicas mujeres en la delegación zapatista que se muestra por primera vez al mundo en los Diálogos de Catedral, declaran: “Nosotras ya estábamos muertas, no contábamos para nada”, y lo dicen como sacando cuentas de humillaciones y olvidos. La Mayor le traduce a Ramona las preguntas de los periodistas. Ramona asiente y entiende, como si las respuestas que le piden hubieran estado siempre ahí, en esa figura pequeña que se ríe del español y del modo de ser de las ciudadinas. Ramona ríe cuando no sabe que se está muriendo. Cuando lo sabe, sigue riendo. Antes no existía para nadie, ahora existe, es mujer, es indígena y es rebelde. Ahora vive Ramona, una mujer de esa raza que tiene que morir para vivir...” (subcomandante Marcos, 1996)

Nas palavras do porta-voz zapatista, a comandanta Ramona se immortaliza como mulher e como personagem. É na imagem da indígena frágil, baixa e que morre aos poucos por conta de uma doença que nasce uma líder que se immortaliza, que representa tantas outras mulheres, que demonstra um caminho para o ser mulher, mulher que luta, que fala ao grande público, que não sabe o espanhol ou escrever, mas nada é impeditivo para sua participação e mobilização de mulheres, nada é impeditivo para a liderança de um movimento, uma liderança coletiva ao lado de outras mulheres e de homens.

Nesse mesmo ano de 1996 se firmaram os acordos de San Andrés, em que se incluíam também demandas de reconhecimento às mulheres; entretanto, até 1997

não havia ação do governo para fazer cumpri-los. Como agravante, nesse mesmo ano houve o massacre de Acteal¹³ (GONZALEZ, 2012).

O Massacre marca o avanço da estratégia de Guerra de Baixa Intensidade (GBI) tomada pelo governo em paralelo às negociações de San Andrés. A GBI se manifesta em Chiapas nos anos seguintes, com o fortalecimento de grupos paramilitares, como o grupo que ataca e massacra Acteal; o crescimento de bases militares na região, que passam a vigiar e rondar o território reconhecido como zapatista, invadir comunidades e criar dependência econômica de comunidades em relação às bases militares, bem como as incursões militares ao território zapatistas e as invasões em busca do Subcomandante Marcos; como estratégia mais recente da GBI, a “ajuda humanitária” que ofereciam os militares baseados na região foi transferida a programas de governo que visam o desenvolvimento da região, baseados em distribuição de alimentos, material de construção, ferramentas, sementes e dinheiro.

Após 71 anos, em 2000, o PRI foi derrotado pelo candidato Vicente Fox, do PAN (Partido Ação Nacional), e no mesmo ano foi convocada uma marcha pelo cumprimento das propostas da COCOPA (Comissão de Concórdia e Pacificação), que havia sido estabelecida em 1995, por época da Lei de Diálogo e Conciliação.

5.3 As Marchas – A comandanta civil

Com a mudança de governo surge uma nova oportunidade política para colocar em prática a lei negociada que nunca foi de fato aplicada. Três marchas aconteceram entre 1997 e 2001. A primeira foi a “Marcha dos 1.111 zapatistas”; depois, em 1999, houve a saída de 5000 delegados para consultar a opinião da sociedade civil sobre os direitos dos povos indígenas. Por fim, em 2001, houve o caminho até o Congresso Nacional de “La Marcha del Color de la Tierra”. A comandanta Esther foi a porta-voz do comunicado ao Congresso:

... No está en esta tribuna el jefe militar de un ejército rebelde, está quien representa a la parte civil del EZLN... Nadie. Así que aquí estoy yo, una mujer

¹³ O massacre de Acteal fez parte da estratégia do governo de formação de grupos paramilitares anti-zapatistas. Esses grupos atacaram uma organização indígena pacífica denominada *Abejas de Acteal*, matando homens, mulheres e crianças. O massacre ficou conhecido pelos requintes de crueldade, como abrir o ventre de mulheres grávidas para matar os fetos. O caso segue em julgamento na Corte Interamericana.

indígena. Nadie tendrá por qué sentirse agredido, humillado o rebajado porque yo ocupe hoy esta tribuna y hable. Quienes no están ahora ya saben que se negaron a hablar para yo los escuchara. Mi nombre es Esther, pero eso no importa ahora. Soy zapatista, pero eso tampoco importa en ese momento. Soy indígena y soy mujer, y eso es lo único que importa ahora. (comandanta Esther, 28 de março de 2001)

Este período de protestos marca a diminuição da imagem militar do movimento e com ela a imagem das mulheres insurgentes também. Particularmente neste discurso, a comandanta Esther destaca seu lugar de mulher indígena e o desprezo que essas suas diferenças fazem recair sobre todas as outras mulheres indígenas. A lei é por final aprovada com muitas modificações.

Segundo Aguilera (2013), o racismo de Estado se agrava pela acumulação de diferenças que se atribui ao gênero feminino. O projeto de Estado para o branqueamento da população, a partir do ano 2001, se traduz em políticas que reconhecem seus direitos culturais, mas não seus direitos políticos, de autonomia e econômicos.

A aprovação da COCOPA (Comissão para Concórdia e Pacificação) modificada marcou a traição do governo para com o processo de negociação com os povos indígenas e organizações, o que gerou o silenciar zapatista dos anos seguintes, até a inauguração dos Caracóis pela voz da comandanta Esther, quando tanto povos quanto mulheres indígenas foram incentivados a exercer autonomamente o que se havia acordado em San Andrés.

De igual manera les hacemos una invitación a todas las de igual mujeres indígenas mexicanas a que se organicen para que juntas trabajemos la autonomía y practicar nuestro derecho que merecemos como mujer. Ya no es tiempo de callar, ni humillar ante los hombres, ni pedirles favor a que nos respeten. Ya es hora de actuar de nosotras mismas y obligar a los hombres a que nos respeten nuestros derechos. Porque si no lo hacemos, nadie lo hará por nosotras. Lo que nos queda ahora es actuar y practicar entre hombres y mujeres para construir y avanzar nuestra autonomía. (Oventic, 9 de ago. de 2003)

Nesta e em outras oportunidades as mulheres zapatistas não se colocam separadas de outras lutas de mulheres, mas destacam suas necessidades específicas e suas diferenças, como mulheres pobres, indígenas em um contexto de guerra. É dando visibilidade aos diferentes sujeitos políticos mesmo dentro da categoria mulher que se enfatiza sua formação por suas experiências. Quando falamos de mobilização,

essa percepção é necessária para dar visibilidade e interrogar valores e normas naturalizados (BRAH, 2006).

Chama a atenção, nas mulheres zapatistas, a capacidade, em seus discursos reivindicatórios, de manter um posicionamento coeso junto ao movimento e sobrepor suas necessidades junto às de todos os zapatistas e indígenas de forma não concorrente, tanto para suas necessidades de mudança dentro do contexto dos *pueblos* quanto em relação à sua posição na sociedade mexicana como um todo.

Assim, entender o processo de formação da identidade da mulher zapatista envolve também conhecer suas memórias no contexto que tem vivido até hoje, quando esses tipos de discurso – como o da comandanta Esther - não são mais frequentes. Em 2004 quando o subcomandante emite um comunicado avaliando os avanços zapatistas, se percebe que a participação das mulheres ainda precisa ser trabalhada.

La participación de las mujeres en las labores de dirección organizativa sigue siendo poca, y en los consejos autónomos y JBG es prácticamente inexistente. Aunque esto no es aporte del EZLN a las comunidades, es también nuestra responsabilidad.

Si en los Comités Clandestinos Revolucionarios Indígenas de zona el porcentaje de participación femenina está entre 33 por ciento y 40 por ciento, en los consejos autónomos y Juntas de Buen Gobierno anda en menos de uno por ciento en promedio. Las mujeres siguen sin ser tomadas en cuenta para los nombramientos de comisariados ejidales y agentes municipales. El trabajo de gobierno es aún prerrogativa de los varones. Y no es que estemos en favor del “empoderamiento” de las mujeres, tan de moda allá arriba, sino que no hay todavía espacios para que la participación femenina en la base social zapatista se vea reflejada en los cargos de gobierno.

Y no sólo. A pesar de que las mujeres zapatistas han tenido y tienen un papel fundamental en la resistencia, el respeto a sus derechos sigue siendo, en algunos de los casos, una mera declaración en papel. La violencia intrafamiliar ha disminuido, es cierto, pero más por las limitaciones del consumo de alcohol que por nueva cultura familiar y de género. También a las mujeres se les sigue limitando su participación en actividades que impliquen salir del poblado

Aunque se ve que va para largo, esperamos algún día poder decir, con satisfacción, que hemos conseguido trastocar cuando menos este aspecto del mundo.

Sólo por eso valdría la pena todo. (subcomandante Marcos, 21 ago. 2004)

Esse posicionamento se repete muitas vezes na voz das mulheres, principalmente depois da morte da comandanta Ramona, quando se despolariza a imagem da mulher zapatista para uma imagem coletiva das “mulheres zapatistas”, representando as diferentes etnias e os diferentes cargos não mais consagrados na imagem de uma só mulher.

Durante as entrevistas que fizemos em campo, perguntamos sobre a importância e representação da Comandanta Ramona e, na visão delas, o porquê de seu destaque na imagem do movimento.

Para Franca, conforme trecho do relato abaixo, o destaque que leva a comandante Ramona se deve ao fato de ter sido a primeira e a que falou mais em público, e valoriza o fato de haver existido outras mulheres, mas que realmente ela ficou como marca dessa luta.

Pero yo creo que este uno también pues es sus aprendizajes, la Comandanta Ramona que es la que ha comandado ese “Levántense mujeres, hablemos, busquemos el espacio, el lugar para que pudiéramos reunirnos”, desde ahí. Si pues porque fue la primera, uno de rebelarse ante los hombres, pero ante el público también ¿no? Porque te das cuenta que, pues, lo que se luchaba era el derecho como pueblos indígenas, pero también como mujeres que estamos excluidas. Era también la palabra de ella cuando se iba a la gira que estuvo haciendo, desde el último día de su gravedad de la enfermedad que tenía decía, “pues hay que luchar mujeres, somos mujeres, pero también somos humanos, comemos y todo” por eso se habla mucho, porque es que como un ejemplo para nosotros es ella. Pues no, para, bueno para, después de la época de la comandanta Ramona ahí sigue trabajando otras compañeras, siguen trabajando...

Celina, como comenta a seguir, concorda sobre a importância do trabalho da comandante, mas que outras mulheres também trabalharam muito sobre a participação feminina e seguem trabalhando

¿Imagen de la Comandanta Ramona? sí. Bueno sea, bajó un poco, pero... Hablaba más por la Comandanta Ramona, pero que quedaron otras compañeras, han bajado un poco, un poco el cómo se llama... la visibilidad de las otras compañeras, porque la mayoría hablaba más sobre la comandanta Ramona... Crecí con ella, si crecí con ella. Todavía lo vi cuando, bueno la última vez que salió fue en 2000 la encontré un encuentro, pero de hasta ahí ya no lo vi, cuando fue su muerte. Siguió igual su trabajo y todo. La palabra que daba a las mujeres, si porque ella daba talleres en tzotzil ella daba talleres, sí...

Celina fazia parte da mesma comunidade de Ramona e destaca em seu relato que a importância da comandante reside no fato de ter sido a primeira a animar as mulheres e que como mulher *tzotzil*, podia falar com as mulheres em sua própria língua e visitar cada comunidade da região Altos. Entretanto em sua narrativa mistura o que se refere ao discurso público do movimento e tira daí suas conclusões.

Entonce... y... también porque ahí se ha hecho un buen trabajo cuando vivía la comandanta Ramona, porque la Comandanta Ramona, fue ella que visitó

muchas comunidades, bueno casi todas las comunidades, tanto la... aquí en la región de los altos, ella fue que visitó mucho que se reunía con las mujeres, que daba formación política que le explicaba que la situación de las mujeres ha sido muy difícil, que... ha sido una situación muy discriminada humillada, callada, tanto por parte de la pareja o por parte del Estado y todo. Entonces no fueron tomadas en cuenta y no son respetadas sus derechos y eso me recuerdo todavía, tenía mis 13 años, entonces y hizo un buen trabajo la Comandanta Ramona, entonces es ahí donde empezó, pues es ahí donde impulsó pues la participación de la mujer en el movimiento zapatista y por eso hubo mujeres que también tomaron las armas, llegaron el primero de enero aquí en San Cristóbal a tomar la ciudad. Entonces, y creo que hasta la fecha hay mujeres que son promotoras de salud y son mesas directivas de sus cooperativas, entonces, creo que, pues también ha sido un trabajo excelente también ahí y también donde, no nada más dentro del EZ sino también impulsó la participación de las mujeres en todos lados, ayudó bastante, pues es eso mi opinión.

A construção do discurso de gênero dentro do neozapatismo (como também é referido o movimento zapatista) foi alimentada também no encontro “Mulheres zapatistas com as mulheres do mundo”, em 2007, que foi o único encontro exclusivo de mulheres em que se vivenciou um mundo no qual os homens podiam ajudar em serviços de apoio ao evento, mas não eram o foco das questões apresentadas, nem de falar ou serem os primeiros a ouvir. Foi nos eventos zapatistas, como esse das mulheres, que se expressa a visão de como o mundo poderia ser, mesmo dentro das comunidades, ainda que não resuma o que realmente acontece nas relações de gênero no cotidiano.

Segundo Jiménez (2013), o discurso das mulheres zapatistas é um discurso interpelador porque mostra um modelo diferente de ser mulher que outras mulheres podem adotar. Durante o trabalho de campo, visitamos um projeto de educação sexual em uma escola pública situada numa comunidade sem nenhum tipo de organização política que não a própria organização comunitária. Para quem estava observando as mulheres zapatistas ou mesmo outras organizações parceiras por algum tempo, se percebe a diferença nas mulheres que estavam todas juntas em um grupo, mas não falavam, mesmo porque a maioria não fala espanhol, não tem uma cooperativa de mulheres ou uma renda que ajudem em casa que não seja o dinheiro que recebem do governo.

Mesmo em acompanhamento ao trabalho em comunidades para discutir suas regras locais, se percebia que as mulheres zapatistas, ou que foram zapatistas, tinham maior facilidade para expor o que pensam, pelo menos entre mulheres. Portanto concordamos com Jiménez (2013), sobre a força da imagem da mulher zapatista.

Outro exemplo é Veronica, que em seu relato disse que admira as mulheres zapatistas e gostaria que em sua organização as mulheres fossem tão organizadas.

5.4 Autonomia – bases zapatistas

No livro *El Pensamiento Crítico Frente à Hidra Capitalista* – gerado a partir do encontro em 2015 entre o movimento e pesquisadores das ciências sociais no CIDECI - as comandantas Miriam, Rosalinda e Dalia comentam sobre como as mulheres antes não tinham direito, depois não sabiam de seu direito e hoje, mesmo em território autônomo, enfrentam os homens que, entretanto, não são os únicos que dificultam a participação. Expressam que além das dificuldades em combinar sua participação com o papel no cuidado da casa e criação dos filhos, não se acham capazes de participar, ou não falarem a língua, não saberem escrever ou por terem que se deslocar para muito longe.

No tuvimos el derecho en la reunión de participar, que nos dicen que somos una tonta, inútil, que no servimos para nada. Nos dejan en la casa. No tuvimos la libertad. (comandanta Miriam, mai 7 de 2015, p. 115)
 [...] hasta llegar en 94 [...] Ahí vimos que sí es verdad que sí tenemos el valor y la fuerza igual que los hombres, porque pudieron enfrentar con el enemigo, no le tuvieron miedo a nadie. (comandanta Rosalinda mai. 7 de 2015, p. 117)
 Aunque fueron cabrones los compañeros hombres antes, pero si le supimos de darle a entender a los compañeros, aunque hay algunos cuantos todavía que se ponen cabroncitos pera ya no son todos. (comandanta Dalia 7 de mai. de 2015, p. 120)

Há um comunicado intitulado “Escutar o amarelo. O calendário e a geografia da diferença”, em que o Subcomandante Marcos relata a chegada de feministas logo depois do levante procurando “libertar” as mulheres zapatistas do jugo se seus comandantes e a resistências das zapatistas a seu intento. A crítica do subcomandante se refere a um feminismo que se comporta como qualquer teoria hegemônica, ditando desde o modo de pensar da cidade e o jeito europeu ou norte-americano como devem pensar os subjugados.

Como já vimos neste capítulo, o debate entre o feminismo mexicano (e até internacional) e o movimento zapatista, por certo, causou mudanças nos dois movimentos, desestabilizando as certezas hegemônicas do feminismo, mas também tendo seu papel no trabalho com as mulheres zapatistas. Na entrevista com Martha Moreno, ela relata, a partir de sua experiência, momentos durante as negociações de

paz em que as organizações que trabalhavam com mulheres, na época, interpelaram comandantes sobre casos que não estavam de acordo com a lei de mulheres pela qual eram admirados, a fim de ter sua crítica interna. Por outro lado, a feminista também relata momentos em que as mulheres também diziam que não queriam que outras mulheres de outras geografias viessem lhes dizer o que fazer, mas fazer novos costumes a partir daqueles que já existiam.

Finalizando a discussão sobre a participação das mulheres, o subcomandante Galeano ressalta a quinta geração de zapatistas, a segunda que já nasce em território zapatista, e transparece a preocupação do movimento com essas crianças e jovens que anseiam por saber mais e outras coisas que já não estão no alcance de *las escuelas* zapatistas, mas que tem o papel importante no devir do movimento. Por isso, tenta sintetizar essas gerações de mulheres numa personagem *La niña defensa zapatista*, uma menina de oito anos, amante de futebol, que passa os contos montando seu time para derrubar o muro do capitalista que separa a todos de todas as possibilidades depois dele. Termina dizendo que:

[...] Y les digo sinceramente, con el corazón en la mano, que, frente a esta lucha heroica, sólo me queda el consuelo de que nuestra torpe resistencia les haya servido a las compañeras para obligarse a ser mejores, mejores mujeres y mejores zapatistas. (subcomandante Galeano, 6 mai. 2015)

Tendo em vista que a maior parte das informações que temos sobre a participação e cotidianidade das mulheres zapatistas, se expressava por seus comunicados e mais recentemente por seus relatos nos eventos do movimento, que são sempre espaços públicos, que exigem uma fala preparada, houve a necessidade de saber a partir do campo as dinâmicas de organização e participação das mulheres no movimento.

Entendemos que conhecer os antecedentes históricos e a imagem pública das mulheres no movimento nos permite ter uma visão mais ampla do movimento que não esgota a constituição da mulher que este movimento produz, sobretudo como esta mulher que participa ou já participou do movimento se expressa e atua no dia a dia.

6 MEMÓRIA SOCIAL E PARTICIPAÇÃO POLÍTICA

“Uma revolução que não comece e não acabe transformando o cotidiano não merece nosso empenho.”

Ecléa Bosi

Neste capítulo, trazemos à luz as memórias das mulheres entrevistadas, procurando elucidar como revelam suas identidades e trajetórias de vida. Tais memórias nos permitem perceber os fatos que elas detectam de suas infância e adolescência, as relações de gênero, a forma como se veem na sociedade e definem seu papel e o que significa a participação para essas mulheres indígenas, pobres, heterossexuais e de gerações e idades diferentes. Suas trajetórias, na maioria dos casos, foram profundamente marcadas pela guerra e também pela expulsão de seu território, morte de parentes em conflitos e o enfrentamento dos estereótipos construídos pela sociedade em que estão inseridas.

A fim de entender como foram construídas as memórias dessas mulheres, utilizamos como referência Maurice Halbwachs (1990) e Ecléa Bosi (2004; 2012) passando pelo significado da memória e suas faces e, posteriormente, trazendo à discussão os questionamentos sobre a necessidade de explicitar o lugar de fala e a identificação interseccional das mulheres entrevistadas, sobretudo por serem mulheres indígenas, mexicanas e pobres que dão seu testemunho. Estudar a memória é questionar sobre o tempo, a verdade e as realidades existencial, coletiva e individual a partir do que foi vivido.

Trazemos à discussão ainda os referenciais de Michel Pollak (1989;1992) e Soraia Ansara (2005; 2008), em suas pesquisas com foco em memórias de resistência, memórias individuais e coletivas subterrâneas que formam outras construções ideológicas, criando espaços de formação de novas memórias dos setores mais subjugados da sociedade; dos sobreviventes de ditaduras, guerras e campos de concentração; dos desertores; das mulheres; dos indígenas etc.

Nosso foco não é a memória individual, mas a maneira como os relatos expressam a memória coletiva das mulheres que tiveram algum contato com o movimento zapatista. A memória coletiva se baseia em lembranças ressignificadas por grupos que se identificam pelo pertencimento a qualquer coisa, seja pela mesma nacionalidade, como a memória coletiva de uma nação; pela mesma etnia, no caso

da memória coletiva indígena; por uma região, como a memória coletiva de um estado, uma cidade, bairro ou comunidade; ou por outros grupos que se atravessam e até mesmo por situações cotidianas como a família e o trabalho. Essas situações funcionam como uma moldura para as memórias dos indivíduos. São os quadros sociais da memória que, na intersecção com a memória individual, geram a memória coletiva. (HALBWACHS, 1990)

A memória coletiva envolve, ainda, um grande trabalho de organização (POLLAK, 1989;1992) que faça sentido para a “continuidade do passado no presente, funciona como um prisma que organiza as informações e os fatos dentro de uma estrutura interpretativa que envolve seleção, síntese e reconstrução que mobiliza interesses do presente” (ANSARA, 2005, p. 37).

Em relação às mulheres cujos relatos veremos adiante, as memórias são marcadas por fatores como vivência familiar; relação com os pais; o que se diz na comunidade; imagem dos indígenas em Chiapas e no México; seus lugares enquanto mulheres, mães, filhas e avós e as responsabilidades implicadas nessas relações; e/ou suas vivências fora das comunidades, que lhes permitiram ter outra visão sobre costumes e necessidades.

A memória afetiva tem presença acentuada em diversos quadros. Se a proximidade da família é maior, as histórias familiares são sempre lembradas e repetidas, e datas comemorativas relacionadas a este grupo (como casamentos, enterros e aniversários) ou sociais favorecem as recordações. Por outro lado, quando os fatos históricos são mais distantes da maioria das pessoas, que não participa das decisões que as influenciam (como uma guerra ou a preparação para a revolução), tendemos a não lembrá-los. Como afirma Halbwachs (1990), nos lembramos desses fatos quando se relacionaram com acontecimentos que alteraram o nosso cotidiano e pela ênfase que o interesse da mídia lhes dá.

Esquecimento, omissões, os trechos desfiados de narrativa são exemplos significativos de como se deu a incidência do fato histórico no cotidiano das pessoas. Dos traços que deixou na sensibilidade popular daquela época. (BOSI, 2004, p. 18)

Duas mulheres que entrevistamos relataram que, quando crianças, ficavam curiosas sobre as idas e vindas dos pais, que “sumiam” de repente.

Pero también este, siempre me ha estado gustando, siempre he sido como curiosa, preguntaba a mis padres que porqué miraba yo que salía y venía mi papá, pero cual era la (pausa) la razón no? Esa es donde dijo pues que... me, no me decía sino decía que muchos tempos trabajamos... Que, muchos tiempos, pero no es, sino lo que decía mi papá, pero no hay como así "porque, no?" "trabajaba mucho mis hijas e hijos pero no nos pagan bien" (Franca)

[...] era de las personas que de repente, estábamos en casa y desaparecía, y "mi papá?" y todos "Donde está mi papá" y decían esto "quién sabe?" a lo mejor estaba con mi abuelita o quién sabe dónde se fue?" pero todos tranquilos porque sabíamos que o estaba con mi abuelita o estaba en otra casa, porque nunca tomaba, nunca... no era agresivo ni nada. Entonces, nadie se preocupaba, que de seguro estaba en alguna otra casa ahí estaba y siempre nos platicaba que iba a eso, a visitar desaparecía para visitar a la gente, hablar con ellos, hacerles conciencia[...] (Veronica)

Franca lembra-se da primeira vez em que foi a uma manifestação com o tio, sem o pai saber, levou um tiro no pé e ficou sem ir à escola; também se lembra de que a manifestação tratava dos baixos preços que eram pagos pelos produtos agrícolas.

Cuando tenía yo mis ocho año, hubo una manifestación ahí en Yajalon, eso es la que siempre me hace, me remueve en el corazón esa, esa parte porque, hubo una movilización ahí en Yajalón donde me fui y mis papás no fueron, porque fueron a traer maíz, (hum, tos), para exigir el precio de nuestro café... Entonces es esa manifestación hubo pues, un enfrentamiento con la policía, entonces pues, salimos uno de ellos también afectado... Nos comenzaron pue a, a... mas que nada amenazar, porque hicimos, hicieron daño...comenzaron a tirar pues balazos a los policiales, los de la seguridad publica de aquel tiempo... Tenía yo ocho año. Estaba muy pues niña pue, entonces este pues, ese día sí eh... fue como muy un poco duro, me atacó también me pasó el balazo en el pie...

Y me caí en una, en una poza de agua donde estaba todo sucio donde es el drenaje, si y me tuvieron que pues, llevar... al hospital, para que me atendieron hasta Villa Hermosa, me fui porque allá en el hospital de Yahalon no había y también no había como médicos que iban a atender y me tuvieron que llevar hasta Villa Hermosa.

Eso es lo que pasó, y pues este, se molestó mucho mi papá porque me había llevado mi tío que sabe que estaba muy chica. Pero "no me llevó nadie" decía yo a mi papá "era quería yo ir", "no pero hiciste mal hijita" pero al final yo creo que me iba entendiendo que no había culpable lo que mi papá... Entonces, pero sentí coraje porque me lastimó pues, me hirieron, pues ahí gracias al apoyo de mis padres pude recuperar y sentir que esa lucha, digamos, ese camino que estaba mis padres no era ahí nada más, sino que tenía que continuar, no?

Entonces terminó esa parte de mi situación pasó un año porque no podía caminar me tardó mucho para que me recuperara. Y pues, sentía coraje pero yo dije así, decía a la vez "ya no más, ya no más exigir nada" pero no, sino que eses como, sí hay coraje y yo digo "voy a seguir" no?

Cuando llega un año tenía 10 año pues si iba a la escuela y todo pero este pero, todos me miraban feo porque a los otros compañeros digamos, de la escuela, así como "que pasó?" entonces pero ya de ahí dijo, pues "Ya ahora no te puedes escapar! no?" Decían los maestros "Ya no me voy a escapar" y desde ese momento entendí que había cosas que tenían, que tenías que

morir, o vivir, o hacer muchas cosas pero la cosa es: Hablar; Hablar tu o estar ahí, donde vá no? Eso lo que aprendí de mis padres

Isso se repetiu em outros relatos, como o de Celina, quando fala dos deslocamentos que sua família foi obrigada a fazer por causa da Guerra de Baixa Intensidade¹⁴ e como isso era difícil por conta de sua dificuldade de visão.

Bueno, antes cuando yo estaba viviendo con mi papá, participaba con los del EZ (EZLN), entonces, pero después que, después de mucho desalojos en las comunidades que vivimos porque nos tuvimos que desalojar, así en varias ocasiones, entonces, justamente en ese momento tenía mucho problema de salud, entonces me costaba mucho,

Quando nos afastamos de um grupo, as memórias pertencentes ao quadro mantido por ele já não se mantêm com facilidade, pois passam a não fazer parte de nossa realidade presente. Não se trata da inexistência de memória individual, mas da incapacidade desta de fugir aos quadros sociais em que foi vivenciada. Assim, a memória cotidiana é sempre mais presente, porque foi tantas vezes repetida, enquanto memórias de eventos pontuais, como um passeio, uma festa ou um acidente, se tornam mais vivas quanto mais vezes foram contadas e lembradas por um grupo.

Vemos no relato de Veronica como sua saída da comunidade a distanciou da parte mais estratégica da organização da qual sua família faz parte, no entanto não deixou de participar mesmo como artesã na cooperativa de mulheres ou comparecendo às manifestações.

¡Ah! Yo me vine, [a San Cristóbal] pues en 2003 a estudiar, pero nunca fue la intención alejarme de la organización, siempre la idea era estudiar y aprender y lo que aprende regresar a mi comunidad, apoyar esa era la intención principal que tenía, por una parte era como que decir “voy a estudiar” porque la idea era **estudiar derecho**, estudiar derecho, veía yo nuestras mujeres como tienen negado su derecho, derecho a tierra, a muchas cosas, pues decía “Algo tiene que cambiar ¿no?”. Ese era mi idea, estudiar y regresar con mi conocimiento allá hasta donde yo podía, pero lo principal también, era este aprender bien a dominar la lengua español, entonces yo decía “yo tengo que aprender bien porque muchos no se pueden comunicar ¿no?”, “eso lo puedo aprender mínimo”, yo decía, “mínimo si no terminó la escuela bien, aprendo hablar bien el español”.

Entonces con eso, con eso ya logré, pero éste, pero nunca me retiré de la organización a pesar de estar aquí, había marchas, había peregrinaciones, y salía a ir y decía mi tía “Vamos estar en frente al parque”, y yo los alcanzaba, “¿Dónde están?”, “Estamos en tal parte” y yo voy para allá. Siempre he

¹⁴ É o nome dado à resposta do governo mexicano ao levante zapatista, com a militarização do estado de Chiapas e a paramilitarização de comunidades indígenas. Ambas estratégias geraram deslocamento de comunidades e outros efeitos, como o aumento da prostituição, estupro e dependência econômica do exército.

participado, pero no he tenido así como una participación muy directa, así como encuentros o salidas, o dar un testimonio.

[...]pues éste no... no sé muy bien [de la relación de Las Abejas con el movimiento zapatista] como están las cosas, solo sé que casi en todos movimientos tenemos una misma voz, hacemos casi siempre las mismas demandas, exigimos, o sea buscamos lo mismo, tal vez cambie la forma, pero con ellos, tenemos el mismo propósito, buscamos un mismo fin y esto es la relación, nos dialogamos, tenemos como que acuerdos, también estamos de acuerdo por los mismos caminos y este, pues eso...

Ela não demonstra segurança para falar dos objetivos da organização, além do fato de ser uma organização pacífica, e nem de sua relação com o EZLN (Exército Zapatista de Libertação Nacional); entretanto, conta cada detalhe do Massacre de Acteal, no qual esteve presente quando era muito pequena (tinha sete anos). Essa é uma história que tem sido repetida muitas vezes por seu irmão e sua tia no processo de denúncia ao Estado mexicano.

As impressões que cada pessoa constrói em relação às experiências vivenciadas se diferenciam. Explica Halbwachs (1990) que pintores e arquitetos quando olham uma cidade têm diferentes impressões, reconhecem suas memórias cada qual sob seu ponto de vista. Relacionamos esta reflexão com o olhar dessas mulheres sobre o levante que vivenciaram ou os resultados posteriores. Suas vivências e os quadros sociais de que fazem parte vão determinar seu foco de atenção e a partir daí o que será impresso em sua memória de acordo com o “quadro social” do presente.

Mulheres zapatistas, ou que estiveram em contato com o movimento, imprimem na memória coletiva sentidos que serão passados para as próximas gerações, pois também participam da construção desses quadros de memória, que é feita no cotidiano, diferentemente do que acontece na interpretação de cientistas sobre os fatos que envolvem o movimento ou mesmo organizações que trabalham com indígenas que participam ou participaram da organização.

Assim, em meio aos fatos históricos como o levante zapatista, que foi amplamente divulgado e repetido, encontramos memórias que resistem no cotidiano destas mulheres, que seguem vivendo e se lembrando de uma vida que foge à generalização da existência, mas não aos julgamentos sociais presentes em todos os indivíduos. Nosso privilégio é encontrar os pontos nos quais a História se encontra com a vida cotidiana, demonstrando os pontos de vista opostos ou diversos à história oficial (BOSI, 2004).

O primeiro quadro de memória em que somos inseridos é o da família, os fatos que foram marcados por presença ou mesmo ausência de familiares e que são continuamente contados e recontados por diferentes gerações. Além da importância afetiva deste quadro, ele se destaca por ser passado de geração a geração, fazendo com que se mantenha a memória da infância viva. Vemos isto no caso das mulheres que entrevistamos quando contam sobre suas brincadeiras com os irmãos, ou a respeito de fatos políticos nos quais seus tios ou pais estiveram envolvidos.

O momento em que a irmã de Veronica vê homens encapuzados e armados chamando o pai para o lado de fora é um acontecimento recontado entre eles.

Pero lo más que me acuerdo es de los zapatistas que llegaron una noche ya oscuro de repente, llegan, porque ahí no te tocan la puerta, no te llaman gritando o este le llamaban por su nombre o no sé, pues, contestaba mi papá, “¿Podemos hablar contigo?, ¿puedes salir?”, pero una de mis hermanas se asomó y pues, las que levaban armas y entonces dice, sale, salió mi papá y dice, “Qué le van a hacer a mi papá y entró ahí como que bien espantada, traen muchas armas, le van a matar mi papá” todos espantados, “¿qué van a hacer?” Pero resulta que era nomás para platicar con él, no decir cómo va el movimiento, como están las cosas, porque pues sí, estaba muy tensa la situación ahí y ya le hablaron, le platicaron de como este, que hay que hacer, porque como **ya éramos adherentes**. Entonces era como informarle como va las cosas, que podemos hacer nosotros y ellos que van a hacer, entonces regresó mi papá todo contento como que un respiro, ya todo bien, siempre.

Por outro lado, no caso de Celina, sua doença nos olhos deu o sentido das coisas que aconteceram ao seu redor e o desligamento da comunidade a deixou mais relacionada com a participação na cidade em que se recuperou, mas não desvinculada da participação política que caracteriza sua família.

Un día antes que habíamos regresado a la comunidad, me tuve que venir aquí a San Cristóbal para una operación de mis ojos y éste pues después de la operación ya no quise regresar a la comunidad y así dejé de participar con los zapatistas. Pero la relación seguía teniendo, entonces ya cuando yo estaba aquí en San Cristóbal empecé, junto con otras personas Yolanda y otras compañeras, y otros estudiantes de la universidad de Ciencias Sociales. Entonces porque, ellos también, ellos formaron un colectivo que se llama Colectivo Tsonlé. Entonces y nosotras, somos la asociación, pero, pero, apoyamos también a las comunidades, comunidades zapatistas.

O núcleo familiar se torna um quadro forte por seguir existindo no presente, preservando valores familiares, costumes e tradições.

A diversidade de grupos dos quais participam as entrevistadas dão novos significados e diferentes destaques às lembranças. Por exemplo, Veronica e Celina

demonstram menos hesitação para falar de sua participação, suas narrativas são mais fluidas, enquanto Dona Josefa e Franca se mostram mais preocupadas. O mesmo aconteceu quando foi pedida a identificação, a falta de preocupação em identificar-se para Veronica e Celina denota uma relação mais branda com suas organizações e comunidades, enquanto Franca e Dona Josefa mantêm a descrição necessária à sua participação e as situações políticas a que se expuseram.

Podemos analisar comparativamente o quadro da memória do adulto que destaca aquelas lembranças que estão no centro da vida afetiva e intelectual presente, no qual lembrar é um momento de descanso e fuga que não tem tantas oportunidades de acessar (HALBWACHS, 1990; BOSI, 2012).

Para Celina, o presente está marcado por sua luta nas organizações em que participa, como a cooperativa de mulheres *K'inal Antsetic* e a organização de esquerda FNLS (Frente Nacional de Libertação Socialista), cujas pautas nem sempre estão de acordo com o EZLN (Exército Zapatista de Libertação Nacional). Dessa forma, suas referências e participação são vinculadas a outros personagens que não pertencem à família, como a presidente da organização de que faz parte.

[...] decidimos conformar una organización que sé... independiente, digamos que qué se le llamó Frente Nacional de Lucha por el Socialismo (FNLS). Entonces es ahí donde estoy ahorita, participando, pues también trabajando con mujeres de la organización; acompañando mujeres en las comunidades en sus denuncias. Entonce y bueno ya de ahí, también llevamos estudios de forma... Bueno qué le llamamos Curso de Formación Política e Ideológica, pero también y la cultura proletaria también, donde, donde también, aunque ellas son mujeres adultas que, que cualquiera que llegan al curso, entonces se le enseña: a cantar, a proclamar unas poesías; teatro o participar en el bailable o lo que sea, el pero... Y de eso pues sí ha habido avance, porque, bueno las mujeres mayores, sigue así que el problema es que: como a mayoría son analfabetas, entonces... pero sí... o sea todavía ahí ban perdiendo el miedo digamos ¿no? Pero ya hablan así con sus propias palabras, con sus propios pensamientos y todo [...]

No caso de Veronica, com a perda dos pais, a vontade de estudar e as ameaças do irmão em casá-la, sua decisão foi morar na cidade e lá conheceu outros grupos e desafios que a marcaram mais do que a história da organização, com a qual tem a relação recentemente mais forte de trabalho e família.

[Mi madre] Murió el 22... estaban ahí [mis padres] y mis hermanas mayores, todas quedamos solo cinco, y entonces pues, mi tia se hizo cargo de nosotras. Pero mi tía salía mucho a dar su declaración, a su testimonio en todas partes iba entonces prácticamente estábamos solas, y yo a cargo de dos niñas, pues yo quería seguir estudiando, entonces mi hermano se casó, yo viví ahí y dije

“yo pues si voy a salir” pero mi hermano, pues este... no me dejaba, no me dejaba decía que porque soy mujer... porque está mucho en peligro para las comunidades, una mujer es peligroso que ande sola y luego que, porque salen de la comunidad lo único que va a ser una mujer es que le falten al respeto o es que se case. Termine casada con alguna otra persona y para ellos lo más correcto esos ser, es que se dice a una mujer pedida. Que lo pidan para que se case. Entonces si se sale o se enamora, por decisión propia no es bien vista.

[...] Después de eso como que pues ya cómo comencé a interesarme más en la organización también, siempre me ha interesado, no, pero ya si me relajé tantito, pues que no, no tenía mucho participación, pero ya ahí me integré más. Ya fue que empecé a tener salidas a dar mi testimonio como este lo que pasó el primero de noviembre, que fue este como un este... que pedían testimonios de quienes han estado, o qué ha pasado de las injusticias de masacres, desapariciones, en todo eso se acordaron de Acteal y querían que alguien fuera a dar su declaración o que alguien fuera a platicar un poco de la organización y eso, y ya pues yo fui. Pero le digo pues yo no puedo hablar de cuestiones legales, lo único que puedo hacer es dar testimonio y pues si a eso si fui a dar mi testimonio como representar a la organización, así es que, así como éste empecé también.

Ou seja, para Celina as memórias sobre sua participação política e organização são vivas e presentes no cotidiano, enquanto Veronica tem uma relação mais afastada com o processo decisório da organização, sabendo o que é comentado em sua família ou no trabalho da cooperativa.

No caso de Dona Josefa, que já passou dos 60 anos, as rememorações são mais saudosistas e cheias de detalhes e aventura, apesar de serem contadas de forma rápida, devido à sua preocupação com o tempo de voltar a trabalhar. Josefa tratou de fazer sua narrativa de maneira contínua, falando tudo o que houve de especial em sua vida e com o cuidado de não expressar informações consideradas restritas. Conforme disse no final “Mejor no escribo mi nombre, *hijita*, pues aun hago unos trabajos para el EZ”.

Veja que Halbwachs (1990) não nega a existência de uma memória individual, mas, sendo essa pertencente aos quadros de memória dos quais não se pode fugir, se torna uma perspectiva da memória coletiva, de forma que não se pode esperar “verdade” ou expressão de realidade dos fatos, mas interpretações de acordo com a experiência vivida. No caso de Franca, o trabalho com as mulheres zapatistas está muito mais avançado que as situações que vive hoje em uma comunidade não zapatista; para Celina, há outras lutas também de mulheres que devem ser apoiadas e nas quais encontrou maior espaço de diálogo.

Halbwachs (1990) e Bosi (2012) afirmam que não conseguimos fugir de mídias e julgamentos de nosso tempo, de forma que há momentos em que não somos

senão um eco de jornais e revistas, ou mesmo das tradições, e esses fatos se expressam da mesma forma na memória política, que pode ser apenas o eco do discurso de um movimento, partido ou teoria.

[...] De qualquer maneira, na medida em que cedemos sem resistência a uma sugestão de fora, acreditamos pensar e sentir livremente. É assim que a maioria das influências sociais que obedecemos com mais frequência nos passam despercebidas. (HALBWACHS, 1990, p. 47)

Depois de haver saído da comunidade, Veronica constituiu uma nova identidade, formada por sua visão da cidade, posição de mulher e liberdade, e assim pôde olhar a comunidade de que fazia parte de um ponto de vista totalmente diferente.

Nesse aspecto, nesse novo lugar, ela tem acesso a meios de informação e uma visão da cidade sobre o campo diferente da que tinha na comunidade, podendo colocar novas impressões. Também estando mais longe de suas tradições, ela comenta sobre as dificuldades das mulheres de sua comunidade em entender como ela deixava seu esposo em casa e ia passar dias na comunidade, ou como conseguiu se separar.

No caso das outras mulheres, quando lembram com detalhes dos fatos políticos em que estavam envolvidas (como greves de fome ou manifestações), estas se entrelaçam com experiências afetivas, nas quais familiares e comunidade estão presentes; como na fala de Dona Josefa “[...] hubo muchos golpeados y todo, yo me fui a México hacer huelga de hambre unos meses todo lo que hayamos un asesor de EZ, al que nos asesoraba. Me fui yo, me dejé los hijos claro [...]”

A lembrança é produto então da reconstituição do passado de acordo com o que se valoriza no presente. Depois de várias reconstruções que vão se repetindo, já se forma uma imagem bem alterada. A lembrança não é um conjunto de períodos, mas o que sobrou de significativo para o presente. Assim, quando retomada por mais de uma pessoa, ganha traços que não se pode conceber sozinho, pois nenhuma lembrança pode ser idêntica, e notamos lacunas que nem nos dávamos conta. Entretanto, quando esse caminho é evidenciado por outras pessoas que também o vivenciaram, os acontecimentos se constituem e aí se diferencia da história, porque a memória é múltipla e nunca será universal, já que se define pelo espaço e tempo vividos com de seus costumes e tradições (HALBWACHS, 1990).

Diferente da história, a memória tem seu maior valor nos pontos de vista contraditórios que expressa. Longe de ser o avesso da história política hegemônica, em certos momentos é tomada pelas memórias criadas por essa história institucional, trazendo lembranças cheias de estereótipos. A diferença do trabalho com a memória é a possibilidade de evidenciar sentimentos e contradições que são apagados de discursos oficiais, insígnias e imagens públicas formadas (BOSI, 2004).

Como vimos com Halbwachs (1990), a memória coletiva tem grande poder na modelagem da memória individual, e esta não escapa de ser ideologicamente constituída, ainda mais quando se tem a necessidade de criar um discurso mobilizador, incorporando preconceitos e inautenticidade.

A reconstituição da memória das mulheres se origina de presente, lembrança, esquecimento, omissões, silêncios e mudanças no narrar que se movem no tempo e no espaço em que são constituídas, vivido por elas exigindo a interpretação (BOSI, 2004).

6.1 O espaço

Andar pelo território zapatista e adentrar nos Caracóis – centros de governo zapatista – é encontrar, continuamente, as imagens de Emiliano Zapata, subcomandante Marcos e mulheres zapatistas, além dos valores do movimento expressos em mais de uma língua. “Mandar obedecendo”, “Um mundo em que caibam muitos mundos”; as lojas das cooperativas de mulheres; a cozinha onde há fogo aceso, café ou um “*pozol*”;¹⁵ as quadras, os palcos: entrar em um Caracol é encontrar a memória viva dos e das zapatistas.

Halbwachs (1990) analisou como há lugares que marcam a sociedade e os quadros de memória, como casa familiar, bairro, trabalho e/ou igreja. Nas comunidades zapatistas, esses lugares são marcados pelos Caracóis, mas também por suas *milpas*,¹⁶ nas quais aprenderam a trabalhar com os pais e de onde veem sair o sucesso zapatista, como contou Esteban, que foi sendo um zapatista que aprendeu a plantar o que era mais vantajoso e a deixar por um período o plantio de café e se dedicar ao gado.

¹⁵ Bebida feita de água e milho cru moído, base da alimentação indígena.

¹⁶ Roças de milho.

Mais que isso, os zapatistas criaram seus próprios nomes para os lugares, a fim de ter seus encontros secretos. Na entrevista com Dr. Santiago, ele conta como a mudança dos lugares e horários faziam a educação do movimento, como as pessoas que participaram da primeira fase clandestina fizeram seu esforço de militância. Com as mulheres o movimento também aconteceu nas cozinhas, em que faziam as tortilhas para a família, mas também as tostadas para enviar para o exército, que tinham que ser feitas muito antes de a comunidade acordar.

Na autonomia de cada Caracol foram se criando as estratégias de cada comunidade. Nota-se a diferença de organização, e mesmo recepção, entre o *Caracol de Oventic*, que está na montanha, no local mais frio, mas também o mais próximo da cidade turística de São Cristóbal; o *Caracol de Morélia*, que está em uma região mais plana e quente; e o *Caracol de La Realidad*, o primeiro dos mais citados na história zapatista e que está muito além das montanhas, na selva. Cada uma dessas regiões e povos criaram estratégias de resistência, tem seus cultivos diferentes e sua construção da autonomia diversa, mas se reúnem nas comemorações do levante do exército zapatista nas madrugadas de 1º de janeiro, nos aniversários dos Caracóis nos aniversários da morte de Emiliano Zapata.

Em algumas regiões de Chiapas se notam as casas zapatistas por não serem aquelas modeladas pelo governo – estas últimas são todas iguais, de cimento e com a cor do partido: se Partido Verde, a casa é verde; se PRI (Partido Revolucionário Institucional), a casa é branca, vermelha e verde etc. As casas zapatistas, por outro lado, são construídas com madeira, cozinha e banheiro separados da parte principal da casa – como a maioria das casas tradicionais dos indígenas que montaram sua própria casa. Ainda assim, as pessoas que receberam a casa do governo montam uma cozinha externa, por exemplo, por seu modo de viver não se adequar a casa pré-montada, o que demonstra que as casas do governo não consideram a forma de organização local. Mesmo aqueles que as aceitam têm sua forma de resistência.

Um lugar não precisa ser definido apenas pelo que vemos, mesmo porque isso é apenas parte do quadro que o constitui. Sons e cheiros também podem ser característicos e familiares, como sugere Bosi (2004). No caso do grupo estudado, o cheiro da casa é o cheiro de *ocote*¹⁷ no fogão a lenha, tortilha assando ou sendo requentada, pipoca recém-preparada e *zacate*¹⁸ recém-cortado (que uma vez por

¹⁷ Tronco de árvore com resina usado para acender o fogo.

¹⁸ Grama.

semana, ou a cada 15 dias, os homens fazem nos trabalhos coletivos), mas também há o cheiro das latrinas, banheiros mais comuns na região que, às vezes se constituem apenas de um buraco no chão, bem fundo, que depois será coberto com terra – como no caso dos eventos. Na instalação mais permanente, é incluída uma estrutura de cimento sobre o buraco, por vezes de madeira, com uma tampa de sanitário como a que vemos na cidade, e também se constrói uma estrutura de madeira, como uma casa, que cobre o lugar.

Ao entrar nas comunidades, me chamou muito a atenção os sons de galinhas que andam soltas e toda noite voltam para suas casas, rios (quando há algum por perto), tilintar de fogo, crianças em todos os lugares e línguas tradicionais – das quais se identifica algo de língua aprendida como, *colabal* (obrigado), *ans* (mulher) e *tatik* (senhor); as *cumbias*, revolucionárias ou não, as *mañanitas* e o hino zapatista nos ensaios para as festas e nos eventos. Instrumentos de cordas típicos, xilofone e tremer das vozes, seja em canções felizes ou tristes irrompem no silêncio cotidianamente.

Pollak (1989) ainda ressalta cheiros, barulhos e cores presentes nas memórias que são mais próximas, como nas das mulheres que entrevistamos. Aparecem também barulhos de helicópteros, o vermelho do sangue das pessoas que manchou ruas no levante e dos animais que eram mortos antes de deixar os locais, para que os soldados não pudessem ficar com suas coisas.

É com esses elementos que se formam os quadros espaciais, sonoros e olfativos das memórias dessas mulheres, nos quais estão presentes o dia em que Luciana (uma moradora de uma das comunidades que visitei) salvou uma galinha de um gavião e o jogou no fogo, o Caracol em que conheceu seu esposo¹⁹; assim como as pedrinhas que machucavam os pés de Veronica quando ia para a escola de manhã, mas que não sentia mais quando voltava à tarde, ou a casa de meninas em que morou na cidade; o hospital no qual Celina operou os olhos e a casa que a abrigou na cidade; as montanhas onde Dona Josefa ia caçar tatus com o pai e a irmã à noite, ou a *tortilleria* onde trabalhou.

Entretanto, exceto pela memória de Dona Josefa, que não estudou, todas as mulheres mais jovens contam das escolas primárias e secundárias, além da preparatória, que está fora das comunidades e, às vezes, fica apenas na cidade. A

¹⁹ Nota do diário de Campo

casa, que também é mencionada por todas, tem a extensão da comunidade, das montanhas e da fazenda do patrão quando são crianças.

Ecléa Bosi (2004) destaca os objetos biográficos, aqueles que foram perdidos ou que resistem, como guardiões de memórias que pertenceram ao cotidiano dos recordadores. Os objetos no tempo duram o que representam para o indivíduo na sua memória, viajam no tempo com ele por seu significado, da mesma forma que as sensações se modificam à medida em que percebemos que não são individuais, mas passíveis a outros indivíduos também, ou seja, coletivas (HALBWACHS, 1990).

Esses objetos representam costumes, distinções sociais antigas, valores e, muitas vezes, o belo de cada época e grupo. O conjunto humano transforma o meio em que se vive, se adaptando e resistindo de maneira diferente. Quanto mais se identifica e conhece o sujeito, mais transfere ao lugar suas marcas, de forma que este expresse sua estrutura de vida e sirva também para que os indivíduos se unam, pois significam algo para o grupo em cada aspecto e detalhe (HALBWACHS, 1990).

Os objetos presentes nas memórias dessas mulheres foram aqueles de casa, que serviam um tanto de brinquedo e um tanto de ajuda na casa: vassoura, fogão, cuidado com ovelhas e galinhas, roupas de lavar e tesouros como o de Celina, que era o caderno com as músicas que ela mesma escrevia e foi perdido em um dos deslocamentos por causa dos militares como ela menciona no trecho,

Recuerdo que un compañero de EZ pasaron un cancionero y hasta que lo copie todo, lo escribí todo en mis cuadernos, pero ese cuaderno... bueno... se me perdió cuando entraron militares en 95 y no recuerdo si yo lo tenía o lo tenía mi papá ese libro, de cuaderno de canción, pero si lo llegué a perder, entonces, talvez lo escondieron en algún lugar... no se sabe, o se quemó porque si se había quemado muchos documentos, aquellos años... Entonces, pero ya después de poco tiempo, me empecé a ver qué que se puede descargar en internet y todo... Claro que ahí tenemos el cancionero que hemos redactado, ahí... ya no se puede recuperar, si.

Também se pode citar as fotos na casa de Franca, que mostravam três mulheres indígenas da etnia *chol*, seu próprio povo, vestidas com a roupa tradicional²⁰ e os *paliacates*²¹, símbolo zapatista.

Por fim, Halbwachs (1990) defende o papel das religiões nos quadros da memória, posto que fazem parte de sua permanência o significado de objetos e lugares que as mantêm vivas. A força social das religiões é tamanha pelas formas

²⁰ Nota do diário de Campo

²¹ Lenço que cobre o rosto.

simbólicas que se desenrolam e aproximam no espaço que, mesmo quando se destrói os monumentos sagrados para colocar uma religião no esquecimento, esta ainda pode resistir.

A religião teve bastante importância no começo do movimento zapatista e está presente em alguns momentos dos discursos das mulheres, como no caso do pai de Veronica, que era catequista. Essa função lhe dava visibilidade na comunidade e gerava apreço e inveja.

[...] también tenía mucha gente que lo quería, había mucha gente que lo quería, lo mismo que también le tenía rencor o envidia por sus hijas que trabajaban, porque tenía hijas, que porque era muy trabajador, bueno y luego estaba en la iglesia pero es que mi papá fue catequista, fue éste pues también padre de familia y en la masacre él tenía la gente reunida con la intención de decir, no sé, pues también no a las armas, decía mucho la frase de “mi mejor arma es mi cruz” siempre andaba con un cruce, entonces decía, “esta es mi arma” nadie me va atacar, tenía muchísima fe de hecho le pasó en varias ocasiones que unos borrachos lo, lo agarran en camino para... para atacarlo lo quisieron golpear pero, me contaron que en una ocasión lo quisieron “navajear” en el camino, como matar, lo intentaron con navaja y le pasó muchas cosas, porque andaba, no sé, como que la gente... [lo respetaba era] querido pero no para todos, porque él visitaba a los que tomaban mucho, les visitaba en las casas le decía que “dejé eso, acércate a Dios, tem fe, te deja el trago (bebida) que no te deja nada bueno”

A religião marca o discurso de Veronica não só pelo massacre no qual perdeu grande parte de sua família e aconteceu dentro da igreja, mas também pelas características de sua organização.

[...] que era las abejas y nació la organización y ahí claro después de eso se hubo tantas reuniones, se organizaron y después tomaron la decisión desde también cuando del movimiento zapatista, el 1994, antes me imagino decían que tenemos que hacer esto y no sé qué, pero también venían del otro ser, los zapatistas ya estaban organizadas, pero venían, venían también este... los partidistas, que decían “no, que hay que defendernos” y esto, pero venían con sus armas como que a presionar a la gente, entonces había de dos lados y entonces fue que se decidían, “nosotros estamos en la iglesia y pues no vamos a tomar las armas, vamos a ir... Vamos a luchar también pero por la vía pacífica que sin armas, con oraciones, con nuestra voz, con nuestra palabra, con la verdad en nuestra mano. No vamos a tomar armas, porque eso no va con nosotros” Entonces se tomó esta decisión a decir, pues entonces vamos formar una sociedad civil, sin armas, pero también como que, con casi con las mismas intenciones de los zapatistas, sólo que con la única diferencia de las armas y... pues sí, así fue que nació la organización. {Luchando} por la tierra, por el derecho a la vida, por todo eso que también buscan: la paz, la tranquilidad del Pueblo.

Apesar de não ser base de apoio zapatista, é aderente da Sexta Declaração da Selva Lacandona, ou seja, contra o governo, mas pacífica e de cunho fortemente religioso em suas manifestações.

Historicamente, as mobilizações zapatistas tiveram forte ligação com catequistas e igreja também no momento do cessar fogo, com a intervenção do bispo dom Samuel Garcia. Entretanto, nas falas das mulheres não são frequentes as referências religiosas, mesmo na observação de campo. Conversando com Esteban (o responsável de uma das comunidades que visitei), ele disse que deixaram de ir à igreja depois do assassinato do professor zapatista Galeano na comunidade, pois aqueles que assassinaram Galeano poderiam estar ali na igreja também. Dessa forma, no caso de Esteban, a política foi mais forte que a religião.

6.2 O tempo

O estudo da memória redefine o significado de tempo, passando este a existir a partir das experiências que lhe dão sentido, não sendo homogêneo como na Física ou linear como na História, mas instável e determinado pela relação do indivíduo com a sociedade de que faz parte e pelos quadros de referência no qual as memórias dos indivíduos se espelham (HALBWACHS, 1990).

Ao questionar o tempo, questionamos o real, o que é visto a partir de uma consciência. Um ponto de vista que vive diversos ritmos de duração, e não uma constante – como o tempo da Física Matemática, que é imóvel, enquanto o fato para a consciência é movente (BOSI, 2004)

Datas comemorativas, ou seja, definidas pelos grupos dos quais fazemos parte, determinam nossas divisões de tempo, pois se tratam do tempo vivido, enquanto as datas determinadas por grupos dos quais não fazemos parte não têm significado e não se fixam, por não se relacionarem com a história pessoal (HALBWACHS, 1990).

Uma das primeiras confusões ao chegar na comunidade são os horários. Ao perguntar o horário em que um coletivo passa, tem que se especificar se é “na hora de Deus ou na hora do governo”. Esse é um termo comum, mas foi um costume utilizado como estratégia em tempos anteriores.

As datas comemorativas dos zapatistas não são as mesmas da sociedade mexicana: comemoram o aniversário dos Caracóis, o dia do levante de 1º de janeiro

de 1994 e a morte de Emiliano Zapata, que são datas passadas e memorizadas pelas crianças. Na primeira comunidade visitada, o companheiro ensinava seus filhos a escrever primeiro estas datas repetidas vezes nos cadernos²².

Nas peças teatrais, os zapatistas interpretam a si mesmos e aos não zapatistas, que são chamados *partidistas* em tempos diferentes. Enquanto o zapatista segue o tempo da natureza de plantar, colher e trocar, os “*partidistas*” esperam o tempo em que o governo lhes dará o que comer ou o material para montar suas casas.

As passagens de tempo nas obras teatrais zapatistas parecem infundáveis, conforme mostram seu jeito de tomar decisões, atender nos hospitais ou ensinar nas escolas, assim como quando voltam no tempo do patrão e referem-se à submissão das mulheres e ao desejo de um tempo novo, de liberdade e novos caminhos. As mulheres em suas narrativas também contam as injustiças que passaram seus pais, como se fossem injustiças vividas por elas próprias.

O comportamento se define na memória, na relação entre a consciência e o mundo, e por isso não é uma caixa de acúmulo de aprendizado e lembranças, mas a eterna mobilidade do espírito nos campos de significação não estáticos que são os quadros de referência sociais historicamente determinados (BOSI, 2004).

O tempo do narrador se diferencia quando dá o salto para agir por sua própria decisão e sair da rotina comum aos demais. Enquanto narra, revive os fatos que conta com a intensidade de uma nova experiência, como um novo tempo, e a narrativa vai recuperando esse caráter circular do tempo das culturas tradicionais, abrindo o fluxo entre presente e passado (BOSI, 2004).

As mulheres entrevistadas dão esse salto. Dona Josefa, quando viaja vários estados, deixa a fazenda onde o filho do patrão queria lhe abusar e sua irmã, se separa do marido violento, deixa o filho e vai à capital fazer greve de fome. Celina dá seu salto no tempo quando fica na cidade e ali escreve a sua história, participando de organizações de mulheres e articulando com outros movimentos, sem cortar os laços com a família. Veronica faz uma ruptura com a história das mulheres de sua comunidade quando sai para estudar, convence o irmão a não casá-la, escolhe seu esposo, tem filhos, se separa e faz de tudo para continuar os estudos. Franca chega a fazer faculdade e cria sua própria maneira de se relacionar com o movimento, o apoiando, mas tendo sua casa e seus próprios sonhos.

²² Nota do diário de Campo

Essas mulheres encontram um lugar fora do tempo de suas comunidades e da cidade, estabelecendo em medidas suas próprias regras para a relação com o movimento, pertencendo a mais de uma realidade e se tornando autônomas, vivendo um tempo diferente mesmo entre elas.

6.3 Memória política

Quando se fala de memória política, se fala da força e expressão da ideologia, como esta se entrelaça nas lembranças familiares e se enraíza no território em que se habita e na comunidade com a qual se convive, se expressando na arte criada pelo povo, suas comemorações e crenças. A visão de mundo se constitui a partir do vivido e a crença na ideologia professada, mas, mesmo dentro da ideologia e do mito, há o privilégio de uma narrativa coletiva (BOSI, 2004).

Há momentos em que se vislumbram na memória política as lacunas em que falhou a ideologia e existiram dúvidas, críticas ou incoerências que deparam com os estereótipos oficiais e resistem à invasão de outra história. Essas lacunas ou rachaduras no muro da memória oficial, segundo Ansara (2005), são sustentadas por memórias subterrâneas que criam espaços de luta e resistência para o desmonte de mecanismos de institucionalização da memória social. Tais memórias são construídas por movimentos sociais, lideranças sindicais e comunitárias e classes populares, contradizendo o que se registra na história oficial, de modo que a memória política se expressa de forma antagônica à memória oficial e seu caráter alienante.

Nesta pesquisa, buscamos nas experiências das mulheres entrevistadas sua memória política e os aspectos de luta de gênero que despertaram, ou seja, a partir da participação política, como puderam entender seu gênero como fator político de luta junto a suas comunidades, se houve relação e passagem deste aprendizado às mulheres mais jovens, e qual a relação dessa memória política e da participação política com seu cotidiano.

Percebemos que para pelo menos duas delas (Franca e Celina) é intrínseco às suas rotinas a participação política. Mesmo que falte trabalho, por exemplo, não falta a participação. A narrativa de Dona Josefa demonstra a participação como mais uma parte de sua vida dentro de idas e vindas entre várias cidades. Para as três mais jovens, a identidade é um aspecto central presente em suas memórias, não apenas por se identificarem como mulheres indígenas e pobres, mas por suas expressões de

luta que se refletem em outros âmbitos de suas vidas como no trabalho e na relação com sua família, esposo e filhos. Além disso, as quatro mulheres identificam o governo como uma personagem antagonica, o que revela uma forte identidade coletiva.

Segundo Ansara (2005, p. 36), essa identificação implica diretamente a mobilização de indivíduos e, mais ainda, os torna capazes, com o conhecimento de seu passado, de “identificar interesses que lhes são comuns e que lhes são antagonicos na sociedade e nas luta dos movimentos sociais e sindicais; permite identificar adversários políticos ou mesmo projetos políticos que não vão de encontro à democracia...”.

Na memória coletiva mexicana, aquela expressa pelo governo e pela mídia, principalmente, o EZLN foi uma guerrilha que perdeu seu poder e seus principais líderes foram mortos ou presos. Já estratégias de apaziguamento com programas de governo, militarização do estado de Chiapas e paramilitarização de comunidades “apoiadoras” do governo tiveram êxito.

Essa realidade levou o movimento zapatista a construir uma memória coletiva clandestina, nos termos de Pollak (1989), que se refere às denúncias dos massacres e desconsideração à população indígena mexicana como parte da nação. O movimento hoje ressignifica a memória da luta indígena desde o colonialismo, que são lembranças que a memória coletiva da sociedade tende a apagar.

Essas lembranças que se mantêm nos grupos familiares e políticos estão presentes nas manifestações e congressos indígenas, recebem espaço material na instituição do território zapatista e continuam a ser transmitidas nos grupos político e familiar. É esse o trabalho de organização feito pelo movimento, primeiro em seu período clandestino, quando a adoção de outras formas de contar o horário, nomes dados aos lugares, ações e encontros clandestinos foram encobertos para que potencializassem a força dessa memória no levante de 1994, contra a história da ideologia dominante.

Como característicos da mobilização para o levante utilizam a memória para manter a coesão de grupos, como explica Pollak (1989), destacam a luta de Zapata, a participação das mulheres Adelitas na luta e as resistências indígenas desde o colonialismo com nova expressão depois do Congresso Indígena de 1974.

Nas memórias das mulheres entrevistadas por nós também é possível encontrar quadros de referência do período pré-levante, como manifestações e passeatas por melhora do valor dos produtos indígenas e não concordância com as

reformas políticas relacionadas às leis indígenas. Após o levante, a estratégia foi de expulsar militares dos territórios, colocando mulheres à frente e homens atrás, a fim de inibir a violência dos militares, e eventos específicos ao movimento zapatista, como a morte da comandanta Ramona e a criação dos Caracóis.

Como menciona Pollak (1989), existe outra memória, que é a evocada pelo movimento e que expressa a imagem que forjou para si mesmo. Essa imagem não pode simplesmente ser modificada senão por razões muito graves, afinal representa uma memória de resistência e integração, constituidora de identidade individual e de grupo. Na identidade do ser zapatista que se auto organiza, reforça-se não aceitação dos programas de governo, rechaço ao voto, não pagamento do fornecimento de luz ou água e desenvolvimento de seu próprio sistema de educação e saúde, além de seu próprio território, no qual as mulheres zapatistas são mais livres, têm acesso a educação e saúde e, principalmente, uma alternativa ao sistema capitalista, que é possível e está sendo realizada.

Segundo Pollak (1992), a ligação entre a memória e a identidade é muito estreita, por ser impossível criar uma imagem de si independente dos outros, de forma que, assim como a memória a identidade se constitui na negociação com terceiros, o indivíduo acredite em sua construção de si e em sua apresentação ao outro (a forma que quer ser percebido). Assim, a memória tem papel importante na coerência e continuidade de uma pessoa bem como de um grupo.

Ninguém pode construir uma auto-imagem isenta de mudança, de negociação, de transformação em função dos outros. (...) Vale dizer que memória e identidade podem perfeitamente ser negociadas, e não são fenômenos que devam ser compreendidos como essências de uma pessoa ou de um grupo. (POLLAK, 1992, p. 6)

Nas comunidades zapatistas, a construção da identidade acontece na negociação em pelo menos dois níveis: o interno, com diferentes comunidades zapatistas e etnias que participam do movimento e seus familiares, bem como diferentes religiões; e o externo, os vizinhos não zapatistas, diferentes organizações apoiadoras do governo, além das ações governamentais diretas, como projetos de desenvolvimento. Parece-nos que as mulheres zapatistas criam essa identidade em negociação com sua própria família, que pode preservar aspectos tradicionais mais restritivos às mulheres; na organização em que decidem, junto com homens ou não, e, necessariamente, absorvem os valores do movimento de direitos iguais com

mulheres; e ainda as relações externas, que se tornam mais complexas, levando em consideração que, por exemplo, se casarem com um homem não zapatista, deixam de fazer parte do grupo, ou para negociar com outras organizações podem lidar apenas com homens, pois nestas não há mulheres em posições de decisão.

A memória política se sujeita às disputas com a história oficial, conforme Pollak (1992). O movimento zapatista constrói uma memória que valoriza as lutas indígenas. A história de guerrilha, principalmente, tem como herói Zapata e lutas de mulheres com homens contra o Estado. Sua estratégia de luta se baseia muito na manutenção de uma memória de resistência, conforme defende Ansara (2005), para se referir à memória dos movimentos, que se opõe à história oficial.

Como exemplo, temos as lembranças de Franca sobre o tiro que levou em uma manifestação quando criança, o que a deixou dias sem poder andar, e o medo que teve de voltar a se manifestar, vencido ao ver a luta de sua família e comunidade. Houve também resistências de mulheres, em relação à própria família, que se cruzaram com a questão de gênero – quando tiveram que resistir aos julgamentos da tradição para manter sua participação política. O caso de Veronica é um exemplo de resiliência em seu desejo de ir à escola; entretanto, mesmo quando se mudou para a cidade, participava das manifestações de sua organização. Celina resistiu a ameaças de morte, tendo que sair de sua casa por um período e viver com as filhas na organização.

Ainda segundo Ansara (2008), quanto mais identificado o indivíduo está com o grupo, mais consistentes serão as memórias que vivenciaram em comum com ele, de forma que a memória do evento contribui para a construção de identidade do indivíduo e a perspectiva individual também contribui para a construção da memória coletiva do evento. Quando entrevistamos as mulheres, elas expressaram traços da memória coletiva do grupo que as afetam, bem como demonstram sua perspectiva (que também constitui a memória do grupo).

Os zapatistas defendem que, apesar da ideologia capitalista, outra ideologia sobrevive e resiste no México, criando um sonho de alternativa anticapitalista em várias partes do mundo. E esse sonho se expressa publicamente pelas histórias contadas nos comunicados zapatistas pelo subcomandante Marcos (que hoje é Galeano²³), pelas imagens dos murais coloridos que se veem em todas as partes dos

²³ A mudança do nome do subcomandante se dá também por uma estratégia da memória política, tendo o professor da *escuelita zapatista* sido assassinado por grupos paramilitares – o que é interpretado

Caracóis e pelos depoimentos das mulheres e comandantes em seus eventos e publicações.

O movimento zapatista resiste à ideologia capitalista dominante enquanto cria outra ideologia, sendo que seus adeptos (os e as zapatistas) não estão livres de suas influências, bem como de outras – por exemplo, suas tradições, religiões neopentecostais que se inserem nas comunidades e migração dos jovens à procura de outras oportunidades.

A memória zapatista é criada em cada mural, encontro de artes, ciência e pensamento crítico nos quais aparecem zapatistas encapuzados, e a cada novo comunicado do movimento. Nesse processo, entretanto, a memória não é estática, mas se transforma (como se transformou o ser mulher zapatista em todos esses anos). Conforme vimos no capítulo anterior, a imagem da mulher zapatista no movimento foi se modificando: primeiro, como uma mulher militar; depois, uma mulher no espaço público nacional; por fim, a mulher da autonomia de governo, educação e saúde.

Entretanto, o movimento é complexo. Em seu núcleo, há o EZLN e as bases de apoio, além de se estender nacional e internacionalmente, com organizações aderentes no campo, na cidade e em diversos países, atingindo diversas gerações. Este fator dificulta a criação de memória e identidade que não necessite, de anos em anos, de rearranjo – que vimos ser feito no exemplo das mulheres zapatistas e nas próprias estratégias de ação do movimento, desde a clandestinidade até o movimento armado, passando por diálogo com governo e autonomia.

Hoje, como pode ser observado no evento *Comparte*, nas peças teatrais e na fala da jovem *escucha*²⁴ Selena durante o seminário *El pensamiento Crítico Frente a La Hidra Capitalista (2015)* as mulheres se expressam também na pessoa das jovens que falam sobre as dificuldades da juventude zapatista, nas relações com drogas ou na visão crítica sobre o uso de aparelhos tecnológicos, quando se tem acesso a estes, concorrendo com os desejos de sair da comunidade e trabalhar em outros lugares ou fazer faculdade. Nos comunicados, o subcomandante Galeano cria uma nova visão poética sobre essa juventude e a infância zapatista, expressa na personagem *Niña Defensa Zapatista*, que é criança que tenta montar um time de futebol com outros

pelo grupo como um ataque do próprio governo. A mudança de nome de seu porta-voz se expressa no sentido de que o nome de Galeano não seja esquecido, bem como seu assassinato.

²⁴ Cargo denominado no registro do evento.

personagens para derrubar o muro do capitalismo. Essa personagem – como outros que foram criados pelo porta-voz do movimento, por exemplo, Velho Antonio e Durito, além do próprio subcomandante Marcos com suas histórias poéticas – cumprem com o trabalho de manutenção e expressão de ideais e visão do movimento, que relacionamos com o trecho a seguir, de Pollak (1989, p. 11-12).

Mas nenhum grupo social, nenhuma instituição, por mais estáveis e sólidos que possam parecer, têm sua perenidade assegurada. Sua memória, contudo, pode sobreviver a seu desaparecimento, assumindo em geral a forma de um mito que, por não poder se ancorar na realidade política do momento, alimenta-se de referências culturais, literárias ou religiosas. O passado longínquo pode então se tornar promessa de futuro e, às vezes, desafio lançado à ordem estabelecida.

Entre os aspectos da memória, o político talvez seja aquele que se confunde mais com a história e esteja mais à mercê das criações midiáticas. Para as massas que não fazem parte de decisões políticas, perceptíveis são os efeitos interpretados pela memória coletiva (BOSI, 2004). Entretanto, há que se diferenciar a memória política influenciada por uma ideologia dominante na sociedade, como, em nosso caso, o neoliberalismo, e as memórias de resistência geradas na experiência de um movimento social.

Isso se exemplifica no que vivem os jovens zapatistas atualmente. Como estão mais permeados pela tecnologia e mais distantes do furor dos primeiros anos de movimento, acabam tendo que criar novas estratégias para resistir, como os recentes encontros sobre artes e ciências, que envolvem jovens tanto nas apresentações como no registro e organização do evento, além de tentarem dar conta do desejo dos jovens de saber mais sobre as ciências e tecnologias, convidando cientistas a realizar experimentos que beneficiem as comunidades no território zapatista, como fogões a lenha ecológicos ou sistemas de aquecimento solar, e mesmo explicações científicas que orientem sobre o comportamento do clima e as melhores formas de plantio.

As mulheres entrevistadas deslocam suas narrativas de eventos políticos entrelaçados com memórias familiares de seus deslocamentos, feridas e perdas de parentes. A possibilidade de elas não serem apenas influenciadas, mas influenciadoras da memória coletiva, deriva de seu aprendizado pela experiência, por terem vivenciado esses momentos políticos do movimento e hoje, de acordo com sua

proximidade com o movimento, terem interpretações diversas sobre sua importância para as outras mulheres indígenas, de sua comunidade ou delas mesmas.

Como salienta Ansara (2005), a memória política expressa valores, crenças e expectativas que, no caso das entrevistadas nessa pesquisa, se expressam na forma como percebem a aceitação de benefícios do governo por outras mulheres, criticando as razões do governo ceder benefícios para as indígenas, as exigências que fazem para o acesso das mulheres ao benefício como o exame de papanicolau, e a forma como são distribuídos, para apoiadores do partido no poder. Aquelas mais envolvidas politicamente, como Celina e Franca, expressam seus valores no sentimento coletivo de mulher, expresso na fala “se pasa conmigo, pasa con todas” de Celina, por exemplo.

Assim como Pollak (1992) pôde observar a presença de estilos narrativos em suas entrevistas, como cronológico, temático e factual – que se referem, especificamente, à maneira de narrar e organizar suas lembranças em cronologia, temas viajando pelo tempo indiferentemente ou forma mais caótica, se referindo a fatos desconexos –, percebemos nas narrativas das mulheres que entrevistamos pelo menos dois estilos bem marcados. No caso de Celina, Franca e Dona Josefa, foi usado o estilo cronológico, característico da presença de uma socialização política, que também relacionamos a serem partes de comunidades indígenas nas quais a visão cronológica é mais circular, diferente do aspecto de instrução que indica o autor.

Por outro lado, Veronica narra no estilo temático, pois organiza sua narrativa com diferentes temas como: infância, morte da família, escola, trabalho, relações com a organização e o pai que é um tema central na vida dela.

Mas o que contam essas mulheres? Contam sobre a participação da família e suas próprias escolhas, sobre seu trabalho, o contexto do período do levante, massacres e deslocamentos, mortes e prisões, assassinatos, o medo por si mesma ou pelos filhos e marido, a organização clandestina, os combinados secretos, a educação política, os eventos e as formas de se organizar, suas dificuldades e a dificuldade de outras mulheres, o que ainda falta avançar na participação, questões familiares em que o posicionamento político implica o embate com a religião, recebimento de benefícios do governo e o casamento com pessoas de diferentes posicionamentos políticos.

Elas evocam lembranças que não são suas quando se referem ao surgimento do movimento, as dificuldades que enfrentavam seus pais no que tange à questão

indígena. No caso de Veronica, por exemplo, até mesmo algumas memórias sobre seu pai são lembranças de outros, pois ele foi uma pessoa com cargo na comunidade e é lembrado por sua bondade, seu trabalho para o benefício dos outros, o enfrentamento de sua deficiência física no sustento da família e sua história desde a entrada para a participação como catequista.

Franca, Celina e Veronica puderam vivenciar uma transformação, se comparadas às suas mães que não foram à escola. Elas sim puderam ir e lidar com toda uma cultura que se estabelecia com parâmetros do movimento zapatista. Exceto Dona Josefa, que tem por volta de 60 anos, as três mulheres mais jovens entrevistadas (com idades de 30 a 42 anos) foram à escola ou tiveram oportunidade de ir, porém são filhas de mulheres que sequer falam espanhol ou vivenciaram a discussão sobre se iriam ou não à escola – não era algo pré-determinado como na sociedade que vivemos na cidade.

Quando do caso da formação de uma ação política, a memória está mais propensa aos quadros criados pela ideologia do movimento, inevitável para a criação de uma identidade política e a mobilização de um grupo. O discurso político se aproxima do religioso no sentido de permanência, criando lugares, datas e personagens que farão a manutenção do espírito político de um grupo. O comportamento e outros mecanismos de poder que representam a coesão e força de um grupo constituem as formações ideológicas, que constroem a memória coletiva.

No movimento zapatista, isto é evidente no próprio nome, que remete a Emiliano Zapata, que lutou pela reforma agrária ao lado de camponeses do Sul na Revolução Mexicana; na valorização da imagem de comandanta Ramona e as insurgentes; nas datas comemorativas que mencionamos anteriormente neste mesmo capítulo; nos valores; na não aceitação de benefícios do governo; na reconstrução de sua luta desde 500 anos; e na determinação dos Caracóis como centros de governo, reunião, recepção e negociação com o exterior.

Quando o Subcomandante Marcos fala das insurgentes em 1996, exalta seu valor, sua capacidade de impor sua decisão e as coloca como mulheres decididas, guerreiras e enfrentadoras dos homens dentro de suas comunidades para fazer valer a igualdade de direitos. A comandanta Ramona, em seu discurso, incita as mulheres a se organizarem e reforça a voz da mulher indígena, ao passo que as outras comandantas dizem que mulheres podem lutar em igualdade com os homens e participar da mesma forma.

Nessa trama, vamos conhecendo o que é a memória militante pertencente a uma classe em que cultura é uma descoberta do que se poderia ser, sem se desenraizar da experiência vivida em família, bairro ou roça, onde trabalho manual, cultivo da terra e ligação religiosa com o todo se fazem presentes no interesse pelo outro, na maneira direta de falar e na confiança na humanidade que virá (BOSI, 2004).

Há traços presentes na memória das mulheres entrevistadas que reforçam a necessidade do trabalho manual andar junto com a consciência política, da necessidade das crianças e dos idosos e dos discursos de esperança pelo futuro. Franca conta de seu trabalho com mulheres na mobilização e da importância de se criar os trabalhos coletivos, porque não se resistia muito apenas falando sem praticar; as mulheres ansiavam pela prática e fazer algo material para ver mudança e se organizar.

Entonces lo que venimos haciendo nosotros, porque si es que te das cuenta que ahora el trabajo allí en base es los trabajos colectivos, para que por lo menos en esos trabajos colectivos si estás participando de cualquier manera, pero, si no hay un trabajo, solo hablar y solo hablar (Franca)

Mesmo com Veronica, que participa de uma organização diferente, é no ambiente em que tecem juntas que tem a oportunidade de falarem sobre situação da mulher e direitos, além de criarem sua própria geração de renda ou fortalecerem uma a outra para não deixarem o trabalho quando o esposo não aceita.

A veces surge algún asunto de que “No, que no puedo salir por mi marido”, pero nosotras mismas también ya les decimos “¿cómo no?”. Si es que eso y eso, hasta cuando, sobretodo y algunas que nos pusimos de acuerdo con que decir “es que ¿hasta cuándo va a seguir eso?”. También salimos, por ejemplo, en marchas en los días de la mujer que es el 8 de marzo, hacemos marchas y no sé qué, y siempre decimos que nos respeten nuestros derechos y entonces ejerzamos, nosotros tenemos derecho también, somos mujeres, pero también valemos ya como que ahí poco a poco vamos hablando, tratando de concientizar también.

As mudanças políticas vão sendo evidenciadas de maneira material, partindo do concreto, que é a forma como as militantes trabalham, e não apenas de conhecimentos teóricos ou científicos, mas de experiências que demonstram os impactos da participação de forma pessoal, como ir à escola, ter filhos mais tarde, casar mais tarde, a posição insubmissa na relação com a família e com o esposo e a criação dos filhos, a importância de ter sua voz ouvida como mulher. Também há os

impactos políticos, como a recuperação de terras, a consciência de grupo e as realizações coletivas. São esses impactos que fazem com que essas mulheres vivenciem outra experiência do “ser mulher”, transformando-as em outras mulheres.

A mobilização encontra ferramentas na memória para a participação política na medida em que o quadro político tem papel na constituição da identidade dos indivíduos que se envolveram politicamente ou convivem com pessoas e/ou grupos que o fizeram. A capacidade de um grupo de identificar os adversários e os interesses antagônicos os pode mobilizar para ações coletivas, bem como a capacidade de darem sentido a ações e constituírem uma opinião sobre os fatos sociais diferente daquela exposta pela mídia. Nesse sentido, “a memória política é capaz de motivar, alterar, rever comportamentos políticos na sociedade, ou seja, ela está comprometida com a transformação social” (ANSARA, 2008, p. 52).

Assim a memória política é capaz de alimentar mobilizações através da consciência para a crítica à ideologia dominante, fazendo com que aqueles e aquelas que participam construam, por meio de suas ações, novas memórias.

No próximo capítulo veremos, a partir dos relatos das mulheres entrevistadas, a relação entre memória política e participação segundo suas experiências, bem como a influência dessa participação em sua identidade de acordo com as referências temporais e a interpretação dos eventos políticos que vivenciaram.

7 MEMÓRIA DAS MULHERES

“A casa, uma metáfora da memória de um país. E nessa casa-memória, as histórias das pessoas de um país, cuja sociedade foi desmoronando pouco a pouco, teimam em habitar: apesar da demolição, da violência, da truculência, das ordens judiciais, a memória não pode ser despejada.”
(Peça *Escombros*, Cia. De teatro Sobrevento).

O acesso às mulheres zapatistas para a realização de entrevistas gravadas, como já relatado, dependeu da autorização do governo autônomo de que fazem parte e do entendimento e julgamento deste sobre a validade e benefícios de uma pesquisa científica para o movimento. As entrevistas aqui registradas foram, então, resultado do convite feito pessoalmente às mulheres a partir de uma rede construída no período em estivemos em campo. Estas mulheres se dispuseram a falar, desde que não revelada suas identidades, o que foi respeitado trocando seus nomes reais por fictícios e a maioria das referências sobre locais que as pudessem comprometer.

Nas entrevistas perpassamos algumas barreiras, como a língua, a etnia e a classe. Enfrentamos um percalço difícil no acesso às mulheres e as diferenças entre estas e as pesquisadoras, que tentamos amenizar com a convivência por seis meses no campo. O trabalho conjunto no projeto voluntário com mulheres e as vivências temporárias em suas comunidades, compartilhando comida e afazeres e percebendo como fazem de seu cotidiano sua participação política, foram determinantes para compreender a construção de suas memórias.

Neste capítulo concretizamos a parte mais interdisciplinar desta pesquisa, tecendo na base de teorias de movimentos sociais, feminismo comunitário e memória a trama narrada das experiências das mulheres entrevistadas e observadas.

7.1 Percursos da Memória

É importante aproximar o leitor da forma de falar de uma mulher indígena mexicana. Primeiro porque é um êxito encontrar aquelas que conseguem se expressar na língua castelhana com mais desenvoltura, algo que, combinado com o fato de que durante a entrevista, éramos umas tão fluentes quanto outras, deixava nítido em cada entrevista o encontro de duas mulheres usando uma língua que lhes é estrangeira.

Seja em comunicados escritos, falas públicas ou momentos particulares, como o destas entrevistas, o pedido de desculpas das mulheres indígenas por não

falarem tão bem o “*castilla*”²⁵ está sempre presente, e geralmente em primeiro lugar quando falam.

Na primeira parte deste capítulo tentamos dar uma visão geral sobre o perfil das mulheres e como decorreu o encontro que tivemos. Os relatos são produto de entrevistas abertas com quatro mulheres que variam entre uma e duas horas. Entretanto, apresentaremos apenas alguns fragmentos dos relatos que se relacionaram com nosso tema de pesquisa.

7.1.1 Memórias das mulheres: trajetórias e resistências

No jeito redundante de falar, com palavras que se repetem, as mulheres se reafirmam e vão criando lógica e construção do que é dito. O idioma vai saltando entre masculino e feminino, sem muita certeza do gênero das coisas, incerteza de quem tem como materna uma língua na qual o gênero se expressa de outras formas. Plurais se encontrando com singulares em concordâncias que, para o hispanófono, podem soar como falta de cultura, mas que expressam a fluência da língua adquirida com esforço e trabalho de alguém que contradiz o ditame social pelo simples motivo de ser mulher indígena e bilíngue.

Esse jeito de falar (expresso no relato de Franca, que é advogada) se repete de forma mais ou menos semelhante nas falas das outras entrevistadas, com maior ou menor dificuldades. As mulheres, que dizem que os afazeres da casa eram as brincadeiras de infância e que os jogos (por mais que separados por gênero) não impediam sua participação, mostram que sua primeira exclusão está no falar.

E talvez por isso, para Franca o principal aspecto da participação seja a fala, porque, “después de todo el caminar que encontramos con otro ser humano que habla solo el español ¿no? Que, no hablan, no tienen un, pues, lengua indígenas” ou quando diz o que significa participação para ela,

¿Para mí? [La Participación] Pues significa pues que es muy importante, que porque como te das cuenta la participación, hay en varias formas porque puedes ser que participas, expresas lo que dices, lo que tú ves que es correcto o no lo son, pero de todos modos expresas. Pero hay participación que puedes no más estar ahí, tu presencia, pero sin que de su palabra.
(Franca)

²⁵ Como se referem à língua castelhana na região.

Franca e Veronica têm por volta dos seus trinta anos, enquanto Celina é dez anos mais velha; já Dona Josefa compartilha uma memória que se difere muito das outras pela sua idade (66 anos) e por sua experiência. O relato de Dona Josefa, se encontra com aqueles feitos pelas comandantas zapatistas em eventos e até mesmo apresentados em peças teatrais sobre o tempo antes da liberdade dos indígenas, bem antes da chegada dos zapatistas, em que se trabalhava na fazenda para o patrão e de algum pedaço se fazia morada.

La cosa que ahí, mi papá se fue por motivos que prestó un dinero porque se casó con mi mamá, se casaron, ya ese dinerito lo fueron a disputar a cambio de la finca, Pero en esa finca, había muuchas cosas, había muchos animalitos, ganado, caballo, nachos, mulas, burros, este y los becerros, patos, gallinas, pero era mucho, montones de frutas había y por eso este casi ese, era nuestro trabajo, nosotros ya más grandecitas porque ahí crecimos, ahí nacimos.

[Los animales] Eran, de los patrones pero si teníamos ese derecho de tomar la leche, sí, porque nosotros estamos trabajando y nos trataban bien. Entonces si nos tomábamos nuestra leche, ya que se acababa de refregar, se amamantaban los becerros y de ahí se apartaban, los becerros por un lado y el ganado por otro lado y ya se le picaba su zacate a los becerritos para que comieran, quedaban en un lugar y los grandes quedaban por otro, por ahí pasábamos, íbamos a la casa... (Dona Josefa)

Veronica e Celina compartilham a mesma etnia, falam a mesma língua e são da mesma região. São *tzotziles*, o povo das montanhas de Chiapas, que utilizam saias escuras e as blusas que ora tem bordados ora vermelhos, ora lilases.

Durante o evento de aniversário do Massacre de Acteal na comunidade das *Abejas de Acteal*, uma advogada, também *tzotzil*, contou da curiosidade sobre as roupas tradicionais – que são tecidas pelas mulheres – seguirem sempre padrões de lilás ou vermelho. Essa descrição remete à da roupa da comandanta Ramona, também *tzotzil*, que tinha saia preta e camisa bordada em desenhos tradicionais, predominantemente vermelhos, enquanto as mulheres entrevistadas usavam a mesma saia, mas com a camisa bordada com detalhes em lilás e roxo. Segundo o que a advogada indígena da etnia *tzotzil* explicou, o roxo representa momento de latência e transformação, enquanto o vermelho representa a guerra, o conflito, e que esses padrões se repetem em várias gerações nas comunidades.

Apesar de compartilharem lugar e língua, a participação das mulheres e a fala política está mais presente nas experiências de Celina e Franca. Ambas cresceram em comunidades zapatistas e, posteriormente, trabalharam com organizações exclusivamente de mulheres. Já Veronica, que demonstra um jeito mais citadino, por

ter saído da comunidade para estudar e permanecendo na cidade, nem sempre está com roupa tradicional, só estava trajada com essas roupas nos eventos políticos dos quais participamos.

Dona Josefa e Franca compartilham a mesma região de origem, mais baixa e cálida que as montanhas. Ambas não traziam a vestimenta tradicional de seu povo durante as entrevistas, apesar de na casa de Franca se ver penduradas nas paredes fotos de mulheres zapatistas com as roupas tradicionais do povo *chol*, um pouco parecida com as *tzeltales*, que usam uma saia comprida de tecido escuro com 20 ou 30 fitas coloridas aplicadas horizontalmente e a camisa branca com flores nos ombros.

No que diz respeito à escolaridade, aquela que alcançou maior grau foi Franca, cursando a profissão, com apoio de seus pais, esposo e mais pessoas que não mencionou a procedência. Apesar de tanto ela quanto Veronica enfrentarem as barreiras de classe, a última não tinha uma rede de pessoas que lhe ajudasse, além da tia. Conseguiu ajuda de amigos estrangeiros, mas não durou o bastante para que pudesse concluir os estudos. Celina ingressou na escola preparatória, porém, por questões de saúde – e depois porque já não lhe fazia mais sentido – abandonou os estudos, como relata:

[Fui a la escuela] pero sólo la terminé la secundaria, la secundaria. Estudié medio año de “prepa” pero hasta ahí no más. Lo que pasa es que me enfermaba mucho de los ojos [se vê que Celina usa lentes muito grossas], tuve muy fuerte problema de salud con mis ojos, entonces y así perdí mi estudio, porque... porque no podía hacer muchas cosas, ni leer, ni nada, mucho tiempo, por eso... perdí la escuela y ahí ya se me fue la gana de estudiar y así [risas]. (Celina)

Dona Josefa não chegou sequer a relatar a escola, apenas quando falou dos filhos, orgulhosa pelo filho ter-se tornado arquiteto e a filha, costureira. De forma mais geral, o nível de escolaridade atingido por essas mulheres influenciou menos em sua participação política, dado que até mesmo Franca relata que em sua infância fugia da escola para saber mais de política. “Mucho antes, me escapaba mucho – yo creo que si quería estudiar – lo que quería yo era este conocer lo que mi papá estaba haciendo. Porque mi papá salía mucho y...” (Franca).

O impacto maior da participação dos pais foi ter influenciado a ida dos filhos à escola, como ela mesma relata:

Mis papás no me querían mandar a la escuela no porque, según ellos, sus aprendizaje, las niñas no tienen que ir a la escuela, que los hombres sí, pero que las niñas no, porque si van a la escuela, solo va a buscar novios, pues eso que hacen las niñas son lo que dicen a los padres. Pero a mi papá este le dijo que... [silencio], que todo es que, que pues que tiene que ir también pues las niñas a la escuela, no... entonces pues ya mi papá me dijo, "sí, van a la escuela" porque se va y así fuimos integrando en la escuela. Ahí donde comencé aprender a hablar el español pues. (Franca)

Após relatar isso, ela indica que algo muda, não está claro se a entrada da família no movimento ou outro motivo, e os pais a mandam para a escola, assim como os irmãos. No caso de Veronica, cujo pai participava como catequista, todos os filhos foram à escola (mesmo que não fosse permitido que saíssem da comunidade). Tendo sido influenciado pela Teologia da Libertação na região, seu pai também teve sua participação política dentro da comunidade, o que permitiu ter outra concepção sobre a educação dos filhos. Mesmo a tia de Veronica, que também era catequista, foi se casar muito mais tarde e não tinha filhos.

Durante o evento *Conciencias*, o subcomandante Galeano comentou sobre a demanda dos jovens por mais conhecimento, razão pela qual promoviam um evento como aquele, que se repetiria neste ano de 2017. Essa tem sido uma demanda dos jovens zapatistas que querem fazer uma faculdade, porém não podem sair da comunidade, não tem dinheiro para fazer uma faculdade particular e não podem fazer uma faculdade pública pois, sendo zapatistas, não devem aceitar nada do governo.

Tanto nos relatos como na observação, percebemos que a escola zapatista também tem suas dificuldades, posto que os promotores acumulam mais de uma responsabilidade, às vezes tendo que sair da escola. Pelo que observamos, não há muitos promotores de educação, de modo que aqueles que se formam na escola secundária já são convidados a serem promotores. O mesmo acontece em relação ao distanciamento do Caracol. Quanto mais próximas estão as comunidades dos Caracóis, mais acessibilidade às escolas zapatistas e às clínicas. A distância do Caracol é proporcional à dificuldade de acesso aos serviços, apesar de não necessariamente às tensões e conflitos entre zapatistas e não zapatistas.

Durante a visita às comunidades, nos deparamos com uma que ficava a, pelo menos, duas horas de distância do Caracol (de carro). Nessa comunidade, que possuía apenas duas famílias zapatistas – as outras o deixaram de ser –, um dos pais dava aula para as crianças das duas famílias, com idades entre cinco e oito anos. Conversando com sua esposa, soubemos que passaram por uma questão de saúde

em que o marido ficou de cama e não se descobria o que tinha, e o Caracol lhes deu dinheiro para conseguirem ajuda particular. Visitaram um doutor e, depois de um ano, o companheiro dela se recuperou.

Como há comunidades em que existe apenas uma família zapatista, não há como esta assumir todos os cargos e necessidades. São obrigadas a deslocar-se mais para participar e ter acesso a educação e saúde, além de lidarem com conflitos na comunidade entre zapatistas e não zapatistas. Por outro lado, nas obras teatrais, como no *Caracol de La Garrucha*, os zapatistas demonstram atender inclusive pessoas não pertencentes ao movimento, no que se refere a saúde e educação, porque tampouco quer dizer que os não zapatistas tenham acesso a saúde e educação governamentais. Por meio desse “governo paralelo” os zapatistas tentam suprir a assistência do Estado.

Durante a observação e nas entrevistas, foi possível perceber uma forma especial de se referir aos zapatistas, que aparece nas obras de teatro que as comunidades zapatistas apresentaram no *Comparte*, quando os representantes de organizações se referem aos zapatistas e nas entrevistas de Franca e Celina. A questão é que entre zapatistas, ou para se referir a estes, se utiliza a palavra “companheiro” (ou sua redução “compa”); por outro lado, para referir-se aos que são de fora da organização, os zapatistas usam a palavra “irmãos”, quando não há conflitos. Quando querem se referir de forma desrespeitosa usam a palavra “partidistas”, ou seja, membros de partidos, ou “paramilitares”, que são aqueles apoiados ou treinados militarmente por algum governo.

Essa nomenclatura expressa uma construção da identidade muito clara no cotidiano. Aqueles que se identificam como “compas” se identificam como pertencentes ao mesmo grupo, com comportamentos específicos em relação ao estado. São diferentes dos “irmãos” ou “partidistas” e antagonistas dos “paramilitares”. Cotidianamente, essa identidade se expressa nas relações e no não pagamento de taxas ao governo e o não recebimento de benefícios.

Os conflitos entre zapatistas e não zapatistas podem ser muito diversos de comunidade para comunidade, dependendo se há neutros, *partidistas*, paramilitares ou professantes de religiões que não aceitam o zapatismo, como as neopentecostais. No caso da comunidade próxima ao *Caracol de La Realidad*, onde foi assassinado o professor Galeano em 2015, os zapatistas chegam a não falar com *partidistas*; alguns, inclusive, deixaram de frequentar a igreja para não cruzar com os *partidistas*. O

responsável nos disse que não havia como saber entre aqueles que não são zapatistas quais são paramilitares ou não, de forma que naquela comunidade se entende que todos que não são zapatistas são paramilitares. Ele contou-nos, inclusive, que o fato de sua irmã haver se casado com um homem não zapatista havia causado uma cisão na família, pois não poderiam confiar que o que fosse comentado com ela não chegaria ao marido e nem que ele não fosse um paramilitar.

Já em outras comunidades podem acontecer conflitos, como por conta do pagamento de água e luz. Os zapatistas não pagam pela distribuição destes serviços. Nas comunidades mistas, quando há essa distribuição, fazem um acordo de não pagarem e se responsabilizarem pelo concerto da distribuição ou contribuírem com a comunidade de outra forma, com alimentos, serviços ou pagamento de outras coisas. Entretanto, mesmo com esses acordos, quando a questão partidária se agrava são ameaçados de expulsão.

O CompArte, de forma mais geral, deixou transparecer a visão dos zapatistas sobre os *partidistas*, ou seja, os indígenas que votam como pessoas que dependem do governo e seus programas, ou que os menosprezam porque os zapatistas continuam trabalhando em suas *milpas* (roças de milho). Mostram os *partidistas* como pessoas que querem levar vantagem e acabam não tendo as coisas que promete o governo, pois recorrem a saúde e escolas zapatistas, que não lhe são negadas, e ainda negociam as coisas dadas pelo governo, como materiais de construção, em troca de milho ou outros produtos que os zapatistas produzem. Deixam clara também sua posição contra as drogas e o álcool e não deixam de mostrar suas dificuldades com organização e participação.

Sobre as mulheres *partidistas*, dizem que tem dois maridos, um deles é o governo. São vistas como mais submissas aos maridos, não participando das decisões dentro de casa, enquanto em uma família zapatista as decisões são compartilhadas entre todos. Outro ponto abordado é que as mulheres *partidistas* recebem dinheiro enquanto as zapatistas têm seus coletivos de artesãs, padaria, criação de animais e cultivo, onde há trabalhos apenas de mulheres, mas também mistos.

Como autoridade autônoma e tendo estudado até a preparatória, Franca se tornou uma boa indicação para fazer uma capacitação em direitos humanos. Formada como defensora de direitos humanos, poderia dar informações sobre direitos às comunidades: como recorrerem ou denunciarem à justiça, como fazer a mediação de

conflitos entre comunidades zapatistas e não zapatistas, ou entre os municípios e o governo, comunicar publicamente um problema etc.

Franca traçou um caminho incomum, conseguindo cursar a educação superior sem ter se desligado totalmente do movimento, o que seu marido diz não ter sido fácil. Sua família continua zapatista e na conversa que tivemos com ela e seu marido, após a entrevista, disseram que entre seus trabalhos com o movimento tiveram alguns problemas pessoais com autoridades, o que os fez se afastarem um pouco até que se entendessem com outras autoridades, mas continuam sendo chamados a fazer trabalhos em território zapatista.

No caso de Celina, sua educação política começou na comunidade e continuou quando foi morar na cidade durante trabalho com K'inal Antzetik²⁶ – organização de mulheres – e a participação na FNLS (*Frente Nacional de Lucha por el Socialismo*). Ela ainda frequenta e pensa, sem certeza, em voltar a viver na comunidade zapatista onde estão seus pais. Se distanciou da comunidade por ter feito uma cirurgia nos olhos e, após isso, decidiu morar na cidade, mas apoiando o movimento. Posteriormente, se desvinculou por discordâncias entre a organização de mulheres e a JBG (Junta de Bom Governo) de sua região.

Entonce pero cuando EZ nos dijo que quiere, quiere que se llevara a cabo todas las reuniones allá en Oventic, bueno las mujeres se defendieron su cooperativa porque el trabajo lo que ya teníamos avanzado éste pues también parte de las mujeres quienes no son zapatista y todo. Y así pues, como dimos cuenta que no se va a poder llevar el trabajo eso, entonces y así lo dejamos la relación con EZ aunque, todavía hay más personal conmigo sí, sí, sí, tenemos todavía la relación, compartimos algunas pláticas. Especificada por la política en los movimientos que hay y todo. Pero ya más personal ya no más como asociación civil y todo. (Celina)

Celina mantém a relação com o pai, que segue zapatista. Para outras pessoas da comunidade, não comenta se saiu ou não da organização. Ela não foi a única a seguir um caminho diverso, outras cisões aconteceram em sua família, relacionadas à religião:

Mi familia no sabe que estoy en FNLS (...) ¡Ah pero no saben! [risas] mi papá si sabe, pero mis otras como mis hermanas, mis cuñados, mis hermanos es que todos se han ido con partidos políticos, entonces no les he comentado donde estoy [risas] no le he comentado, pero aunque no (...) con los compañeros...

²⁶ Palavras em língua *tzeltal* que significam Terra de Mulheres.

Mi papá sigue [zapatista]. Él no dice nada... mi mamá no [sigue en el movimiento]... [los hermanos] es que también se fueron con otras religiones... Fue más difícil, porque también hubo, tuvo un tiempo que ya no querían tener buena relación con mi papá, con mi mamá y todo, entonces ahí sí te desvían mucho... (Celina)

Mesmo se desvinculando das organizações, a participação política dessas mulheres continuou dentro delas, nas comunidades ou no cotidiano. Franca, por exemplo, é agora secretaria da mesa diretiva na comunidade em que vive, e tem que manter o cargo por um ano. Não é comum que mulheres tenham cargos em todas as comunidades indígenas, principalmente porque ainda, na lei mexicana, os papéis das terras, em caso de casais, ficam em nome dos homens.

Um dos indicadores do feminismo comunitário é que as mulheres sejam representantes legais de suas terras, não apenas junto com os homens, o que ainda não se expressa na lei mexicana sobre as terras, cabendo a aceitação da comunidade ou do casal que compra as terras (como aconteceu com Franca e seu esposo). A participação dessas mulheres, como bases de apoio ou aderentes à Sexta Declaração, impactou sua identidade de modo que, mesmo não participando diretamente do movimento zapatista, elas mantêm sua forma de avaliar e interpretar as ações do governo e agem com os princípios aprendidos na organização em outros espaços. Conseguem, como aponta Pollak (1989), identificar os interesses de diferentes grupos e classes.

Celina participa de duas organizações, K'inal Antzetik e FNLS (Frente Nacional de Libertação Socialista), promovendo cursos para outras mulheres, visitando comunidades, escrevendo e proferindo comunicados e vendendo revistas e livros:

Entonces es ahí donde estoy ahorita, participando, pues también trabajando con mujeres de la organización; acompañando mujeres en las comunidades en sus denuncias. Entonce y bueno ya de ahí, también llevamos estudios de forma... Bueno qué le llamamos Curso de Formación Política e Ideológica, pero también y la cultura proletaria también, donde, donde también, aunque ellas son mujeres adultas que, que cualquiera que llegan al curso, entonces se le enseña: a cantar, a proclamar unas poesías; teatro o participar en el bailable o lo que sea, el pero... Y de eso pues sí ha habido avance, porque, bueno las mujeres mayores, sigue así que el problema es que: como a mayoría son analfabetas, entonces... pero si... o sea todavía ahí van perdiendo el miedo digamos ¿no? Pero ya hablan así con sus propias palabras, con sus propios pensamientos y todo, entonces... (Celina)

Como afirma Ansara (2005), a memória política construída e organizada pelos movimentos sociais dá ferramentas para que as pessoas sejam “donas” de sua própria história, capazes de avaliar por elas mesmas contextos e fatos políticos. Como vemos no relato de Celina, a memória toma até mesmo o papel da educação nos lugares em que esta não chega, fazendo com que pessoas que não tiveram acesso à escola possam se emancipar. Celina, além de fazer isso por ela mesma (com sua participação no movimento), também trabalha pela emancipação de mais mulheres.

Já na visão de Veronica, foi o movimento que chegou até ela, não foi um desejo seu. O que já tinha era o desejo de estudar, ter uma vida diferente daquela vivida no campo.

Sí, yo sí desde siempre decidí eso “quiero estudiar”, pero alguien me preguntaba “¿Cómo fue que decidiste?”, pero yo siempre digo que no fue porque fue decisión mía sino que me tocó vivir esto no, me tocó estar en la organización, me tocó ser hija de tal persona ¿no? Yo no elegí ser hija se quién soy hija, pero me siento orgullosa de serlo, pero este, siempre me preguntan “¿Cómo es que tú seguiste en la organización?”. Pues es que no es que decidí, yo ya estaba ahí simplemente me impuse más también como que tomes esa decisión de decir “voy a seguir”, porque esto me pasó, pero hoy después de analizar de contar como crecí y como era mi vida de chiquita. Entonces me decían “pues entonces no fue por la masacre... sino tú ya traías, eras así” es lo que te digo. La primera decisión, el primer capricho o algo, lo que sé que tenía, era salir de ahí de la comunidad, siempre dije, yo voy a ser alguien más que quedarme a trabajar en el campo, entonces yo siempre tuve esa idea. (Veronica)

Veronica experimenta a complexidade de ter vivenciado um massacre que matou a maior parte de sua família quando criança e, mesmo assim, ter insistido no sonho de estudar e desafiar os costumes, saindo de sua comunidade, não aceitando o casamento arranjado, separando-se. Demonstra em seu relato a ajuda da tia para que morasse na cidade, mas também o distanciamento, sendo que sua tia ficou como responsável de contar a história do massacre e a representar no processo de denúncia ao Estado. Veronica ficou a cargo das irmãs mais jovens na maior parte do tempo. Seu irmão também assumiu o papel de denúncia ao lado da tia, ao qual ela só veio integrar recentemente.

No caso dela, podemos identificar a memória subterrânea conforme expressa por Pollak (1992), porque ficou latente desde a infância, em suas lembranças, a experiência do massacre e somente agora, por volta dos 30 anos, começa a expressar sua denúncia em defesa dos direitos humanos, em sua comunidade e em eventos em

outros lugares do México. Veronica seguiu a vida buscando estudo, sem esquecer do que havia passado, até que o momento propício da denúncia se lhe acercou.

Vemos se repetir, no caso das quatro mulheres que entrevistamos, o rompimento com as antigas tradições no seu processo de constituição como mulheres, seja dentro ou fora do movimento e a construção de uma nova tradição. Como destaca Paredes (2013), houve a necessidade da emancipação de seus corpos e também dos lugares ao quais tinham acesso, a expansão de suas possibilidades de deslocamento. Um dos pontos levantados pelo autor sobre a emancipação das mulheres nas comunidades é o entendimento de seu corpo na dualidade entre individual e comunitário. O fato de essas mulheres poderem ter escolhido seus parceiros e, como diz Dona Josefa, terem “falhado” com quem escolheram, mostra uma liberdade maior em relação a seu próprio corpo. Outro fator é terem tido seus filhos depois de outras realizações pessoais, como a profissão, o deslocamento por espaços diferentes, o estudo e o aprendizado da língua, demonstrando não só a mulher como provedora do outro, mas protagonista em seus próprios desejos, ainda que com a preocupação com a comunidade.

Decidiram se casar e ter filhos mais tarde do que a média das mulheres indígenas pobres do país, chegando aos 30, 40 anos com, no máximo, dois filhos – Franca tem apenas um filho de dois anos. Ela reflete sobre essa diferença com a história de sua mãe que, assim como as mães de Veronica e Celina, teve muitos filhos.

Pero eso también de los hijos me ha puesto pensar mucha cosa. ¡Imagínate! Yo sólo uno tengo, pero cuantas mujeres no tienen, 10 o 8. Me refiero que mi mamá tuvo 11, ¿cómo lo hizo? ¿Como “sabió” de su trabajo? Yo me pregunto, “¿Cómo será que mi mamá que tuvo sus 11?” ¿Cómo lo creó? ¿Cómo los dio de comer?

Y eso me ha quedado como como... no duda, sino que, me ha hecho que reflexione, que analice, que nosotras uno: 9 meses en la panza, nace, lo cuidas, comienza a caminar, comienza a pedir comida, a bañar y más cuantas cosas, a veces todo apurado y ese lo que veo conmigo, pero yo creo que, con mi pareja, lo siento como fácil también, porque nos ayudamos el otro a uno. (Franca)

Os filhos das entrevistadas têm de 2 a 10 anos, sendo os mais velhos filhos de Veronica, o que demonstra que, além de poucos filhos, os tiveram mais tarde. Dona Josefa também teve apenas dois filhos, não muito diferente da mãe dela, que teve três.

Em todos esses relatos, as mulheres tiveram o tempo de suas próprias buscas, estudo, deslocamentos e diferentes trabalhos antes, ou até de durante a

constituição de uma nova família com seus parceiros. Destas, a única que continua casada é Franca; Dona Josefa não deixou claro se segue com seu marido, e tanto Veronica quanto Celina são separadas, configurando mais uma quebra das tradições.

Tempo e espaço também se alteram em suas narrativas. Franca fala de seu desejo de ser agrônoma e proteger a Mãe Terra com as pessoas da comunidade. Ela traz esse aspecto importante do espaço sagrado que não aparece em outros relatos. Os espaços horizontais, mencionados por Paredes (2013), envolvem os assuntos de comunidade, cargos e decisões, além dos espaços fora da comunidade, que ficam mais evidentes (como no caso de Celina, com os vários desalojamentos sofridos por sua família e o espaço de participação que teve sua mãe). Para Franca, o espaço de autoridade que teve sendo zapatista, como atualmente, retoma na comunidade. Entretanto, o espaço da ação que faz parecer-lhe mais caro, aquele em que organiza o coletivo, está com as mulheres trabalhando e que podem falar entre homens e mulheres, pois não “têm medo” de falar para o homem.

Veronica passa grande parte de sua narrativa falando sobre o espaço da escola onde foi heroína na comunidade por suas boas notas e, depois, sobre a escola na cidade. Já para Dona Josefa, seu espaço não tem distância, pois vai de sua casa, entre a fazenda e as montanhas na infância, e, quando adulta, entre sua comunidade e a capital, ou passando desta para o Norte, em Guadalajara. Para Celina, que tanto se deslocou quando criança, seu espaço hoje não é apenas na região, mas tem a ver com sua participação nacional e sua capacidade de ir a uma e outra comunidade.

Estas mulheres não só conquistaram, mas criaram um espaço. Um espaço de relação com o movimento, que as deixou livres para realizarem seus desejos individuais e continuarem colaborando com o coletivo, algo que não poderiam fazer nas suas comunidades, onde estariam mais submetidas a tradições e costumes do lugar.

Nesses tempos que se diferenciam, assim como define Halbwachs (1990), o adulto está mais ligado ao espaço traduzido na rotina do cotidiano com a qual sua memória está conectada, enquanto o velho está ligado ao tempo quando se volta com mais frequência para suas lembranças. Para Franca, o tempo de participação nas comunidades zapatistas foi bem enfatizado, mas seu tempo também é agora com os coletivos em que trabalha e as várias funções que acumula, entre casa, filho, animais, coletivo e cargo de autoridade. Celina também vive o tempo presente, vende revistas de sua organização política e está trabalhando na capacitação de mulheres. Dona

Josefa vive o tempo dilatado da infância, entre grandes extensões de terra e montanhas, enquanto Veronica vive o tempo da escola que perdurou da infância até a vinda dos filhos. Como define Paredes (2013), essas mulheres alcançaram lugar no tempo histórico, um tempo de feitos seja na mobilização política, nos cargos que ocupam e nas falas que pronunciam publicamente. Na fala de Franca, “por ter mobilizado mulheres de diferentes idades” na escola, como Veronica. Na participação política. Dona Josefa diz que “fomos e estamos vivos...” e no presente, como Celina, que realiza hoje e não tem sonhos para o depois.

Quando Paredes (2013) se refere à importância da participação feminina em movimentos, enquanto categoria de resistência ao patriarcado, nas memórias das mulheres entrevistadas aparecem os movimentos dos quais participaram e seguem animando até hoje, sejam nas terras reapropriadas de Dona Josefa, nas cooperativas de mulheres e nas diversas discussões sobre o lugar que a mulher ocupa nas organizações e fora delas que fazem Veronica, Franca e Celina.

Haraway (2009) salienta que não há como ocupar todas as posições subjugadas ao mesmo tempo quando se supõe um ser neutro. Neste aspecto, os relatos apresentados aqui ocupavam diversas posições subjugadas exatamente por serem mulheres, indígenas e pobres. Pode-se interpretar como cada mulher destaca essas posições de forma diferente. Para Veronica, o fato de não ter dinheiro para estudar a impactou muito; entretanto, foram obstáculos e também o desejo de seu irmão de casá-la com quem a viesse “pedir” – comum à tradição –, ou ser mal vista por querer sair sozinha. Já Franca teve que trabalhar no internato em que morava para poder comer e dormir durante a semana e, posteriormente, cursar a faculdade com a ajuda de pessoas solidárias; na infância, não foi à escola por ser menina, e mesmo quando jovem teve as discussões das mães por ser mulher e querer mandar em si mesma.

Poderíamos facilmente identificar suas posições como mulheres e pobres. Não obstante, cabe lembrar que no México a população indígena representa grande parcela das pessoas pobres do país.

7.2 Os quadros sociais em que se constroem as memórias das mulheres

Na memória coletiva espacial da região Altos, onde está o povo *tzotzil* e que foi militarizada, aparecem as manifestações que tinham a estratégia de colocar mulheres à frente e homens atrás, como contam Celina e Veronica:

Resulta que en 96 o 97, ya no sé qué año, cuando fue militarizada el municipio, en todas las comunidades se organizaron los zapatistas con las abejas, porque siempre nos llaman donde nosotros también podemos participar y en ese tiempo los que si se metían los hombres pues eran agredidos, golpeados y no sé que... entonces las que no podían tocar eran las mujeres. Antes decían las mujeres van adelante van a sacar los soldados y nosotros atrás, si alguien se atreve a tocar las mujeres nos metemos los hombres, entonces atrás los hombres. (Veronica)

...por eso en la comunidad más cercana, en mi comunidad ahí si tuvimos que correr los militares [...] las mujeres pues sí participaron más, cuando pedimos que, que correr a los militares, pues iban primero las mujeres ¿no? Entonces... Porque los hombres tienen que ir al lado, más bien por la seg... por seguridad de las mujeres... Otros hombres tienen que ir atrás, si para... Pues para la seguridad de las mujeres y de los niños y... (Celina)

Notamos a diferença de Franca, que é de outra região e, portanto, fala do levante de forma mais histórica, justificada, sem demonstrações do impacto direto. Percebemos nas estratégias de embate com os militares uma parceria entre homens e mulheres, que se colocam à frente pela normatização da violência de homens contra homens. Assim, estes se colocam atrás para não receberem a violência dos militares e intervir em casos de algum abuso, como forma de autodefesa.

As entrevistadas apontam lugares comuns a todas: a casa que se estende à comunidade; as montanhas; a estrada de terra; a *milpa*; as escolas primária, secundária e preparatória; o trabalho nas outras comunidades; a cooperativa; o trabalho político; a casa de patrões e patroas; e outros lugares marcados pela vivência de cada região.

O primeiro quadro de memória que se destaca – conforme definido por Halbwachs (1990), – é a família. Este quadro está carregado de perdas de familiares, tradições sobre o gênero, primeiros desacordos e rebeldias e os traços da participação política em celebrações, manifestações públicas, escola, além de desalojamentos e violência.

Para Dona Josefa, a lembrança da infância mantém seus pais vivos, e ela mesma em um tempo em que havia mais liberdade. Para Veronica, a infância é o momento heroico da escola e trágico da morte da família, que vai retomando em partes durante toda a narrativa, voltando a suas relações presentes e à imagem do pai. Sendo a figura paterna tão importante na comunidade, como ela relata, existia

uma relação da comunidade para que ela fosse como o ele havia sido, no comportamento o grupo acreditava ser mais respeitoso.

Es que digo “a no”, pero siempre me consideraban a la mala de la familia, la rebelde, no sé qué, y ya me decían “es esto y es lo otro y no sé qué”, pues sí. Y me llegaban, hasta mismas mujeres, me llegaban a decir, “porque tienes ese carácter si tu papá fue esto y lo otro, no sé qué...”, “lo siento mucho, soy la hija, no soy él”. Si siempre decía, “Tú lo has dicho, fue mi papá, pero yo soy sólo su hija y no puedo ser igual que él, mi papá fue el mejor papá y todo lo que quieras, pero yo soy su hija nomás”.

Muchos esperaban lo mejor de nosotros por el simple hecho de que mi papá fue una gran persona ¿no?, Pero también yo sentía que eso, como que me obligaban a hacer algo, que yo no quiero hacerlo, o que yo no soy... también porque no me gustaba. Entonces cómo que eso también me daba más fuerza para decir “no, yo, yo no voy a repetir lo mismo, no voy a hacer de las que se quedan aquí encerradas y criticadas. (Veronica)

Como as entrevistadas estão em plena atividade de seus trabalhos e vida, os fatos presentes acabam tendo grande relação com as memórias que evocam, apesar de ser este um momento único para contarem como conheceram seus esposos, situações com a família e filhos ou dentro da comunidade. Mas as memórias vão se resignificando no espaço cotidiano. Por exemplo, a participação de Franca como autoridade e os desafios que enfrenta em seu cargo podem reforçar a visão que tem do trabalho que fazia como autoridade zapatista. Celina também estabelece comparações, mas, como veremos em seu relato, ela valoriza mais o presente.

O tempo se diferencia, não apenas pelo lugar das narradoras no presente, mas em relação às divisões que fazem de suas narrativas. Como identifica Pollak (1989) a memória é organizada seguindo marcos que aparecem em diversas memórias individuais. Para Celina, a infância, os desalojamentos, a mudança da cidade e sua participação hoje, são os capítulos de sua narrativa na qual, a infância é resumida, recebendo muito mais atenção em sua narrativa a sua vivência de participação hoje. Para Dona Josefa, nos marcos de sua narrativa, a infância é vivida mais longamente que sua saída da fazenda, o conhecimento do marido, depois o segundo filho e o trabalho como cozinheira.

Desta forma, neste tópico abordaremos os quadros de memória nos quais se desenharam os relatos das mulheres: sua relação com a família, a escola e sua participação política, tratando da construção de sua memória nos espaços e tempo a que fizeram referência.

7.2.1 Infância – memória familiar e espaço

Para Franca, a participação política chegou na infância, com a curiosidade sobre o que o pai fazia de um lado a outro da comunidade e as falas dele sobre o trabalho que faziam e a desvalorização no mercado dos produtos agrícolas indígenas. Teve uma vida de filha mais velha, que ajudava a cuidar dos irmãos mais novos como uma segunda mãe.

Temos, neste caso de Franca, a distinção apontada por Ansara (2005) entre as lembranças vividas por ela mesma e aquelas constituídas a partir das lembranças contadas por seus pais, de forma que a luta dos pais pela valorização da produção indígena nos mercados passa a motivá-la para seguir na luta mais tarde, na capacitação e participação em manifestações e na organização política.

A infância de Veronica é marcada pelas pedras pequeninas, que machucavam seus pés de manhã cedo, e as maiores que enfrentou, como a morte da família e o fazer-se cargo das irmãs enquanto queria estudar. As pedras na narrativa de Veronica têm seu significado concreto e ganham o significado subjetivo das barreiras e dificuldades que enfrentou:

Crecí descalza, caminaba por la carretera, que era una carretera ahí, caminábamos descalzas, me acuerdo que en la mañana salgo la carretera pues me dolían los pies, por las piedrecitas que por la mañana duele mucho ya después, va haciendo tarde ¡pues ya! Ya no, puedes correr, correr en la calle, [...]

Se recorda das brincadeiras com meninos e meninas, a mãe calada, de quem pouco se lembra, e o pai herói, reconhecido na comunidade, amoroso, brincalhão, responsável, que cantava para os filhos antes de dormir e em tempos de guerra vigiava a porta:

Era de las personas que de repente, estábamos en casa y desaparecía, y “¿mi papá?” y todos “Donde está mi papá” y decían esto “¿quién sabe?”. A lo mejor, estaba con mi abuelita o “¿Quién sabe dónde se fue?”, pero todos tranquilos porque sabíamos que o estaba con mi abuelita o estaba en otra casa, porque nunca tomaba, nunca... no era agresivo ni nada. Entonces, nadie se preocupaba, que de seguro estaba en alguna otra casa ahí estaba y siempre nos platicaba que iba a eso, a visitar desaparecía para visitar a la gente, hablar con ellos, hacerles conciencia... (Veronica)

A infância de Veronica foi, além de tudo, marcada pela guerra. A paramilitarização de comunidades indígenas pelo exército gerou conflitos em várias

comunidades, principalmente aquelas em que se suspeitava de envolvimento com o movimento zapatista. Veronica traz em seu relato sua perspectiva de quem perde o pai, a mãe e vários irmãos no Massacre de Acteal:

Porque en la masacre yo me acuerdo muy bien que me pegué a mi mamá, detrás de ella, dónde iba estaba pegada su espalda y cuando ya estaban por morirse, me acosté a su lado, tenía mi hermanita, ella, abrazada delante y yo atrás, nos acostamos y yo atrás, me acosté de mi mamá. Me acuerdo que mi papá de un lado estaba tirado fumando acostado y las balas que pasaban arriba, pasaban a atravesar los árboles y decía "Imaginen que fuera nuestro cuerpo eso, mira cómo pasó en el árbol ahora mira como fuera en nuestro cuerpo", decía él y todos ahí con miedo, llorando algunos, bien tranquilo y después de eso iba a traer más gente.

Resulta que, después de una de sus tantas movidas, se subió para ir a ver a ser más niños o mujeres arriba, iba subiendo cuando yo alzo a la cabeza y veo a uno de ellos cerca, con su arma, con una gorra y yo apenas alcancé decir, "mamá" cuando le dieron a mi mamá en un brazo y lo recuerdo muy bien porque levanté corriendo ya no le alcancé a decir que ya estaban ahí, y éste me levanté llorando. Ya no pensé que estaba herida, sino que estaba muerta, a pesar de que yo escuchaba que mi mamá gritaba, entonces empecé a llorar mi hermanita y mi papá escuchó, bajo corriendo y preguntó "¿Qué pasó?" me recuerdo muy bien que preguntó, "¿Qué pasó?", "mataron a mi mamá", lo primero que le dije es que mataron a mi mamá, a pesar de que estaba viva ¿no?

Y se acercó y se paró así a mi lado, y me dice "Vete de aquí". Lo único que recuerdo es que empecé a llorar, recuerdo a mis hermanas mayores se sentaron llorando y yo lloraba, lloraba, ya se me olvidó todo, se me olvidó que detrás de mí estaban apuntándome, estaban en mi espalda no me acordaba de nada, mi papá estaba a mi lado y me dice, me señaló para dónde ir y a pesar de eso no le hice caso, sólo seguí llorando, vendo mi mamá sangrando, y me dice este (curiosamente papá jamás nos gritaba), hemos escuchado gritos de su parte y ese día me gritó, para decirme que me fuera, como que en un grito me dice "¡que te vayas de aquí!", pero gritando y con ese grito salí corriendo.

Como que me espantó mi papá y ya con eso me salvó la vida, porque cómo bajé 5 metros donde estaban, las personas se acercaron más y comenzaron a matar a todos y lo recuerdo muy bien los gritos de ellos, y por eso éste, pues, ahora que después que lo recuerdo muy bien, cómo fui la única que mi papá pudo salvar y si... siento esa necesidad de hacer algo, porque, por algo también estoy viva y porque no puede ser que quede impune todo eso ¿no? [silencio]. (Veronica)

A lembrança de Veronica sobre o massacre é traumatizante, como define Pollak (1989), daquelas que esperam o momento certo para serem expressas. É recente a presença de Veronica com seu depoimento sobre o que aconteceu em Acteal. Aqueles que se colocam na linha de frente com denúncia ao governo na Corte Interamericana são seu irmão e sua tia, que não estavam no dia do massacre. Podemos notar que a lembrança continuou viva dentro de Veronica, mas precisou do silêncio e do encontro, do momento propício para ser relatada. Quando ela diz que "... por algo también estoy viva y porque no puede ser que quede impune todo eso"

demonstra a memória atingindo seu ponto de mobilização, demonstra que atingiu a consciência de que precisa partilhar essa lembrança para que o crime não fique impune e que acredita na efetividade de sua denúncia.

Veronica se torna protagonista de sua história e da resistência de Acteal com essa lembrança. Com a frase que encerra seu relato do massacre, deixa claro que está mobilizada, entende seu papel político no presente. Como ressalta Pollak (1989), a dificuldade que enfrentam pessoas que passaram por eventos traumatizantes, como as mulheres que entrevistamos, são contradições e tensões entre a memória coletiva do grupo e a ordem social. Essas rupturas reaparecem no relato de Celina, que passou por vários deslocamentos.

Sendo da mesma região, Celina não pôde evitar os deslocamentos de que sua comunidade era vítima, em decorrência da invasão militar ao território recuperado pelos zapatistas durante o levante. Além disso, com a paramilitarização, os conflitos entre comunidades geraram a expansão de terras de algumas comunidades pela ocupação e expulsão de outras.

Bueno, antes cuando yo estaba viviendo con mi papá, participaba con los del EZ, entonces, pero después que, después de mucho desalojos en las comunidades que vivimos porque nos tuvimos que desalojar, así en varias ocasiones, entonces, justamente en ese momento tenía mucho problema de salud, entonces me costaba mucho. (Celina)

Dona Josefa é aquela que traz a mais longa narrativa da infância. Sendo de outra geração, detalha os trabalhos na fazenda do patrão, a casa onde vivia, as montanhas, os animais e todo o espaço. Descreve com alegria e orgulho a extensão de sua casa, que ia da fazenda do patrão, onde tinham direito de tomar leite das vacas, até as montanhas nas quais, vez ou outra, passava a noite com o pai e a irmã caçando tatus para comer. Teve uma infância marcada pelo trabalho dentro e fora de casa, mas, segundo suas memórias, fora dos papéis de gênero por uma questão de necessidade, afinal, sendo as filhas mais velhas, deviam “trabalhar como homem”. O irmão mais novo fazia as tortilhas e cozinhava em casa – trabalho que, em geral, se atribui às mulheres.

Vivia descalça e tendo como comida feijão, milho e café – comida comum das comunidades – e, em dias especiais, ovos ou alguma verdura que encontraram na *milpa*. Depois de voltar do trabalho do dia inteiro, cuidando do gado ou na colheita, saía à noite com o pai.

Percebemos que os espaços da infância são vastos. A casa para quem vive no campo só aparece na hora de dormir, pois o espaço da infância vai até a rua de terra com pedrinhas, as montanhas onde as vacas vão embora e se caça à noite, e onde os pais vez o outra desaparecem.

Os pais são muito retratados como os iniciadores da vida social dessas mulheres, seja no trabalho no campo, quando o pai de Dona Josefa ensinava a ela e sua irmã a montar, ou quando o pai de Veronica fazia as brincadeiras para que os filhos avançassem no trabalho com o milho. Também aparecem como estímulo à atividade política, caso de Franca, que tinha dúvidas sobre o que o pai fazia, ou Celina, que seguia o pai e ia embora decepcionada quando não podia entrar em uma reunião, de forma que o pai tem papel fundamental na transformação da mulher.

Ya era parte cuando yo tenía mis 8 años, me iba a la reunión política, bueno, más bien lo perseguía a mi papá, [risas] porque mi papá... o sea se iba mucho al estudio político, con sus compañeros, y... yo me iba ahí con él, mi papá lo... lo seguía, lo seguía, pero ha habido momento que no me dejaba entrar, me dice "Ahorita no puedo ir porque es un trabajo más interno que vamos hacer no vas a escuchar", bueno pero me quedo con la gana... [risas]

As mães, que quase não aparecem nessas narrativas, se expressam em uma frase de aprovação, no caso de Dona Josefa:

[Mi madre] Pues ella decía, "Bueno, pues es que tienen que aprender, porque el trabajo no solo el hombre lo puede hacer, también una mujer y lo de la mujer, no sólo ella lo puede hacer también, también el hombre". Así nos creció mi santa madre...

E desaprovação, preocupação e cuidado no caso de Franca:

Mi mamá siempre oponía, siempre decía que, que "¡No! Tú eres mujer", me decía mi mamá, "porque tienes que salir, nunca vas a entender" [...] bueno y al final mi mamá sí, "¿bueno pues que vaya que lleve su pozol y su tostada no?" pero pues así que como que "¡todavía no! ¿Esta chica porque se está mandando?"

A mãe de Veronica, calada:

La relación con mi mamá pues, tranquila, mi mamá era, pues tenía muchos hijos [risas] y sabe es muy complicada tener, hasta que así se le pregunta si no se equivoca del nombre [risas] de llamar, porque éramos bastantes, pero si tranquila, mi mamá este pues no tuvo tanta pues, participación, era muy tímida mi mamá, yo la veía siempre muy callada...

E Celina é a única cuja mãe participa:

Mi mamá, ella igual participaba. Ella fue, fue... o sea... ella manejaba radio de comunicación, si... Pero, fue impresionante porque mi mamá lo hacía, todo en la memoria porque no sabía ni leer, ni escribir, pero lo hacía muy bien su trabajo. Trabajó varios años en ese trabajo, entonces y ya cuando ya estaba más fuerte la situación, pues si lo tuvieron que nombrar otro porque nosotras, pues... nuestra vida a sido de vivir mucho desalojo, entonces fuimos alojar en otras comunidades, en las montañas, ya es así pues ahí donde ya no pudo participar mi mamá, pero ahora ella ya no está participando, además mi mamá le agarró una enfermedad entonces casi no sale en la casa, entonces... Pero mi papá sigue.

No geral as mães, parecem representar o papel tradicional da mulher indígena, que não fala espanhol, não estudou, teve muitos filhos e preserva os costumes indígenas e específicos das mulheres que tentam passar para as filhas, como a submissão ao marido, ao pai e aos costumes e o comportamento retraído e recluso ao lar ou à comunidade, trabalhando para auxiliar primeiro ao homem e à família.

Os pais parecem ter sido as pessoas que mais influenciaram na participação política das mulheres. As mães, além de não falarem espanhol na maioria dos casos, são lembradas pela quantidade de filhos, os afazeres da casa, o trabalho na agricultura. Celina fala do trabalho da participação da mãe de forma valorosa, ainda que sem saber ler, escrever ou falar o castelhano e com tantos filhos, mas mesmo em seu caso o exemplo de vida é a diretora da organização em que trabalha, com quem foi morar na cidade.

¿Un ejemplo? ¿Cómo yo misma? Yolanda [diretora de K'nal Ansetik]. Bueno, bueno yo tomé...lo que pasa, que lo que hacía Yolanda antes, con la organización, pues yo soy también la que estoy sepa sobre ella, bueno no sé si es lo que quieres saber. Si con Yolanda, si...Bueno también... han sido muchos ejemplares muchas compañeras de EZ y otras compañeras de otras organizaciones.

Sobre outras imagens de mulheres, Dona Josefa cita a irmã, que foi para a cidade; a patroa e sua filha, com quem andava a cavalo para vender nas comunidades com a arma na cintura; a cunhada, que cuidou bem dos seus filhos; e a patroa que lhe cuidou quando conheceu outro homem que lhe tratou com violência. Sua vida esteve permeada de mulheres que lhe ajudaram e marcaram sua vida.

Franca menciona a comandanta Ramona como imagem, mas principalmente as mulheres que trabalham com o coletivo em sua comunidade e se reúnem para trabalhar e para falar de machismo, violência ou o que apareça com a participação de seus esposos.

Ainda que Veronica tivesse convivido com a tia e a descrevesse como uma mulher muito participativa, que perdeu a mãe e o irmão com quem vivia, assumiu as filhas do irmão que morreu e segue ativa na organização (“metida en casi todo”, como disse Veronica), não ficou claro se essa presença da tia a influencia a participar, mas o contato sempre existiu para encontrá-la em manifestações ou para substituí-la quando ela não pode comparecer em eventos.

Em uma comunidade, tios, primos e irmãos vivem muito próximos, diferente da cidade, em que a família nuclear é referência principal da memória. Franca também menciona a ajuda dos tios em sua participação política enquanto estava na comunidade e Veronica a ajuda de sua tia, que ainda participa da organização e cuja comunidade fica mais próxima da cidade. As relações de Celina com os pais e os irmãos não se modificaram de sua parte, ainda que ela não mencione que faz parte de outra organização.

7.2.2 A escola

A escola, para a maioria das entrevistadas (que não frequentaram a escola zapatista ou de sua organização), tem o efeito de um mundo externo à comunidade, no contato com conhecimentos externos também. Vemos nos relatos as fugas da escola para ir à *milpa*, trabalhar com irmãos e pais; participar das reuniões políticas; e estar com a comunidade que é a família, não só por uma questão afetiva, mas porque fora da escola estava acontecendo algo que as afetava.

A história de Franca em relação aos estudos tem suas três fases: a primeira na infância, quando, no primeiro momento, os pais não a deixavam estudar, o que mudou depois – não fica claro se com a participação política do pai –, pois passou a frequentar a escola assim como os irmãos que vieram depois dela. Terminando a escola primária, em sua comunidade também havia a escola secundária. Entretanto, nessa fase estava mais envolvida no movimento, faltando frequentemente, mas conseguindo terminar os estudos.

A segunda fase, a preparatória, a levou para uma cidade maior, que tinha uma hora de distância a pé de sua casa. Nesse caso, frequentou um internato, no qual trabalhava por comida e hospedagem, dado que seus pais não tinham como pagar. Segundo ela mesma, houve um impasse sobre a questão dos estudos no que se referiu a ter que sair da comunidade. Também afirmou que seu desejo foi ter conhecimentos úteis para sua comunidade, e não necessariamente concordar com o governo.

A terceira fase de seus estudos foi a da universidade. Queria estudar mais, porém os pais não conseguiam ajudá-la com o pagamento do curso de Agronomia. Então o movimento a encaminhou a fazer uma capacitação de defensora de direitos humanos, momento em que se interessou pela profissão de advogada e percebeu que seria uma profissão de maior demanda para o movimento. Posteriormente, mudou para a cidade e conseguiu terminar os estudos em Direito com ajuda de seus pais, seu esposo e outras pessoas que se solidarizaram. Percebemos as questões econômica e de classe em seu processo educativo, bem como o convencimento e, posteriormente, a influência do movimento na escolha da carreira que o apoiasse mais em suas necessidades.

A escola foi mais incentivada por seu pai no caso de seus irmãos, pela visão política de eles darem continuidade ao movimento. Nesse tempo, já haviam surgido as escolas zapatistas, nas quais Franca aponta a dificuldade do movimento em estabelecer uma boa educação para as pessoas que se dispunham e assumiam cargos dentro das comunidades. Ainda assim, cada irmão teve um destino diferente no que se refere aos estudos, alguns preferindo trabalhar a terra e os mais novos, estudando. Franca comenta que tem um irmão que ficou com os conhecimentos da escola aplicando no trabalho e na reflexão com os problemas trabalhistas.

A escola tem centralidade no relato de Veronica. Suas boas qualificações a deixam orgulhosa em seu relato, a oportunidade de fazer disso um motivo para ter uma vida diferente daquela vivida na comunidade. O desejo de estudar parece tê-la movido, em muitos aspectos, a contestar os costumes de casamento e de sua classe. Demonstra suas dificuldades econômicas, já que mesmo conseguindo bolsa de estudos e trabalhando como artesã, não conseguiu terminar a escola preparatória como esperou, até que lhe aparecesse a oportunidade com uma estrangeira que lhe ajudou e conseguiu ainda fazer alguma parte. Contudo, mesmo com essa ajuda (que durou um período) não teve o dinheiro para conseguir o certificado de conclusão. O

massacre impediu seus planos e sua vida como um todo foi afetada. Mas a escola posteriormente se tornou motivo para a colaboração com sua comunidade e o desejo de estudar foi se tornando menos individual e mais comunitário em sua fala, na medida em que foi também deixando o desejo de seguir estudando pelo desejo recente de participar mais na comunidade.

Algunas [hermanas terminaron la escuela]... las 2 mayores, recuerdo que si y mi hermano que está en la organización también... Yo me acuerdo que desde chica le decía a mi papá, porque en la escuela, no sé si yo era aplicada o por azar (risas). Yo sacaba la mejor calificación desde mi escuela, del grupo de la escuela o de... o sea, incluso de la zona, no sé cuántas escuelas se cuentan por zona. Entonces yo era la que era la más aplicada y siempre le decía mi papá yo terminando la primaria yo me voy de aquí, siempre le decía "me voy de aquí" y siempre le decía, "voy a seguir estudiando" y ya me decía, "ya luego lo vemos", solo me contestaba así. Ya una de mis hermanas me acuerdo que me decía "no, si papá no nos dejó seguir estudiando tú tampoco te vas a ir", pero siempre este estaba en constante competencia con ellas porque les decía "no porque yo tengo buena calificación", entonces no me pueden prohibir, yo siempre me defendía con mis calificaciones, "Papá no nos dejó ir a nosotros, tu tan poco va a salir", y yo siempre tuve esa idea, pero... pues por desgracia, después de la masacre pues, dije, antecito, dejé la escuela, estaba en quinto grado, empezando las clases y ya, este se cerró la escuela, se tuvieron que regresar los maestros por miedo, después del levantamiento armado del 94 y de aún así siguieron, pero ya después antecito de la masacre que salieron los maestros...

Esse relato representa a dificuldade de outras mulheres no acesso à educação, pela falta de escolas em suas comunidades mesclada com o tabu de mulheres saírem de lá sozinhas. O dinheiro para materiais e transporte, no caso de Veronica, que deixava de comer para ir à escola ou andava à tarde para poder voltar mais segura a noite em transporte, foram as dificuldades de uma mulher sozinha, sem apoio de outras mulheres ou movimento. A tia, com uma advogada da cidade, lhe ajudou a encontrar local para dormir na cidade de graça no começo, mas depois teve que depender da solidariedade de uma alemã para conseguir seguir estudando.

Pero terminé yo decía, yo voy a presentar primero mis exámenes ya poco a poco, porque me... pregunté ... y me decían "Se presentas tus exámenes, terminas tus exámenes, hasta ahí quedas, ya no va a seguir aumentando tu colegiatura. Este después puedes ir pagando poco a poco para sacar tu certificado", y "ya deja presento todos mis exámenes, con mis exámenes ahorro para mis papeles, y pagar mi colegiatura atrasada" y así fue lo que hice. Ya si terminé la prepa, sólo me falta mi certificado...

Vemos que a questão do acesso à educação vem acompanhada de alta complexidade, pois as mulheres indígenas enfrentam uma série de obstáculos.

No oposto, a escola não aparece no relato de Dona Josefa, a não ser quando vai falar dos filhos. Sua vida se desenrolou entre deslocamentos e diversos trabalhos, mas sem estudo. Sua educação, além da própria experiência vivida, foi posteriormente na luta política. Já seus filhos tiveram a possibilidade de estudar.

Y estaban en la escuela, mi hijo pues, lo que pudo aprender fue su primaria, su secundaria. Mi hija, guardia y se metió en un taller de costura, aprendió... mi hijo se metió aprender la mecanografía, y le gustaba lo que es dibujos. En todo, empezaba ya a pintar y todo, casas le gustaba y seguía animándolos, pues era su trabajo y le decía así, "hijito no vas a seguir estudiando", decía "no mamá, ya se cansó demasiado y nos va a hacer falta", "No, se usted dice, ya ve usted descansar" "no hijito, ya va a ver tú vas a salir adelante". Voy a ser arquitecto dice, le gustan los dibujos dice, iba a ser albañil, proyectista, arquitecto y dice que sí lo alcanzó... (Dona Josefa)

Para Celina, a escola não ocupa tanto espaço na narrativa, pois esta competia com o interesse no que seu pai fazia e teve logo como primeiro entrave a doença que a levou para um hospital na cidade.

Aquí estudiaron. [Yo estudié en la comunidad pero no en escuela autónoma] Ni llegué tampoco, ya había, pero no quise llegar, estudié la secundaria acá... Allá no quise llegar, es que... que yo lo que me gustaba mucho es salir a la ciudad. (Celina)

Interpretamos a escola como aquela que afastou Veronica de sua comunidade. Entretanto, foi uma fase importante para que quebrasse tradições e se emancipasse, mas também um desafio para a conquista de qualificações avessas aos valores de sua comunidade, um impasse comum na vida de mulheres indígenas como aponta Jules Falquet (2006).

Por outro lado, o relato de Veronica, que no princípio dava muita ênfase ao período e os desafios para estudar, se modifica após contar sua vivência no Massacre de Acteal. Segundo a narradora, o compartilhar sua vivência em espaços políticos marcou um novo momento de sua participação na organização de que faz parte, deixando de fazer sentido a continuidade dos estudos para o foco em sua contribuição com a língua que já aprendeu e sua participação na comunidade.

7.2.3 Gênero – Lar, trabalho e tradição

Franca dá uma visão analítica de gênero a partir de seu cargo como autoridade autônoma, sua experiência no trabalho com mulheres nas comunidades, seu lugar de discussão com mulheres e homens no trabalho coletivo e também a partir do que viveu na família e na relação com o esposo.

A memória de gênero se espessa em vários momentos nos relatos das mulheres, principalmente pelas dificuldades que encontraram em suas vidas. Os desafios que enfrentaram para frequentar a escola, sair da comunidade, escolher seus parceiros, e se realizarem em outras áreas antes de casar e ter filhos são experiências específicas das mulheres indígenas. Paredes (2013) enfatiza ainda o acesso a cargos de autoridade e a possibilidade de acessar outros espaços sem restrições, além de poder usar seu tempo para outras coisas que não apenas os afazeres cotidianos da casa.

Esses aspectos se apresentam na narrativa das mulheres entrevistadas, sobretudo porque, quando alcançam um cargo, têm suas dificuldades para se fazerem ouvir ou convencer seus familiares de que podem sair da comunidade e que não o farão para procurar um esposo, como a tradição interpreta.

Percebemos que o enfrentamento dos obstáculos vivenciados desde a infância pelas mulheres entrevistadas passa a fazer parte de seu modo de vida, como destaca Pollak (1992), ainda que fatos e movimentos da fala possam alterar esses obstáculos constituindo a identidade das mulheres, conforme expressam em frases como:

Este pues, como digo yo ya he aprendido, no me da miedo en hablar con los hombres y si nos podemos pelear, pero por alguna razón, no sólo por pelear por así no es que desde ahí podemos partir. Esto es lo que, lo que hemos logrado hasta ahora (Franca)

... pero siempre me consideraban a la mala de la familia, la rebelde, no sé qué, y ya me decían “es esto y es lo otro y no sé qué”, pues sí. Y me llegaban, hasta mismas mujeres, me llegaban a decir, “porque tienes ese carácter si tu papá fue esto y lo otro...” (Veronica)

Pero de ahí empezó a cambiar él, ya cuando estaba yo esperando mi hijito, entonces de allá fue que... [pausa curta] nos dejamos “...de por sí que sos muy mujeriego, no nací con mis manos abrazadas, trabajar sé...” lo que le dije. (Dona Josefa)

Y ya después como era muy fuerte la situación, me dijeron que mejor ya no iba, que tal se me pasaba algo, le dije “Pues si me pasa algo es porque nos pasó algo para todas” le dije... (Celina)

Nossas entrevistadas constroem sua identidade a partir da imagem de mulheres que rompem com costumes, são emancipadas e podem enfrentar as adversidades que aparecem de acordo com as lembranças que foram organizadas e enfatizadas em suas narrativas.

Franca por exemplo, teve a questão de não lhe ser permitido estudar quando criança, depois a reprovação da mãe de sua participação e a reprovação do pai em se casar com um homem de outra comunidade, apenas no âmbito pessoal. Mesmo sua participação política é marcada pela questão de gênero. Quando participou da mobilização política de mulheres, sua estratégia se baseou na apresentação de novas possibilidades para elas, como saírem de casa e terem trabalhos coletivos com outras mulheres. No trabalho que exerce agora, enfrenta assembleias e conselhos que desafiam suas palavras por falar desde seu lugar como mulher. Para Franca, a participação feminina tem que ser falada: não basta estar presente, é preciso expressar opinião.

Dentro de sua casa, bendiz o fato de ter um homem com quem pode dividir afazeres e o cuidado do filho, pois não imagina como sua mãe fazia com tantos filhos. Mas mesmo assim sente o peso do excesso de funções: a organização da casa, o cuidado do filho, o cuidado dos animais, o trabalho coletivo, a responsabilidade do cargo de autoridade que a leva a mediar conflitos e participar de reuniões.

Siempre es eso lo que yo trato, pero a veces también hay costumbre, “¿no es que como? ¡El que tiene que cuidar es el hombre!”, “eso es que tienes que hacer”, “esa es la costumbre”. Esa es la palabra que dice, “que hagan los hombres, tiene que ser los hombres y las mujeres no”, pero “¿Y tu cómo puede decir eso?”, ¿no? A veces hay pleito como comitiva, quiere decir como autoridades, no nos ponemos de acuerdo. ¿Cómo te digo? Como yo ando y vengo haciendo el trabajo con la comunidad, que veo que está más consciente de que también la mujer tiene derecho, el hombre también. Es ahí donde, “¿En qué momento va llegar a entender este señor?”, “¡Nunca!”, o sí, pero es platica, tienes que hablarle mucho eso es lo que ha pasado. (Franca)

Franca cria uma imagem de si e para os outros, cria uma identidade diferente de sua mãe e das mulheres de sua comunidade, como quer ser percebida, sobretudo pelo seu trabalho de mobilização – já que se mostra como um exemplo para as outras mulheres com quem trabalha.

Veronica também contesta os direitos das mulheres desde a infância, defendendo que suas qualificações na escola a ajudariam a sair, o que seu pai

permitiria. Entretanto, essa decisão ficou a cargo do irmão mais velho, a quem teve que enfrentar sobre os costumes do lugar.

[...] yo viví ahí y dije “yo pues si voy a salir” pero mi hermano, pues este... no me dejaba, no me dejaba decía que porque soy mujer... porque está mucho en peligro para las comunidades, una mujer es peligroso que ande sola y luego que, porque salen de la comunidad lo único que va a ser una mujer es que le falten al respeto o es que se case. Termine casada con alguna otra persona y para ellos lo más correcto esos ser, es que se dice a una mujer pedida. Que lo pidan para que se case. Entonces si se sale o se enamora, por decisión propia no es bien vista.

Junto com a decisão de sair para estudar na cidade, também se impunha a necessidade de casar, com alguém escolhido pela família como manda a tradição.

Pero yo siempre tuve una respuesta para él. Si le decía, “pues hazlo, vienen y tú dices sí, te vas tú” [risas – sonriendo], yo le decía, “te vas tú, yo no me voy, tú no me vas a escoger mi marido”, pero a los 11, 12 creo que eso que me decía mucho mi hermano. Porque siempre me decía, así que es lo normal, porque el pidió su esposa, entonces como a los 14, 15 años eso me decía mucho “te van a pedir”, “Y yo voy a decir que sí”, “pues di que sí y te vas tú”, lo único que le contestaba jamás le decía, pues, “no sé, tal vez, depende o no sé”. ¡No! Yo siempre decía “¡No, tú no me vas a escoger y a mí no me van a casar, yo me voy a casar con quien yo elija!”, y siempre le decía yo así, “No es que, si me equivoco, me equivoco yo, y si tú me casas con alguien, si no me sale bien tú vas a tener la culpa”.

Finalmente, vivendo na cidade, sua preocupação agora é com a criação dos filhos, sendo os dois meninos. Também reconhece que seu ex-marido a ajudava na casa, a limpar e organizar, mas que já vai dando funções aos meninos para que saibam que todos têm que cuidar igualmente da casa.

Los del tiempo pues ya terminamos viviendo juntos... [tengo] dos, de 9 y 5... niños los dos... [el de 9 años] lava platos, ayuda a barrer, a trapear porque igual les enseño, porque ya, como que no enseñarle y enseñarle que cada quien tiene su rol, nunca me gustó, “usted es hombre, pero no pasa nada”. La diferencia de lo que nos enseñaban, que una mujer tiene que barrer, trapear, lavar y no que qué cocinar y el hombre no, ya lo traté de enseñarle que no y ya me ayuda, igual en la Escuela que está desde el kínder el mayor me decía “La maestra dice que, si lavamos platos, no nos convertimos en mujer, o que si lavo yo también la ropa no pasa nada”, “¿Mas no, no cómo crees?” [risas]. Y ya, como que poco a poco ahí. Entonces si me ayuda.

No caso de Dona Josefa, trabalhando desde pequena na fazenda, tinha que lidar com os assédios dos filhos do patrão.

Pero antes: nos venimos porque los hijos de los señores, (bajando el sonido de la voz), como no usábamos ropa interior en antes, que calzoncito, y esto y el otro, no había esas cosas, entonces el maíz lo guardaban en la ruiba así como este, le ponían tabla, y subía en el maíz ¿sí? Entonces ya cuando íbamos a desgajar el maíz nos decía mi mamá, “lleven en su costal un canasto, bajen el maíz hijitas”, “bueno”. Cuando estaban los hijos de los señores, a veces nos tanteaban, nos querían violar, ya los muchachos y todo pensaban a su vez que era muy fácil ¡lo que!

Todavía, logo foi viver na cidade com a irmã, quando seus trabalhos também exigiam que se protegesse. Ante isso, dá uma visão bem ativa de seus procedimentos.

Entonces las garras de ropa nos llevábamos adelante, que lo íbamos a vender en las comunidades a cambio de frijol y de maíz y de huevos, de pollo, lo que fuera, si ya habíamos metiendo, el guardadito también para que no nos quebrara, y ahí acostumbramos que los chalés nos aferrábamos nuestra cintura y nuestra la pistola, cada una si nos metíamos aquí, así la de ella y yo, si era muchas cuotitas que tenía, porque éramos solo dos mujeres, pero en antes era más respetuoso aunque era solo hombres, no nos decían nada, “Adiós”, “Adiós” nos decían, bueno. Pero nos íbamos por ahí a las 9, 9 y media íbamos regresando como estas regresando como estas horas de los lugares, pero “Bendito Dios” no nos pasó nada, sí.

O questionamento de Celina sobre gênero é político. Quando perguntada sobre os avanços do movimento zapatista no que refere à mudança de vida das mulheres, compara com seu próprio movimento. Destaca que a possibilidade de mulheres participarem está atrelada à participação de seus esposos no movimento, sendo que a saída destes gera a saída das mulheres para que não haja problemas em casa.

Essa é uma questão discutida no feminismo comunitário (PAREDES, 2013), que questiona a complementariedade entre homens e mulheres de forma que a mulher deve ter a possibilidade de fazer suas próprias escolhas, ainda que não de acordo com os desejos do marido. Não pode ter cargo porque ele tem, ou participar porque ele participa.

Veronica comenta de discussões durante o trabalho na cooperativa de Las Abejas de Acteal que isso também acontece com as mulheres.

A veces surge algún asunto de que “No, que no puedo salir por mi marido” pero nosotras mismas también ya les decimos “¿cómo no?” Si es que eso y eso, hasta cuando, sobretudo y algunas que nos pusimos de acuerdo con que decir “es que ¿hasta cuándo va a seguir eso?”. También salimos, por ejemplo, en marchas en los días de la mujer que es el 8 de marzo, hacemos marchas y no sé qué, y siempre decimos que nos respeten nuestros derechos y entonces ejerzamos, nosotros tenemos derecho también, somos mujeres,

pero también valemos ya como que ahí poco a poco vamos hablando, tratando de concientizar también.

Celina faz uma reconstrução da participação das mulheres que remete às adelitas e sua participação na revolução mexicana, sua luta é a continuidade das lutas delas adelitas, como se refere Pollak (1992, p. 5):

Podemos, portando dizer que a memória é um elemento constituinte do sentimento de identidade, tanto individual como coletiva, na medida em que ela é também um fator extremamente importante do sentimento de continuidade e de coerência de uma pessoa ou de um grupo em sua reconstrução de si.

Estas referências são importantes na constituição da identidade dessas mulheres para que façam o exercício de coerência de suas lutas e da imagem de si, pois poderiam ficar isoladas a julgar pelo questionamento de suas comunidades, famílias e esposos. Nesse sentido, a participação política e a organização da memória fazem com que sua identidade ganhe coerência essencial para a emancipação.

A memória das mulheres zapatistas pode ter influenciado na criação de um lugar de diálogo com o movimento e suas organizações que fizesse sentido para elas no período de vivência dentro do movimento. Isso resultou em alguns casos como o de Franca e Celina, que buscaram organizações com maior ênfase na emancipação da mulher, de forma a influir com conhecimentos externos à organização como no caso de Franca ou provocando a cisão como no caso de Celina, que se afastou mais do movimento.

De certa forma, a identidade de mulheres zapatistas deu início à emancipação de Franca e Celina, mas não as manteve no movimento, motivo pelo qual buscaram outras formas de participação.

Em relação ao trabalho, tanto Veronica como Celina vivem da tecelagem tradicional em suas cooperativas. Observamos que esse é o trabalho em geral das mulheres indígenas: abundam cooperativas femininas em San Cristóbal de las Casas, e algumas comunidades são conhecidas pela especificidade de seus bordados, como Zinacantán, que é o povoado em que as mulheres fazem o bordado que leva seu nome. As cooperativas costumam conseguir lugares melhores de venda, como Veronica diz, ao terem sua loja no restaurante Terra Adentro, lugar bem central em uma rua turística da cidade. Por meio das cooperativas, há mais facilidade em vender para lojas ou mesmo enviar o trabalho para outras cidades.

As mulheres em outras situações estão na rua vendendo seus trabalhos ou xales industriais nas ruas. Não há como andar em uma rua de San Cristóbal e não ver cinco, dez mulheres vendendo ao mesmo tempo.

Franca mantém seu trabalho com a cooperativa de mulheres de sua comunidade, vendendo comida em uma barraca de estrada onde se revezam e também participando de eventos. Encontramo-las em eventos que participamos, o *Comparte* e o *Conciencias*. Dona Josefa trabalha na cozinha de uma organização apoiadora do movimento. Todas trabalham em funções tipicamente direcionadas às mulheres; entretanto, entendemos que mais importante do que qual função exercem é a possibilidade de serem autônomas com o que fazem, o que têm realizado nesses trabalhos em conjunto: Franca, com o apoio do marido, e também Dona Josefa, sendo apoiada pelos filhos e tendo o bom salário que disse receber.

Veronica, que já no seu relato sobre os estudos deu ênfase às dificuldades financeiras de se manter estudando enquanto pagava aluguel e cuidava dos filhos sozinha, hoje demonstra que se apoia mais na ajuda de amigos, para que fiquem com os filhos quando tem que participar de algo, ou seja, encontra mais apoio em rede de relações.

7.2.4 Participação política

Ainda que tenhamos feito uma apresentação de características do movimento zapatista e das oportunidades políticas utilizadas a partir de uma visão macropolítica e histórica, procuramos identificar se esses fatores se refletem nas relações micropolíticas. A participação política é um dos quadros da memória coletiva em que as lembranças dessas mulheres se referenciam por estarem conectadas como vimos e por atravessar a experiência de suas famílias e comunidades.

Nos relatos, podemos identificar a consciência grupal quando Celina diz “Pues si me pasa algo es porque nos pasó algo para todas”, ou no trecho em que Franca conta o que aconteceu após levar um tiro, aos 10 anos, e demonstra solidariedade com o grupo de que faz parte. Se trata de sua família e comunidade, e também mais comunidades.

Fíjate que yo creo que [tuve miedo], porque ya no comencé a irme hasta que... si le digo como escuchaba en el comienzo mis papás, a mis tías a oír que estaba planteando, que lo que se va a hacer con los hermanos... Seguía

yo, pues así en la marcha, yo dije, "Tuve miedo", y si aquí sigue como que, un poco de trauma, te da miedo. Pero hay otro momento, donde dijo que va haber otra marcha por esto, por esto, ya no solo aquí - digamos de la, de la comunidad, la región donde yo - sino que va a ser mucho más gente.

Assim, durante todo o processo cíclico do movimento zapatista, primeiro como movimento clandestino e depois com o levante armado, passando pela fase política com marchas até esta fase de autonomia, vemos processos em que essas mulheres participaram diretamente, ou como parte da rede de relações do movimento.

Como expressa a teoria de Participação Política, o movimento se utiliza dos recursos disponíveis e estratégias para pressionar o governo em decisões que beneficiem os indígenas, utilizando, principalmente, as redes e o potencial de mobilização local das organizações em cada lugar que passaram para fortalecer a luta indígena no México. Mesmo quando cortam relações com o governo, procuram manter a relação com os movimentos nacionais com o apoio, por exemplo, do Congresso Nacional Indígena, as demandas de outros grupos e regiões e a denúncia ao Estado. Eles agem em ciclos de mobilização, em períodos de protesto como salientamos no capítulo quinto, nas diversas fases do movimento.

Franca conta sobre mobilizações que fazia com mulheres dentro das comunidades zapatistas e seu treinamento como defensora de direitos humanos; Veronica fala do apoio que as *Abejas de Acteal* davam ao movimento na ação coordenada na região; Celina, sobre o apoio que organizava mesmo estando fora da comunidade antes de sua organização romper relações com o movimento; e Dona Josefa, das greves de fome que participou, orientada pelo movimento.

Como aponta Tarrow (1997), todas elas tinham motivos diversos para sua participação política em cada grupo, sejam os laços familiares ou territoriais, como interesses individuais/coletivos, caso do direito das mulheres e do direito sobre a terra.

No processo de redes com outras organizações aderentes da Sexta Declaração da Selva Lacandona,²⁷ se articulam ações conjuntas nas diferentes regiões que se situam os Caracóis, de forma que estas organizações não são bases de apoio zapatista, mas participam do movimento como um todo. Veronica relata como os zapatistas vinham falar com seu pai:

²⁷ As Declarações da Selva Lacandona são documentos publicados pelo EZLN como cartas de valores e princípios. A Sexta Declaração foi o último documento, nesse teor, emitido pelo movimento, indicando que cessaria as negociações com o governo e assumiria a autonomia, convidando todas organizações, povos e indivíduos não organizados que estivessem de acordo com estes princípios declararem-se aderentes.

Pero lo más que me acuerdo es de los zapatistas que llegaron una noche ya oscuro de repente, llegan, porque ahí no te tocan la puerta, no te llaman gritando o este le llamaban por su nombre o no sé, pues, contestaba mi papá, “¿Podemos hablar contigo?, ¿puedes salir?”, pero una de mis hermanas se asomó y pues, las que levaban armas y entonces dice, sale, salió mi papá y dice, “Qué le van a hacer a mi papá y entró ahí como que bien espantada, traen muchas armas, le van a matar mi papá” todos espantados, “¿qué van a hacer?” Pero resulta que era nomás para platicar con él, no decir cómo va el movimiento, como están las cosas, porque pues sí, estaba muy tensa la situación ahí y ya le hablaron, le platicaron de como este, que hay que hacer, porque como ya éramos adherentes. Entonces era como informarle como va las cosas, que podemos hacer nosotros y ellos que van a hacer, entonces regresó mi papá todo contento como que un respiro, ya todo bien, siempre.

Essa experiência reforça a definição de Tarrow (1997) dos movimentos como resultado de uma rede social densa e símbolos culturais familiares que provocam a generalização que neste caso se dá, pelas estratégias semelhantes a identificação de um adversário comum.

Apesar de as *Abejas de Acteal*, como outras organizações e comunidades, serem aderentes da Sexta Declaração da Selva Lacandona (e por isso fazerem parte do movimento zapatista), o processo de participação das mulheres aí foi bem diferente, como conta Veronica:

Mucho hay [en la organización] como áreas de la organización que están pues la mesa directiva, que es pues la que está a cargo digamos de... la organización toda, pero está lo que es el área de salud, las artesanas y que son puras mujeres y salud está hombres y mujeres y tienen esto que lo que es una un grupo, otro grupo de mujeres que es este de ahorro, caja de ahorro y hay otros me parece, hay de comunicación. Si, tiene varias áreas la organización, sí..

[En la mesa directiva] Tristemente no [participan mujeres, como mi tía] Pues tiene una participación, tiene mucha participación en la organización mi tía, pero jamás ha tenido un cargo dentro de la mesa directiva de la organización, la cual también estamos, como que en eso, tratando de ver, la manera de que pueda, tenga más participación las mujeres, porque llevamos dudas de llevamos qué tantos años en la organización y nunca ha habido la participación de una mujer.

Como expresso por Gonh (2014), a participação das mulheres na organização fica invisibilizada, como na maioria dos movimentos populares, por priorizarem as lutas de ordem econômica ou raciais, não discutindo a questão de gênero.

As *Abejas de Acteal* ficaram conhecidas internacionalmente depois do Massacre de Acteal, que foi divulgado nos comunicados do EZLN (Exército Zapatista de Libertação Nacional) e pelo Centro de Direitos Humanos Fray Bartolomé de las Casas que as acompanha com o processo na Corte Interamericana contra o Estado

mexicano, exigindo que se responsabilize pelas mortes causadas pela guerra de baixa intensidade. Veronica entende que sua participação também se deve ao fato de ter sobrevivido ao massacre e isso lhe transfere uma responsabilidade que determina sua participação, marcando sua identidade. De acordo com os aspectos observados por Pollak (1989), a organização de lembranças do massacre e familiares de Veronica a colocam como uma mulher que deve fazer algo pela comunidade, como seu próprio pai fazia.

Durante os primeiros anos da guerra, ela diz que houve muitos deslocamentos e sua organização tinha três acampamentos que recebiam pessoas cujas famílias tinham perdido o homem que era o principal contribuinte da renda familiar e não tinham espaço para plantar. Por outro lado, recebiam muitas visitas de estrangeiros ou de mexicanos de outras regiões do país que se solidarizavam. Esses fatores incentivaram a criação da cooperativa de mulheres para geração de renda para as famílias, organização da qual Veronica também participa como tecelã, incrementando a relação econômica e a participação política pela importância que a cooperativa de tecelãs tem de dar oportunidade às mulheres de conversarem, se fortalecerem e levarem dinheiro às suas casas.

Não há mulheres na mesa diretiva da organização e, segundo, Veronica ainda não são todas as mulheres que concordam que deveria haver, ainda que a coordenação da cooperativa de mulheres ou de outras áreas seja feita só por mulheres ou como a área de saúde, a qual coordenam homens e mulheres.

Bueno algunas que otras [apoyan la participación], como por ejemplo mi tía está de acuerdo, pero hay otras que dicen "no. Como vamos a meternos" y no sé qué, pero sí, yo creo que la mayoría son más jóvenes, las que dicen "Sí", porque, como que nos ha ido concientizando o conociendo más también de participaciones y eso, son mayoría jóvenes las que les gustaría, pero también ya hay muchos jóvenes muchachos que dicen que "No, se vería bien bonito", sí los hombre si, a mí me ha tocado, como tengo dos o tres amigos de la organización y ya platicamos mucho sobre la organización, sobre cómo están las cosas y ya terminamos diciendo que las participaciones de las mujeres y eso y hasta "No, es que nos encantaría también a nosotros ver unas mujeres hay participando, es que es muy bonito".

Nesse sentido, Paredes (2013) fala que devemos identificar e criticar as características patriarcais estabelecidas não apenas com a colonização, mas aquelas já inseridas nas tradições dos povos indígenas. Jules Falquet (2006) aponta essa como uma das maiores dificuldades na participação das mulheres enquanto promotoras dos direitos femininos nos movimentos populares, de forma que há um

impasse entre as duas lutas que podem causar cisões, por propor mudanças mais profundas no cotidiano comunitário.

Segundo Veronica, há inclusive homens mais jovens que apoiam a participação das mulheres, porém ainda não alcançaram isso. Por outro lado, o trabalho nas cooperativas é um avanço para as mulheres não ficarem tão dependentes de seus esposos e poderem se manter na organização mesmo que estes não estejam de acordo.

Sí, pero así era en antes, y tenían las tierras mejores, ya fue que la juventud se dio cuenta y nos empezamos a movilizarnos todos, parejas y todo, porque ahí en mi pueblo, hay usos y costumbres, pero este, esa gente no hacía nada de esas cosas y tenía las mejores tierras, por eso fue que nos organizamos. Y sí habló con el presidente de aquí de San Cristóbal y todo que esa gente no lo queríamos, que si no lo miraban ellos los íbamos a sacar nosotros. Y así fue comenzamos, hubo heridos, muertos, enfrentamientos y todo, pero llegó en las tardecitas, llegó un día que, si salieron todos, salieron todos, fue... hubo muchos golpeados y todo, yo me fui a México (Capital) hacer huelga de hambre unos meses todo lo que hayamos un asesor de EZ, al que nos asesoraba...

Me fui yo, me dejé los hijos claro...Yo me fui con más compañeros de allá, sí pero este, ya nuestro licenciado nos mandaba, a los periódicos, a la radio, donde quiera, para defender si lo que estaba pasando en el pueblo, y gracias a Dios lo aprendimos, y ahora.

As oportunidades políticas (TARROW, 1997) e a realidade política confrontada, se expressam no âmbito macropolítico como, a assinatura do Nafta pelo governo e as perdas que significava para os indígenas, bem como a presença de organizações que trabalhavam com as comunidades e a igreja, além do foco de programas governamentais direcionados a mulheres e o fortalecimento do feminismo indígena no México. Isso tudo se reflete no âmbito micropolítico: pai e tia de Veronica catequistas, o massacre de Acteal, as dificuldades com vendas de produtos dos pais de Franca, as insatisfações por terra na comunidade de Dona Josefa e os desalojamentos e manifestações de comunidades contra a presença militar, como nos relata Celina.

Atualmente, como pudemos observar em campo, o movimento tem se articulado também com artistas e cientistas das ciências naturais, como expressado nos encontros *Comparte* e *Conciencias* que acompanhamos. Também foi reorganizado o Congresso Nacional Indígena (CNI), que parece ter sido uma nova oportunidade política na mobilização pela campanha para a candidatura de um

conselho indígena representado por uma mulher na disputa para o cargo da presidência dos Estados Unidos Mexicanos.

Seus relatos nos permitem perceber aspectos da organização no movimento, como a autonomia dos Caracóis, a capacitação de militantes, a articulação com outros grupos e também os conflitos e disputas entre organizações com objetivos semelhantes ou opostos, como relata Veronica sobre a articulação das *Abejas de Acteal*, e Celina sobre o conflito no projeto com mulheres.

Resulta que en 96 o 97 ya no sé qué año, cuando fue militarizada el municipio en todas las comunidades se organizaron los zapatistas con las abejas, porque siempre nos llaman donde nosotros también podemos participar y en ese tiempo los que si se metían los hombres pues eram agredidos, golpeados y no sé qué... entonces las que no podían tocar eran las mujeres. Antes decían las mujeres van adelante van a sacar los soldados y nosotros atrás, si alguien se atreve a tocar las mujeres nos metemos los hombres, entonces atrás los hombres. (Veronica)

Entonce, pero cuando EZ nos dijo que quiere, quiere que se llevara a cabo todas las reuniones allá en Oventic, bueno las mujeres se defendieron su cooperativa porque el trabajo lo que ya teníamos avanzado éste pues también parte de las mujeres quienes no son zapatista y todo. Y así pues, como dimos cuenta que no se va a poder llevar el trabajo eso, entonces y así lo dejamos la relación con EZ aunque, todavía hay más personal conmigo sí, sí, sí, tenemos todavía la relación, compartimos algunas pláticas. Especificada por la política en los movimientos que hay y todo. Pero ya más personal ya no más como asociación civil y todo. (Celina)

As críticas de Jules Falquet (2006) se expressam principalmente neste sentido das lutas específicas de gênero como o caso de Celina. Percebemos no movimento zapatista o progresso na participação das mulheres em cargos e postos, mas ainda aquém de uma visão feminista mais autônoma (que se expressa independente do movimento), na qual as mulheres possam tomar decisões mais independentes sem separatismo.

As marchas já eram uma forma conhecida de manifestação, tanto no movimento indígena como nas romarias, que observamos ter seu teor político em Chiapas, com o Pueblo Creente²⁸ mobilizando indígenas e mestiços, entre zapatistas e não zapatistas, em manifestações parecidas com romarias, nas quais cantam e até mesmo rezam. Além do aspecto religioso, estas manifestações falam da terra, dos direitos dos camponeses e expressam a solidariedade com outras lutas. Enquanto estávamos em campo, apoiaram a manifestação dos professores que estava

²⁸ Organização de catequistas, párocos e frequentadores da igreja católica

acontecendo, na qual fecharam as estradas principais. Durante estas manifestações evocam a revolução mexicana e a memória de Zapata. As comandantas, por sua vez, recuperaram a memória das Adelitas e coronelas que tem suas músicas dedicadas e histórias.

Tarrow (1997) define os movimentos como resultado de uma rede social densa e símbolos culturais familiares que provocam a generalização. Isso é visível quando seus organizadores se utilizam desses fatores para gerar oportunidades políticas e identidades coletivas, além de mobilizar as pessoas contra adversários mais poderosos.

Esses fatores culturais são mais destacados na análise dos movimentos sociais feita pelas Teorias de Novos Movimentos Sociais, que enfatiza as identidades criadas e as lutas cotidianas, bem como o aspecto cultural expresso nas celebrações, manifestações e vivência cotidiana.

Esses aspectos são evidenciados nas características dos militantes, em sua maioria, indígenas camponeses que defendem o EZLN e suas bases de apoio. Os símbolos usados são aqueles que se repetem em murais dos Caracóis, produtos, camisetas, cartazes e celebrações, os símbolos rebeldes: Che Guevara, Zapata, a estrela vermelha, os caracóis, as mulheres e homens de *paliacate*²⁹.

En los aniversarios, porque también recuerdo que se celebraban mucho el aniversario de Emiliano Zapata, el aniversario de Che Guevara, y también, no sé cómo se llama... cómo se llama la mujer en la revolución Mexicana... ¡ah! Las Adelitas, lo celebraba mucho también, entonces y me iba, entonces, me gustaba mucho cantar este tiempo. Recuerdo que un compañero de EZ pasaron un cancionero y hasta que lo copie todo, lo escribí todo en mis cuadernos, pero ese cuaderno... bueno... se me perdió cuando entraron militares en 95 y no recuerdo si yo lo tenía o lo tenía mi papá ese libro, de cuaderno de canción, pero si lo llegué a perder, entonces, talvez lo escondieron en algún lugar... no se sabe, o se quemó porque si se había quemado muchos documentos, aquellos años...

As canções tradicionais e atuais, as poesias, o teatro e mesmo o cinema vão ganhando contornos políticos nos Caracóis, como descrevemos de nossa visita ao caracol de *Oventic*.

O Caracol II, “Oventic – Resistencia e Rebeldía por la Humanidad”, é o mais próximo de San Cristóbal de las Casas, por isso costuma ser o que recebe mais visitas, e sempre que estive ali os zapatistas estavam com seu *pasamontañas* – gorro

²⁹ Pano que cobre o rosto.

característico de sua identidade como zapatistas, o que não necessariamente aconteceu nos outros caracóis que visitei. O Caracol II fica localizado a um lado da estrada, e no dia do evento havia uma fila enorme de carros seguindo a orientação dos zapatistas para estacionar, para depois pegar uma fila também enorme para passar pela conferência de registro e poder entrar. Na porta, em uma faixa branca, estava escrito “¿Ya fueron a visitar los profesores?”. Uma grande rampa levava ao espaço central dos eventos no Caracol II, descendo-a se pode ver as casas de madeira, coletivos de mulheres, casa de comunicação dos Tercio Compas, a Junta de Buen Gobierno, enfermaria, o Centro de Español y Lenguas Mayas Rebelde Autónomo Zapatista (CELMRAZ) – único em todo território zapatista, dedicado, principalmente, à vivência dos estrangeiros em língua, pensamento e cotidiano indígena tzotzil, que é a etnia predominante nesse Caracol. Mais abaixo, estavam a Escola Secundária Autónoma (o único edifício de cimento), a quadra de basquete e o auditório.

Na chegada, um dos comandantes zapatistas estava fazendo discurso de abertura do evento, enquanto ficava em volta da quadra uma formação de soldados insurgentes, todos uniformizados com coturnos, calça verde escura, camisa marrom, *paliacate* vermelho e amarelo – um pano dobrado em triângulo utilizado no pescoço – *pasamontañas* preto e boné verde escuro. Como “arma”, tinham cassetetes pretos no cinto. Via-se que os uniformes eram alguns mais novos, outros muito velhos, os tons de verde e marrom não eram iguais e alguns *pasamontañas* não eram exatamente pretos, mas todos estavam ali uniformizados e formados, parados, segurando a corda que delimitava o espaço do palco, embaixo de um sol escaldante. Eu procurava contar quantas mulheres tinham ali entre os soldados insurgentes e, em alguns casos, era difícil identificar; em outros, saíam duas tranças por debaixo do *pasamontañas* ou uma de um buraco estrategicamente colocado na parte de trás do gorro. Conforme o dia passava, se via os soldados revezando-se um por um, de forma discreta ou até solene.

Pollak (1992) ressalta a importância desses lugares particulares ou mesmo projetados que acabam por marcar a memória individual e de grupos, contribuindo na manutenção dessa memória. Percebamos que há uma complexidade de combinações de artes gráficas, músicas, roupas e rituais que são expressos nas festas zapatistas e na sua forma de se relacionar com outras organizações.

Cruzando os relatos com as diretrizes previstas na Ley Revolucionarias de Mujeres e as categorias colocadas por Paredes (2013), no que tange ao ganho das mulheres com a participação no movimento, percebemos que obtiveram avanços, como terem seus trabalhos coletivos em algumas regiões, o acesso a educação e saúde (que não são promovidas pelo governo), e ganhos imaterias, na questão familiar e na solidariedade com a comunidade. Na perspectiva de Franca, por exemplo, por mais que o movimento tenha dificuldades no avanço, ali as mulheres estão um passo à frente:

Pues, yo creo que lo que hay cambiado [para las mujeres]: uno es la participación, que ya salen de sus casas; otro es que algunas mujeres tienen ya cargo, cargo para representar a otras compañeras de sus comunidades uno; y otro es que, pues hay más trabajos colectivos que hacen, con la plática y con todo el trabajo ahí tienen y bueno... ¡Creo que muchas cosas han cambiado! Porque se ve pues cuando te contacta, conectas con otras mujeres, que solo están esperando que el gobierno le va a dar todo, se ve y que una mujer que está en la lucha, que va, todos los días sale ¿Pero a donde va pues? Porque está haciendo el trabajo colectivo de diferentes áreas, se ha dicho ¿no? Ya sé que va a su colectivo de su hortaliza, de sus aves, o de la panadería, o de la tienda ¿no?

A fala de Franca lembra a situação na observação de campo, a organização de um encontro de mulheres em uma comunidade que havia sido base de apoio do movimento zapatista, mas já não é, apesar de se manter organizada e aderente à Sexta Declaração.

Tendo trabalhado em comunidades na cidade, o impacto em nossa visão foi grande tanto na reunião de organização do evento quanto no dia do evento. Durante a reunião, os companheiros não esperavam dizer o que a organização ia oferecer, mas já falavam o que iam fazer e no que a comunidade contribuiria. No dia do evento, eles nos esperaram juntos – mantendo as tradições, as mulheres todas na cozinha e homens todos no campo – para preparar a comida, o ambiente e todo o evento das mulheres.

Como observado por Ansara (2005), os participantes percebem a efetividade de sua participação política, mesmo que não mais ligados ao movimento zapatista, e continuam com ações que demonstram a importância dada à educação política, aos eventos que ritualizam a formação de redes com outras organizações e a continuidade da luta. Tendo participado de mobilizações e movimentos, seja por experiência ou por memória adquirida dos mais velhos, a comunidade tem mais facilidade de se mobilizar.

O processo mobilizador também segue o modelo da teologia da libertação que capacitou catequistas, que se tornaram referência política na comunidade e na mobilização por família. Franca se refere ao trabalho que fazia na animação das mulheres para que participassem:

Es que cuando comencé, estaba ahí yo, como yo comenté, era parte de la autoridad autónoma, este era yo la secretaria auxiliar del Consejo Autónomo, entonces lo que hacíamos era salir a hacer el trabajo, como le llaman el trabajo para concientizar mujeres, porque a veces ni querían participar también dentro de ese equipo, “pero es que no puedo”, siempre estaban estas palabras “no puedo” o “no sé”, pero le digo “¿Cómo crees que no vamos a poder?”. Entonces era mi trabajo ir a hablar con las mujeres decir que, “¡Nosotras también valemos mucho! ¡Valemos mucho! Y que podemos también ser, quienes lo hacen los hombres también”. De ahí comenzamos con un trabajo, para [que] nos vayamos entendiendo por que si sólo es plática, a veces llega un momento que nos durmamos, porque no nos gusta. Entonces lo que venimos haciendo nosotros, porque si es que te das cuenta que ahora el trabajo allí en base es los trabajos colectivos, para que por lo menos en esos trabajos colectivos si estas participando de cualquier manera, pero, si no hay un trabajo, solo hablar y solo hablar, entonces como que, es como te das cuenta: uno primero, “es que no quiero salir”, ese es el temor que “hay, porque se salgo, y pasa algo, me va a regañar mi esposo, mi suegra va decirme pues que estoy allí sin hacer nada” ¿no? Entonces lo que pues, “vamos a salirnos, vamos a trabajar en un lugar”, “vamos a trabajar en colectivo”, “¿Qué tipo de colectivo?”, “¿Por qué tenemos que trabajar?”, porque se supone que somos de una lucha, estamos pue’ haciendo en contra del gobierno ¿no? Bueno, entonces todos estos trabajos, pero costó mucho, pero, “si” dice las mujeres “lo vamos a hacer”. Pero como le dice, el primero que se tenía que hacer, era que las mujeres salieran de sus casas y poder hacer una concentración, y se logró, y eso es lo que me siento contenta porque, aquel tiempo estaba yo joven y ahorita ya no [risas], que si logré juntar mujeres de diferentes edades.

Dona Josefa participou da fase de pressão para que cessassem a guerra contra as comunidades. Diferente da vivência de Franca e Celina, que representam três gerações depois na época da guerra, Dona Josefa teria por volta de 40 anos enquanto as duas outras eram crianças e tiveram marcadas nessa fase muitas idas e vindas dos pais e familiares. Essas memórias retratam a participação efetiva no andamento do movimento, nas suas estratégias de forma a se mostrarem como memórias militantes de mobilização que se refletem na sua ação política.

Un día antes que habíamos regresado a la comunidad, me tuve que venir aquí a San Cristóbal para una operación de mis ojos y éste pues después de la operación ya no quise regresar a la comunidad y así dejé de participar con los zapatistas. Pero la relación seguía teniendo, entonces ya cuando yo estaba aquí en San Cristóbal empecé, junto con otras personas Yolanda y otras compañeras, y otros estudiantes de la universidad de Ciencias Sociales. Entonces porque, ellos también, ellos formaron un colectivo que se llama Colectivo Tsonlé. Entonces y nosotras, somos la asociación, pero, pero,

apoyamos también a las comunidades, comunidades zapatistas. Entonces juntos hacíamos ese trabajo de, de apoyar a las comunidades y pues bien: participar en las marchas; en los bloqueos de carreteras; en los plantones y mítines pues para denunciar, pues para denunciar que, pues para denunciar bien que en las comunidades indígenas están entrando muchos militares, están... estuvieron construyendo campamentos y todo, y que hacer/hacían mucho desalojo hacía hombres y mujeres, entonces y eso lo que estuvimos participando y ya apoyando a las comunidades del EZ y ya cuando hubo también la consulta nacional con el EZLN, entonces también apoyamos con hospedaje, con transporte, con alimentación estuvimos más cerca de eso... pero ya después, porque no solamente los de EZ que estábamos apoyando sino que también conocemos otras organizaciones del movimiento campesino en la toma de tierra, por ejemplo, en la región Carranza; en la región de Ocosingo; entonces tuvimos, pues una alianza junto con ellos...

A participação cria a memória política e é alimentada por ela (Ansara, 2005), de forma que mesmo que um indivíduo ou grupo deixe um movimento, não necessariamente abandona os valores construídos naquele período, pois passam a fazer parte de sua identidade. As significações elaboradas, seja na experiência da participação ou na memória adquirida do que é participar, afetam os e as militantes. Como expressa Laraña (1999), os movimentos se tornam, então, capazes de gerar mudanças sociais, porque mudam a identidade dos indivíduos mantendo memórias subterrâneas (Pollak, 1989), que contestam a história e ditames vigentes na memória coletiva.

Essa mudança na vida cotidiana, que Melucci (1989) destaca como ação dos movimentos é essencial para que a mudança na identidade seja elaborada, se faz necessária uma crença de efetividade das ações políticas como expressa Ansara (2005), de forma que os indivíduos não sejam apenas pré-moldados pela estrutura social/memória coletiva, mas as memórias subalternas/subterrâneas/políticas se mantenham.

Então a pergunta de porquê os indivíduos se mobilizam tem sua resposta na criação dessa cultura de mobilização e participação que é mantida pela memória política. Desta forma, tendo as mulheres que entrevistamos, vivenciado a experiência de obterem memórias e vivenciarem a participação, não haveriam de ser, de possuir a identidade de mulher professada pelo sistema capitalista como um todo, pois as memórias que as constituem partem de lugares subterrâneos como o são a organização clandestina, seu cotidiano ligado à participação política desde o seio da família, as histórias de Adelitas, conhecidas e familiares que participaram politicamente.

No tópico seguinte retomamos a discussão sobre memória política com base nos relatos a fim entender sua influência na identidade das mulheres que entrevistamos.

7.2.4.1 Memória política das militantes – Participação e identidade

Ser militante é criar uma identidade, vivenciar o movimento dentro de seus princípios e valores, arriscando-se a ver o mundo a partir da ideologia do movimento a que se pertence contrapondo-se a uma ideologia dominante, presente em toda a sociedade. O ser zapatista determina toda uma série de escolhas diferentes daqueles e daquelas que não o são, sobretudo para as mulheres, de quem internacionalmente se tem o ideal de serem as que quebram os paradigmas das comunidades nas quais vivem, que têm a solução de questões para as quais não há resposta nem na cidade, nem no movimento feminista e tampouco nos movimentos anticapitalistas.

A militante representa a visão de mundo de quem tenta mudar sua sociedade ativamente e acredita que viver uma ideologia pode fazê-lo. De forma menos romântica, a militante também é aquela que aprendeu a ver o mundo a partir da visão de seus pais – se também militantes – ou os contrariando, ou que viu no caminho do apoio a um movimento ou partido a forma de ter uma vida melhor que seus pares, seja em benefícios materiais, emprego, cargos, relações ou ideais.

As mulheres que entrevistamos tem sua rotina marcada pela dedicação às suas organizações, aos silêncios das histórias que não podem contar sem autorização ou a identidade que não podem mostrar em qualquer lugar. As zapatistas, quando vestem o *pasamontañas*, escondem seu rosto, mas vestem a identidade de um grupo. Quando se mostram de rosto descoberto, não abandonam essa identidade em suas ações, pautando-se pelos mesmos valores de autonomia e liberdade e pelas estratégias que aprenderam com a organização.

Melucci (1989) faz a ligação entre participação e identidade como característica típica dos novos movimentos sociais. É nessa linha teórica que se dá ênfase ao cotidiano e ao processo de identidade criado durante a participação, um processo que não se refere necessariamente à consciência de classe (GOHN, 2014a)

É por criarem novos marcos de significado na sociedade que os movimentos são considerados como agentes de mudança, segundo Laraña (1999), ou, como diria Pollak (1992), não seria por criar novos marcos, mas por visibilizar determinado

número de elementos que marcam memórias individuais e comunitárias que não foram enquadradas na história oficial da sociedade e por isso não incluem essas identidades em suas políticas, a não ser que seja no sentido de integrá-las à sociedade, homogeneizando-as.

O movimento zapatista propõe a construção do Estado mexicano com o reconhecimento das sociedades indígenas que habitam seu território (“que no haya más México sin nosotros”), enquanto as políticas de integração indígena enfatizavam que os indígenas se adequassem ao modo de ser imposto pelo Estado mexicano, abandonando características de sua identidade.

Mais do que inserir os indígenas na sociedade mexicana, o movimento zapatista acaba por criar uma nova identidade coletiva a dos e das zapatistas, que se constituem de forma independente das estruturas (Laraña, 1999), contestando a sociedade em que estão inseridos, seja a indígena, seja a mexicana – e no caso das mulheres, também a sociedade patriarcal.

Entretanto, diferente da característica dos novos movimentos sociais citada por Melucci (1989), de que os novos movimentos sociais tentam mudar a vida das pessoas a partir da crença de que se lutando por mudanças mais gerais da sociedade alteramos aspectos da nossa vida cotidiana, o movimento zapatista trabalha a partir da mudança de aspectos da vida cotidiana, como os cargos, trabalhos coletivos, inserção de mulheres nas instâncias de decisão, educação, saúde e justiça.

São esses processos cotidianos de grupo e a educação militante – que foi mais forte no período clandestino – que criam identidades coletivas (Gohn, 2014). É essa mesma cotidianidade que cria a memória política ou militante que é passada para as crianças e adolescentes. Por exemplo, podemos notar nos relatos da maioria das entrevistadas a participação dos pais em reuniões que despertavam nelas mesmas o interesse de participar e as discussões sobre os problemas sociais indígenas e camponeses.

Da mesma forma, as celebrações como o aniversário de Zapata, as canções sobre as Adelitas, o aniversário dos Caracóis, o hino zapatista e o aprendizado de todos estes símbolos nas escolas zapatistas vão criando memórias políticas na geração dos mais jovens e fortalecendo a dos adultos e idosos. Esses ritos e memórias impactam a identidade dos participantes de tal forma que, mesmo as mulheres que se distanciaram ou seguiram outro movimento, seguem com propósitos semelhantes de mobilizar a participação da mulher, lutar por terra, direitos indígenas,

autonomia, trabalho etc. Os motivos que mobilizam as mulheres a participar ultrapassam assim cálculos de benefícios, como já havia notado Melucci (1989) na observação dos novos movimentos sociais. Esses motivos ficam expressos quando perguntamos para as mulheres o que significa a participação para elas ou o que significa o movimento.

Sí, para mí [el movimiento zapatista tiene significado] sí, desde mi persona sí significa mucho, porque eso que me ha dado a entender muchas cosas. Me sigue enseñando ese movimiento, adonde voy a llegar, no como tanto, tanto como mujer, como este cuidador de los hijos, pero también mi profesión. Adonde seguir apoyando a esas, a esos, personas mujeres y hombres que están siendo violentados su derecho, ahora ya puedo decir violentar pues ahora entiendo un poco más de, es como decir, ahora me golpea, me pega, pero es como otra cosa. ¿Pues no? **Yo creo que para mí significa mucho, porque me ha dado a conocer lo que es la realidad.** Me ha permitido seguir, como conociendo más y haciendo con que este conocimiento comparta yo con otras mujeres. (Franca)

Nesse relato, Franca faz uma ligação direta de sua experiência no movimento com a imagem que faz de si própria e de sua forma de interpretar o mundo, conforme salienta Pollak (1992). Ela relata que sua participação no movimento influencia seu modo de ser esposa – se vendo em igualdade com o companheiro –, mãe e profissional. São as memórias de sua participação no movimento que trazem coerência para sua vida. Podemos observar efeito semelhante no relato de Celina:

Lo que... bueno... para mí, es que... bueno, la importancia desde niña porque me ha gustado mucho la política, estudiar revista... bueno, antes cuando no tenía mis niñas yo me dedicaba más a componer canciones revolucionarias y ahora ya, ahora ya le dejé [risas]. Bueno es que yo sentía que era más libre, yo estaba con más tiempo libre antes, entonces y también pues me gus... me da la importancia de conocer, pues cómo se ha sido la lucha aquí en México y como ha sido, como salieron adelante las mujeres tanto que en las comunidades y en las ciudades. Y eso lo que más me da importancia, saber más la historia y también me gusta mucho checar el periódico, revisar los comunicados, ahora no nada más de la organización, donde estoy, sino que reviso varios comunicados en internet. No sé, pero me interesa, me interesa eso, hasta me gusta...

Ela expressa sua participação no cotidiano, na criação das filhas que leva nas marchas, no trabalho político, na participação em eventos nacionais, na educação política de mulheres. Vemos que a memória política tira o indivíduo da condição de mero agente passivo da vontade da coletiva e tem a capacidade de emancipá-lo tanto na mobilização para a participação política como na atribuição de significado das ações políticas. Assim, a memória de sua participação dá significado a fatos políticos,

bem como as reações estabelecidas com o grupo social tem papel fundamental na atribuição de significado aos eventos políticos, mas também no cotidiano destas mulheres (Ansara, 2005).

Quando Franca e Dona Josefa não deixam clara sua participação no movimento, ou passam por estes fatos de forma rápida, ativam a memória política do tempo de clandestinidade do movimento, em que não se pode falar da participação e era perigoso revelar a organização. Como define Pollak (1989), adentramos a barreira do não dito, é uma zona na qual a memória se protege das exposições a mal-entendidos ou das punições por revelações, de forma que o não relato de Dona Josefa sobre sua participação durante o levantamento, o enfoque mínimo nesse período, é uma maneira de sobrevivência, a se julgar que ainda hoje convive com pessoas que não são zapatistas e trabalha na cidade – que se configura em espaço onde não é possível saber quem é ou não é zapatista, representante do governo ou militar. Há que se notar que os conflitos continuam e a estratégia de guerra de baixo impacto segue em uso pelo governo.

Nos relatos dessas mulheres também notamos a presença de memórias adquiridas (Pollak, 1992) pela participação no movimento, memórias de fatos que não foram vivenciados, mas que já fazem parte da memória coletiva do movimento, como a imagem da comandanta Ramona,

Comandanta Ramona que es la que ha comandado ese “Levántense mujeres, hablemos, busquemos el espacio, el lugar para que pudiéramos reunirnos”, desde ahí. Pero creo hay muchas mujeres que han sacado ese miedo, porque: lo primero para que seas como un luchador, un caminar de una resistencia digamos, pues te tienes que liberar de todo que te sientes culpable, si sales de tu casa, pues allí han llegado muchas mujeres y pues, es eso una postura que ya que, aquí lucho y que sí necesita que yo lo atienda a mi esposo, claro que sí, pero ya con una comprensión, un apoyo con la pareja y eso, y ha habido muchas mujeres, hay, pues que existen, así es. (Franca)

Entonces... y... también porque ahí se ha hecho un buen trabajo cuando vivía la Comandanta Ramona, porque la comandanta Ramona, fue ella que visitó muchas comunidades, bueno casi todas las comunidades, tanto la... aquí en la región de los Altos, ella fue que visitó mucho que se reunía con las mujeres, que daba formación política que le explicaba que la situación de las mujeres ha sido muy difícil, que... ha sido una situación muy discriminada humillada, callada, tanto por parte de la pareja o por parte del Estado y todo. (Celina)

E a imagem que se faz da participação das mulheres zapatistas,

No he tenido mucho contacto con ellas [las mujeres zapatistas], pero para ser sincera en mi lado personal, admiro mucho las mujeres zapatistas porque más fuerte lo veo desde mi punto de vista personal veo más fuerte la

participación de ellas. No sé, su organización su forma de trabajar, no sé, yo lo respeto mucho, valoro mucho todo eso, cosa que también quisiéramos lograr también en nuestra organización, pero también pues, los años que llevamos, que nos es fácil, entonces lo veo muy fuerte, me gusta mucho, me gusta mucho cómo participan, cómo trabajan ellas, siempre, siempre lo he dicho “¿Cómo quisiera tener el valor que ellas no?” o la organización de ellas, si es muy bonito... (Veronica)

Essas memórias experienciadas e adquiridas, além de possibilitar um conhecimento crítico do passado, são meios de fortalecimento e resistência para os desafios enfrentados pelas mulheres no presente e dão material para que múltiplas interpretações e novas memórias sejam construídas.

Na medida em que as mulheres participam, também se sentem mais à vontade para expressar as situações limites que vivenciaram, conformá-las e dar sentido a sua vida, de forma que o evento traumatizante – no caso de Veronica, o Massacre de Acteal; no de Franca, o tiro recebido ainda criança; para Celina, os deslocamentos forçados – seja ressignificado em fatos que impulsionam sua participação no aprendizado de denúncia ao Estado e apoio a outras mulheres e comunidades na educação política.

Como relata Veronica, o fato de ser chamada a compartilhar sua experiência do massacre a motivou a participar, além da cooperativa, na leitura de comunicados e expressão de sua palavra. O lugar que era sustentado por sua tia e seu irmão, que não estavam no dia do evento, é aos poucos também tomado por Veronica, que vai descobrindo na participação um sentido para a situação que vivenciou na infância e um propósito em benefício da sua comunidade.

Siempre he participado pero no he tenido así como una participación muy directa, así como encuentros o salidas, o dar un testimonio, era lo que pues lo que yo me preguntaba mucho, si había dado mi testimonio de la masacre, porque yo estuve ahí, estuve presente, lo vi, [...] pero después ese, ya comencé a participar, pero primero creo que, era como artesana, salía yo a vender, pero ya después, este... éste hecho hasta hace muy poco, que empecé a dar bien testimonio, fue en el año pasado en diciembre en el aniversario...

...pero ya ahí me integré más. Ya fue que empecé a tener salidas a dar mi testimonio como este lo que pasó el primero de noviembre, que fue este como un este que pedían testimonios de quienes han estado, o qué ha pasado de las injusticias de masacres, desapariciones, en todo eso se acordaban de Acteal y querían que alguien fuera a dar su declaración o que alguien fuera a platicar un poco de la organización y eso, y ya pues yo fui.

Os relatos de Veronica, Celina, Franca e Dona Josefa exemplificam a construção da memória política em contraposição a memória oficial (ANSARA, 2005),

que são a principal estratégia tanto do EZLN quanto das *Abejas de Acteal* contra o Estado. Os relatos dessas mulheres demonstram que a presença dos militares no território gerou mais conflitos desde o deslocamento forçado até o massacre.

Dessa forma, a luta das adelitas, das mulheres zapatistas e dos familiares dessas mulheres inspira participação e fortalecimento dos trabalhos com mulheres e a existência desse ser-mulher que é crítico, participativo, político e construtor de novas formas de se relacionar com pessoas, comunidades e sociedade.

O inimigo Estado, que antes atacava por meio da militarização, hoje age de forma velada por meio dos programas de governo que acabam beneficiando os apoiadores de partidos e criando mais conflitos e cisões nas comunidades, sobre os quais as mulheres têm sua visão crítica, como percebemos na fala de Dona Josefa: “no estamos de acuerdo con el del gobierno, sí, no estamos pues, a lo menos y nosotros peor y nosotros peor...” e de Franca:

Entonces de cada quien tiene su trabajo ¿no? si tú te gusta bordar, eso es tuyo, si te gusta hacer este rastrero, o lo que sea esto es tuyo de nadie más, para que también ve que no estás dependiendo del gobierno, sino que estás dependiendo de ti mismo.

A participação política que se inicia na infância dessas mulheres se configura não apenas em interpretações do seu cotidiano, mas em mudanças práticas que impactam diretamente em como viveram e vivem. Como acentua Ansara (2005), a memória política gera impactos políticos e pessoais.

Finalmente, as mulheres que entrevistamos têm o sentimento de efetividade sobre sua própria participação, veem seu trabalho com resultados reais em seu cotidiano e têm confiança na sua importância para a continuidade e mudanças sociais, tanto que como veremos a seguir incentivam filhos, filhas, sobrinhas, vizinhas e mulheres de outras comunidades no mesmo sentido.

7.2.4.2 A participação de jovens e crianças

As entrevistadas têm filhos menores de dez anos, exceto por Dona Josefa, de quem não tivemos acesso à filha. Assim, por serem crianças, não tivemos a oportunidade de entrevistá-los para ter uma maior clareza de sua influência para sua

participação. As informações que obtivemos foram na perspectiva das mães, unicamente.

Franca, que tem seu filho ainda pequeno, com dois anos, nos contou o que espera dele para o futuro e sobre sua própria interação com as irmãs mais novas, que já são adolescentes.

[Yo] más a mis hermanitas, yo las animo a ellas... la otra tiene 17, la otra 14 y la otra este 9 año... y yo les digo "por favor" lo que les recalco mucho es que no les pase nada, que no les lastime a nadie. Porque nos damos cuenta que ahora, a veces hay hombres que si te entienden, pero los hay que no. Que todavía, vive profundamente su, su sentir como hombre y que nadie le puede decirle nada. Y eso lo que le digo por eso, "hay que seguirle, hay que buscarle forma para que todos sigamos a comprender y que seamos comprendidas también", eso la que les digo a mis hermanitas, "hay que echarle gana y buscar y porque, si te quedas en este, en este lugar, no seguir es pues que ya no está bien las cosas"

Incentiva-as mais no sentido da participação política, no reconhecimento de seus riscos como mulheres e nas desconstruções culturais. Por outro lado, Celina, como tem filhas um pouco maiores, já pode levá-las às manifestações,

Yo ya trabajaba acá. En esa época hacía, mis bolsitas y un poco de artesanía, y... pero también yo recibía talleres, de... diferentes talleres ¿sí? Yo era más como cursante digamos. Todo lo que he aprendido, ahora estoy enseñando a otras, si es lo que, pues es eso. Y ahora me toca a enseñar a las dos niñas que tengo. Una niña de 13 y otra niña de 9. Ellas se van conmigo a la marcha, en plantones, en bloqueos de carretera, en el curso, a volanteo y... Ellas se van conmigo. Pues, lo ya están entendiendo. Es que como crecieron con los compañeros, por eso, crecieron con los compañeros... Están acostumbrada, porque diferente cuando si ya no hacíamos marcha, me preguntan cuándo vamos hacer [risas]. Pero antes lloraban, cuando terminaban cansadas [risas] empezaban a llorar, muchas veces me tenía que ir me decían los compañeros que ya me podían llevar a la casa, aunque no había terminado, porque si se ponían a llorar. Ahora ya no... Ahora ya participan en volanteo, o sea, ya... ya hacen actividades.

As filhas de Celina foram inseridas desde pequenas no acompanhamento da mãe que, como disse Martha Moreno, acaba por ser inevitável, pois ou a filha mais velha é levada para cuidar de outra mais jovem ou, se pequena, vem agarrada ao corpo da mãe por um pano. Desse modo, estando com as mães, acabam ouvindo o que se discute sobre o movimento.

Siempre, o sea, en todos los momentos y en toda mi vida que he trabajado con mujeres indígenas, siempre llegan con sus hijos y sus hijas, o sea, con lo que está amamantando y con el otro más chiquito.

A veces, si llevaban un bebe, se llevaban una hija mayor para que cuidara el bebé, no, que se empezaba a llorar ya lo saca, pero es eso, o sea la chava, la jovencita se sale con el bebé para irlo entretener y que no llore, aunque claro, estas niñas también estaban oyendo de repente... (Martha Moreno)

Dona Josefa, relata que o movimento foi de jovens, porque eles que se deram conta das injustiças no que se referia a terra, então animavam os filhos, mas “os jovens se metem em tudo”:

Los animaba yo [a participar en la lucha], eran niños y los jóvenes como son de traviesos, se animan entre compañeros y todo, fueron los primeros y como están jóvenes, hasta en los árboles se trepaban cuando llegaba la seguridad pública, si... y nunca nos pasó nada, Bendito Diós, yo estuve en México y todo y todo salió bien.

Assim, a participação zapatista tem características de mobilização familiar e vai criando seus novos militantes no interior das famílias, e as mulheres com quem falamos, mesmo que tivessem saído do movimento, valorizam a participação política como parte de sua vida. Esse ímpeto de mães e irmãs mais velhas inserirem as mais jovens na participação política demonstra sua crença na efetividade dessas ações e o desejo de continuidade da mudança social.

O que contrapõe Martha Moreno, por exemplo, é que as novas gerações já não têm a mesma educação política que se criou na época do levante e na década anterior, quando se tinha uma educação militante influenciada tanto pela FLN (Frente de Libertação Nacional) como pelas organizações que já trabalhavam com os indígenas na época.

Te digo hombres y mujeres o sea, yo veo los cuadros que se formaron durante esos 10 años que estuvieron en el clandestinaje y luego los otros 5, 6 años cuando ya salieron. Pues esos cuadros políticos, hombres y mujeres, son potentísimos. Después, como que eso se fue descuidando, porque, por ejemplo, yo conozco a gente que empezó, empezó, empezó ¿no? Como ellos mismos, recibían la información que venía del FLN sobre, la desigualdad, sobre la pobreza, sobre el sistema capitalista, sobre las Teorías de Marx y todo y llegaban en las comunidades y entonces comiendo con la gente, empezaban a soltar el rollo. Todos los indígenas lo veían y decían “es cierto, tienen razón. Si nosotros estamos jodidos” ¿no? O sea, los otros del FLN se daban cuenta de quien eran los más pilas... y los empezaron a formar, y esos luego empezaban a formar su gente en su comunidad. Entonces eso es lo que había, era formación política, lo que ahora ya no hay.

Y yo sí lo he hecho mucho en falta, porque te digo, las chavas, las últimas veces que hablé con ellas, era: no cuestionar para nada la autoridad de la Junta, de la Junta que se supone que son hombres y mujeres, pero las mujeres no hablan nada, solo hablan los hombres, quienes manejan el dinero y todas las decisiones son ellos pero las mujeres están ahí, ¿no? Se supone que hay paridad y les preguntas tu algo y, no... no lo saben más... y repiten

el discurso oficial del zapatismo, “No, nosotras como mujeres participamos y tomamos decisiones y la lucha y el pueblo y la autonomía, pero rascas un poquito más y no saben... ni qué es autonomía, ni o sea esos conceptos claves no los conocen no los maneja. Entonces pues sí... al principio era distinto.

Fica em aberto se essas novas crianças, formadas pela escola zapatistas, podem dar continuidade ao movimento e modificá-lo como aconteceu na época do levante. Fica a marca que essa geração de mulheres se construiu pela participação dos pais, mesmo que não sigam no movimento.

Pontos contraditórios entre a imagem do movimento e os relatos são mais evidentes no relato de Celina que já participando, de outro movimento – a FNLS (Frente Nacional de Libertação Socialista) – estabelece uma comparação, sem deixar de reconhecer benefícios que a luta zapatista trouxe para a participação das mulheres. Celina reconhece que o radicalismo por exigir que os projetos com mulheres fossem feitos dentro do território acabou afastando organizações e mesmo outras mulheres.

A falta de professores nas escolas zapatistas, relatada por Franca e, principalmente, a falta de interesse de seus irmãos, a faz pensar sobre a efetividade do aprendizado nessas instituições, bem como no alcance da saúde zapatista que, como observamos, está disponível para aqueles que conseguem acessar os Caracóis.

O movimento zapatista tem demonstrado esforços para lidar com o novo desafio das demandas de seus jovens, que já nasceram em território zapatista, frequentaram a escola zapatista e desejam ter cargos e participar de projetos coletivos mas também saber mais sobre o mundo, a ciência, a natureza, e encontrar respostas para as dificuldades que as comunidades enfrentam para viver a autonomia. O movimento ainda busca respostas para as perguntas que estão chegando e continua no processo de ir construindo a revolução.

Nesse processo, a memória política tem demonstrado papel fundamental por mais diversas estratégias que a Comandancia Geral tenha assumido. As mulheres que participam têm se mostrado “muy otras” já na geração que está por volta dos 30 anos, então ainda há muito a esperar das gerações seguintes. Cabe, no entanto, a atenção para o fortalecimento da educação política, a capacidade de intercambio com cientistas, artistas e outras organizações que continuem a fortalecer a rede para essa emancipação e a politização em massa da população mexicana como um todo.

8 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao finalizar esta pesquisa, nos encontramos novamente com as perguntas suscitadas na introdução, que, como dissemos, tiveram o interesse de servir de apoio àqueles militantes de movimentos sociais ou mobilizadores de organizações não governamentais, ainda que, às vezes em parceria com o governo, reflitam sobre seu trabalho, alcancem dificuldades e as diferenças que surgem sobre a mobilização comunitária e a mobilização política, no que se refere a seus propósitos e efetividade.

O movimento zapatista tem dedicado espaço à luta das mulheres desde seu princípio, em 1980, segundo o que expressa em comunicados oficiais. O movimento nasce seguindo o modelo de guerrilha, porém, nos primeiros dias de combate, cede à opinião pública, aceitando a via pacífica de mobilização política para alcançar seus objetivos, assumindo os modelos de reivindicação dos Novos Movimentos Sociais. A partir de uma análise da memória de quatro mulheres indígenas, que tem ou tiveram alguma ligação com o movimento zapatista, ao longo desta pesquisa tratamos de identificar o que mobilizou as mulheres a participarem do movimento zapatista; entender o impacto que estas mulheres percebem em suas vidas e na vida de outras mulheres e conhecer como se dá a passagem deste conhecimento entre gerações. Para tal, coletamos e analisamos os relatos, bem como, observações feitas em campo com base na memória coletiva, conforme Maurice Halbwachs (1990) e Ecléa Bosi (2004); na participação e mobilização política, sob ponto de vista Sidney Tarrow (1997), Alberto Melucci (1989) e Maria da Glória Gohn (2004); e as teorias feministas latino-americanas, como o feminismo descolonial, analisado por Margara Millán (2009) e o feminismo comunitário, estudado por Julieta Paredes (2013).

Assim, a primeira descoberta foi saber que a participação política e a mobilização comunitária se diferenciam tanto em sua origem quanto em seu propósito. Enquanto a mobilização comunitária, idealizada por Toro (2007), visa à solução de problemas locais e a resolução e responsabilização desses problemas por moradores de um bairro ou uma região (sendo uma metodologia de ação empregada principalmente por ONGs e instituições governamentais), a participação política, na visão das teorias de movimentos sociais, procura entender que a resolução de um problema social global pode solucionar dificuldades locais e, mais que isso, gera novas identidades e formas de vivenciar o ser humano em sociedade ou comunidade;

leva a quebrar paradigmas, criticar tradições e costumes, criar novos paradigmas e tradições (LARAÑA, 1999; MELUCCI, 1989; ANSARA, 2005).

Percebemos que a tradição indígena maia vem mantendo valores patriarcais que, como diria Paredes (2013), não surgiram com o colonialismo, mas foram reforçadas neste período. Historicamente, a cultura de manifestações foi se formando entre os camponeses e indígenas do sudoeste mexicano desde que chegaram os colonizadores e se renovaram com Zapata na Revolução Mexicana, com a difusão da Teologia da Libertação e o Congresso Indígena de 1973, e com surgimento das organizações camponesas e indígenas depois deste período até a chegada da FLN (Frente de Libertação Nacional) e a posterior composição do EZLN (Exército Zapatista de Libertação Nacional).

Em todos esses períodos estavam as mulheres, com mais destaque nos momentos de guerra, e fortalecidas nos anos 1980 com o crescimento do feminismo indígena no México. As coronelas e adelitas são a imagem da participação das mulheres da Revolução Mexicana, que se ressignifica com a presença das comandantas e soldadas no levante zapatista. Essas últimas já não lutavam no lugar de seus maridos quando estes morriam, como as adelitas da revolução, mas lutavam para que outras mulheres e todo seu povo fossem incluídos no México existente. Quando isso não foi possível, viveram a mudança e a construíram a partir de suas próprias casas.

Pudemos identificar nos comunicados do movimento zapatista que, mesmo querendo criar um mundo onde caibam muitos mundos, a luta das mulheres segue difícil, da mesma forma que outros movimentos e nas cidades. Mas vão avançando, enquanto houver mulheres que se lembrem de Ramona e das mulheres que, como ela, alçaram voz e animaram a participação de outras mulheres e de homens, porque sua participação ainda depende da consciência de seus esposos, pais e irmãos. Além de suas mães, que guardam a tradição, e cada mulher com sua própria autoestima e consciência.

Estar com as mulheres que dispuseram de seu tempo e suas lembranças foi importante para entender, a partir do movimento, quais são os impasses e dificuldades que enfrentam na mobilização, na participação e na convivência com outros movimentos, e como isso afeta sua imagem de si mesmas e seu cotidiano. Percebemos que a mobilização teve na infância dessas mulheres um traço principalmente familiar, passada de pai para filha, enquanto falta de acesso de suas

mães ao estudo e à língua afetava a compreensão da liberdade de suas filhas, liberdade muito diferente daquela que elas mesmas tiveram. Franca, Veronica e Celina viveram uma geração de quebra de paradigmas sobre a liberdade, sobre o corpo da mulher no que se refere a casamento, filhos e espaços a que podem aceder. A língua, a capacidade de instrução, cada detalhe foi marcado por luta. As manifestações, o conflito entre comunidades, os deslocamentos pela guerra, o massacre, a presença de militares e o som de helicópteros militares marcaram a infância dessas mulheres, bem como os sumiços dos pais, os segredos e a educação política foram todas características presentes em suas memórias, que constroem sua identidade como mulheres no presente, conforme salientado por Pollak (1992) em visão mais geral de identidade formada tanto por suas próprias lembranças como por aquelas lembranças adquiridas.

As mulheres que entrevistamos expuseram suas memórias de resistência e luta, de orgulho de si mesmas pelo que conquistaram, de protagonistas que marcaram a história das organizações que participam. Conforme nosso objetivo de realizar uma análise do processo de mobilização dentro das vilas indígenas a partir da memória das mulheres que participaram destas mobilizações e o impacto do movimento na constituição do “ser mulher indígena” daquela região, as mulheres foram nos guiando por suas lembranças para reconhecermos o que é ser essa mulher, diferente das outras indígenas, diferente das mulheres da cidade, diferente até mesmo de suas mães; e como estas mulheres pretendem passar essa experiência para seus filhos, filhas irmãs e as gerações que venham.

Vimos que a participação política também favoreceu a construção de memórias de resistência (ANSARA, 2005) que as mobilizam a buscar respostas alternativas à grande ideologia do neoliberalismo, na qual vivemos hoje em nossa sociedade, e essa luta é feita a partir do cotidiano, do viver militante, das microrrelações que se estabelecem dentro dos movimentos e em suas fronteiras. Também atentamos para o caráter feminino dessa participação no movimento feminista, obviamente, mas também muito presente nos movimentos populares e com o destaque merecido no movimento zapatista.

Percebemos o entrelaçamento das memórias familiares dessas mulheres com fatos políticos marcados na história recente do Estado mexicano e os destaques de datas, personagens e lugares marcados na história do movimento; as oportunidades políticas e as redes articuladas pelo movimento zapatista. O percurso que fizemos nos

permite destacar como três dessas quatro mulheres conseguiram criar uma relação com as organizações de que fazem parte de forma a realizar seus sonhos, mas não se desvincular totalmente das organizações, bem como perceber como as diretrizes do movimento influenciaram suas escolhas profissionais e pessoais e seus avanços e críticas a partir do feminismo comunitário.

Assim, pudemos nos aprofundar não apenas nas análises sobre o movimento zapatista, seu histórico e os movimentos sociais, mas sobre os documentos produzidos dentro do movimento e como este se expõe publicamente a partir de seus comunicados, bem como, de acordo com o recorte sobre as mulheres, o impacto que o levante teve no trabalho de organizações que trabalhavam com mulheres na região (de acordo com o relato de Martha Moreno) e nas discussões teóricas de feministas no México, e internacionalmente, no que se refere ao protagonismo e emancipação da mulher.

Tanto o levantamento das teorias de movimentos sociais e memória quanto as feministas nos ajudaram a problematizar e expandir a visão sobre detalhes que não descobriríamos senão pelo trabalho em campo, com a observação participativa, a vivência de eventos, a dinâmica das organizações e o furor que são San Cristóbal de las Casas e os municípios próximos, onde estão as comunidades indígenas, bem como as cidades próximas de Caracóis e a tensão em que se vive quando não se está a favor do Estado.

Nossa hipótese de que a participação política contesta a imagem passiva da mulher indígena é corroborada pela experiência das mulheres que entrevistamos, sobretudo por ser um dos meios que proporciona às mulheres indígenas o acesso a educação, economia e liberdade, além de mudanças em seus corpos e a extensão dos espaços que podem acessar.

A contribuição desta pesquisa para o paradigma latino-americano é o da análise empírica da formação da identidade dentro de um movimento como o zapatista, e da memória social como norteadora da construção da identidade dentro dos movimentos, a partir de uma análise do cotidiano, em visão microssocial. Para a perspectiva brasileira (MST; Via Campesina; MTST), construir um olhar interdisciplinar como contribuição à análise de movimentos sociais e a possibilidade de reaproximar as teorias feministas da academia aos movimentos revolucionários e de base, como é o zapatista.

Vimos que os movimentos, com as lutas internas e externas das mulheres, são um campo de ressignificação do ser mulher com exigências diferentes daqueles presentes na sociedade neoliberal. Notamos que as mulheres que encontramos incentivam que suas filhas e irmãs sejam promotoras e participem com elas mesmas, pois, estando acompanhadas das mães, inevitavelmente saem a participar com elas desde pequenas. Outras mulheres jovens são permeadas por conselhos e conversas, mais no sentido da emancipação e autonomia pessoal do que na participação, pelo que vimos. No entanto persistem funções “naturalmente” dedicadas às mulheres e a ideia de feminino tende a perpetuar-se na ligação com a nutrição e o cuidado.

O movimento zapatista, como diz Holloway (2002), vai fazendo revolução durante sua existência, e outras gerações já despontam para uma nova fase do movimento, em que há que saber se surgiu uma nova consciência política. Após nossa pesquisa, segue no México a mobilização indígena pela eleição de um conselho representado por uma mulher indígena na disputa para o governo. O *slogan* da campanha é “Organizem-se”, para que se difunda a autonomia de educação, comunicação, saúde, alimentação, moradia e geração de energia em todas as comunidades indígenas, como um ataque aos projetos de governo que tornam a população pobre mais e mais dependente. Uma das mulheres que entrevistamos, Veronica, depois desse período, tem se destacado publicamente na participação nas *Abejas de Acteal* que é uma organização aderente ao zapatismo e participante do Congresso Nacional Indígena. Essa estratégia de colocar uma mulher como representante pode impactar organizações para que apoiem cada vez mais a emancipação das mulheres em conjunto à luta pela emancipação dos povos, assim como o levante zapatista com suas soldadas, majores e comandantas fez à sua época.

Não foi possível saber do posicionamento das jovens quanto ao viver a autonomia, suas dificuldades e anseios, bem como a pesquisa de um caso entre mulheres da mesma família e suas relações. Caberiam ainda questionamentos sobre como as relações de gênero se modificam, se isso ocorre no caso dos homens e a construção de sua identidade em relação a participação, bem como a existência de homossexuais dentro das comunidades, haja vista que esse não foi um assunto discutido e em campo não fica claro o que acontece quando um ou uma jovem se reconhecem como homossexuais, apesar do discurso do movimento ser inclusivo nos comunicados e a personagem Niña Zapatista ser filha de duas mães.

Por ser promotor de uma alternativa ao sistema em que vivemos, muitos detalhes ainda devem ser estudados sobre o movimento zapatista, sua efetividade e possibilidade de réplica, como eles mesmos enfatizam de acordo com cada geografia e cada calendário, bem como os intercâmbios que fazem com movimentos como o de Rojava, no Curdistão, e o Movimento dos Sem Terra, no Brasil. Certamente, outros movimentos antissistêmicos ainda persistem e surgem em diversos países, que devem ser melhor analisados e visibilizados para que possamos vislumbrar em mundo em que caibam muitos mundos.

REFERÊNCIAS

AGUILERA, Meztli Yoalli Rodriguez Aguilera. ¿Racismo y sexismo en México? Voces de mujeres indígenas desde su cotidianeidad, in: **Senti-pensar el género: perspectivas desde los pueblos originários**. Guadalajara, 2013. Disponível em: <<https://sylviamarcos.files.wordpress.com/2015/12/senti-pensar-el-genero-2.pdf>> Acesso em: 20 mar. 2016.

ALIER, Joan Martínez. **O Ecologismo dos pobres: conflitos ambientais e linguagem de valoração**. Trad. Mauricio Walman. São Paulo: Contexto, 2007.

ÁLVARES CASAS, Concepción. Reseña de Chiapas. ¿Y las mujeres qué? **Revista Política y Cultura da UAM**, n. 14, pp. 163-171, 2000. Disponível em: <<http://clacso.redalyc.org/articulo.oa?id=26701411>>: Acesso em: 15 jun. 2016.

ANDREO, Igor Luis. **Teologia da Libertação e Cultura Política Maia Chiapaneca: o Congresso Indígena de 1974 e as raízes do Exército Zapatista de Libertação Nacional**. São Paulo: Alameda Casa Editorial, 2013.

ANSARA. Soraia. **Memória Política da Ditadura Militar e Repressão no Brasil: Uma Abordagem Psicopolítica**. pp. 407, Tese de Doutorado, PUC, São Paulo, 2005.

_____. Memória política: construindo um novo referencial teórico na psicologia política. **Rev. psicol. polít.**, São Paulo, v. 8, n. 15, pp. 31-56, jun. 2008. Disponível em <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1519-549X2008000100004&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em: 10 jan. 2017.

ARAUJO, N. V.; LIMA, A. J. Melucci; TARROW, Sidney. "Revisão teórica sobre movimentos sociais". **Revista em Pauta**, vol. 7, n. 25, jul. 2010, pp. 115-130. Disponível em: <<http://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/revistaempauta/article/view/2887>> Acesso em: 28 mar. 2016.

BARBOSA, Carlos Alberto Sampaio. **A Revolução Mexicana**. São Paulo: Editora Unesp, 2010. (Coleção Revoluções do Século XX)

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Repensando a Pesquisa Participante**. São Paulo: Brasiliense, 1984.

BOSI, Ecléa. **O tempo vivo da memória, Ensaios de Psicologia Social**. São Paulo: Editora Ateliê, 2ª ed. 2004.

_____. **Memória e Sociedade, Lembrança de Velhos**. São Paulo: Cia das Letras, 17ª ed. 2012.

BRAH, Avtar. Diferença, diversidade, diferenciação. **Cad. Pagu**, Campinas, n. 26, p. 329-376, jun. 2006. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-83332006000100014&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 20 ago. 2015.

CARVALHO, Giane Carmem Alves. Lutar pelo quê? Reflexões sobre os rumos dos movimentos anti-sistêmicos. **Revista Estudos de Sociologia**, Araraquara, v.13, n.25, pp.153-169, 2008. Disponível em: <<http://seer.fclar.unesp.br/estudos/article/view/1150>> Acesso em: 10 jan. 2017.

CASTAÑEDA, Jorge G. **La Utopía Desarmada**: intrigas, dilemas y promesa de la izquierda en América Latina. México: Ed. Ariel, 1994.

CASTRO, Edna. Território, biodiversidade e saberes de populações tradicionais. In: DIEGUES, A. C. (Org.) **Etnoconservação**: novos rumos para a conservação da natureza nos trópicos. São Paulo: NUPAUB-USP; Hucitec; Annablume, 2000.

CEPAL. **Síntese: Os povos indígenas na América Latina: avanços na última década e desafios pendentes para a garantia de seus direitos**. Nações Unidas. Chile, 2015. Disponível em:< <http://repositorio.cepal.org/bitstream/handle/11362/37773/S1420764pt.pdf>; jsessionid=D589C41F0D68D39D69DB400B993FA3F3?sequence=1>. Acesso em: 26 jan. 2018.

DIEGUES, Antonio Carlos. Etnoconservação da Natureza: enfoques alternativos. In: DIEGUES, A. C. (Org.) **Etnoconservação**: novos rumos para a conservação da natureza nos trópicos. São Paulo: NUPAUB-USP; Hucitec; Annablume, 2000.

EZLN. Ley Revolucionária de Mujeres in: **El Despertador Mexicano: Órgano Informativo del EZLN**, México, No.1, diciembre 1993. Disponível em: <<http://enlacezapatista.ezln.org.mx/1993/12/31/ley-revolucionaria-de-mujeres/>>. Acesso em: 05 set. 2016.

_____. **Capitana Irma: Las mujeres somos las más explotadas**. 08 mar.1994. Disponível em: <<http://enlacezapatista.ezln.org.mx/1994/03/08/capitana-irma-las-mujeres-somos-las-mas-explotadas/>> Acesso em: 14 out. 2016.

_____. **Compañera Hortensia: Nosotras, como mujeres, podemos hacer trabajo igual que los hombres. Podemos empuñar las armas**. 08 mar. 1994. Disponível em: <<http://enlacezapatista.ezln.org.mx/1994/03/08/companera-hortensia-nosotras-como-mujeres-podemos-hacer-trabajo-igual-que-los-hombres-podemos-empunar-las-armas/>> Acesso em: 14 out. 2016.

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

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

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

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

_____. **Subcomandante Marcos, entrevista con Elena Poniatowska: Las decisiones grandes, las estratégicas, las más definitivas, vienen de abajo.** 24 jul. 1994. Disponível em: <<http://enlacezapatista.ezln.org.mx/1994/07/24/subcomandante-marcos-entrevista-con-elena-poniatowska-las-decisiones-grandes-las-estrategicas-las-mas-definitivas-vienen-de-abajo/>> Acesso em: 05 set. 2016.

_____. **Comandanta Ramona: Otra vez le pedimos al pueblo de México que no nos olvide.** 25 fev. 1995. Disponível em: <<http://enlacezapatista.ezln.org.mx/1995/02/25/comandanta-ramona-otra-vez-le-pedimos-al-pueblo-de-mexico-que-no-nos-olvide/>> Acesso em: 16 out. 2016.

_____. **Comandanta Trinidad: Queremos la paz digna y justa.** 13 mai. 1995. Disponível em: <<http://enlacezapatista.ezln.org.mx/1995/05/13/comandanta-trinidad-queremos-la-paz-digna-y-justa/>> Acesso em: 16 out. 2016.

_____. **Celebración del día de la mujer que lucha, de la mujer digna.** 08 mar. 1996. Disponível em: <<http://enlacezapatista.ezln.org.mx/1996/03/08/celebracion-del-dia-de-la-mujer-que-lucha-de-la-mujer-digna/>> Acesso em: 17 dez. 2016.

_____. **12 mujeres en el Año 12 (segundo de la guerra).** 11 mar. 1996. Disponível em: <<http://enlacezapatista.ezln.org.mx/1996/03/11/12-mujeres-en-el-ano-12-segundo-de-la-guerra/>> Acesso em: 17 out. 2016.

_____. **Discurso de la Comandanta Esther en la tribuna del Congreso de la Unión.** 28 mar. 2001. Disponível em: <<http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2001/03/28/discurso-de-la-comandanta-esther-en-la-tribuna-del-congreso-de-la-union/>> Acesso em: 23 out. 2016.

_____. **Comandanta Esther: palabras al señor Vicente Fox y el señor Luis H. Alvarez.** 01 jan. 2003. Disponível em: <<http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2003/01/01/comandanta-esther-palabras-al-senor-vicente-fox-y-el-senor-luis-h-alvarez/>> Acesso em: 23 out. 2016.

_____. **Leer un video Segunda parte: Dos fallas.** 21 ago. 2004. Disponível em: <<http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2004/08/21/leer-un-video-segunda-parte-dos-fallas/>> Acesso em: 13 nov. 2016.

_____. **El Pensamiento Crítico Frente a La Hidra Capitalista I.** Participación de la comisión sexta del EZLN. San Cristóbal de Las Casas. 2015.

FALQUET, Jules. Três questões aos movimentos sociais “progressistas”: contribuições da teoria feminista à análise dos movimentos sociais. **Lutas & Resistências**, v.1, set. 2006, Londrina, p.212-225. Disponível em: <<http://www.uel.br/grupo-pesquisa/gepal/revista1aedicao/lr212-225.pdf>> Acesso em: 13 nov. 2015.

FRANK, André Gunder; FUENTES, Marta. Dez teses acerca dos movimentos sociais. **Lua Nova**, São Paulo, n.17, pp. 19-48, jun. 1989. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-64451989000200003&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 04 ago. 2017.

FUKUYAMA, Francis. **O fim da história e o último homem**. Rio de Janeiro: Rocco, 1992.

GOHN, Maria da Glória. **Teorias dos Movimentos Sociais: paradigmas clássicos e contemporâneos**. 11ª ed. São Paulo: Loyola, 2014.

_____. **Novas Teorias dos Movimentos Sociais**. 5ª ed. São Paulo: Loyola, 2014a.

GONZÁLEZ, Maria Luiza Soriano. “La Revolución Zapatista de Chiapas: guerra, paz y conflicto (desde la perspectiva de sus protagonistas)”. **Revista Internacional de Pensamiento Político**. Vol. 7. Sevilla, 2012. Disponível em: <http://rabida.uhu.es/dspace/bitstream/handle/10272/7876/la_revoluci%C3%B3n_zapartista.pdf?sequence=2> Acesso em: 27 set. 2014.

HALBWACHS, Maurice. **A Memória Coletiva**. São Paulo: Vértice, 1990.

HARAWAY, Donna. Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. **Cadernos Pagu**, Campinas, SP, n. 5, pp. 7-41, jan. 2009. ISSN 1809-4449. Disponível em: <<https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/cadpagu/article/view/1773>>. Acesso em: 05 ago. 2015.

HOLLOWAY, John. “O zapatismo e as ciências sociais na América Latina”. **Novos Rumos**, ano 17, n. 36, pp. 4-10. 2002. Disponível em: <http://www.educadores.diaadia.pr.gov.br/arquivos/File/2010/veiculos_de_comunicacao/NOR/NOR0236/NOR0236_02.PDF> Acesso em: 27 set. 2014

JIMENEZ, María del Pilar Padierna. Mujeres Zapatistas: la inclusión de las demandas de género. **Argumentos (Méx.)**, México, v. 26, n. 73, pp. 133-142, dic. 2013. Disponível em <http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0187-57952013000300008&lng=es&nrm=iso>. Acesso em: 20 mai. 2017.

LARAÑA, Enrique. **La construcción de los movimientos sociales**. Madrid: Alianza Editorial, 1999.

LE BOT, Yvon. **El sueño zapatista por subcomandante Marcos**. Barcelona: Editorial Anagrama, 1997. Disponível em: <<http://www.elortiba.org/pdf/suenio-zap.pdf>> Acesso em: 27 set. 2014.

LINARES, F. N. **Pueblos indígenas de México**: Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas – CDI. Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo – PNUD. México: Ediciones Castillo, 2008. Disponível em: <<http://www.cdi.gob.mx>> Acesso em: 14 fev. 2015.

MANZINI, Eduardo José. **Considerações sobre a transcrição de entrevistas**. Disponível em: <http://www.oneesp.ufscar.br/texto_orientacao_transcricao_entrevista>. Acesso em: 20/01/2018.

MARCOS, Sylvia. **Mujeres, indígenas, rebeldes, zapatistas**. San Cristóbal de las Casas: Ed. Eón, 2013.

MELUCCI, Alberto. "Um objetivo para os movimentos sociais?". **Lua Nova: Revista de Cultura e Política**, n. 17. São Paulo, jun. 1989. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S010264451989000200004> Acesso em: 28 mar. 2016.

MELUCCI, Alberto. Teoría de la Acción Colectiva in: **Acción colectiva, vida cotidiana y democracia**. El Colegio de México, 1999. Disponível em: <http://www.ses.unam.mx/docencia/2014II/Melucci1999_AccionColectivaVidaCotidianaYDemocracia.pdf> Acesso em: 10 dez. 2016.

MILLAN, Márgara. Revistas y políticas de traducción del feminismo mexicano contemporáneo. **Rev. Estud. Fem.**, Florianópolis, v. 17, n. 3, pp. 819-846, dec. 2009. Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-026X2009000300011&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 15 mar. 2017.

NETTO, Sebastião Leal Ferreira Vargas. **A mística da resistência**: culturas, histórias e imaginários rebeldes nos movimentos sociais latino-americanos. Tese (Doutorado em História). Universidade de São Paulo. São Paulo, 2007. Disponível em: <<http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8138/tde-12022008-112052/pt.br.php>> Acesso em: 30 mar. 2015.

PAREDES, Julieta. **Hilando Fino. Desde el feminismo comunitario**. 2ª México: Cooperativa El Rebozo, 2013. Disponível em: <<https://sjlatinoamerica.files.wordpress.com/2013/06/paredes-julieta-hilando-fino-desde-el-feminismo-comunitario.pdf>>.i Acesso em: 20 mai. 2017.

POLLAK, Michael. Conferência Memória e Identidade Social. Transcrita e traduzida por Monique Augras. Edição de Dora Rocha. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, vol. 5, n. 10, pp. 200-212, 1992. Disponível em: <<http://www.pgedf.ufpr.br/memoria%20e%20identidadesocial%20A%20capraro%202.pdf>> Acesso em: 10 jan. 2017.

_____. Memória, Esquecimento e Silêncio. Tradução Dora Rocha Flaksman. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, vol. 2, n. 3, pp. 3-15, 1989. Disponível em: <http://www.uel.br/cch/cdph/arqtxt/Memoria_esquecimento_silencio.pdf> Acesso em: 10 jan. 2017.

PROUTISTA UNIVERSAL. **Guia de Estudos de PROUT**. Título original: **A Comprehensive Guide to the Study of PROUT**. Editado por proutistas do Setor New York. 2ª ed. 2000. Disponível em: <http://www.prout.org/por/portt_c.htm> Acesso em: 15 jan. 2016.<

QUEIROZ, Maria Isaura Pereira. Variações sobre a técnica do gravador no registro da informação viva. 2. ed. São Paulo. CERVE/FFLCH/USP, 1983.

ROVIRA, Guiomar. **Mujeres de Maíz**. 1ª ed. México D. F.: Ediciones Era, 1997.

ROUÉ, Marie. “Novas perspectivas em etnoecologia: 'saberes tradicionais¹ e gestão de recursos naturais”. In: DIEGUES, Antonio Carlos. (Org.) **Etnoconservação: novos rumos para a conservação da natureza nos trópicos**. São Paulo: NUPAUB-USP: Hucitec: Annablume, 2000.

SAGRA, Alicia. A mulher na Revolução Mexicana. **Correio Internacional**, n. 4. mar. 2011. Disponível em: <<http://docs10.minhateca.com.br/292296999,BR,0,0,alicia-sagra-a-mulher-na-revolucao-mexicana.pdf>>. Acesso em: 15 mar. 2016.

SILVA DOS SANTOS, Juliana. **O movimento zapatista e a educação: direitos humanos, igualdade e diferença**. São Paulo, 2008. Dissertação (Mestrado em Educação) – Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo.

SPINELLI, Lucas Gebara. Movimento Zapatista: entre a política das armas e as armas da política. **Revista de Estudos e Pesquisa sobre as Américas**, vol. 2/2009. Disponível em: <<http://periodicos.unb.br/index.php/repam/article/view/1359>> Acesso em: 27 set. 2014.

TARROW, Sidney. **El poder en movimiento: los movimientos sociales, la acción colectiva y la política**. Madrid: Alianza Editorial, 1997.

TAYLOR, S.J. y BOGDAN, R. **Introducción a los métodos cualitativos de investigación. La búsqueda de significados**. Barcelona: Paidós, 1987.

THIOLLENT, M. **Metodologia da pesquisa-ação**. 14.ed. aumentada. São Paulo: Cortez, 2005.

TILLY, Charles. **From Mobilization to Revolution**. University of Michigan.1977. Disponível em: <https://deepblue.lib.umich.edu/bitstream/handle/2027.../156.pdf>. Acesso em: 20 fev. 2016.

TORO, José Bernardo. **Mobilização Social – um modo de construir a democracia e a participação**. Belo Horizonte: Autêntica, 2007.

TOURAINÉ, Alain. A reconstrução do México. **Folha de São Paulo [online]**. Tradução de José Marcos Macedo. São Paulo 24 ago. 1997. Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/fsp/mais/fs240803.htm>> Acesso em 03 mar. 2017.

UNAM, Radio. **La situación de las mujeres**. 08 mar. 1994. Disponível em: <<http://enlacezapatista.ezln.org.mx/1994/03/08/la-situacion-de-las-mujeres/>> Acesso em: 14 out. 2016.

VILLAREAL, Ginna. **Cuidados de saúde organizados a partir da base: a experiência zapatista**, 2007. Disponível em: <<http://investigandoonovoimperialismo.blogs.sapo.pt/13275.html>> Acesso em: 21 set. 2015.

WALLERSTEIN, Immanuel Maurice. **The Neo-Zapatistas: Twenty Years After**. mai. 2014. Disponível em: <<https://www.iwallerstein.com/neozapatistas-twenty-years/>> Acesso em: 03 mar. 2017.

APÊNDICE A – CARTA PEDIDO DE AUTORIZAÇÃO PARA REALIZAÇÃO DAS ENTREVISTAS

Assunto: Propuesta de investigación

**Compañeros y Compañeras
Junta de Buen Gobierno
Caracol de**

Mi nombre es Clara Seguro, soy brasileña y estudiante de la Universidad de São Paulo en Brasil. Estoy desde 20 de julio en San Cristóbal, acompañando los eventos del CompArte, donde tuve la oportunidad de ver sus presentaciones sobre sus actividades en la lucha zapatista, después, me postulé como Observadora de Derechos Humanos y ahora soy voluntaria del Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de las Casas (FRAYBA) y estaré hasta 6 de enero en México.

Creo que la lucha de los compañeros y compañeras zapatistas está contribuyendo para la formación de mujeres, jóvenes y niñas más libres y con más posibilidades en sus vidas. Por eso, vengo a solicitarles su autorización para realizar mi trabajo de investigación con las mujeres.

El foco de la investigación son las experiencias personales de mujeres que ya participan en la lucha y sus hijas (mayores de 14 años), los temas tratados serán: su infancia, su entrada en la lucha, su vida cotidiana, como es su relación entre madres e hijas.

El objetivo es que cada mujer cuente su vida libremente, para esto, envío una guía de preguntas que les estaré haciendo y pueden ser contestadas como a ellas les parezca mejor. Es necesario que las pláticas sean grabadas y para cada una se firme una autorización, la cual anexo a esta carta para que sea de su conocimiento, en donde digan que están de acuerdo que yo use su entrevista, exclusivamente para finalidad académica, sin publicar nombres y otros datos personales.

Agradezco su respuesta y estoy disponible para esclarecer mis intenciones, hacer modificaciones en las preguntas u otras necesidades.

Clara Cecilia Seguro da Silva
claraceciliass@hotmail.com

APÊNDICE B - TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE INFORMADO

Usted esta siendo invitado(a) a participar de la investigación “**Memorias de las mujeres zapatistas: participación política y subjetividad**” que tiene como objetivo investigar el impacto de la participación política en la vida de las mujeres indígenas zapatistas.

Esta investigación es parte de la disertación de maestría de **CLARA CECILIA SEGURO DA SILVA**, alumna del Programa de posgrado en Cambio Social y Participación política”, de la Escuela de Artes, Ciencias y Humanidades, de la Universidad de São Paulo.

Su colaboración en esta investigación consistirá en conceder una (o más, caso sea necesario) entrevista (s) sobre su participación en el Movimiento Zapatista.

Todas las informaciones resultantes de la(s) entrevista(s) serán utilizadas única y exclusivamente con finalidad académica tomando en cuenta los principios éticos que protegen la identidad de las personas entrevistadas.

Investigadora Responsable: Prof^a. Dr^a. Soraia Ansara

Coordinador del Programa: Prof. Dr. Marcos Bernardino de Carvalho

Av. Arlindo Bettio, 1000 - Ermelino Matarazzo, São Paulo (SP).

Telefone (11) 3091 8877

Nombre:

Declaro que estoy de acuerdo en colaborar con la investigación.

(☐) Autorizo la divulgación de mis datos (nombre, sexo, profesión, etc).

(☐) No autorizo la divulgación de mis datos (nombre, sexo, profesión, etc)

_____, ____ de _____ de 2016

Firma

APÉNDICE C – ROTEIRO DE PERGUNTAS – 1ª GERAÇÃO

A - Mujeres grandes

1. ¿Tú eres soltera, casada?
(si casada... con cuantos años se casó? En que año?
2. ¿Su esposo o hijos ayudan en la casa?
3. ¿Tienes hijos? Cuantos?
4. ¿Cuéntame cómo fue su vida de niña?
5. ¿Cómo era la relación de su madre contigo?
6. ¿Qué trabajos hacía para ayudar a su madre?
7. ¿Cómo entró a la lucha?
8. ¿Cómo fue, al inicio, su participación?
9. ¿Hoy día, cómo es su participación en el movimiento?
10. ¿Cómo fue el levantamiento?
11. ¿Cómo era su vida antes del 1994?
12. ¿Cómo se formaron los Caracoles?
13. ¿Qué ha cambiado para las mujeres en su familia/comunidad después del levantamiento?
14. ¿Qué ha cambiado para las mujeres en su familia/comunidad después de que se formaron los caracoles?
15. ¿Lo que significa el Movimiento en su vida?
16. ¿Las mujeres ocupan algún cargo en el movimiento? Cuales?
17. ¿Has escuchado alguna comandanta?
18. ¿Tienen un espacio de encuentro de mujeres?
(Se si, ¿qué hacen en este espacio?)
19. ¿Hablas con su(s) hijas sobre la participación en la lucha?
20. ¿Sus hijos van a la escuela zapatista?
21. ¿Cómo imaginas su futuro?
22. ¿De qué platicas con su hija?
23. ¿Cuál es su sueño?
24. ¿Tiene algo que no tenga preguntado y que gustaría de decir

APÊNDICE D – ROTEIRO DE PERGUNTAS – 2ª e 3ª GERAÇÃO

B – Mujeres jóvenes

1. ¿Tu eres soltera, casada?
(si casada... con cuantos años se casó? En que año?
1. ¿Tienes hijos? Cuantos?
2. ¿Su esposo o hijos ayudan en la casa?
3. ¿En que trabajas?

Infancia

4. ¿Cómo fue su vida de niña?
5. ¿Has asistido a la escuela zapatista?

Relação com a Mãe

6. ¿Cuéntame un poco sobre su madre?
7. ¿De qué platicas con su madre?
8. ¿qué le cuenta su madre sobre participar en la lucha?
9. ¿Cómo ve la participación de su madre en la lucha?

História do movimento

10. ¿Cómo pasó el levantamiento de 1994?
11. ¿Quién le contó/enseñó sobre el levantamiento?
12. ¿Qué le parece que fue más importante con el levantamiento?

Entrada no movimento

13. ¿Qué te ha llevado a participar en la lucha?
14. ¿Hay algún cargo en el movimiento que le interesa mucho? Porque?

Participação

15. ¿Cómo ves la participación de las mujeres en el movimiento?
16. ¿Las mujeres ocupan algún cargo en el movimiento? Cuales?
17. ¿Has escuchado alguna comandanta?

Espaço de mulheres

18. ¿Tienen un espacio de encuentro de mujeres?

(Se si, ¿qué hacen en este espacio?)

19. ¿Cuál es su sueño?
20. ¿Cómo imaginas su futuro?
21. ¿Cómo piensa el futuro para su hijo/a?
25. ¿Qué significa el Movimiento en su vida?
26. ¿Tiene algo que no tenga preguntado y que gustaría de decir

APENDICE E – TERMO ASSINADO PELA PROF. DRA. MARTHA MORENO **EACH**Escola de Artes, Ciências e Humanidades
da Universidade de São Paulo**TERMINO DE CONSENTIMIENTO LIBRE INFORMADO**

Usted esta siendo invitado(a) a participar de la investigación **“Memorias de las mujeres zapatistas: participación política y subjetividad”** que tiene como objetivo investigar el impacto de la participación política en la vida de las mujeres indígenas zapatistas.

Esta investigación es parte de la disertación de maestría de **CLARA CECILIA SEGURO DA SILVA**, alumna del Programa de posgrado en Cambio Social y Participación política”, de la Escuela de Artes, Ciencias y Humanidades, de la Universidad de São Paulo.

Su colaboración en esta investigación consistirá en conceder una (o más, caso sea necesario) entrevista (s) sobre su experiencia con la participación política.

Todas las informaciones resultantes de la(s) entrevista(s) serán utilizadas única y exclusivamente con finalidad académica tomando en cuenta los principios éticos que protegen la identidad de las personas entrevistadas.

Investigadora Responsable: Prof^a. Dr^a. Soraia Ansara
Coordinador del Programa: Prof. Dr. Marcos Bernardino de Carvalho
Av. Arlindo Bettio, 1000 - Ermelino Matarazzo, São Paulo (SP).
Telefone (11) 3091 8877

Nombre: Martha Moreno

Declaro que estoy de acuerdo en colaborar con la investigación.

- ☒ Autorizo la divulgación de mis datos (nombre, sexo, profesión, etc).
() No autorizo la divulgación de mis datos (nombre, sexo, profesión, etc)

San Cristóbal 8 de octubre de 2016

Firma