UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO

FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS

DEPARTAMENTO DE GEOGRAFIA

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM GEOGRAFIA HUMANA

FÁBIO MÁRCIO ALKMIN

**POR UMA GEOGRAFIA DA AUTONOMIA:
a experiência de autonomia territorial zapatista em Chiapas,
México**

Versão corrigida

SÃO PAULO
MARÇO DE 2015

FÁBIO MÁRCIO ALKMIN

**POR UMA GEOGRAFIA DA AUTONOMIA:
a experiência de autonomia territorial zapatista em Chiapas,
México**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Geografia Humana da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, como requisito para obtenção do título de Mestre em Geografia Humana.

Orientador: Prof. Dr. Rodrigo Ramos H. F. Valverde

Versão corrigida

SÃO PAULO
MARÇO DE 2015

FÁBIO MÁRCIO ALKMIN

**POR UMA GEOGRAFIA DA AUTONOMIA:
a experiência de autonomia territorial zapatista em Chiapas,
México**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Geografia Humana da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, como requisito para obtenção do título de Mestre em Geografia Humana.

COMISSÃO EXAMINADORA

Prof. Dr. Rodrigo Ramos H. F. Valverde (orientador)
Instituição: Universidade de São Paulo

Profa. Dra. Larissa Mies Bombardi
Instituição: Universidade de São Paulo

Prof. Dr. Carlos José Ferreira dos Santos (Casé Angatu)
Instituição: Universidade Estadual de Santa Cruz (UESC)

APROVADO EM 29 DE JANEIRO DE 2015 .

AGRADECIMENTOS

Sempre carregamos conosco um pouco dos lugares por onde passamos e das pessoas que ali conhecemos. Da mesma forma, creio, sempre deixamos nestes lugares e nestas pessoas também um pouco de nós próprios. Assim sendo, agradeço primeiramente a meus pais, Sebastião e Joana D'Arc, que não sem esforço assentaram as bases desta longa travessia.

Levo, é claro, um pouco dos professores do Departamento de Geografia da FFLCH-USP, local onde passei os últimos nove anos de minha vida. Sou um pouco dos velhos amigos joseenses, do Chaves, Derbão, Bob, Ronaldão e até do Rafael que já não vejo há mais de 15 anos. Sou também o Crusp, de festas e conversas madrugadas a dentro, do apartamento E-406 e C-111, lugares onde aprendi de viajantes, escritores, geólogos, filósofos, artistas e historiadores, estes últimos representados pela Nádia (Japa), o André (Rasta) e o Sérgio. Mas também carrego um pouco de outros cruspianos (ou ex-cruspianos), tão ilustres quanto: Gustavão (Pira), Catatau, Brunna L., Carol, Akashi, Daniel Vasconcelos, Marcinha, Minotti, Vinícius, Jean, Yami e Raúl.

Seguramente sou um pouco de cada um dos amigos que fiz na Geografia: da permanência do Rafa Zen, do anarquismo do Skoda, da poesia do Cebola, da alegria da Flavinha, dos altos papos da Joana Stingel e de muitos outros e outras com quem tive o prazer de compartilhar conversas e/ou viagens: Claudinho, Aloysio, Cubano, Marizinha, Japonês, Luni, Guto, Fe, Crispim, Júlia Spelta, Dafne, Euge, Anaclara, Raquel Simão, Geraldo, Thiago TX, Ramón, Júlio, Olga, Fabi, Zé droguinha, Ritinha, Aldmir, Sandrinho, os gêmeos Paçoca e Marcha, Pedrinho Hippie, Rafa Hippie, Bima, Stallone, Mineiro, Geléia, Júlio urso, Ceci, Rosana, Estela, Fernão, Heron, Maíra, Paquê, Nádia, Diogo, Marcela, Roberta e muitos muitos mais, que por serem tantos, nem mesmo cabem nestes diminutas linhas. Somam-se, é claro, amigos e amigas não-geógrafos: Giovanna, Lilian, Carol Hernandez, Amanda Carneiro, Júlia Navarra, Pedrão, Márcia Mura. Entre todas estas pessoas tão queridas, gostaria de fazer um agradecimento especial a duas: ao Allan Cob pelo auxílio conferido quando o México ainda me era um projeto de pesquisa de mestrado e, em segundo lugar, à Jamila Venturini, pela generosidade e atenção com que leu a primeira versão deste texto. A ajuda de vocês foi muito valiosa.

Nesse momento, impossível não me lembrar também do “Grupo de estudos sobre América Latina”, o qual sempre terminávamos com todos bailando salsa madrugada adentro. Tempos deliciosos ao lado da Manu, Gabi, Ana Gomes, Droca, Vitória, Flor (Argentina) e

Waldo Lao (México). A estes dois últimos devo, de certa maneira, o afã latino-americano que comigo carrego. Ao Waldo, em especial, toda minha gratidão pelos livros emprestados e ideia compartilhadas sobre o zapatismo.

Falando em América Latina, agradeço e levo comigo um pouco dos amigos que me acolheram no México (Brisa, Grazi, Vanessa, Edgar Perez, Dani Parra, César, Talita, Amandita, Prof. Dr. Jesús Serna Moreno, Jorge Santiago), na Argentina (Carmen Serra, Nico Koch, Pablo), Chile (Ana Maria Barria) ou ainda na Guatemala (Edgar Calel). Também sou grato ao Alejandro Buenrostro pela tarde de outono compartilhada com um café e suas lembranças de Chiapas.

Em meio a tais viagens mentais e geográficas algumas sementes germinaram, conformando algo que ainda toma forma e possui muito por crescer. Falo sobre o *Coletivo Sendero Filmes*, nascido de sonhos, câmeras e solas gastas. Desnecessário dizer que ao longo desses anos de convívio me transformei junto com estes amigos, tornando-me um pouco da “necessidade de prosseguir” do Corguinho (grande companheiro de viagens e apuros), o silêncio do Tom, a racionalidade do Chico, a paciência do Bruxo e a ironia do Boni. Gostaria de lhes dizer que ainda temos muito por criar.

Outras memórias foram internalizadas e inegavelmente se refletem em minhas palavras e pensamentos. A subida do *Chacaltaya* com a Paçoca (por quem carrego um infinito carinho e gratidão) é uma delas. Penso e sinto o apoio dado pela Adriana Salay, assim como as boas vibrações e memórias da Bluma. Já levo, até mesmo, a ternura e energia da Amanda.

Finalmente, guardo com muito apreço as lições que tive com as comunidades indígenas que pude conhecer viajando pela América Latina, em especial as Mapuche e as zapatistas, com quem pude compartilhar ideias e reflexões com um tempo mais lento, como tais relações carecem. Sou infinitamente grato ao EZLN por tudo que aprendi e sempre levarei comigo um pouco de sua luta. Para todos a luz, para todos tudo.

Esta pesquisa contou com financiamento da FAPESP.

Aquele que não cedeu
Foi abatido
O que foi abatido
Não cedeu.

A boca do que preveniu
Está cheia de terra.
A aventura sangrenta
Começa.
O túmulo do amigo da paz
É pisoteado por batalhões.

Então a luta foi em vão?

Quando é abatido o que não lutou só
O inimigo
Ainda não venceu.

(Bertolt Brecht, Na morte de um combatente da Paz, 1939)

ALKMIN, Fábio M. *Por uma Geografia da autonomia: a experiência de autonomia territorial zapatista em Chiapas, México*. São Paulo, 2014. Dissertação (Mestrado em Geografia Humana) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo.

RESUMO

Observa-se nas últimas três décadas a emergência política de diversas organizações indígenas nos países latino-americanos. Um divisor de águas desse fenômeno foi o levante armado do Exército Zapatista de Libertação Nacional (EZLN), em 1994, no estado de Chiapas (México). Entre as demandas já “tradicionais” dos povos indígenas, como a questão da permanência à terra, o movimento zapatista incluiu em sua pauta política a reivindicação por autonomia, entendida, nesse contexto, como um distinto regime jurídico-territorial que permita aos povos indígenas mexicanos o exercício concreto da autodeterminação. Após o fracasso na aprovação de uma lei que definisse os marcos legais desse regime, os zapatistas decidem consolidar unilateralmente a autonomia que já vinham desenvolvendo em suas comunidades, desde o final de 1994. A partir dessa “autonomia em resistência” suprimiram qualquer tipo de relação com o Estado. As mudanças dessas relações de poder se projetaram no espaço, onde, a partir da conformação de comunidades, municípios e zonas autônomas, criaram-se governos paralelos zapatistas, operantes até a presente data. O objetivo da pesquisa foi o de analisar a organização espacial destes territórios autônomos e as relações sócio-espaciais ali travadas, especialmente no que se refere à posse da terra e a divisão social do trabalho e da produção, tentando esquadrihar, na medida do possível, os limites e potencialidades que o modelo autonômico oferece a outros grupos indígenas. Nosso embasamento teórico e histórico partiu da revisão bibliográfica já produzida a respeito –predominantemente mexicana- além de um trabalho de campo nos territórios zapatistas. Metodologicamente buscamos compreender a gênese dos processos e das contradições sociais que fomentaram o surgimento do EZLN com base na ideia de “formação territorial” e a partir dos pressupostos da Geografia Histórica, ainda que nossa argumentação também tenha dialogado fortemente com a Geografia Agrária e Política. Soma-se a este esforço a tentativa de compreensão dos recursos ideológicos utilizados para o submetimento destas populações ao longo do processo de formação do Estado. A pesquisa apontou aspectos inovadores na estratégia política zapatista, entre elas a própria ideia de autonomia, que há possibilitado o empoderamento das comunidades indígenas frente aos modernos processos de despossessão territorial, entre outros fatores. Em contrapartida, na atual conjuntura política de Chiapas, os territórios autônomos demonstram-se com limitações estruturais de ordem econômica, o que, somado a uma nova ofensiva de forças chiapanecas refratárias ao projeto zapatista, vem dificultando, a nosso ver, o desenvolvimento das instituições autônomas e de novos projetos produtivos.

Palavras-chave: Autonomia, EZLN, Território, Movimentos indígenas, América Latina

RESUMEN

Observase en las tres últimas décadas el surgimiento de diversas organizaciones indígenas en los países de Latinoamérica. Un importante acontecimiento en este fenómeno fue el levantamiento armado del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), en 1994, en el estado de Chiapas (México). Entre las demandas ya "tradicionales" de los pueblos indígenas, tales como la cuestión de la permanencia en la tierra, el movimiento zapatista ha incluido en su agenda política el reclamo por "autonomía", en este contexto entendida como un distinto sistema jurídico-territorial que pueda permitir a los pueblos indígenas mexicanos el ejercicio concreto de la autodeterminación. Tras el fracaso en la aprobación de una ley para definir el marco legal de este régimen, los zapatistas deciden consolidar unilateralmente la autonomía la cual venían desarrollando en sus comunidades, desde el final de 1994. Basándose en esta "autonomía en resistencia" suprimieron cualquier tipo de relación con el Estado. Los cambios en estas relaciones de poder se proyectaron en el espacio, donde, por medio de la conformación de comunidades, municipalidades y regiones autónomas, se han establecido gobiernos paralelos zapatistas, en operación hasta la presente fecha. El objetivo de la investigación fue analizar la organización espacial de estos territorios autónomos y las relaciones socio-espaciales allí desarrolladas, especialmente con respecto a la propiedad de la tierra y la división social del trabajo y producción, buscando definir, en la medida de lo posible, los límites y potencialidades que este modelo autonómico ofrece a otros grupos indígenas. Nuestro embasamiento teórico y histórico partió de la revisión de la literatura ya producida a respecto –predominantemente de autores mexicanos– además de un trabajo de campo en los territorios zapatistas. Metodológicamente buscamos entender la génesis de los procesos y las contradicciones sociales que favorecieron a la aparición del EZLN por medio de la idea de "formación territorial" y de la mirada de la Geografía Histórica, aunque nuestra argumentación también he dialogado fuertemente con la Geografía Agraria y la Geografía Política. Se suma a este esfuerzo la tentativa de comprensión de los recursos ideológicos utilizados para el sometimiento de estas poblaciones en el proceso de formación del Estado, a lo largo del tiempo. La investigación ha señalado aspectos innovadores en la estrategia política zapatista, incluyendo la propia idea de autonomía, lo que permitió el fortalecimiento de las comunidades indígenas frente a los modernos procesos de desposesión territorial, entre otros factores. Al mismo tiempo, en la actual situación política de Chiapas, los territorios autónomos se demuestran con limitaciones estructurales de orden económica, lo que, añadido a una nueva ofensiva de sectores chiapanecos refractarios al proyecto zapatista, viene dificultando, en nuestra análisis, el desarrollo de las instituciones autónomas y de nuevos proyectos productivos.

Palabras-clave: Autonomía, EZLN, Territorio, Movimientos indígenas, Latinoamérica

ABSTRACT

In the last three decades, there was a political emergence of many indigenous organizations around Latin-American countries. This phenomenon's watershed moment was the armed uprising of the Zapatista National Liberation Army (EZLN), in Chiapas (Mexico), 1994. Between the already traditional demands posed by indigenous people, as a separate legal-territorial arrangement that would allow Mexican indigenous people the concrete exercise of self-determination. After fail to approve a law that could define this regime's legal frameworks, the Zapatistas decided to consolidate unilaterally the autonomy that has been developed in their communities, since the end of 1994. From the so-called "autonomy of resistance", they broke any sort of relation with the State. The changes of this power relationship are projected on a territory where, from the formation of communities, municipalities and autonomous regions, parallel governments had been set and still operating to that date. The objective of this research was to analyze the spatial organization of these autonomous territories and the socio-spatial relations there developed, especially with regard to land tenure and the division of labor and production, trying to scrutinize, to the possible extent, the limits and potentials that the autonomic model offers other indigenous groups. Our theoretical and historical knowledge was based upon a review of already established literature - predominantly Mexican authors - associated to fieldwork in Zapatista territories. Methodologically, we seek to understand the genesis of the processes and social contradictions that fostered the emergence of the EZLN by relying upon the idea of "territorial formation" and the assumptions of historical geography, although our argument also strongly dialogs with those of agrarian and political geography. In addition to that lies the effort to understand the ideological resources used for the subjugation of these peoples in the process of state formation. The research pointed to innovative aspects in Zapatista political strategy, including the very idea of autonomy, which enabled the empowerment of indigenous communities facing modern processes of territorial dispossession, among other factors. Simultaneously, there have been observed economic structural limitations in the current political situation in Chiapas, which associated to a new offensive of "chiapaneca" paramilitary forces to the Zapatista project is a hurdle to the development of autonomous institutions and new production projects according to my point of view.

Keywords: Autonomy, EZLN, Territory, Indigenous Movements, Latin America

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

AICO: Autoridades indígenas de Colombia.
AIRA: Asociación indígena de la república argentina.
APIB: Articulação dos povos indígenas do Brasil.
ARIC: Associação Rural de Interesse Coletivo.
BANAMAZ: Banco Autónomo de Mujeres Zapatistas.
BANPAZ: Banco Popular Autónomo Zapatista.
CAPOIB: Conselho de articulação dos povos e organizações indígenas do Brasil.
CCNIS: Consejo coordinador nacional indígena salvadoreño.
CCRI-CG: Comitê Clandestino Revolucionário Indígena- Comandância Geral.
CEPAL: *Comissão Econômica para a América Latina e o Caribe*
CIACH: Centro de Informações e Análises de Chiapas.
CIALC: Centro de Investigações sobre América Latina e Caribe.
CIDECI-UNITIERRA: Centro Indígena de Capacitação Integral-Universidade da Terra.
CIDOB: Confederación de pueblos indígenas de Bolivia.
CIOAC: Central Independiente de Obreros Agrícolas y Campesinos.
CISA: Consejo indio de Sud América.
CIZ: Comissão de Informação Zapatista.
CNI: Congresso Nacional Indígena (México).
CNPI: Consejo nacional de pueblos indígenas de Chile.
COCOPA: Comissão de Concórdia e Pacificação.
COINCABOL: Coordinadora de organizaciones indígenas campesinas y comunidades interculturales de Bolivia.
COMG: Consejo de organizaciones mayas de Guatemala.
CONACIN: Coordinadora nacional indianista de Chile.
CONAIE: Confederación de nacionalidades indígenas del Ecuador.
CONEVAL: Conselho Nacional de Avaliação da Política de Desenvolvimento Social.
CONIC: Coordinadora nacional indígena y campesina.
CONIVE: Consejo nacional indio de Venezuela.
CONPAH: Confederación de pueblos autóctonos de Honduras.
CONPAZ: Coordenação de Organismos Não-Governamentais pela Paz.
CONPINH: Consejo popular indígena de Honduras.
COPPIP: Coordinadora permanente de los pueblos indígenas del Perú.
CRAC-PC: Coordinadora Regional de autoridades comunitárias- Polícia Comunitária .
CVZ: Comissão de Vigilância Zapatista.
DAI: Departamento de Assuntos Indígenas (México).
DESMI: Desenvolvimento Econômico e Social dos Mexicanos Indígenas.
ENIGH: Encuesta Nacional de Ingresos y Gastos de los Hogares (México).
EZLN: Exército Zapatista de Libertação Nacional.
FAPI: Federación por la autodeterminación de los pueblos indígenas.
FENOCIN: Confederación nacional de organizaciones campesinas, indígenas y negras.

FLN: Frente de Libertação Nacional.
FRAYBA- Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de las Casas (México)
FUNAI: Fundação Nacional do Índio
INEGI: Instituto Nacional de Estadísticas e Geografía.
III: Instituto Indigenista Interamericano.
INI: Instituto Nacional Indigenista (México).
ISI: Industrialização por Substituição de Importações.
JBG: Junta de Bom Governo.
LP: Linha Proletária.
MAREZ: Municípios Autônomos Rebeldes Zapatistas.
MCS: Modulo de Condiciones Socioeconómicas (México).
MIN: Movimiento indígena de Nicaragua.
MIT-PERÚ: Movimiento indio Tawantinsuyu Perú.
MNICR: Mesa nacional indígena de Costa Rica.
OCEZ: Organización Campesina Emiliano Zapata.
OEA: Organização dos Estados Americanos.
ONG: Organização não governamental.
ONIC: Organización nacional indígena de Colombia.
ONPIA: Organización de las naciones y pueblos indígenas en Argentina.
OPEZ: Organización Proletaria Emiliano Zapata.
PAN: Partido da Ação Nacional (México).
PIB: Produto Interno Bruto.
PNR: Partido Nacional Revolucionário.
PP: Política Proletária.
PRI: Partido Revolucionário Institucional (México).
PRM: Partido de la Revolución Mexicana.
SECTUR: Secretaria de Turismo de México.
SEDESOL: Secretaria de desenvolvimento Social (México).
SIPRO: Serviços Informativos Processados.
SPI: Serviço de Proteção ao Índio
SyB: Socialismo e Barbárie (periódico francês).
TLCAN: Tratado de Livre Comércio da América do Norte.
UP: União do Povo.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	2
TRAVESSIAS MEXICANAS	10
CAPÍTULO I- PANORAMA IDEOLÓGICO DA “QUESTÃO INDÍGENA” NA FORMAÇÃO DOS ESTADOS LATINO-AMERICANOS	18
1.1 Comunidades indígenas frente às comunidades imaginadas: considerações acerca da “questão étnico-nacional” na América Latina	19
1.2 O indigenismo como estratégia política institucional: o caso mexicano	42
1.3 A “emergência indígena” latino-americana e a territorialização das demandas etno-políticas.....	52
CAPÍTULO II- FORMAÇÃO TERRITORIAL CHIAPANECA: DE CENTRALIDADE MAYA À PERIFERIA MEXICANA	63
2.1 Chiapas 2012: contradições, calendário <i>Maya</i> e o “fim do mundo”.....	64
2.2 Formação territorial chiapaneca e a exploração da força de trabalho indígena.....	74
CAPÍTULO III- TERRITÓRIOS AUTÔNOMOS ZAPATISTAS: ESBOÇOS DE UMA GEOGRAFIA ALTERNATIVA	111
3.1 O labirinto das autonomias	112
3.2 Acordos e traições: a novela da democracia mexicana	122
3.3. Aprofundando a autonomia: a “estratégia do caracol” e as juntas de bom governo (2003)	132
3.4 Territorialidade da autonomia zapatista e sua base produtiva	148
3.5 Atuais limites e potencialidades da autonomia zapatista.....	158
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	165
REFERÊNCIAS.....	172
ANEXO I: Regiões político-administrativas de Chiapas	183

INTRODUÇÃO

Certo pensamento neoliberal contemporâneo se encarrega, nada ingenuamente, de naturalizar os processos sociais que deram luz à sociedade ao revés que hoje presenciamos e fazemos parte. É comum, neste discurso falacioso, imputar ao(s) oprimido(s) o ônus da batalha, assim como, ao(s) opressor(es), o direito divino ao butim de guerra. “Tudo é uma questão de *mérito*”, costumam exaltar. Na ótica desta nefasta ideologia, um negro supostamente encontra-se vivendo na favela de uma periferia urbana porque sua índole racial o faz desdenhar as “oportunidades de trabalho” que lhe são conferidas, enquanto, por sua vez, um senhor de cútis clara ocupa a cobertura de um luxuoso edifício por sua “altivez laboral” e sua “força de vontade”. Um indígena, na mesma medida, desgarrado de sua comunidade a qual fora tornada propriedade privada de um sujeito vindo sabe-se lá de onde, torna-se o culpado de seu próprio flagelo, seja pela “propensão aos vícios”, seja pela “preguiça”, seja por sua “falta de ambição”. Tal visão essencialista e anistórica serve como mecanismo de perpetuação da hegemonia branca e burguesa, sendo, muitas vezes, contraditoriamente reproduzidos pelas próprias classes socialmente dominadas.

Walter Benjamin (1987), na tese VII sobre o “Conceito de História”, dizia que a *tarefa do historiador é escovar a história a contrapelo*. Em nossa interpretação, Benjamin nos indica a necessidade de desconstruir a visão dos “vencedores”, rastreando a gênese dos processos que os tornaram senhores da memória e do esquecimento, para assim, recuperar-se a história obnubilada dos vencidos, ou ainda, a história de como ou o porquê foram vencidos.

Parafraseando parcialmente Benjamin, para nós, o papel do geógrafo, entre outras implicações, também deveria ser o de *escovar a geografia a contrapelo*¹. Nesse sentido, uma de suas tarefas primordiais seria a de trazer à tona as territorialidades soterradas pelo tempo, de forma a exumar do esquecimento aquelas *outras geografias*, já apagadas dos mapas, desmistificando portanto a eternidade conferida aos processos sócio-espaciais.

Ao buscarmos a genealogia destes processos e seus reflexos nos espaço, temos subsídios não só para questionar a desigualdade entre os homens e os lugares, mas, sobretudo, de empoderar os oprimidos à tensionar a geografia dos opressores. Desnaturalizar passa assim a significar, entre outras coisas, a reconstrução histórica das relações que configuraram o

¹ No presente trabalho o termo “Geografia”, com “g” maiúsculo, dirá respeito à Ciência Geográfica. Por sua vez, o termo “geografia”, com “g” minúsculo, fará menção ao objeto desta ciência, isto é, o espaço geográfico.

território estatal tal qual hoje o conhecemos, que diferente do que nos tentam convencer, não se deu sobre um espaço vazio e neutro, mas sim com base na desterritorialização, submetimento e genocídio.

Nesse sentido, a história das sociedades indígenas na América Latina vem sendo uma história de progressiva sujeição e despojo, não apenas durante o longo processo colonial, mas, sobretudo após a independência dos respectivos Estados nacionais. Destaca-se que este processo jamais foi finalizado e ainda se dá a olhos nus, seja no próprio *front* onde a terra ou os recursos são disputados, seja na arena política onde a batalha toma um contorno jurídico².

Dialeticamente, é no contexto de expansão neoliberal dos últimos 30 ou 40 anos que observamos a emergência de diversos movimentos indígenas na América Latina (TOLEDO, 2005; CEPAL, 2006; BENGUA, 2007; QUIJANO, 2008; PORTO-GONÇALVES, 2009). Diferentemente do que se pensava, estas restituíam sua memória e se organizavam não para reivindicar um impossível retorno ao passado, mas, pelo contrário, para reafirmar sua existência presente, questionando assim as políticas indigenistas, a falta de democracia e os processos de desposseção territorial a que eram (e ainda são) alvos. Desde então, em muitos países latino-americanos, as sociedades indígenas se tornaram a principal força crítica em relação aos projetos de modernização “nacionais”.

Motivados por este fenômeno dedicamo-nos ao longo dos últimos anos, sempre que possível, a viajar por estes países tentando conhecer empiricamente suas organizações indígenas e os processos sócio-espaciais que lhe motivaram o surgimento. Obnubilados dos grandes discursos midiáticos, pudemos presenciar a existência e atuação política destas organizações em inúmeros rincões, como no Mato Grosso do Sul ou em Rondônia; na *media-luna* boliviana; nos *chacos* paraguaios; nas *yungas* peruanas; na *Sierra Nevada* colombiana; na *gran sabana* venezuelana; em *Chubut*, Argentina; na *Araucanía* chilena; nas quebradas guatemaltecas e, é claro, nas selvas do sudeste mexicano, terras zapatistas. Ainda que vivenciem processos políticos e formas de desposseção particulares, todas estas organizações indígenas possuíam como uma de suas demandas fundamentais a defesa e/ou recuperação de seus “territórios”.

² No momento de redação dessa pesquisa ao menos cinco projetos de mudanças constitucionais tramitavam no legislativo federal brasileiro. Praticamente todas eram impulsionadas por estados onde presenciamos a expansão do agronegócio ou da mineração, buscando tais projetos basicamente a flexibilização do uso ou dos critérios de demarcação das terras indígenas. São elas: o PL 1610/1996, proposta por Romero Jucá (PFL-RR); o PEC 038/1999, de autoria de Mozarildo Cavalcanti (PTB-RR); o PEC 215/2000, de Almir Sá (PPB-RR); o PLP 227/2012, de Homero Pereira (PSD/MT) e a Portaria AGU 303/2012, da Advocacia Geral da União.

Seguramente um divisor de águas no surgimento destes movimentos foi o Exército Zapatista de Libertação Nacional (EZLN), organização político-militar que insurgiu em armas no México, em 1º de janeiro de 1994. Ao longo das negociações com o governo, entre outras demandas, o EZLN progressivamente passou a incorporar a “autonomia” em sua pauta política. Ao mesmo tempo em que exigiam que o Estado mexicano reconhecesse constitucionalmente o direito indígena aos regimes autônomicos -permitindo a estes aprofundar o exercício da autodeterminação-, os zapatistas passaram a desenvolver e praticar um modelo autônomico em suas próprias comunidades. Buscavam assim fazer frente à guerra, ao submetimento indígena e à crise desenvolvida no campo mexicano desde a década de 1970. As reformas estruturais de caráter neoliberal a partir da década de 1980 e a aliança do México com os Estados Unidos e Canadá, a partir de sua adesão no Tratado de Livre Comércio (TLC), em 1994, só iriam potencializar estes processos já em curso³.

Embora a discussão sobre “autonomia” não fosse necessariamente uma novidade no México, sua repercussão nacional, a partir da insurgência zapatista, indicou às sociedades indígenas do país uma possibilidade concreta de superação das relações de poder assimilacionistas e/ou integracionistas desenvolvidas com o Estado ao longo do século XX. Nesse sentido, cabe enfatizar que antes que um resquício histórico do final do século XX, o EZLN demonstrou-se, acima de tudo, um reflexo político das contradições sociais que se abriam no novo século.

Ressaltamos assim a atualidade do debate acerca dos “territórios indígenas” e das “autonomias territoriais”, questão pontuada por múltiplos enfoques e perspectivas⁴. É

³ Ao invés de observarem melhorias sociais, a população mexicana (indígenas e não indígenas) vivenciaram um crescente processo de precarização das condições de vida e trabalho, desde a assinatura do TLC. O México é apontado pela Cepal (Comissão Econômica para a América Latina e Caribe) como o país com “um dos piores” salários mínimos da América Latina, inclusive abaixo da Bolívia, e o *único cujo valor está abaixo da linha da pobreza per capita* (CEPAL, 2014b, p.153-4). Não por acaso um trabalhador mexicano atualmente possui uma jornada média 50 horas por semana, o nível mais alto do continente (CEPAL, 2014b, p.163).

⁴ Acerca do debate sobre territórios indígenas e a autonomia, ver por exemplo: **na área de Direito**: CLAVERO, Bartolomé. *Derecho Indígena y Cultura Constitucional en América*. México. Siglo XXI. 1994; **na área de Geografia Jurídica**: CLAVERO, Bartolomé. *Geografía jurídica de América latina*: Pueblos indígenas entre constituciones mestizas, México, Siglo XXI, 2008; **na área de Antropologia e Geografia**: DÍAZ-POLANCO, Héctor. *Autonomía regional*, Siglo XXI Editores, México, 1991 e GABRIEL, Leo y LÓPEZ Y RIVAS, Gilberto. *Autonomías indígenas en América Latina*: Nuevas formas de convivencia política, México: UAM-Plaza y Valdés, 2005; **na área de Geografia política**: TOLEDO LLANCAQUEO, Víctor. Políticas indígenas y derechos territoriales en América Latina 1990–2004 ¿Las fronteras indígenas de la globalización?. In: DÁVALOS, Pablo. *Pueblos indígenas y democracia en América Latina*. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO), 2005; **na área de História**: GONZÁLEZ CASANOVA, Pablo y ROSENMAN, Marcos Roitman (Coord.). *Democracia y Estado multiétnico en América Latina*, México, La Jornada ediciones y CIICH/UNAM, 1996.

interessante notar que ao longo da década de 1990 tal debate começa a se ampliar a outros movimentos indígenas na América Latina, como, por exemplo, as organizações *Mapuche*, no Chile. Ainda que as “autonomias” possam ter significados distintos conforme cada organização ou país, é possível dizer que todas possuem um objetivo em comum: o empoderamento das sociedades indígenas frente ao esvaziamento do Estado neoliberal e o avanço de processos econômicos que colocam em risco seus territórios, os recursos aí existentes e, conseqüentemente, suas organizações sócio-espaciais.

Na esteira dos debates oriundos dos próprios movimentos indígenas, diversos campos de estudo se debruçaram sobre a questão nas últimas duas décadas, tais quais a Antropologia, o Direito, a História e, ainda incipientemente, a Geografia. Levando-se em consideração este crescente debate, envidamos nossos esforços buscando compreender as autonomias territoriais por uma perspectiva geográfica, pós-colonialista, tomando como estudo de caso a experiência concreta zapatista. Os territórios autônomos zapatistas completaram vinte anos de existência e desenvolvimento em 2014, consolidando-se, ao que nos parece, como uma das experiências autonômicas indígenas mais complexas no contexto latino-americano contemporâneo.

Nosso objetivo foi, assim, analisarmos a organização espacial dos territórios autônomos zapatistas e as relações sócio-espaciais ali travadas, especialmente no que se refere à posse da terra e a divisão social do trabalho e da produção, tentando esquadrihar, na medida do possível, os limites e potencialidades que o modelo autonômico oferece a outros grupos indígenas.

Não obstante este recorte, no decorrer da pesquisa percebemos que não seria possível entendermos a complexidade dessa experiência sem antes compreendermos o contexto sócio-histórico em que a mesma se desenvolveu. Como veremos, a experiência zapatista demonstra-se fruto de múltiplas determinações, extremamente singulares, tais como a formação territorial mexicana, a história das sociedades indígenas no que hoje chamamos Chiapas, a crise do indigenismo mexicano, a guinada neoliberal do último quartil do século XX, a atuação da teologia da libertação e, finalmente, a militância de organizações marxistas oriundas do centro do país. De tal sorte, como ficará evidente ao longo do texto, vimos a necessidade de ampliarmos nosso recorte, entrando em diálogo com outros campos do saber, como a Antropologia, além de embasarmos o máximo o possível nossa leitura em uma perspectiva histórica, eximindo-nos dos riscos de naturalizarmos processos ou essencializarmos identidades. Isso expandiu nossa leitura, por exemplo, aos processos de submetimento

colonial e de formação nacional, importantes para a compreensão do que hoje é Chiapas.

A pesquisa propriamente dita baseou-se em uma considerável revisão bibliográfica - predominantemente de autores mexicanos- além de uma experiência de seis meses vivendo no México, quando pudemos realizar nosso trabalho de campo nos territórios autônomos⁵. Esta experiência visou dar coesão ao debate teórico, corrigindo possíveis desvios analíticos e/ou atualizando informações dispostas na bibliografia consultada. Buscamos, além disso, amparar sempre que possível nossos argumentos em estatísticas ou informações quantitativas complementares (o que apesar de nossos esforços nem sempre foi possível, especialmente no caso zapatista, pela falta de dados publicamente disponibilizados). O objetivo dessa combinação foi o de compor, na forma mais apurada o possível, tanto uma visão diacrônica do uso e apropriação espacial da área em questão, como da relação dialética deste processo espacial e a sociedade aí assentada, sobretudo aquela parcela que se reconhece enquanto “indígena”.

Isso posto, passemos à dissertação em si. Iniciamos nossa reflexão com um capítulo chamado **“Panorama ideológico da ‘questão indígena’ na formação dos Estados Latino-americanos”**. Este capítulo visa, ao modo de um prólogo, introduzir criticamente o leitor ao debate da chamada “questão indígena” no contexto latino-americano. Este amplo recorte é proposital, pois, embora percamos com isso a nitidez dos processos nacionais ou regionais particulares, ganhamos em amplitude, constatando o caráter generalizado das estratégias de dominação utilizadas ao longo da história nesses diferentes países. Buscamos assim, em primeiro lugar, evidenciar alguns pressupostos ideológicos de submetimento ameríndio ao longo dos processos coloniais e de formações nacionais, cujos reflexos, embora nem sempre explícitos, permanecem socialmente arraigados até os nossos dias. Se originalmente este processo se assentava em princípios teológicos, passou, posteriormente, a ganhar nuances racistas, que viriam a ser inclusive legitimadas cientificamente. Sobre este último ponto, como exercício de autocrítica histórica, procuramos dissertar brevemente sobre a participação das Ciências na convalidação das ideias de “inferioridade racial” das sociedades indígenas. Como veremos, a Geografia daria sua participação mediante teorias ligadas ao determinismo ambiental.

Após o declínio do conceito de raça, em meados do século XX, a ideia de “atraso cultural” passou a validar as chamadas “políticas indigenistas”, que visavam “assimilar” ou

⁵ Ver seção específica, que segue esta introdução: **travessias mexicanas**.

“integrar” às sociedades indígenas ao seio da sociedade dita “nacional”. Fazendo um recorte específico do México, buscamos entender criticamente as diversas fases deste indigenismo, evidenciando suas contradições e finalidades obtusas. Por fim, no âmbito de crise de tais políticas (não só no México, mas em muitos países que as adotaram), analisamos o surgimento praticamente generalizado na América Latina de organizações indígenas, especialmente a partir da década de 1980, período que se localiza a gênese do próprio EZLN.

Realizada esta necessária introdução, passamos a focar as particularidades históricas e geográficas de Chiapas, iniciando assim nosso segundo capítulo, cujo nome é **“Formação territorial chiapaneca: de centralidade Maya à periferia mexicana”**. Buscando “escovar a geografia chiapaneca a contrapelo”, dedicamo-nos a uma reflexão acerca da formação territorial desse estado, visando entender as diversas modalidades e estratégias de despossessão territorial e mobilização da força de trabalho indígena ao longo do tempo. Para isso, relacionamos tais processos aos ciclos econômicos da economia mexicana/chiapaneca, além de, dialeticamente, à estratégia das populações indígenas de enfrentamento a estes desafios. Como ficará claro, a aristocracia rural chiapaneca torna-se extremamente refratária aos desdobramentos sociais da Revolução Mexicana, blindando por muitos anos os intentos de reforma agrária nesse estado. Já no contexto contemporâneo, discutimos os desdobramentos políticos e territoriais da insurgência zapatista em 1994, além de discutirmos a condição de Chiapas na atual divisão territorial do trabalho mexicano.

No terceiro e último capítulo, chamado **“Territórios autônomos zapatistas: esboços de uma geografia alternativa”**, dedicamo-nos especificamente à questão das autonomias territoriais indígenas. Após contextualizarmos a apropriação desta noção por parte do movimento zapatista em particular, e dos movimentos indígenas em geral, passamos a analisar a tentativa de incorporação constitucional de um regime autônomo no México, por meio dos chamados *Acordos de San Andrés*. Discutindo o fracasso deste intento político, enfocamos nossa análise na concretude dos “territórios autônomos zapatistas”, isto é, na experiência autônoma particular desenvolvida pelos zapatistas em suas comunidades, a partir do descolamento político das instituições estatais. Examinamos a territorialidade desta autonomia, sua configuração sócio-espacial, sua base produtiva, sua organização política-administrativa e, finalmente, buscando contribuir criticamente ao debate, traçamos um balanço do que nos parece os atuais limites e potencialidades desta experiência.

Algumas considerações devem ser feitas. Utilizaremos no presente texto o termo “EZLN” e “movimento zapatista” como sinônimos, ainda que, em uma análise mais

critérioria, o primeiro termo (o braço armado) seria uma parte do segundo (a organização político-militar). Esta escolha se faz por conta de que, na prática, inclusive entre os próprios zapatistas, tais termos tendem a se misturar. Nesse mesmo sentido, optamos por não utilizar o termo “neozapatista”, tanto por não ser a forma usual dos membros da organização se reconhecerem, como também por entendermos que tal designação, ao menos como definida por alguns pesquisadores, extrapola os recortes de nossa pesquisa. Estes apontam que o termo diz respeito a uma convergência entre o “movimento zapatista” e a “sociedade civil”, isto é, os coletivos, organizações e movimentos mexicanos e não mexicanos, indígenas e não indígenas, apoiadores do movimento chiapaneco (MILLÁN, 2007, p.403). Enfatizamos, desse modo, que quando nos referimos ao movimento zapatista –ou ao EZLN–, fazemos estrita menção aos indígenas chiapanecos membros da organização.

A argumentação apresentada na pesquisa apresenta diversos desdobramentos e ramificações, que embora secundárias, parecem-nos informações importantes e necessárias a um leitor não familiarizado com o tema. Para satisfazer essa necessidade, tentamos não “poluir” o texto com excessivas digressões, por uma questão puramente lógica e estética. Como compensação, lançamos mão de um número bastante razoável de notas explanatórias, sempre que possível seguidas de *links* com fontes de informação alternativas e recentes, possibilitando uma pró-atividade crítica a partir de consultas e leituras complementares a nossa própria dissertação.

Um breve comentário acerca das limitações da presente pesquisa nos parece pertinente. Um geógrafo brasileiro dissertando acerca de algo tão distante e abstrato como os processos autonômicos zapatistas, em certa medida, soa algo superficial. As restrições de interpretação certamente são enormes: epistemológicas, espaciais, históricas, culturais, linguísticas, bibliográficas, etc. Não nos isentamos de nenhuma e buscando enfrentar este desafio, direcionamos ao máximo nossos esforços para referenciar teoricamente o debate proposto. Ao mesmo tempo, para nos abstermos de uma interpretação eminentemente vertical, privilegiamos em muitos momentos a voz dos próprios zapatistas, protagonistas do processo aqui estudado. Acreditamos, ao final, que esta relação entre teoria e empiria pode ser interessante, ao menos enquanto exercício analítico e *contribuição ao debate*, que como dissemos, nos parece totalmente em aberto.

Esperamos, finalmente, que as experiências aqui analisadas possam contribuir não só à reflexão acadêmica, mas também e sobretudo à aproximação dos movimentos indígenas brasileiros àqueles do resto do continente. Romper a cerca de Tordesilhas sempre nos pareceu

algo atraente. E está dito o necessário.

TRAVESSIAS MEXICANAS

“O velho Antônio dizia que a luta é como um círculo. Pode começar em qualquer ponto, mas nunca termina” (Subcomandante Marcos).

Pode-se dizer que, quando alguém sai a campo e mergulha com profundidade nas paisagens e situações nas quais transita, acaba por experimentar uma situação deveras singular: observa a si próprio refletido nos olhos daqueles a quem observa, percebendo, ao final, sua própria maneira de olhar. O contraste sutil delinea o traço que diferencia e dá forma às pessoas, sociedades ou países. Destaca-se, nesse encontro, o singular do universal. Toda viagem é única e, poderíamos dizer, ou melhor, *poderia* dizer, não se cai duas vezes em uma mesma estrada. Registrarei, aqui, este relato em primeira pessoa.

Digo convictamente que o trabalho de campo foi fundamental à pesquisa aqui apresentada. Ainda que o simples caminhar não tenha me respondido muitas das perguntas formuladas nesses três anos e pouco de pesquisa, posso afirmar que tornou-se fundamental para criá-las, ou ainda, para pensá-las da maneira mais correta possível. Como disse um velho professor que fuma seu cachimbo pelos corredores do departamento, “a Geografia também se faz com os pés”. Saibam que tais passos encontram-se esparsos, de forma evidente ou não, ao longo das linhas que seguem a travessia da reflexão aqui exposta.

A primeira questão com que me deparei ainda no Brasil foi sobre em que momento da pesquisa deveria finalmente viajar às terras mexicanas. A princípio tal dilema dispensaria maiores questionamentos, não fosse a distância do México (que, vale dizer, é quase a mesma que a de Portugal), e o ritmo fabril imposto pela meritocracia produtivista na qual está imersa a pós-graduação brasileira.

Estudar com maior profundidade por meio do material disponível no Brasil - e, conseqüentemente, postergar o trabalho de campo para o final da pesquisa - significaria, pareceu-me, retornar do México com uma série de novos dados e bibliografia, impossíveis de serem assimilados e sintetizados até a redação final do trabalho. Defini, assim, a data de minha partida para setembro de 2012, logo após ter concluído as matérias obrigatórias e iniciado a pesquisa, ao menos no que toca às leituras sobre a história zapatista. A escolha esteve também subordinada às condições materiais para a realização da viagem, sobretudo para minha permanência no México por um semestre, que foi garantida por uma bolsa de estudos, e o fomento de minha passagem, ambos contemplados pela Fapesp e pelo

importantíssimo apoio de meu orientador (sem os quais um precário cruspiano jamais teria conseguido alçar voo).

Uma segunda questão se referiu à metodologia que adotaria em campo. Já havia vivido uma rica experiência com comunidades Mapuche na Patagônia, porém mais na condição de viajante-documentarista que de geógrafo-pesquisador. Ia agora com um objetivo acadêmico previamente definido, fato que me exigia não só melhor preparo, mas sobretudo uma metodologia adequada. Perguntava-me se deveria optar por entrevistas ou questionários, se as perguntas seriam abertas ou fechadas, as fontes primárias ou secundárias, e assim por diante. Descobri certo consenso entre os próprios geógrafos quando afirmam que o trabalho de campo deve ser moldado de acordo com o “objeto” que se pretende desvelar, não existindo, desta forma, uma técnica universal capaz de abarcar todos os fenômenos geográficos disponíveis na realidade (SILVA, 1982, p.52; STENBERG, 1946, p.15; SUERTEGARAY, 2002, p.93; KAISER, 2006, p.94).

Os métodos quantitativos apresentavam diversos problemas de ordem logística e política, especialmente pelo fato das comunidades autônomas zapatistas se encontrarem dispersas em uma grande área, além é claro, da delicada questão da aplicação de questionários a membros de uma organização sob fortíssima perseguição política. É possível dizer que tais intentos, *à priori*, seriam um fracasso.

Aventei-me a buscar ajuda na Antropologia e na História, ponderando a criação de uma metodologia *ad hoc*, composta por uma peculiar sobreposição de métodos das Ciências Humanas, como a “história oral” ou a “pesquisa participativa”. Tentei, assim, adaptá-los às particularidades das relações que buscava compreender empiricamente nos “territórios autônomos”. Particularidades que implicavam em me inserir como pesquisador estrangeiro em uma região extremamente conflitiva - inclusive com grupos paramilitares ativos -, em pesquisar um movimento social estigmatizado e portanto de difícil acessibilidade, em interagir com indígenas que se comunicam predominantemente em suas línguas nativas (inacessíveis ao pesquisador) e, por fim, na dificuldade em se obter informações que facilitem uma aproximação empírica ao EZLN, mesmo entre os simpatizantes do movimento, visto a áurea de clandestinidade que possui esta organização. Resolvi correr todos estes riscos.

Já em território mexicano, meu trabalho de campo se dividiu basicamente em duas partes: uma “teórica-bibliográfica”, por assim dizer, e outra empírica. A primeira correspondeu ao período de dois meses na Cidade do México, onde fiz um estágio de pesquisa no *Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe* (CIALC), na Universidade

Nacional Autônoma do México (UNAM). Fui apadrinhado pelo Prof. Dr. Jesús María Serna Moreno, pesquisador que se dedica ao estudo das relações entre Estado e sociedades indígenas no contexto das formações nacionais latino-americanas. Embora se encontrasse em licença-prêmio no período, a ajuda de Jesús (o Moreno, digo, o mexicano) me foi fundamental.

Na UNAM pude definir a bibliografia básica da pesquisa e a estrutura organizativa da dissertação. Vale comentar que a grande maioria de minhas referências não foi traduzida ao português, tendo sido utilizadas em sua versão original, castelhana, fato que se fará evidente ao longo do texto. Esta foi uma opção consciente e que traduz uma tentativa de aproximação dos brasileiros do que se debate atualmente no México.

Nesse período, também pude me dedicar a levantar novas fontes de informação e materiais de apoio como, por exemplo, informações cartográficas do estado de Chiapas. Obviamente travei contato com pesquisadores que estudam temas correlatos, o que me propiciou novas reflexões para o desenvolvimento do projeto. Para meu desconsolo e mais sincera frustração, não encontrei sequer um professor na Geografia da UNAM que se debruçasse sobre o tema. À época, a pesquisadora da área de Geografia Agrária estudava a exportação de abacate aos Estados Unidos.

Aproveitei minha estadia para entrar em contato com movimentos sociais da Cidade do México. Na UNAM simpatizei com alguns anarquistas que ocupavam o Auditório “Autônomo” Che Guevara. Com a agrupação autonomista JRA viajei às montanhas do estado de Guerrero no aniversário da Coordinadora Regional de Autoridades Comunitárias (CRAC), conhecida como “Polícia Comunitária”, organização indígena popular de autodefesa e justiça comunitária. A princípio, o fato de se auto-intitulem “polícia” me deixou com certo desconforto, ainda mais pelo convite ter vindo de um grupo anarco-punk. Resolvi, porém, aceita-lo e assumir uma postura de abertura que, aprendi, deve sempre fazer parte da vida de um pesquisador-viajante.

Em Guerrero vivenciei um final de semana muito interessante com os membros da CRAC. A organização foi fundada em 1995, em um contexto de desmonte neoliberal, corrupção, ascensão da violência ligada ao narcotráfico e processos de despossessão por multinacionais. Realizamos uma entrevista com uma liderança local que nos explicou que atualmente a organização filia mais de cem comunidades indígenas e camponesas, todas equipadas com armas e uniformes próprios, isto é, politicamente desvinculadas do Estado. Este parece ser o mais avançado sistema de justiça autônoma de povos indígenas e

camponeses do México, tendo conseguido, conforme relato dos milicianos, fazer frente à antiga “narco-polícia”, então corrompida e omissa. De acordo com a organização houve uma redução de 90% de crimes e delitos em relação ao período de heteronomia estatal (**Fotografia 1**).

Fotografia 1: O esvaziamento do Estado no contexto neoliberal da década de 1990, somado à crescente territorialização de facções ligadas ao narcotráfico, acabou por fomentar a organização de processos autônômicos em vários pontos da geografia mexicana, especialmente por comunidades indígenas que acabaram por verem ampliados os processos de marginalização social e despossessão territorial que historicamente já vinham sofrendo. A CRAC, no estado de Guerrero, é um exemplo disso, particularmente no âmbito da justiça e segurança autônomas. A total desvinculação das instituições estatais, entretanto, traz consigo dificuldades econômicas para tais grupos, que se veem obrigados ao autofinanciamento para a manutenção da lógica autônoma. FONTE: Fábio Alkmin, Guerrero (México), out.2012.

Além da segurança das comunidades, a CRAC também busca um maior controle do território, atuando em situações que vão desde o combate à instalação de facções ligadas ao narcotráfico, até a inviabilização de projetos de mineração danosos aos grupos afiliados.

Sobre a importância do último ponto, vale comentar que no ano de 2010 as concessões de mineração totalizavam 28% de todo o território mexicano, área destinada em sua grande maioria aos aglomerados de mineração canadenses⁶. Ao final do evento, à moda dos zapatistas, um grande baile foi feito em sinal de união e aliança.

No início de dezembro finalmente segui viagem para o sul do México, não sem antes passar pelo estado de Oaxaca, também conhecido pelas demandas de autonomia por parte de movimentos indígenas. Na época um grupo de mais de uma centena de *Triques* refugiavam-se na praça central da capital do estado, expulsos pela violência paramilitar do município autônomo de *San Juan Copala*, conformado em 2007. Tais encontros me permitiram constatar que os processos de autonomia mexicanos não eram uma exclusividade dos zapatistas.

Já em Chiapas, as circunstâncias me exigiram grande flexibilidade. Confesso que muito do que havia planejado em termos de metodologia se viu impossibilitado pelas contingências da realidade encontrada. As situações exigiam uma reformulação praticamente diária do caminho a ser seguido.

Num primeiro momento, me instalei em San Cristóbal de las Casas e comecei a buscar informações relacionadas ao EZLN tentando privilegiar a coleta de relatos de zapatistas civis (base de apoio)⁷. Isso me apresentou inúmeras dificuldades de ordem política e logística: as comunidades zapatistas se encontram no interior do estado de Chiapas e costumam ser refratárias aos visitantes que se apresentam sem uma permissão dada por alguma das cinco Juntas de Bom Governo (JBG), órgão administrativo dos municípios autônomos. As juntas se instalam nos chamados “caracóis”, espécies de centralidades administrativas dos territórios autônomos. De tal sorte, fui aconselhado a buscar algum dos cinco caracóis e me apresentar à respectiva JBG, de maneira a informar meu interesse e pedir

⁶ Segundo o advogado e ambientalista López Bárcenas, as reformas neoliberais do início da década de 1990 serviram para flexibilizar os mecanismos que regulavam tais explorações, fomentando assim a especulação de grandes áreas do México na bolsa de valores de Vancouver (LÓPEZ BÁRCENAS, 2013).

⁷ Deve ficar claro que apesar de o EZLN nascer como uma guerrilha -ou um exército, como se autodenominam-, ele se desenvolve basicamente como uma organização político-militar, que chamaremos neste trabalho de “movimento zapatista” (o movimento possui duas frentes mais ou menos autônomas, ainda que coordenadas a nível regional por uma Comissão, o “Comitê Clandestino Revolucionário Indígena” (CCRI)). Na esfera militar temos os chamados “milicianos”, hierarquizados à maneira do exército, e na civil, “bases de apoio” formadas por indígenas e camponeses filiados à organização zapatista e em sua grande maioria residentes nas comunidades autônomas, onde assumem diferentes cargos nos autogovernos e participam dos projetos produtivos e organizativos. No momento propício explicaremos esta estrutura detalhadamente.

permissão para a incursão em alguma comunidade.

Por casualidade, o período eleito para a permanência em Chiapas coincidiu com um “ressurgimento” público do EZLN que, focado no desenvolvimento de suas instituições autônomas, havia evitado emitir declarações desde o ano de 2009. No dia 21 de dezembro, uma gigantesca marcha com nada menos que 40 mil bases de apoio inaugurou uma nova fase no processo autonômico chamada então de “Sexta”.

Nesse contexto, minha pesquisa se viu extremamente enriquecida não só pelas possibilidades que esse abertura apresentava à compreensão da “autonomia”, mas também porque o CCRI e as JBGs se mostravam cada vez mais abertos a retomar um contato direto com a sociedade civil nacional e internacional. Tal postura de receptividade materializou-se, por exemplo, no projeto da *Escuelita zapatista*, que em meados de 2013 receberia nas comunidades autônomas centenas de pessoas de várias partes do México e do mundo. Apesar de não ter podido permanecer em Chiapas para participar dessa formação, nossa pesquisa tirou proveito dessa conjuntura política a partir, por exemplo, de materiais informativos disponibilizados pelos zapatistas. Estes foram fundamentais para a redação do terceiro capítulo deste trabalho.

Em janeiro de 2013, entrei em contato com uma organização de San Cristóbal de las Casas, para a qual me candidatei como “observador de direitos humanos”. Observadores de direitos humanos são voluntários enviados às comunidades para a verificação e registro de atividades militares e paramilitares contra os zapatistas. Através dessa possibilidade pude vivenciar uma inesquecível experiência de 15 dias em uma comunidade zapatista na zona correspondente ao caracol de Morélia e na qual fui acolhido com outros cinco colegas (uma mexicana, um colombiano, uma brasileira, uma alemã e um suíço). Creio que este foi o momento de maior profundidade do trabalho de campo, já que tive o mínimo de tempo necessário para me aproximar dos bases de apoio e vivenciar um pouco de suas atividades cotidianas. Pude conversar e conviver, compartilhar refeições e silêncios. As coisas ficavam mais claras.

Uma característica fundamental constatada nesse momento (por vezes esquecida, embora fundamental para entendermos o EZLN na atualidade), diz respeito ao fato de que grande parte dos atuais zapatistas são filhos daqueles que se levantaram em armas em 1994. Por conta da construção da autonomia em distintas esferas, como a educacional, esses jovens receberam uma formação alternativa a da escola oficialista mexicana. Ainda que, em muitos casos, restrita ao equivalente ao Ensino Fundamental, tal educação diferenciada lhes propiciou

uma perspectiva crítica em relação à história do México e de Chiapas e acerca da opressão sofrida pelas sociedades indígenas na formação da sociedade mexicana, temas em geral desconsiderados da história oficial presente nos currículos educacionais do Estado.

Após essa “etnografia política” tive a oportunidade de visitar dois caracóis zapatistas - Caracol II (*Oventik*) e Caracol IV (*Morélia*). Permaneci duas noites no último, quando então pude realizar, junto aos demais observadores de direitos humanos, uma entrevista com a Junta de Bom Governo *Corazón del Arco-Iris de la Esperanza* (ver mapa 8, no terceiro capítulo), ali em atuação. Interessante dizer que a JBG discutiu por volta de duas horas nossas dez perguntas e, na hora de respondê-las, distribuiu uma para cada membro, dando espaço para todos falarem. Dois zapatistas não falavam espanhol, de forma que suas respostas foram traduzidas por seus colegas bilíngues.

Retornei à cidade de San Cristóbal de las Casas e permaneci ali por mais dois meses, dedicando-me à busca de mais bibliografia, desta vez em bibliotecas regionais. Nesse período tive a possibilidade de conhecer o Centro Indígena de Capacitação Integral - Universidade da Terra (CIDECI-Unitierra), projeto intercultural de forte engajamento na experiência zapatista. Também me aproximei do Centro de Direitos Humanos Fray Bartolomé de las Casas (FRAYBA), instituição que dá suporte jurídico às comunidades em conflito e possui papel ativo na busca da garantia de cumprimento dos direitos indígenas. A partir desses encontros tive, por fim, a possibilidade de realizar entrevistas com pesquisadores e ativistas sociais interessados na questão da autonomia.

De maneira geral, ressalto que somente após esse trabalho de campo, aqui sucintamente descrito, pude observar e compreender *uma parte* da materialidade dos chamados “territórios autônomos”. Compartilho com aquele que porventura lerá as páginas seguintes, que por conta dessa viagem pude desmistificar os sujeitos por de trás dos famosos gorros negros e *paliacates* que se tornaram símbolos da resistência na América Latina. Isso me deu a excepcional possibilidade de *vivenciar* (e aqui enfatizo a importância desse verbo em tempos do produtivismo-utilitarismo) momentos tão íntimos que jamais algum livro ou trabalho acadêmico poderia comportar: desde em uma tarde chuvosa dividir um simples café e *tortilla* com alguns *compas*⁸, até com eles disputar uma insólita partida de basquete na qual, ao lado de um argentino, perdi o jogo para um time em que o zapatista mais alto possuía 1,60 m. Por mais óbvio que possa parecer, saber que pessoas simples como aquelas foram capazes

⁸ *Compa* é a maneira como os zapatistas se identificam uns aos outros.

de se organizar, pegar em armas e se rebelar contra um sistema que há muito os oprimia acaba por revigorar e restituir a coragem do mais pessimista dos céticos.

Se pudesse enfim sintetizar aqui toda a minha travessia mexicana, diria que foi fundamental não só para o presente trabalho, mas para minha própria formação humana. Ela me permitiu a compreensão dos fundamentos de um processo político tão complexo e plural quanto o é a autonomia, mas também a absorção de valores cada vez mais raros, embora universais, como o são a dignidade e o respeito.

CAPÍTULO I- PANORAMA IDEOLÓGICO DA “QUESTÃO INDÍGENA” NA FORMAÇÃO DOS ESTADOS LATINO-AMERICANOS

- Curso elementar de Consciência de Classe? Vamos ouvir isso um pouco mais alto. Na extremidade da sala, um alto-falante sobressaía da parede. O Diretor foi até ele e apertou um botão :

“Francamente, estou contentíssimo de ser um Beta, porque não trabalho tanto. E, além disso, somos muito superiores aos Gamas e aos Deltas. Os Gamas são brancos. Eles se vestem de verde e as crianças Deltas se vestem de cáqui. Oh, não, não quero brincar com os Deltas. E os Ípsilons são ainda piores. São demasiado brancos para saberm...”

- Eles ouvirão isso repetido mais quarenta ou cinquenta vezes antes de acordarem; depois, outra vez na quinta-feira, e novamente no sábado. Cento e vinte vezes, três vezes por semana, durante trinta meses [...] até que, finalmente, o espírito da criança *seja* essas coisas sugeridas, e que a soma dessas sugestões seja o espírito da criança. E não somente o espírito da criança. Mas também o adulto, para toda a vida. O espírito que julga, e deseja, e decide, constituído por essas coisas sugeridas. Mas todas essas coisas sugeridas são aquelas que nós sugerimos, *nós!* -O Diretor quase gritou, em seu triunfo. -Que o Estado sugere.- Bateu com a mão na mesa mais próxima.

(Aldous Huxley, Admirável Mundo Novo, 1932)

Faz-se importante, para a correta compreensão da argumentação desenvolvida ao longo da pesquisa, que primeiramente entendamos alguns dos recursos ideológicos que deram sustentação e legitimidade ao submetimento ameríndio no processo de formação dos Estados Latino-americanos. Entendemos por ideologia aquelas ideias ou representações que tendem a esconder das classes e etnias dominadas o modo real como suas relações sociais foram produzidas e a origem das formas sociais de sua exploração econômica e de sua dominação política.

Embora este processo inevitavelmente tenha diferentes particularidades de acordo com o contexto histórico, geográfico e étnico de cada país, cremos que possuem, ao mesmo tempo, pontos em comum, que podem nos ser úteis para a compreensão deste processo em uma escala geográfica ampliada. Reforçamos que este exercício não se propõe a encontrar um modelo comum, tampouco esgotar a discussão à respeito a partir de uma simplificação, mas apenas trazer ao âmbito da Geografia alguns elementos e debates que permearam a visão “ocidental” em relação às sociedades indígenas durante o processo de formação territorial. Em nossa leitura estas foram fundamentais não só para os processos de desterritorialização sofridas pelas mesmas, mas também para a atual situação de marginalidade social a elas conferidas na maioria destes países.

1.1 COMUNIDADES INDÍGENAS FRENTE ÀS COMUNIDADES IMAGINADAS: CONSIDERAÇÕES ACERCA DA “QUESTÃO ÉTNICO-NACIONAL” NA AMÉRICA LATINA

Para alguém que vive na América Latina é comum deparar-se, de tempos em tempos, com o termo “questão indígena”. Estatisticamente, ao menos no Brasil, o tom do discurso quase sempre possui um fundo econômico, geralmente relacionado a conflitos fundiários. A perspectiva adotada tende a tomar um viés tendencioso, parcial e dualista – opondo, por exemplo, “modernidade” e “primitivismo”, que, reificando a histórica perspectiva da tutela, nega a palavra aos próprios indígenas (BITTENCOURT, 2004).

Tal retórica, cujo público-alvo é predominantemente urbanizado e muitas vezes permeado de preconceitos inconscientes sobre o tema, acaba cumprindo o papel de mantenedor de ideologias e estereótipos racistas, vale dizer, há muito invalidados pelas Ciências Sociais. Nesse sentido, tais meios de comunicação tendem a omitir, quando tratam desta “questão”, vários fatores que serviriam para contextualizar criticamente tal *processo*.

Naturaliza-se, por exemplo, a história e geografia destes grupos e, portanto, seu processo de submetimento ao jugo colonial/estatal, assim como a lógica espoliativa de suas terras no processo de formação territorial dos Estados-nação (no Brasil, poderíamos citar o eufemismo anacrônico “descobrimento do Brasil” ou ainda o discurso militar de “ocupação do deserto amazônico”, via colonização sulista). Como se não bastasse, imobilizam-lhes os atributos culturais que definem suas alteridades de modo que a cultura - como sabemos, algo extremamente dinâmico no tempo e no espaço - passa a ser deslegitimada, se não referida à pré-modernidade⁹.

Deve-se notar que este processo é fato presente no cotidiano político não só do Brasil, mas de muitos países latino-americanos, em especial àqueles com áreas de expansão interessantes à inversão capitalista, como o México. Desnecessário comentar que o tema em que aqui nos debruçamos é um verdadeiro campo de batalhas (nem sempre só ideológico, teórico ou discursivo), com nítidos interesses políticos e econômicos.

O próprio uso corrente da palavra “questão”, usado em alusão à relação das sociedades indígenas e com o Estado-nação, pode servir como indicativo preliminar ao debate. Lembremos que “questão” significa nada menos que um ponto, ou melhor, um problema a ser resolvido. Assim, a existência e perpetuação das sociedades indígenas parece ser encarada como um problema político-militar e um entrave para a reprodução das forças produtivas capitalistas do moderno Estado-nação liberal e burguês. Nesse sentido, diversos fatores ideológicos se imbricam nesta “questão” e necessitam ser pontuados.

Teorias sociais positivistas da segunda metade do século XIX e considerável parte do século XX advogavam que as sociedades indígenas estariam fadadas ao desaparecimento, quando não simplesmente físico, pelo menos social, engolidos pela marcha inexorável do progresso. Caberia aos Estados-nação apenas administrarem o processo de “assimilação”¹⁰,

⁹ É interessante ressaltar como este estereótipo está arraigado e reproduzido na cultura dos países latino-americanos. No Brasil, por exemplo, tornou-se comum “comemorar” o “dia do índio” nas escolas os representando como arcaicos seres do passado, sempre desnudos e munidos de arcos e flechas. As crianças aprendem desde cedo que o “índio” e a “modernidade” são conceitos antitéticos, uma mentira oportuna a muitos setores sociais.

¹⁰ O conceito de “assimilação” (assim como “aculturação”) foi invalidado na Antropologia contemporânea. Manuela Carneiro da Cunha o distingue de “integração”: “a ‘assimilação’ diz respeito à dissolução destes grupos na sociedade nacional. Integração, por sua vez, significa “darem-se às comunidades indígenas verdadeiros direitos de cidadania, o que certamente não se confunde com emancipação, enquanto grupos etnicamente distintos, ou seja, provê-los dos meios de fazerem ouvir sua voz e defenderem adequadamente seus direitos em um sistema que, deixado a si mesmo, os destruiria. [...] Trata-se – trocando em miúdos – de garantir as terras, as condições de saúde, de educação; de respeitar a autonomia e as lideranças que possam surgir: lideranças que terão de conciliar uma base interna com o manejo de instituições nacionais” (CUNHA,

transformando-os em camponeses e posteriormente em pequenos produtores ou trabalhadores alinhados à lógica cultural “nacionalista” :

Até recentemente estes indigenatos eram vistos pelos estudiosos como meros campesinatos que ainda opunham resistência a uma assimilação que parecia inexorável. Acreditava-se que com uma boa reforma agrária, alguma assistência educacional e também com a ajuda das práticas insidiosas do indigenismo eles deixariam da mania de serem índios para se fazerem bons cidadãos peruanos, bolivianos, guatemaltecos e mexicanos. (RIBEIRO, 1986, p. 130).

Não obstante tais previsões, os dados concretos apontam justamente o contrário, demonstrando não só a invalidez de tais construções teóricas, mas, sobretudo, como estavam permeadas de juízos racistas e etnocêntricos. Apesar das dificuldades de classificação, estima-se que a atual população indígena mundial no início do século XXI gire em torno de 350 a 400 milhões de indivíduos, com taxas de crescimento na maioria dos países (CEPAL, 2006). Na América Latina, especificamente, totalizam 45 milhões, representando 826 grupos reconhecidos, distribuídos em praticamente todos os países do continente (CEPAL, 2014a, p.43-4).

Os nacionalismos cumpriram, dessa forma, um papel histórico específico dentro da formação dos modernos Estados-nação. Ao mesmo tempo em que permitiram a legitimação necessária à definição de fronteiras e consequentemente a consolidação de um território estatal-nacional, embasaram o controle heteronômico do Estado sobre as populações circunscritas em seu interior, reconhecessem-se sob sua jurisdição ou não. As classes sociais que detinham a hegemonia política do Estado acabavam, assim, atuando como os únicos e verdadeiros interpretes da multiplicidade étnica e cultural que possuíam baixo sua administração.

Conforme Toledo (2005), o período pós-independentista é um dos quatro grandes ciclos de crise que as sociedades indígenas na América Latina atravessaram, a saber: a conquista no século XVI (I), as reformas bourbônicas no final do XVIII (II), a expansão das repúblicas liberais na segunda metade do século XIX (III) e os ajustes estruturais globais de caráter neoliberal, do final do século XX (IV). Com efeito, como salienta Manuela Carneiro da Cunha (1992), é a partir de meados do século XIX que as terras ocupadas pelos comunidades indígenas se tornam cada vez mais cobiçadas, dando-se início a um processo

que segue até nossos dias: o despojo de muitos destes grupos em um contínuo processo de mobilização econômica dos chamados “fundos territoriais”¹¹.

Buscaremos aqui evidenciar as bases ideológicas deste processo. Começaremos bem se conseguirmos nos desvencilhar, já de antemão, das interpretações românticas que tendem a pairar sobre certas análises das sociedades indígenas, influência, em boa medida, do indianismo literário do século XIX. Ao contrário dessa interpretação, as sociedades indígenas são configurações socioculturais contemporâneas cuja cultura vem experimentando modificações e readaptações ao longo do tempo. Assim como ocorre na sociedade não indígena, tais mudanças não significam necessariamente a perda da identidade e dos atributos culturais que as definem: um português contemporâneo não deixa de ser e se sentir português por não se vestir igual a um português do século VIII, assim como um *Guarani* não deixa de ser um *Guarani* por usar um telefone celular.

Em segundo lugar, as sociedades indígenas - salvo raras exceções - estão vinculadas ao sistema econômico e político do resto da sociedade nacional. Participam, portanto, da estrutura de classes inerente à sociedade capitalista e, nesse sentido, entendemos que as identidades de classe, etnia e gênero se mesclam, complexificando os processos de submetimento políticos, econômicos e sociais¹².

Por fim, apesar de nosso trabalho dizer respeito ao México, buscaremos, nesta seção, na medida do possível, extrapolar nosso recorte aos outros países latino-americanos. Apesar das evidentes particularidades nacionais, acreditamos que muitos destes países tiveram processos paralelos no que toca ao objetivo de dar certa unidade política ao Estado-nação e consolidar/desenvolver o modo de produção capitalista no interior de seus territórios, ao final, o grande “x” da “questão”.

¹¹ Os “fundos territoriais”, na perspectiva geográfica, são áreas politicamente vinculadas ao Estado, mas economicamente pouco integradas ao restante do território, funcionando, nesse sentido, como uma reserva de espaço para uma expansão futura (MORAES, 2011, p.75-6).

¹² Como aponta Consuelo Sánchez (1999, p.107-8), fazendo referência a Díaz-Polanco, “lo étnico, por lo tanto, no debe concebirse como un fenómeno independiente o ajeno a la estructura de clases, ni las clases deben abordarse sin considerar la *dimensión sociocultural*, especialmente cuando tal dimensión da lugar a sólidos sistemas de identidad. En las naciones con heterogeneidad étnica conviven *dos géneros de desigualdades* – la socioeconómica y la sociocultural - que deben ser considerados de modo simultáneo. No es adecuado soslayar una de ellas ni reducir una a la otra. Estos dos aspectos fundamentales de la contradicción social hacen más evidente la necesidad imperiosa de un proyecto de democracia nacional que procure resolver ambas desigualdades”.

Sistema de Castas: um pressuposto colonial conveniente

Devemos inevitavelmente nos remeter ao processo de colonização – etimologicamente “ocupar um novo chão, explorar os seus bens, submeter seus naturais”, conforme Alfredo Bosi (1992, p.11-15) – para compreendermos o papel legado às populações ameríndias na estrutura social da América independente. Sua subordinação aos colonizadores, tanto no que toca ao espólio territorial e material, quanto à apropriação dos corpos enquanto força de trabalho, deu-se não somente por simples coerção direta, mas assentou-se também em uma base ideológica que lhe dava sustentação moral e teológica.

Criou-se nessa relação entre metrópole e colônia uma alteridade social interessante à subordinação das populações originárias, as quais ficariam conhecidas genericamente como “índios”, independentemente de suas particularidades históricas e culturais. Destarte, antes de mais nada, devemos ter claro que previamente à chegada dos europeus não havia “índios”, mas sim grupos - *Mapuche*, *Tzeltal*, *Guarani*, *Yanomami*, e assim por diante. Embora contemporaneamente o uso da categoria “índio” tenha se generalizado, podendo ter um peso político interessante aos indígenas em certos espaços e ocasiões, devemos nos atentar ao fato de que esta noção é supra étnica, não denotando nenhum conteúdo específico, mas, simplesmente, uma condição de alteridade em relação ao colonizador (BATALLA, 1995, p.342).

A submissão, embora paulatinamente naturalizada, possuía um claro motor econômico, mantido com esmero pela aristocracia colonial e pelo redencionismo cristão. Nesse sentido, não obstante as conhecidas premissas teológicas da evangelização, a população indígena era vista basicamente como mera força de trabalho. Ao desconsiderar-se por completo a historicidade destas sociedades e, por vezes, sua própria humanidade, passava-se a enquadrá-las como parte da natureza, isto é, como atributos naturais da geografia a ser conquistada, sendo considerados, inclusive, um tipo de espólio privilegiado da conquista (CHAUNU, 1984, p.243). Vale recordar o antropólogo Claude Lévi-Strauss, em seu célebre *Raça e história*, quando diz que enquanto os indígenas das Ilhas da América Central se perguntavam se os espanhóis recém-chegados eram deuses ou homens, os brancos, por sua vez, interrogavam-se sobre a natureza humana ou animal dos indígenas.

Tudo isso não quer dizer, entretanto, que as populações ameríndias foram agentes passivos no processo colonial. Pelo contrário, fizeram parte da construção social das colônias, inclusive com muitos grupos compactuando com os agentes colonizadores. Lembremos que o

contato era algo totalmente novo, incerto, e que a aliança com os europeus – seja por critérios políticos, econômicos ou mesmo míticos - poderia parecer algo interessante dentro das disputas de poder entre estes mesmos grupos. Seja como for, tal estratégia permitia sempre a subordinação dos mesmos em relação ao colonizador branco e europeu, ou ainda aos seus descendentes nascidos na América.

Vale recordar que, devido ao amplo processo de mestiçagem ocorrido nas colônias americanas do império espanhol, tornou-se problemática, com o decorrer do tempo, a submissão pautada pela simples alteridade subjetiva entre “índios” e “espanhóis”. A metrópole entraria em ação no começo do século XVII, institucionalizando uma lógica de poder baseada em critérios pigmentocráticos, o chamado “sistema de castas” (NAVARRO GARCIA, 1989). Este estipulava uma estratificação hierárquica dos grupos sociais existentes na colônia de acordo com a proporção de sangue espanhol. Dessa forma, os direitos correspondentes a uma pessoa estavam diretamente ligados a sua casta: os brancos espanhóis sendo obviamente os mais poderosos, enquanto os negros africanos ocupavam a base do sistema. Havia ao menos uma dúzia de variações entre os brancos e os negros, incluindo aí os indígenas e os diversos tipos de mestiçagem possíveis e imagináveis (**Figura 1**).

Partindo desse pressuposto, Aníbal Quijano (2008, p.108) afirma que a “questão indígena” na América só faz sentido se discutida em relação à colonialidade do padrão de poder vigente, especialmente ao que chama de “eurocentramento”. Nesta perspectiva, entende-se que a Europa Ocidental ganhou um papel central na produção da modernidade, visto que, a partir da “racialização” das relações sociais estabelecidas com o resto do mundo, acabou por naturalizar os processos de dominação produzidos pela conquista e colonização logrou, desse modo, hegemonizar suas ideologias políticas, econômicas e culturais nos territórios por ela colonizados. Não se trata de uma crítica endossada por um “fundamentalismo latino-americanista”, por assim dizer, pois, indubitavelmente, tal modernidade exógena trouxe consigo avanços sociais e políticos inegáveis. A questão central que Quijano levanta - e que nos parece coerente como esforço explicativo - é que as relações pautadas nessa “modernidade” trouxeram consigo o estigma da “raça” e todas suas consequências visíveis cotidianamente nos estados pós-coloniais da América Latina.

Figura 1: Nesta pintura do Vice-reino da Nova Espanha, datada do século XVIII, observamos a representação pictórica do sistema de castas hispano-americano adotado nas colônias. FONTE: Museo Nacional del Virreinato, Tepotzotlan, Mexico. Disponível em <<http://goo.gl/TQFBnL>>, acesso em 29.set.2014.

Seguindo o raciocínio do autor, obviamente que, na medida em que os europeus se legitimavam enquanto “casta” ou “raça” superior, tal padrão de poder atuava convenientemente à própria Europa colonizadora. Para Quijano, tal processo serviu como lastro histórico para a instauração do moderno sistema produtor de mercadorias, com suas consequentes repercussões no sistema-mundo contemporâneo¹³. Tal padrão de poder, além disso, serviu para guiar os projetos nacionais dos Estados latino-americanos.

Nacionalismos *criollos* e eurocentrismo

O sistema de castas colonial permaneceu em operação, ainda que não institucionalizado, após a onda independentista das colônias espanholas na primeira metade do século XIX (FAVRE, 1999). Isso se deu porque o controle do aparato estatal não ficou nas mãos dos indígenas (ou dos afrodescendentes), subalternos nesta classificação, mas sim pelos *criollos*¹⁴, a casta mais alta depois dos espanhóis. Assim, os pressupostos coloniais da supremacia racial e cultural branca, interessantes a estes, acabaram operando e sendo reproduzidos nas novas repúblicas (QUIJANO, 2008, p.109).

De tal sorte, a aristocracia latifundista da América hispânica, composta majoritariamente por brancos e estabelecida como classe economicamente hegemônica na época, acabou por conservar mais ou menos intactos seus direitos sobre a terra e, por consequência, seu domínio sobre as comunidades indígenas (MARIÁTEGUI, 1976). O regime de propriedade latifundista da terra acabaria por blindar e reproduzir certas relações sociais e de produção originalmente coloniais, como formas compulsórias de trabalho e tributação, com todo o tipo de violência material ou simbólica imagináveis nestas relações. Aí reside, conforme Mariátegui, o “x” da questão indígena:

La crítica socialista lo descubre y esclarece, porque busca sus causas en la economía del país y no en su mecanismo administrativo, jurídico o eclesiástico, ni en su dualidad o pluralidad de razas, ni en sus condiciones culturales o morales. La cuestión indígena arranca de nuestra economía.

¹³ O autor faz menção ao gigantesco fluxo de metais preciosos que se dirigia das colônias às metrópoles, aliado ao “exclusivo metropolitano”, o pacto colonial que dava aos países europeus o direito do monopólio comercial. Ambos foram imprescindíveis à acumulação primitiva e a posterior Revolução Industrial.

¹⁴ Filhos de espanhóis nascidos na América e membros das elites hispano-americanas.

Tiene sus raíces en el régimen de propiedad de la tierra. Cualquier intento de resolverla con medidas de administración o policía, con métodos de enseñanza o con obras de vialidad, constituye un trabajo superficial o adjetivo (MARIÁTEGUI, 1976, p.29).

Embora concordemos com Mariátegui no que concerne à importância fundamental da economia como fator explicativo da “situação” das sociedades indígenas, cremos que não podemos cometer o equívoco oposto, isto é, reduzir toda a complexa gama de relações operantes ao universo estritamente econômico. Evitamos com isso simplificarmos demasiadamente a complexidade deste processo histórico, acrescentando à reflexão os fatores políticos e culturais que serviram -e servem- como sustentação ideológica ao submetimento ameríndio.

A questão que se põe é que os *criollos*, seguidores dos ideais iluministas e liberais, passavam a conformar um projeto de nação tipicamente ocidental e eurocêntrico, desconsiderando assim as desigualdades étnicas, culturais, econômicas e sociais presentes em uma sociedade pós-colonial (FAVRE, 1999, p.34-35). No caso mexicano isso é latente:

La descolonización de México fue incompleta: se obtuvo la independencia frente a España, pero no se eliminó la estructura colonial interna, porque los grupos que han detentado el poder desde 1821 nunca han renunciado al proyecto civilizatorio de occidente ni han superado la visión distorsionada del país que es consustancial al punto de vista del colonizador. Así, los diversos proyectos nacionales conforme a los cuales se ha pretendido organizar a la sociedad mexicana en los distintos periodos de su historia independiente, han sido en todos los casos proyectos encuadrados exclusivamente en el marco de la civilización occidental (BATALLA, 2001, p. 11).

A perspectiva europeia e liberal de Nação¹⁵ acabaria por ocupar um lugar central na consolidação das repúblicas americanas e, por consequência, na sua relação com as populações indígenas (e afrodescendentes) assentadas nos territórios pleiteados pelo Estado. A ideologia nacional cumpriria a função de dar sustento político à manutenção das relações socioeconômicas e à hegemonia de certas classes (brancas) no poder. Como esclarece Hobsbawn (1990), deve ficar claro que a ideia moderna de Nação - tanto na Europa quanto na América - é fruto dos nacionalismos gestados e fomentados pelos próprios Estados, não

¹⁵ Embora fortemente ideologizado e/ou naturalizado, o significado moderno de Nação não pode ser entendido fora do âmbito econômico liberal do desenvolvimento dos Estados burgueses modernos, possuindo assim um nascimento histórico e geográfico preciso: a Europa do século XVIII (HOBSBAWM, 1990).

obstante estes posteriormente se apresentarem como legítimos “representantes” de suas respectivas nações.

As independências ocorridas na antiga colônia ibérica e as formas de organização adotadas pelos novos Estados traziam a difícil questão da justaposição, em um mesmo território, de diversas identidades indígenas, todas com diferentes graus de continuidade, ruptura e interação com o restante da sociedade não indígena. A manutenção da estrutura social colonial, acima descrita, fez com que as populações indígenas nestas novas repúblicas não estivessem incluídas no projeto nacional criollo, a não ser como formas sociais residuais a serem extintas, embora fossem demograficamente preponderantes. No México, por exemplo, mais de 60% da população “mexicana” era considerada indígena no ano de 1810 (BATALLA, 2001, p.154).

Como salienta Consuelo Sánchez, em consonância com Bonfil Batalla (2001), essa condição de marginalização se refletiu na nova divisão político-territorial do emergente Estado nacional mexicano, onde muitos núcleos de populações indígenas sofreram fragmentações ou separações arbitrárias devido à conformação dos estados e municípios:

La estructura territorial del municipio no siempre coincidió con los núcleos de población indígena, y en muchos lugares el municipio se integró con población indígena y mestiza. Con esta composición, los ayuntamientos fueron controlados casi exclusivamente por mestizos o criollos, ya que los puestos se obtenían por designación e implicaban una posición económica determinada, como poseer propiedades o capital y saber leer y escribir. Colocadas en esta nueva situación, muchas comunidades indígenas permanecieron de hecho sin existencia legal, tuteladas por municipalidades mestizas (SÁNCHEZ, 1999, p.66).

Assim, uma contradição política surgia na adoção deste modelo “mononacional” pelos Estados latino-americanos: ao buscarem a autonomia e soberania internacional (ou seja, em relação às *outras* nacionalidades), estes Estados passariam a ser internamente heterônimos, desconsiderando politicamente a pluralidade cultural que conformava tais nações. Em outras palavras, a extrema diversidade cultural existente nos territórios pleiteados por estes Estados deveria assim ser homogeneizada em torno de novas identidades - nacionais, liberais, modernas e capitalistas –, de forma a construir-se certa “unidade nacional”. Buscava-se com isso assegurar a integralidade do território e a legitimação da existência desse Estado perante os demais.

Relembrando Benedict Anderson (2008), tais Estados deveriam construir verdadeiras “comunidades políticas imaginadas”, criando vínculos afetivos e culturais entre grupos cuja

história e geografia eram completamente desconectadas. Deve-se dizer que este processo não foi nada espontâneo, tendo sido duramente impulsionado por ideologias, símbolos e mitos nacionalistas promovidos pelos respectivos Estados, o que, devido a heterogeneidade de projetos possíveis, levou inevitavelmente a disputas políticas.

No México, “conservadores” e “liberais” alternariam em busca do controle sobre tais projetos, defendendo maneiras distintas de promover a assimilação indígena à sociedade dita nacional. Os partidos conservadores representavam principalmente a aristocracia rural e a Igreja. Buscavam fomentar um governo centralista que garantisse a reprodução dos grandes latifúndios e das relações de produção aí instauradas, ao mesmo tempo que afiançavam a perpetuação da Igreja como centro de poder político e econômico. Os liberais, que ganhariam hegemonia na segunda metade do século XIX, tendiam, em contrapartida, aos ideais positivistas, ao progressismo, ao livre comércio, ao Estado laico e as relações assalariadas de trabalho.

Um ponto importante na pauta política liberal dizia respeito à geografia, mais especificamente ao regime da propriedade fundiária. Para estes, além da adoção de arranjos institucionais capitalistas, tornava-se fundamental a desamortização das terras em posse da Igreja, além, é claro, da privatização das terras de uso comum. Buscava-se com isso consolidar a moderna propriedade privada e as relações de produção tipicamente capitalistas. Trata-se de alavancar o que Marx chamou, no caso da Inglaterra, de acumulação primitiva ou originária:

O roubo dos bens da Igreja, a alienação fraudulenta dos domínios do Estado, a ladroeira das terras comuns e a transformação da propriedade feudal e do clã em propriedade privada moderna, levada a cabo com terrorismo implacável, figuram entre os métodos idílicos da acumulação primitiva. Conquistaram o campo para a agricultura capitalista, incorporaram as terras ao capital e proporcionaram à indústria das cidades a oferta necessária de proletários sem direitos (MARX, 1998, p. 847).

A particularidade observada em muitos países da América Latina foi a de que, por conta da predominância dos interesses dos proprietários de terra, somado à existência de vastos fundos territoriais, tal processo contribuiu ao desenvolvimento de uma das heranças mais macabras da colonização: a estrutura agrária latifundista (MARIÁTEGUI, 1976). A análise efetuada por Mariátegui no estudo de caso do Peru nos serve para ilustrar este processo, em certa medida semelhante ao ocorrido no México, que estudaremos com mais profundidade no próximo capítulo:

La política de desamortización de la propiedad agraria iniciada por la revolución de la Independencia – como una consecuencia lógica de su ideología-, no condujo al desenvolvimiento de la pequeña propiedad. La vieja clase terrateniente no había perdido su predominio. La supervivencia de un régimen de latifundistas produjo, en la práctica, el mantenimiento del latifundio. Sabido es que la desamortización atacó más bien a la comunidad [indígena]. Y el hecho es que, durante un siglo de república, la gran propiedad agraria se ha reforzado y engrandecido a despecho del liberalismo teórico de nuestra Constitución y de las necesidades prácticas del desarrollo de nuestra economía capitalista (MARIÁTEGUI, 1976, p.43).

Como aponta o autor, o avanço do liberalismo foi parcial e seletivo, não tocando a estrutura latifundista reinante em países como o México ou Peru. Pelo contrário, o triunfo liberal tendeu a potencializar a concentração de terras mediante não só a amortização dos fundos clericais, mas também pela desterritorialização das comunidades indígenas. A propriedade coletiva da terra, *modus operandis* da organização social ameríndia, passava assim a ser duramente atacada, uma vez que era considerada um entrave ao “progresso”, isto é, ao desenvolvimento do capitalismo. Acreditava-se que o fracionamento e privatização fundiária- somada a disponibilidade de capital e aos esforços do Estado em “nacionalizar” as populações indígenas – desencadearia, por fim, um processo de “superação” de tal condição étnica, em prol do surgimento de um moderno camponês .

Em muitos casos tal população passou a servir como força de trabalho servil nos latifúndios criados a partir das terras em que viviam e foram expulsos. Como aponta Mariátegui (1976, p.62):

destruir las comunidades no significaba convertir a los indígenas en pequeños propietarios y ni siquiera en asalariados libres, sino entregar sus tierras a los gamonales y a su clientela. El latifundista encontraba así, más fácilmente, el modo de vincular el indígena al latifundio¹⁶

Algumas vezes tais processos ganhavam nuances militares, já que, *pari passu*, fazia parte dos objetivos do Estado não só a apropriação econômica dos recursos/força de trabalho existentes nestas áreas, mas também um controle efetivo da totalidade do território (estatal), ou seja, o exercício da soberania mediante a neutralização de agentes que disputassem a

¹⁶ Conforme Mariátegui (1976, p.31), “el término ‘gamonalismo’ no designa sólo una categoría social y económica: la de los latifundistas o grandes propietarios agrarios. Designa todo un fenómeno. El gamonalismo no está representado sólo por los gamonales propiamente dichos. Comprende una larga jerarquía de funcionarios, intermediarios, agentes, parásitos, etc.”.

legitimidade e a hegemonia do Estado (ITURRALDE, 2001, p.04). Tal é o caso, com suas devidas particularidades históricas e nacionais, de campanhas militares efetuadas contra populações indígenas que resistiam à anexação territorial perpetrada pelos governos centralistas republicanos, como a “Guerra de Castas” (1847-1901) em Yucatán (México), ou a “Conquista del desierto” (1878-1885), na Patagônia argentina.

A extensão da autoridade do Estado *criollo* e a efetivação da construção da ideia de nação traduzia-se no expansionismo do idioma oficial do Estado, que só podia proclamar-se detentor exclusivo do poder quando as pessoas sobre as quais exercia a autoridade falassem um mesmo idioma (CLASTRES, 2004, p.88). Como particulariza Batalla (2001, p.103):

Al definir la nueva nación mexicana se la concibe culturalmente homogénea, porque el espíritu (europeo) de la época domina la convicción de que un Estado es la expresión de un pueblo que tiene la misma cultura y la misma lengua, como producto de una historia común.

O etnocídio, entendido como a destruição sistemática dos modos de vida e pensamento destas sociedades indígenas, ou como coloca Pierre Clastres (2004, p.87), a “dissolução do múltiplo em Um”, tornou-se intrinsecamente a lógica do Estado liberal *criollo*:

Descobre-se assim, no núcleo mesmo da substância do Estado, a força atuante do Um, a vocação de recusa do múltiplo, o temor e o horror da diferença. Nesse nível formal em que nos situamos atualmente, constata-se que a prática etnocida e a máquina estatal funcionam da mesma maneira e produzem os mesmos efeitos: sob as espécies da civilização ocidental ou do Estado, revelam-se sempre a vontade de redução da diferença e da alteridade, o sentido e o gosto do idêntico e do Um (CLASTRES, 2004, p.89).

Além do idioma, diversos mecanismos entrariam em jogo para a criação de uma identidade comum mexicana: a educação pública comum e ideologizada, a obrigatoriedade do cumprimento de um serviço militar, mitos religiosos, a implementação e difusão da imprensa, a literatura, etc.

Não obstante, como poderíamos supor, o México evidentemente não poderia simplesmente eliminar por completo as sociedades indígenas de seu projeto nacional, já que, como visto, representavam grande parte de sua população. O risco era o de que, carentes de um laço histórico com a “nação” os indígenas não se reconhecessem como parte dessa comunidade e, conseqüentemente, alimentassem projetos separatistas pela não legitimação do monopólio do poder estatal (CHAPOY, 2007, p.82).

A estratégia das elites mexicanas não poderia ser mais criativa: se no futuro não havia espaço para a existência das sociedades indígenas, as mesmas deveriam ocupar um espaço no passado, isto é, nas “raízes da nação”. A criação de uma “identidade mexicana” bebeu, assim, da fonte de um passado pré-colombiano mítico, próspero e glorioso. Reproduziu-se os motivos e símbolos culturais do centro do México (onde reside a maioria da população do país), em especial aqueles do passado Asteca¹⁷, civilização admitida como precursora da “pátria mexicana”. Interessante notar que o atual escudo nacional do México (uma águia devorando uma serpente em cima de um cacto conhecido como *nopal*) remete a uma lenda indígena, na qual é narrado como um grupo pioneiro Asteca vagou por muitos anos no “território mexicano” (percebiam o anacronismo), buscando nos desertos o sinal indicado pelos deuses para a construção do centro de seu império. Em certo lugar viram a ave em cima do *nopal* e decidiram que este seria o local para a construção da grande *Tenochtitlán*. Posteriormente as rochas de tais templos serviriam para a construção, ali mesmo, das Igrejas espanholas, em cujos arredores se construiu a que hoje consiste na cidade do México, a maior cidade latino-americana.

Curiosidades à parte, a preocupação residia em se estabelecer uma continuidade legitimadora com o passado, de forma que os mexicanos se sentissem representado por seus “gloriosos antepassados”. Isso permitia “incluir” as populações indígenas ao mito nacional mexicano sem maiores custos políticos, visto que se ocultava a condição concreta reservada ao indígena real e contemporâneo, que deveria, definitivamente, enquadrar-se nos parâmetros homogeneizantes do México moderno, hispano-falante e capitalista¹⁸.

¹⁷ As elites brasileiras também se apropriariam de tais elementos no século XX, em plena república federativa. Como salienta Knauss (2003, p.1059), “a identificação do Estado com o indianismo recaiu sobre a ideia de um ‘índio genérico’, composto da reunião de elementos indígenas descontextualizados, cujas qualidades não tinham rigor com as referências reais”. Associava-se o indígena ao espaço natural, reforçando a noção de pátria, sem contudo cair em regionalismos que pudessem pôr em xeque a unidade nacional. Pelo contrário, os indígenas tomados como referência eram aqueles que lutavam pelo Brasil ou a “civilização”, como por exemplo, Poti e Araribóia que “comandaram contingentes guerreiros a favor das forças lusitanas; arriscaram suas vidas em feitos militares contra europeus protestantes; se cristianizaram e se colocaram a serviço do projeto colonizador; resumidamente, ambos são caracterizados por terem deixado a condição de selvagem, defendendo a civilização” (KNAUSS, 2003, p.1058).

¹⁸ É interessante perceber que a inserção deste “índio mítico” nas narrativas nacionais é tão mais profunda quanto é a proporção da população indígena no restante da sociedade e/ou as dificuldades que apresentavam em ser “assimilados” (no sentido de terem seus territórios anexados ao Estado-nação). Este é, por exemplo, o caso do Chile, que toma o fato dos Mapuche terem resistido bravamente à conquista espanhola para criar o mito de que formavam uma “raça militar”, passando tais características a seus “descendentes” mestiços, isto é, aos próprios chilenos. Não tardaria para que o coronel Cornélio Saveedra - com divisa nacional chilena “Por la razón o la fuerza” - mostrasse tal “essência” militar chilena, efetivando a intervenção que ficaria conhecida como a Pacificação da Araucanía. Entre os anos 1862 e 1883 Saveedra dizimou centenas de comunidades indígenas

As Ciências e a “questão indígena”

Não podemos desconsiderar, ao longo desse processo, o papel central conferido às ciências na legitimação do submetimento e despojo ameríndio. O positivismo darwiniano do século XIX viria a tornar o conceito de “raça” praticamente hegemônico no campo científico, fato que foi prontamente incorporado na leitura estatal acerca da “questão indígena”. Em uma espécie de causalidade invertida, tais discursos “científicos” - emitidos na grande maioria das vezes por brancos de ascendência europeia - passavam a naturalizar racialmente as hierarquias histórica e socialmente estabelecidas. Como podemos suspeitar, acabavam por repor o mito do branco (especialmente o europeu) como ápice da civilização, em detrimento dos bárbaros e primitivos da periferia capitalista (GOULD, 1999).

De acordo com Aníbal Quijano (2008), ainda que praticada com diferentes formas e nuances conforme os países, as políticas então adotadas na época se reduzem a basicamente duas: o extermínio e/ou a transformação forçada da sociedade e da cultura indígena. A primeira, com grande influência dos pressupostos eugenistas, configura-se pelo genocídio indígena e a conquista de seus territórios, seguido da colonização mediante imigrantes brancos (casos Argentina, Uruguai e boa parte do Chile, por exemplo). Em outros casos, como nas áreas de grande demografia ameríndia, partiu-se para o assimilacionismo cultural e político (casos do México, América Central e Andes)¹⁹, em suma, o etnocídio.

Tanto em um caso como no outro a validação científica de uma hierarquização racial foi um fator fundamental para o submetimento destes grupos e a mobilização de suas terras. Como aponta Susana Devalle (1989, p.15-6):

Raza y etnicidad surgieron como elementos conceptuales divorciados de la totalidad social, enmascarando tanto el pasado colonial y la configuración que éste le dio a las relaciones sociales, como la realidad actual de desigualdad. Se convirtieron además en sujetos autónomos, sin referentes causales históricos. Se les consideró en situaciones hipotéticas de equilibrio social que se suponía favorables a los procesos llamados de “modernización”

Mapuche ao sul do rio Bío-Bío, anexando a totalidade destas terras ao território chileno, fomentando posteriormente colônias de povoamento mediante a migração europeia.

¹⁹ Esta é uma tentativa de sistematização de Quijano, que embora válida e em boa medida correta, acaba simplificando a questão. Poderíamos mencionar casos mistos, como nos parece o processo brasileiro, que além de possuir as duas variantes, passou a contar com processos de reterritorialização de comunidades em áreas periféricas ou de baixa valorização, especialmente na Amazônia, seja de maneira espontânea, seja mediante instituições estatais como a Fundação Nacional do Índio (FUNAI).

o de “occidentalización” [...] Así, en este contexto rara vez se consideraron en toda su dimensión política los conflictos inherentes a relaciones establecidas por la fuerza ni la resistencia a la dominación.

Ainda que estas categorias se refiram a modelos ideais, a ideologia por elas propagadas era concreta e funcional para o apoio e reprodução das relações de poder estabelecidas, relações expandidas, insistimos, não sobre um espaço neutro e vazio, mas sim sobre áreas de ocupação indígena.

Samuel George Morton, um famoso médico e cientista da Filadélfia nos parece um bom exemplo desse positivismo nefasto e utilitarista. O Sr. Morton escreveu um obra que ficaria bastante conhecida nos Estados Unidos: *Crania Americana*, cuja repercussão iria torná-lo conhecido como fundador da “Escola Americana de Etnografia”. A obra apresentava o resultado de suas pesquisas, que mediram o volume de 144 crânios de indígenas americanos. O cientista, que pertenceu à religião *Quaker* até a meia idade, escreve ter percebido uma variação de volume destas crânios em relação à norma caucasiana, decretando assim, de uma só vez, a essência das raças humanas na América. Uma das conclusões do trabalho de Morton é que “só em escala muito limitada pode haver harmonia nas relações sociais entre ambos [brancos e ‘índios’]”, visto que, os segundos, “não só resistem a adaptar-se às limitações impostas pela educação, mas também são incapazes, em sua maior parte, de raciocinar de forma contínua sobre temas abstratos” (MORTON, 1839, p.81 apud GOULD, 1999, p.48). Assertivas científicas como essa justificaram o processo de redução territorial indígena por parte dos Estados Unidos, iniciado poucos anos depois da publicação do livro, mediante a instituição de reservas (*indian reservations*).

Os discursos racistas ganhavam ainda mais força após a consolidação da Antropologia como campo científico, especialmente pela grande aceitação de teorias vinculadas ao chamado “evolucionismo cultural”, entre a segunda metade do século XIX e começos do XX (CASTRO, 2005). Tais teorias se repousavam num raciocínio básico: as diferenças culturais (incluindo a técnica) poderiam ser reduzidas a estágios históricos de um mesmo caminho evolutivo, ao modo dos degraus de uma escada. Dessa forma, o postulado era o de que, em qualquer parte do globo, a sociedade humana teria se desenvolvido em estágios sucessivos e obrigatórios, numa trajetória unilinear e ascendente, convencionalmente chamada “progresso”. O método proposto era o comparativo: buscando-se um “desmembramento da cultura”, agrupavam-se os artefatos culturais por tipos semelhantes, classificando-os de acordo com uma escala evolutiva predefinida. Mais uma vez, como podemos suspeitar, o ápice dessa escala era a própria sociedade ocidental emissora de tais discursos, a partir da qual

as outras eram classificadas.

Partindo dessas considerações, chegava-se a conclusão de que todos os povos “não-ocidentais” estavam em estágios anteriores aos europeus na trajetória universal do homem. Eram, assim, considerados peças de um “museu-vivo” ou, em uma esdrúxula analogia, a “infância” da humanidade. Lembremos que para a cultura ocidental as crianças são, de maneira geral, seres incapazes e portanto apolíticos.

George Frazer (1854-1941), um influente antropólogo escocês e um dos fundadores do chamado “evolucionismo cultural”, ratificava esta posição um ano antes da Europa civilizada iniciar a Primeira Guerra Mundial:

um selvagem está para um homem civilizado assim como uma criança está para um adulto; e, exatamente como o crescimento gradual da inteligência de uma criança corresponde ao crescimento gradual da inteligência da espécie e, num certo sentido, a recapitula, assim também um estudo da sociedade selvagem em vários estágios de evolução permite-nos seguir, aproximadamente – embora, é claro, não exatamente –, o caminho que os ancestrais das raças mais elevadas devem ter trilhado em seu progresso ascendente, através da barbárie até a civilização. Em suma, a selvageria é a condição primitiva da humanidade, e, se quisermos entender o que era o homem primitivo, temos que saber o que é o homem selvagem hoje (FRAZER, 1913 apud CASTRO, 2005, p.30).

Concluía-se que, por seu estado de “barbárie”, as sociedades indígenas eram um entrave ao progresso e, portanto, deveriam literalmente dar espaço à civilização, isto é, ao modo de produção capitalista. É interessante notar como a interpretação do indígena como um ser infantilizado legitimou ao longo do século XX a postura tutelar do Estado, que como veremos adiante, fortaleceria as ações do indigenismo integracionista mexicano, o qual se amparava na ideia de mestiçagem. Em outros casos, recorreu-se diretamente às práticas genocidas do eugenismo, visando-se o branqueamento induzido da população a partir da imigração europeia.

A perspectiva evolucionista permearia também outros campos do conhecimento, como a História, que passaria a possuir uma visão primitivista destas sociedades sem Estado:

Na segunda metade do século XIX, essa época de triunfo do evolucionismo, prosperou a ideia de que certas sociedades teriam ficado na estaca zero da evolução, e que eram portanto algo como fósseis vivos que testemunhavam o passado das sociedades ocidentais. Foi quando as sociedades sem Estado se tornaram, na teoria ocidental, sociedades “primitivas”, condenadas a uma eterna infância. E porque tinham parado no tempo, não cabia procurar-lhes a história. Como dizia Varnhagen [em 1854] “de tais povos na infância não há

história, há só etnografia (CUNHA, 1992, p. 11).

A Geografia Humana foi herdeira direta da teoria evolucionista da história (MORAES, 2005, p.29). Como salienta James Anderson (1978), a Geografia dessa época não teve êxito na criação de um campo teórico próprio, mas sim serviu-se de teorias e conceitos de outros campos do saber, formulações que na maiorias das vezes carregavam uma alta dose de racismo e conservadorismo. Como é sabido, ela é alçada ao estatuto científico em pleno momento de consolidação dos Estados-nacionais europeus e de reconfigurações no processo de mundialização da ordem capitalista, o que a faz servir tanto à legitimação da expansão imperialista europeia (no contexto político do final do século XIX) quanto veículo de legitimação social dos discursos territoriais, no sentido da consolidação do sentimento de “pátria” (ALLIES, 1980).

Neste último caso, fazemos referência ao uso ideológico dos discursos geográficos como forma de fomento ao nacionalismo, partindo, por exemplo, do enaltecimento da dimensão ou das riquezas naturais presentes no território. Atuariam também promovendo a ideologia de que o povoamento seria a tarefa básica a ser realizada no processo de formação do Estado, legitimando assim o avanço de frentes de colonização (MORAES, 2005, p.33). A famosa frase do político argentino Juan Bautista Alberdi (1810-1884), “governar é povoar”, é nesse sentido clara: seria função do Estado regulamentar o processo de ocupação dos “espaços vazios” ao interior do território estatal, fomentando a imigração (geralmente europeia) se necessário fosse. Entram em cena, além disso, funções técnicas especificamente geográficas, como a cartografia e a execução de censos, conforme Anderson (2008), fundamentais na criação das “comunidades imaginadas”.

De acordo com Moraes (2005, p.29), diferem-se desses aqueles discursos geográficos aplicados pelos países europeus, então imersos no contexto político neocolonialista. Nesses casos, tratava-se de gerar um levantamento exaustivo de lugares, identificando riquezas potenciais (recursos naturais), caminhos e obstáculos à penetração capitalista, além de compreender as relações particulares entre os agrupamentos humanos e os “meios” por eles ocupados nas diferentes partes do globo.

Em consonância com tais objetivos, a Geografia produzida na Europa passou a conceber e formular práticas de representações que tendiam a naturalizar a condição social do mundo extra-europeu, hierarquizando espaços e sociedades e revestindo o colonialismo com um sofisticado e moderno verniz científico (NAME, 2010). Tal é o caso das teorias ligadas ao determinismo ambiental (também chamado de geográfico), que passavam a explicar o suposto

atraso das nações tropicais, entre outros fenômenos, pelo sítio geográfico ou o clima prevalecente nestas áreas. Como aponta Leo Name (2010), “mais importante para a geografia era o fato de que o determinismo ambiental também legitimava a nova ciência que tentava se afirmar, dando-lhe um objeto de investigação singular e a possibilidade de se descobrir leis universais tão caras ao positivismo vigente. Era, portanto, duplamente útil”.

Nesse sentido, costuma-se afirmar que Ratzel foi um dos grandes teóricos do determinismo ambiental, fato altamente polêmico no campo da história do pensamento geográfico. Embora seja correto que o geógrafo alemão embasava, do ponto de vista teórico, as hierarquizações sociais que favoreciam à Alemanha e à Europa, e que além disso possuía uma clara postura imperialista e legitimadora do projeto bismarkiano, também é certo que o fazia de maneira não simplista e evolucionista como, de maneira geral, fora concebido em outros campos do saber.

Em sua obra *Anthropogeographie* (1882-1891), por exemplo, Ratzel usa como critério definidor dos “povos civilizados” - em contraposição aos “povos naturais” – não a cor de pele, mas a capacidade racional de se transformar a natureza, isto é, a exploração consciente da mesma por meio do trabalho, abrindo assim a possibilidade de desenvolvimentos aleatórios e paralelos, conforme a particularidade de cada “povo” (NAME, 2010). Por tal motivo Horacio Capel afirma que “Ratzel não é um determinista, já que aceita a capacidade do homem, em um certo nível de desenvolvimento e organização, de modificar os mesmos elementos do meio natural” (1981, p.285). Conforme o autor não haveria portanto uma determinação, estritamente falando.

De qualquer forma, a partir das formulações teóricas e dos materiais produzidos pela Geografia da época, pode-se afirmar que o viés etnocêntrico para com as sociedades indígenas foi ganhando hegemonia na Europa do final do século XIX. Um debate em aberto é se os geógrafos mais críticos, em especial aqueles da linha anarquista, também caíram na armadilha etnocentrista. Esse é, por exemplo, o caso emblemático de Eliséé Reclus (1830-1905), anarquista e libertário adepto a longos e imersivos trabalhos de campo.

Para Emmanuel Lézy (2011), conquanto Reclus seja considerado, com razão, um dos fundadores da Moderna Geografia e que sua obra tenha contribuído de maneira definitiva para o avanço crítico desta Ciência, o geógrafo não logra desvincular-se dos paradigmas etnocêntricos, em especial àqueles atrelados ao evolucionismo (o que acabava, negativamente, alimentando perspectivas ligadas ao “primitivismo” ameríndio). Conforme esta análise a fé no progresso acabava por levar o geógrafo a aceitar o submetimento e despojo ameríndio como

processo histórico inevitável, eclipsando, assim, seu compromisso anarquista, que se torna uma leve denúncia às brutais formas de assimilação ou genocídio:

Incluso la terrible conquista española, con las masacres, las plagas y las hambrunas que la acompañaron, y la servidumbre que le siguió, fue un regocijo para las naciones del Anáhuac [México], ya que las arrancó de una fatalidad sin salida, para hacerlas integrarse, si bien mediante un duro aprendizaje, en el nuevo mundo de la solidaridad humana (RECLUS, 1891, p.107 apud LÉZY, 2011, p.276).

Ainda conforme Lézy (2011, p.294), Reclus acabava por acreditar que a diversidade étnica presente nos países latino-americanos era um obstáculo para a construção de uma integração econômica e política ao interior do Estado e entre “toda a humanidade”, de forma que, tal caminho, só seria possível mediante a mestiçagem e a homogeneização de costumes, sendo o elemento branco europeu fundamental para o êxito de tal empresa²⁰.

Por outro lado - e quase em total contraposição a esta perspectiva - outros pesquisadores defendem o caráter libertário e emancipatório do pensamento reclusiano, inclusive para com as sociedades indígenas, defendendo que as ideias do geógrafo jamais dialogaram com o eurocentrismo, no sentido de universalização do modelo sociocultural europeu²¹. No grupo destes pesquisadores encontra-se, por exemplo, Federico Ferreti (2011).

O autor afirma que a ideia reclusiana de progresso é complexa e pouco linear, não dialogando portanto com o evolucionismo cultural aqui discutido. Nessa perspectiva encontra-se tanto a rejeição da ideia do “bom selvagem” e do estado da natureza (visto a crença do geógrafo nos conhecimentos técnicos e científicos), quanto a rejeição da superioridade cultural europeia, já que o mesmo ressalta ao longo de sua obra os aspectos culturais “positivos” dos povos ameríndios. Entre tais aspectos se poderia citar o igualitarismo social

²⁰ Entre outros autores que fazem uma crítica ao caráter colonialista dos escritos de Reclus estão: GIBLIN, B. Reclus e colonização. *Heródote*, 22 (1981), p. 56-79; NICOLAÏ, H. Reclus e África. *Revue Belge de Géographie*, 1 (1986), pp. 95-108; LIAUZU, C. Élisée Reclus et l'expansion européenne en Méditerranée. In: BRUNEAU, M; DORY, D. (dir.). *Géographies des colonisations*, Paris, L'Harmattan, 1994, pp. 129-136; BAUDOUIN, A.; GREEN, H. Reclus, a colonialist? *Cybergeo* (2004). Disponível em: <<http://www.cybergeo.eu/index4004.html>> acesso em 15.fev.2015.

²¹ DEPREST, F. *Reclus et la colonisation de l'Algérie*, Colloque international “Élisée Reclus et nos géographies. Textes et prétextes”. Lyon 7-9 Septembre 2005 (CD- Rom) ; FERRETTI, F. L'egemonia dell'Europa nella Nouvelle Géographie Universelle (1876-1894) di Élisée Reclus: una geografia anticoloniale? *Rivista Geografica Italiana*, 117 (2010), pp. 65-92. Disponível em: <<https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00487181/fr/>> acesso em 15.fev.2015; PELLETIER, PH. *Élisée Reclus, géographie et anarchie*. Paris : Éditions du monde libertaire, 2009.

de certas etnias, as diferentes estratégias de adaptação ao meio, técnicas diversas, etc., de modo que tais logros sociais e culturais pudessem servir de exemplo aos europeus:

Les Mexicains, habiles ingénieurs, avaient construit des digues, chaussés, canaux, aqueducs, égouts; ils possédaient de belles routes, sur lesquelles les courriers faisaient un service de poste auprès duquel les institutions analogues de l'Europe étaient encore rudimentaires; ils savaient travailler l'or, l'argent, le cuivre et autres métaux; leur science astronomique était telle, qu'ils avaient su diviser leur année en dix-huit mois de vingt jours, avec cinq jours complémentaires, de manière à lui donner exactement 365 jours. Enfin, ils peignaient et sculptaient leurs annales, se servaient même de caractères hiéroglyphiques: tous ces produits de l'art et de la science furent considérés par les prêtres ignorants de l'Espagne comme les œuvres du démon et livrés aux flammes (RECLUS, 1890, p.74 apud FERRETI, 2011, p.8).²²

Entendemos que não há consenso no que se refere à formulação teórica e política de Reclus em relação aos povos ameríndios, tal tema se apresentando, inclusive, como um bom objeto para futuras investigações.

O determinismo ambiental enquanto formulação teórica teve uma forte aceitação acadêmica nos Estados Unidos, levando a inúmeros estudos acerca das determinações do clima ou do relevo na organização e desenvolvimento das sociedades humanas. Destaca-se nessa produção a obra de Ellem Semple (aluna de Ratzel e responsável pela difusão de sua obra nos Estados Unidos) e de Ellsworth Huntington, que propunha que as condições naturais mais hostis seriam as que propiciavam o maior desenvolvimento humano, o que explicaria a situação de “subdesenvolvimento” das zonas tropicais (**Mapa 1**).

É interessante notar que o peso das teorias vinculadas ao determinismo ambiental era tão forte nos Estados Unidos que, quando esta caiu em descrédito, a partir da década de 1930, as maiores Universidades do país – tais como Columbia, Harvard, Princeton e Yale - desmantelaram seus departamentos de Geografia (SMITH, 1987).

Embora novas formulações teóricas criticassem o viés determinista na Geografia e até mesmo se aproximassem interessantemente às questões relacionadas às sociedades

²² Em uma tradução livre: “os mexicanos, hábeis engenheiros, tinham construído diques, calçadas, canais, aquedutos, esgotos; possuíam belas estradas, sobre as quais os correios prestavam um serviço em que as instituições análogas da Europa eram ainda rudimentares. Sabiam trabalhar o ouro, a prata, o cobre e outros metais. A sua ciência astronômica era tal que souberam dividir seu ano em dezoito meses de vinte dias, com cinco dias complementares, e desta forma obter exatamente 365 dias. Enfim, eles pintaram e esculpiram seus anais, e até serviram-se de caracteres hieroglíficos. Todos estes produtos da arte e da ciência foram considerados pelos padres ignorantes da Espanha como obras do demônio e jogados às chamas”.

ameríndias – veja-se o exemplo de Carl Sauer -, pode-se dizer que tampouco conseguiram superar a perspectiva desintegracionista, isto é, de que as sociedades indígenas e seus “gêneros de vida” estariam condenados a assimilação pela identidade dita “nacional”.

O DETERMINISMO AMBIENTAL DE HUNTINGTON (1922)

FIG. 14. WORLD MAP OF CLIMATIC ENERGY.

FIG. 15. WORLD MAP OF CIVILIZATION.

From *Business Geography*. Courtesy of John Wiley & Sons.

Mapa 1: O mapa ilustra a teoria do geógrafo estadunidense Ellsworth Huntington (professor da Universidade de Yale), que propôs uma correlação entre as condições climáticas e os níveis de civilização. Interessante notar que, para o autor, a civilização tende a ser branca e se localizar na Europa ou nas colônias com uma “população europeizada”. Publicado originalmente em: Huntington, Ellsworth and Frank E. Williams. *Business Geography*. London: John Wiley and Sons, 1922.

1.2 O INDIGENISMO COMO ESTRATÉGIA POLÍTICA INSTITUCIONAL: O CASO MEXICANO

As políticas liberais mexicanas na segunda metade do século XIX acabaram deixando as populações indígenas e camponesas do país em um estado de extrema precariedade. Tal condição, impossível de resolução pacífica devido à centralidade dos latifundiários na estrutura social do México, eclodiria nos processos que levaram à Revolução Mexicana de 1910.

Apesar da participação efetiva das populações indígenas na revolução e, após sua resolução, de medidas do Estado para restituir certa parte das terras usurpadas por Porfirio Díaz, é correto dizer que ela não logrou avanços concretos no que toca a condição política das sociedades indígenas no projeto nacional mexicano. A Constituição de 1917, por exemplo, apesar de todo seu pendor revolucionário, não faz nenhuma menção às mesmas, pois, na perspectiva estatal, continuavam sendo interpretadas como “primitivas” e um “entrave ao progresso”.

O impulso nacionalista pós-revolucionário optou por criar mecanismos específicos para a assimilação desses grupos, como o que ficaria conhecido como indigenismo. Para o antropólogo francês Henri Favre (1999, p.8), autor do livro *L'indigénisme*, essa foi uma forma particular de nacionalismo no contexto pós-colonial da América Latina, cujo objetivo era a assimilação progressiva dos povos indígenas à esfera nacional²³. O autor define as políticas indigenistas como:

La acción sistemática emprendida por el Estado por medio de un aparato administrativo especializado, cuya finalidad es inducir un cambio controlado y planificado en el seno de la población indígena, con objeto de absorber las disparidades culturales, sociales y económicas entre los indios y la población no indígena (Favre, 1999, p.108).

Embora a definição de Favre não esteja necessariamente equivocada, ela esconde, no entanto, o caráter unilateral e o viés autoritário de tais ações, que possuíam, ao menos até a década de 1970, o propósito único de dissolução da identidade e modos de organização social

²³ Favre (1999, p.11) afirma que o indigenismo não possui equivalente na América do Norte, pois, à diferença de Espanha e Portugal, França e Inglaterra não optaram pelo viés da mestiçagem e não reconheceram no “elemento indígena” um atributo à nacionalidade. Admitiram, conforme Favre, certos direitos de origem aos povos que ocupavam esta parte do continente, situando-os fora da problemática nacional e fundando à margem dos mesmos sociedades neoeuropeias.

indígenas com vistas à sua incorporação à lógica nacional (**Fotografia 2**).

Fotografia 2: Nas fotografias observamos o fomento de ações “educativas”, de cunho cívico e moral, promovidas aos indígenas chiapanecos pelo Instituto Nacional Indigenista (INI) no começo da década de 1950. Em geral estas ações se davam no dia 16 de setembro, dia da independência mexicana. Buscavam principalmente reforçar o sentimento de pátria mexicana nas comunidades indígenas.

FONTE: INI apud CASAS MENDOZA, 2005, p. 271, 275.

O indigenismo não diz respeito a manifestação de um pensamento indígena com vistas a resolução de seus problemas, mas sim de uma reflexão *criolla* e mestiça sobre os povos indígenas, carregada, portanto, de históricos juízos de valores. Outra definição, mais crítica, foi formulada pelo antropólogo mexicano Héctor Díaz-Polanco, que define o indigenismo como:

Una categoría política: teórica y práctica de los gobiernos latinoamericanos

para “resolver” el problema de los indígenas, sin la participación de éstos. Aunque el indigenismo es definido y aplicado con la destacada colaboración de antropólogos, no se trata de una teoría antropológica, sino de una política de Estado (DÍAZ -POLANCO, 1997, p.31)

Como pontua Díaz-Polanco, reconhecida a utilidade da Antropologia às políticas indigenistas, a mesma é elevada à condição de ciência política e posta ao serviço da unidade nacional (DÍAZ-POLANCO, 1997). Seja como for, há consenso entre historiadores e antropólogos de que o indigenismo mexicano, entendido como política estatal destinada à assimilação ou integração indígena, atuou entre 1910 e 1970, com especial vigor nas décadas de 1930 e 1940²⁴.

Buscando uma periodização que nos ajude a compreender com maior exatidão este processo, Arturo Warman (2003) distingue três diferentes etapas do indigenismo mexicano. O primeiro período nasce a partir da Revolução Mexicana, evento político que fundaria as primeiras instituições indigenistas. A segunda etapa refere-se ao período que segue o *Congreso Indigenista Interamericano de Pátzcuaro*, em 1940. A última etapa, iniciada a partir da crise do indigenismo integracionista na década de 1970, reconheceu a diferença cultural como um fato positivo e enriquecedor.

A primeira fase do indigenismo mexicano (1910-1940)

Durante o processo de organização do Estado nacional pós-revolucionário, a “questão indígena” tornou-se importante não só por seu peso econômico e agrário, mas também, e especialmente, por sua vinculação com a “questão nacional”. O forte valor atribuído à noção de raça e ao evolucionismo cultural, como vimos, tornava ainda mais complexa a formulação de um projeto de unidade em um país socialmente cindido pelo processo revolucionário. Às lentes do modelo mononacional, a heterogeneidade étnica ainda representava um problema a ser resolvido pelo Estado e, nesse sentido, quatro principais

²⁴ Conforme Favre (1999, p.92), à partir de 1930 o indigenismo torna-se um capítulo dentro de uma política mais geral de modernização da sociedade mexicana, cuja centralidade reside no desenvolvimentismo e na industrialização por substituição de importações. Um levantamento exaustivo das instituições indigenistas mexicanas criadas entre 1910 e 1960 pode ser encontrado no trabalho de Casas Mendonza (2005, p.176-177), presente em nossa bibliografia.

correntes de pensamento buscavam uma solução: o **nacionalismo integracionista**, o **comunismo**, o **lombardismo** e o **indigenismo interamericano** (SÁNCHEZ, 1999, 28).

O nacionalismo integracionista deteve a hegemonia deste processo ao menos até a década de 1930. Era alavancado pela burguesia e por certos setores da intelectualidade mexicana. Para esta corrente a “questão indígena” era derivada do atraso e do isolamento em relação ao resto da sociedade, de forma que sua resolução residia na gradual integração étnica (na época uma “integração racial”) e cultural dos grupos indígenas à nacionalidade predominante, isto é, à nacionalidade mestiça, tornada o elemento ideológico unificador da pluralidade sociocultural mexicana (CHAPOY, 2007, p.87)²⁵.

Assim, enquanto a homogeneização racial seria fomentada pelo fortalecimento dos processos de mestiçagem, caberia à educação a disseminação e consolidação de valores universais (incluindo o idioma espanhol), somado ao fortalecimento de uma consciência nacional mestiça. A educação ocidental era, nas palavras da época, a única maneira de resgatar as sociedades indígenas de seu “sonho pueril”, de sua “decadência cultural” e de seus “hábitos primitivos” (VAUGHAN, 2001, p.55).

A percepção era a de que, uma vez liberados pela reforma agrária e integrados cultural e “racialmente” ao resto dos mexicanos, os indígenas deixariam sua condição étnica, conformando uma emergente classe de pequenos produtores capitalistas. É notável o viés agrarista presente nesta corrente. Em 1917, por exemplo, Manuel Gamio (1883-1960, autor da obra *Forjando patria*) funda o primeiro Departamento de Antropologia da América Latina, subordinado, por sua vez, à Secretaria de Agricultura Mexicana²⁶.

José Vasconcelos foi um dos expoentes da corrente nacional-integracionista. O patrono da educação no México apregoava a seguinte solução: “tomemos al campesino bajo nuestra guarda y enseñémosle a centuplicar el monto de producción mediante el empleo de mejores métodos” (VAUGHAN, 2001, p.55). Vasconcelos, defensor dos benefícios da miscigenação na identidade mexicana, criaria as chamadas escolas rurais, bastante

²⁵ Uma das obras que sintetiza o paradigma da mestiçagem no México é o livro “Raza Cósmica”, de José de Vasconcelos. Sua tese central é que “las distintas razas del mundo tienden a mezclarse cada vez más, hasta formar un nuevo tipo humano, compuesto con la selección de cada uno de los pueblos existentes” (VASCONCELOS, 1997, p. 43). Esse novo tipo humano seria parte da “quinta raça”, mais evoluída, síntese das quatro raças existentes no mundo. Na análise de Vasconcelos, o lugar propício para seu nascimento seria a América Latina.

²⁶ Um paralelo pode ser feito com o Brasil, o que demonstra interesses e perspectivas compartilhadas no indigenismo que começava a se institucionalizar. O Serviço de Proteção ao Índio (SPI), criado pela iniciativa de Marechal Rondon, em 1910, era subordinado ao ministério da Agricultura, vínculo mantido até 1967, quando o SPI foi substituído pela Fundação Nacional do Índio (FUNAI).

disseminadas no país, onde se ensinava desde a língua espanhola até os malefícios do álcool, passando por oficinas de técnicas agrícolas, uso de fertilizantes, organização de cooperativas, hábitos de higiene e técnicas de saneamento. Tentava-se, assim, resignificar a história mexicana a partir de uma perspectiva nacionalista, fomentando o civismo e o progresso em prol da diminuição do poder da Igreja Católica e das tradições indígenas na cultura do país. “O ensino de geografia”, por exemplo, “explicava a propriedade e o uso dos recursos regionais, buscando elucidar o impacto da exploração imperialista da riqueza natural do México” (VAUGHAN, 2001, p.67).

Os comunistas, conforme Sánchez (1999, p.32), definiram sua posição a respeito da heterogeneidade étnica mexicana especialmente na década de 1930, quando Cárdenas impulsiona a unificação do sistema educacional no país. Aparentemente em consonância com Mariátegui, defendiam que a “questão indígena” não possuía um fundo racial, mas se radicava nas desigualdades econômicas e sociais decorrentes da opressão da nacionalidade, o que os levava a defender a autodeterminação como caminho a ser seguido. Isso não significava a conformação de novos Estados, mas uma crítica ao assimilacionismo, visto que defendiam a unidade nacional das sociedades indígenas em defesa da soberania e contra as ameaças imperialistas. A partir de 1940 a corrente começa a perder força política.

Os lombardistas - epíteto que qualifica os seguidores das teses de Lombardo Toledano - eram críticos das teses do nacionalismo integracionista. Após viagem à União Soviética, Toledano buscou adaptar as teses Stalinistas de nacionalidades oprimidas à interpretação da realidade pluriétnica do México (SÁNCHEZ, 1999, p.36). Para o autor a solução da “questão indígena” residia em uma reforma político-territorial por parte do Estado²⁷. As propostas consistiam em:

- 1]- Cambiar la división político territorial del país para hacer distritos homogéneos, habitados exclusivamente por indígenas;
- 2]- Otorgar autonomía política a esas entidades, de tal forma que sus autoridades fueran indígenas;
- 3]- Fomentar las lenguas vernáculos y proporcionarles un alfabeto a las que no lo tuvieron;
- 4]- Crear fuentes de producción económica en las localidades indígenas;
- 5]- Colectivizar el trabajo indio, así como suprimir la propiedad y la posesión individuales de la tierra en las regiones indígenas. (SÁNCHEZ, 1999, p.36-37)

²⁷ Tais propostas se encontram, conforme Consuelo Sánchez, na obra *El problema del indio* (México: SepSetetentas, 1973, p.55), de Vicente Lombardo Toledano.

Na década de 1940 Toledano abandonaria parcialmente tais propostas, convergindo teoricamente às teses do indigenismo integracionista. Não mais defendia, assim, uma reforma político-territorial à nível nacional, mas sim a atuação do Estado no âmbito restrito das comunidades ou, no máximo, dos municípios indígenas. Toledano parece ser, ao menos teoricamente, o precursor do debate da autonomia territorial das sociedades indígenas no México, linha que, como veremos, recobriria força a partir da década de 1970.

Pátzcuaro e a segunda fase do indigenismo mexicano (1940-1970)

Finalmente temos o indigenismo interamericano, corrente que se tornou hegemônica após o *Primer Congreso Indigenista Interamericano*, realizado em 1940 na cidade de Pátzcuaro (México), dando alento e renovação à perspectiva nacionalista integracionista. A importância deste evento foi tamanha que, como propõe Warman, inaugurou-se uma segunda etapa no indigenismo mexicano.

Partindo-se de uma conceitualização explícita do indígena como “um indivíduo econômica e socialmente débil”, enfatizou-se a necessidade de integração do mesmo ao resto da sociedade mexicana. O presidente Cárdenas, na abertura do Congresso em Pátzcuaro, ratifica tal posição quando afirma que o problema do México não era a “conservação do índio”, tampouco a “indigenização do México”, mas sim a “mexicanização do índio” (CHAPOY, 2007, p.87).

De acordo com Favre (1999, p.104), o Congresso de Pátzcuaro inspira três grandes princípios que iriam guiar a política indigenista de boa parte da América Latina. Em primeiro lugar, definiu-se que a chamada questão indígena era urgente e de inteira responsabilidade do Estado, o que requeria, portanto, a institucionalização formal de políticas indigenistas. Nesse sentido, além da recomendação de que os países criassem Institutos Nacionais Indigenistas²⁸, fundou-se, como órgão coordenador destes, o Instituto Indigenista Interamericano (III). Diga-se de passagem que, em 1948, no começo da Guerra Fria, o III se

²⁸ Com diversas categorias e funções que vão do simples conselho até a realização de programas, os Institutos Indigenistas Nacionais realmente foram sendo criados. Na Colômbia, Equador e Nicarágua, em 1943; na Costa Rica, em 1944; na Guatemala, em 1945; no Peru, em 1946; na Argentina, em 1947; no México, em 1948; na Bolívia, em 1949 e no Panamá, em 1952 (FAVRE, 1999, p.105).

converte em uma agência especializada da Organização dos Estados Americanos (OEA), o que demonstra interesses difusos em seus objetivos e funcionamento.

Em segundo lugar, defendeu-se que, diferentemente do que se havia pensado no começo do século XX, a questão indígena não possuía uma explicação racial, mas sim um fundo cultural, social e econômico. Desta forma, a mestiçagem racial como requisito à formação nacional acaba perdendo força, tal qual a o princípio de assimilação, que passa a dar lugar à ideia de integração, noção menos rígida que permitia a manutenção de elementos culturais por parte dos indígenas, desde que não comprometessem a unidade nacional. A educação se torna ainda mais central no projeto indigenista e significou a capacitação de professores bilíngues, em geral, da própria comunidade de atuação, o que facilitaria a alfabetização na língua espanhola e nos costumes ocidentais.

Por fim, definiu-se que para o sucesso do indigenismo, os direitos indígenas deveriam ser protegidos e defendidos no marco do sistema legal dos respectivos países, de forma a efetuar uma ocidentalização gradual e segura. Além disso, os Estados deveriam lhes disponibilizar o acesso às técnicas modernas de produção, facilitando sua integração econômica. No caso mexicano o viés economicista do indigenismo integracionista toma grandes proporções. O foco das políticas é o “desenvolvimento comunitário”:

El desarrollo comunitario atribuye particular importancia al desenclave de las comunidades y a su articulación a las metrópolis regionales mediante a una red de caminos. Las carreteras son indispensables para que los excedentes creados en la comunidad por el aumento de productividad y de la producción se vendan directamente en los mercados urbanos. Sin embargo, también son necesarias para que los nuevos bienes que el mercado ofrece lleguen hasta la comunidad e inciten indirectamente a los comunes a producir todavía más, con tal de poder adquirirlos. Como efecto esperado del cambio, la inserción de la comunidad en la economía mercantil, debida a una especie de deriva economicista, suele por otra parte considerarse como condición suya. Incluso, se convierte en el principal objetivo del desarrollo rural integrado, de inspiración liberal, que, durante los años setenta, y bajo influencia del Banco Mundial, habrá de desalojar al desarrollo comunitario como metodología de la modernización del campo (FAVRE, 1999, p.116).

A modernização agrária, à qual o indigenismo integracionista se incorpora como política complementar, manifesta-se concretamente na geografia mexicana a partir da crescente mobilização de fundos territoriais e a conformação de uma divisão territorial da produção. As estepes do norte e noroeste do país passam a concentrar vastas produções agrícolas destinadas à exportação, especialmente aos Estados Unidos. O sudeste mexicano, onde encontra-se Chiapas, acabaria por dar ênfase à pecuária extensiva e cultivos específicos

de seu clima/relevo, como o cacau e o café.

De acordo com Batalla (1992, p.52), em afirmação corroborada por FAVRE (1999, p.116), a vocação integradora expressada nas políticas indigenistas corresponde nada mais que a uma necessidade econômica capitalista, visando a consolidação e ampliação do mercado interno. Mas, embora os autores estejam corretos, devemos saber que a questão não se reduz a isso, ao menos politicamente. Ao indigenismo também cumpria o objetivo da construção de uma nação (em termos sociais, políticos, econômicos, culturais e ideológicos) ajustada às suposições implícitas do modelo de Estado eurocêntrico, adotado após a independência.

Finalmente, deve ser dito que a efetividade de aplicação do indigenismo integracionista não seria possível sem o fenômeno do caciquismo (SÁNCHEZ, 1999, p.78-79). Esta relação - a qual Gilly (2002) chama de “paternalismo corporativo” - possuía dois pólos básicos. Nas comunidades indígenas tendeu a centrar-se na tradicional figura do cacique, líder comunitário bilíngue que intermediava as relações com os grupos sociais extra-locais, especialmente o Estado. Dada a propensão dos caciques ao aliciamento estatal mediante práticas clientelistas, estes tendiam a conservar, na medida do possível, os costumes e relações internas de dominação que davam funcionalidade a tal agenciamento. O fenômeno do “caciquismo” de forma alguma é novo na história mexicana, mas, praticamente, institucionalizou-se nesse período, impossibilitando transformações na precária estrutura econômica das comunidades.

Noutro polo, em uma relação íntima com os caciques, apresentava-se o próprio Estado, plasmado na figura do Partido Revolucionário Institucional (PRI)²⁹, que governou o México ininterruptamente de 1929 ao ano 2000. O PRI buscou criar relações de dependência nas comunidades como forma de capilarização de seu sistema de governo e consolidação de sua hegemonia política, orientando as demandas indígenas e camponesas de acordo a seus próprios interesses, ao mesmo tempo que as da aristocracia local. A repressão violenta era utilizada, caso fosse necessário³⁰.

²⁹ O Partido Revolucionário Institucional (PRI) é uma herança direta do Partido Nacional Revolucionário (PNR), criado em 1929, por Plutarco Elías Calle. Em 1938, à partir de Cárdenas, este mudaria seu nome para *Partido de la Revolución Mexicana* (PRM). Finalmente, em 1946, do PRM nasceria o PRI. No total, o PRI se manteve no poder federal por 71 anos ininterruptos, até a entrada de Vicente Fox Quesada (PAN-PVEM).

³⁰ No final da década de 1940, Pablo Neruda passaria pelo México e escreveria: “todo podía pasar, todo pasaba. El único diario de oposición era subvencionado por el gobierno. Era la democracia más dictatorial que pueda concebirse”. Cf. NERUDA, Pablo. *Confieso que he vivido*. Chile: Ed. Pehuén, 2005, p. 224.

A terceira fase do indigenismo mexicano (meados da década de 1970 adiante)

A terceira fase corresponde à crise do postulado integracionista. Colaboraram para este processo mobilizações indígenas e camponesas, que passaram a pressionar pela reforma agrária. De fato, o indigenismo até então não havia logrado o domínio sobre a variável territorial, já que as políticas de reforma agrária se encontravam sobre a égide de outras instituições do Estado (FAVRE, 1999, p.118). Tal limitação, somada ao crescente descrédito dos caciques, passou a fomentar processos organizativos de base que buscavam a resolução de seus problemas sem mais mediações (SÁNCHEZ, 1999, p.80).

Somou-se a isso, no plano teórico, as críticas de certa ala da Antropologia, que passou a demonstrar o fracasso do viés integracionista tomado pelo indigenismo, defendendo a pluralidade/diversidade sociocultural como um direito das sociedades indígenas, posição documentada nas Declarações de Barbados I e II (de 1971 e 1977, respectivamente).

No entanto, segundo Consuelo Sánchez (1999), tal corrente tampouco apresentava uma solução política concreta à questão. No caso mexicano, Sánchez qualifica esta corrente como “etnicista”, “culturalista” e “romântica”, já que tendiam explicar a situação indígena por seus aspectos étnico-culturais, polarizando-as com as sociedades ditas ocidentais. Subestimavam, portanto, os aspectos políticos e econômicos através dos quais se dava a reprodução destas relações desiguais (SÁNCHEZ, 1999, p.92).

Apesar de não explicitamente declarado, as críticas de Sánchez parecem ser direcionadas, entre outros intelectuais, ao antropólogo Bonfil Batalla, que buscou analisar a situação indígena no México em sua obra *México profundo: uma civilização negada* (1987). Seu livro tem grande importância no debate indigenista no México, de forma que nos cabe deter um pouco em seus argumentos. Sua tese principal é a da existência de uma cisão profunda da sociedade mexicana - expressão de uma confrontação não resolvida de duas “civilizações” -, decorrência do processo histórico de colonização. Estas duas civilizações, que o autor chama de “México Profundo” e “México Imaginário”, reproduzem-se no interior do território mexicano até os dias atuais.

O México profundo diz respeito às populações com ascendência mesoamericana, com formas de organização, produção e consumo específicas. Apesar de múltiplas, descontínuas e culturalmente diversas, Batalla defende que estes grupos tiveram origem em um único processo civilizatório (2001, p.31). O autor enfatiza que para esses grupos a terra

não é uma mercadoria, mas sim um ente vivo, uma fundamental herança cultural onde deve prevalecer o uso comunitário e inalienável.

O México imaginário, por sua vez, seria a população ocidentalizada, urbana, moderna e liberal. Trata-se de um país concebido, isto é, idealmente pensado a partir de ideias e valores exógenos. O México imaginário estaria irremediavelmente ligado aos arquétipos e paradigmas estadunidenses (BATALLA, 2001, p.93). Nesse polo social a terra é concebida como propriedade individual e mercadoria livre, portanto atrativa à exploração se nela é auferido algum tipo de renda.

Apesar da cultura ocidental e a mesoamericana se encontrarem contraditoriamente interpenetradas, para Batalla elas não se fusionam por completo, revelando assim a fragilidade do arquétipo do mestiço mexicano, figura cindida que busca dar coesão nacional à multifacetada realidade étnico-cultural do país. Trata-se, segundo o autor, de um conflito entre duas civilizações e de dois projetos históricos distintos: “los vínculos entre estos dos universos culturales son los que corresponden a una situación de dominación en la que el sector del México imaginario intenta subordinar a su proyecto al resto de la población” (BATALLA, 2001, p.14).

A formulação de Bonfil Batalla sem dúvida trouxe avanços importantes nas interpretações das contradições presentes na sociedade mexicana, especialmente no sentido de que tentou não reproduzir pressupostos epistemológicos eurocêntricos como a ideia de aculturação, presente em geral nas teorias que tratam dos impactos culturais da modernização. Entretanto, deve-se pontuar que a dualidade existente na formulação do autor - reduzindo toda uma gama de particularidades e situações diversas em duas categorias - parece limitar seus alcances teóricos e explicativos. Embora busque se desvincular de certos paradigmas típicos do pensamento moderno, acaba por repô-los em outros, como na ideia do dualismo estrutural, presente na polaridade tradição vs. modernidade.

Nesse sentido, ainda que lance mão de uma vasta erudição histórica, parece-nos que Batalla acaba por perder importantes aspectos da realidade ao focar sua análise preponderantemente na cultura. A clivagem e submetimento do “México profundo” possui uma raiz política que não pode ficar em segundo plano e, não por acaso, um verdadeiro projeto de democratização nacional torna-se um dos *fronts* de batalha dos movimentos indígenas contemporâneos. O próprio movimento zapatista, como veremos, é um exemplo disso, na medida em que reivindica o empoderamento das sociedades indígenas como forma de superação de suas condições de marginalidade social. Ao criticarem a legitimidade da

democracia representativa e apostarem na demanda autonômica, exigem, no fundo, maior participação política mediante um rearranjo jurídico-político, premissa para o pleno exercício da cultura.

A economia também é um fator chave no que toca essa discussão. Não podemos nos esquecer que o antagonismo presente na concepção de Batalla revela-se, no fundo, como uma unidade funcional ao pólo economicamente dominante, no sentido da apropriação de força de trabalho e dos excedentes produzidos pelas populações indígenas do México profundo. Assim, tal cisão também se intercrusa no nível de classe social, isto é, não pode ser reduzida meramente a um sistema dualista da cultura, com o risco de perdermos todo o avanço teórico presente ao menos desde os escritos de Mariátegui.

Em outras palavras, ainda que a cultura transpareça como um fator determinante na clivagem social existente no México e ainda que concordemos com a existência de diferentes projetos nacionais nesse país (que não se reduzem a dois), as sociedades indígenas ali existentes estão subordinadas a outros grupos e estratos sociais por questões políticas e econômicas, todas reproduzidas ao longo da formação territorial mexicana, o que demonstra a complexidade do debate.

As críticas ao indigenismo - seja a partir do viés etnicista, seja pelo viés autonomista, nos termos de Consuelo Sánchez (1999) - no contexto de emergência de movimentos indígenas organizados, acabou por propiciar um recuo no paradigma integracionista. O indigenismo, assim, acaba paulatinamente incorporando noções como o multiculturalismo.

1.3 A EMERGÊNCIA INDÍGENA LATINO-AMERICANA E A TERRITORIALIZAÇÃO DAS DEMANDAS ETNO-POLÍTICAS

Sem sombra de dúvidas um dos fenômenos sociopolíticos e culturais mais relevantes na América Latina nos últimos trinta anos tem sido o que Bengoa (2007) classifica como “emergência indígena”, isto é, a conscientização e empoderamento de novos atores sociais cujas demandas políticas se amparam na afirmação de identidades coletivas de fundo étnico.

A hipótese trabalhada pelo autor é a de que nesse período, na América Latina, muitas pessoas que se reconheciam – ou que se deixavam reconhecer - como camponeses, caboclos ou *paisanos*, começaram a se auto definirem como indígenas, indicando assim um processo de reetnização (BENGOA, 2007, p.10). Tal hipótese é corroborada por outros autores, como

Ramon Maíz (2007, p.411), quando afirma que esse processo representa uma estratégia identitária que privilegia a dimensão econômica, política e cultural das comunidades indígenas como grupos étnicos dotados de uma identidade coletiva, frente à imposição de uma identidade classista e liberal de corte camponês e/ou mestiço.

De maneira geral, é correto dizer que a reafirmação dessas identidades étnicas no período aqui discutido foi diferenciada daquelas ocorridas em outros momentos da história. No processo atual, os movimentos indígenas tenderam a se apropriar de técnicas, discursos, instrumentos e instituições típicas da modernidade (incluindo aí, em certos casos, o próprio Estado) não mais para se retrair às suas comunidades originárias, em uma espécie de isolamento ou “auto apartheid”, mas sim para impulsionarem um projeto diferenciado de modernidade e de Nação (BENGOA, 2009, p.7).

Como aponta Chapoy (2007, p.95), as organizações indígenas que foram criadas dentro desse processo social não ressurgiram, despertaram ou foram resgatadas de um passado ancestral. Pelo contrário, são reflexo de processos tipicamente modernos, tal qual a liberalização fundiária e as tentativas de objetivação das comunidades via políticas integracionistas. Como salienta Ivon Le Bot:

Lo que hace ejemplares y expresivos los movimientos indígenas modernos es la combinación de una voluntad de emancipación y de un proyecto de construcción de un sujeto, individual y colectivo. Son sublevaciones contra las fuerzas de objetivación – externas e internas de la comunidad - y tentativas para constituirse en actores y sujetos a partir de la diferencia étnica. Son luchas por deshacerse de la indianidad negativa (el indio como producto colonial y neocolonial) y convertirla en indianidad positiva, luchas por el reconocimiento, por la identidad, que articulan reivindicaciones socioeconómicas y políticas con la movilización de recursos culturales (LE BOT, 1998, p.203).

É interessante comentar que parte do êxito logrado na articulação dessas organizações se deu, em grande medida, justamente pela apropriação de técnicas modernas de comunicação, o que permitiu ampliar consideravelmente a interação e o intercâmbio entre as diversas comunidades ou regiões, além, é claro, de facilitar a divulgação de relatos, demandas e processos pelos próprios atores indígenas. Mais uma vez podemos nos remeter ao EZLN, que logrou já em 1994, ainda no começo da era virtual, difundir seus comunicados e declarações via Internet, tornando o movimento mundialmente conhecido - fator importantíssimo aos desenlaces políticos e militares posteriores. Desnecessário afirmarmos que a apropriação de tais ferramentas não os fazem menos indígenas, como querem alguns

essencialistas da cultura.

Outro elemento importante para a conformação destas organizações foi o fator educativo, no sentido da apropriação da racionalidade dita ocidental por parte de jovens indígenas, que passaram a se apropriar de tais discursos em prol do fortalecimento da própria alteridade:

Conforme más y más jóvenes indígenas pasan por el sistema educativo formal y logran obtener posiciones profesionales como agrónomos, maestros, médicos, abogados etc., ha surgido una elite intelectual indígena en varios países latinoamericanos que se está transformando en la fibra vital de las nuevas organizaciones. Los intelectuales indígenas están involucrados activamente en desarrollar el “nuevo discurso indígena” que otorga a estas organizaciones su legitimidad y sus identidades distintivas. No solamente se ocupan de formular la agenda política de sus movimientos, también redescubren sus raíces históricas, se preocupan por la lengua, la cultura y la cosmología, y se involucran activamente en “inventar tradiciones” y construir nuevas “comunidades imaginadas”. En la medida en que la nueva *intelligentsia* indígena participa en redes nacionales e internacionales y logra difundir su mensaje hacia otros sectores de la población, y en la medida en que es capaz de movilizar recursos y obtener cierta cantidad de “bienes colectivos” (recursos materiales y políticos, reconocimiento público y legal, etc.), los intelectuales indígenas se han transformado en vínculos indispensables en el proceso de organización y movilización (STAVENHAGEN, 2002).

Tais fatores permitiram o surgimento de organizações indígenas de diversos tipos e escalas de atuação, das quais poderíamos citar ao menos três. Primeiramente estão aquelas reunidas em torno a uma identidade étnica específica, como, por exemplo, a confederação *Mapuche*, no Chile. Em segundo lugar estão aquelas cujo elemento unificador é uma região geográfica, sendo estas, em geral, pluriétnicas, tal qual a Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira. Em terceiro lugar, em um feito praticamente inédito na história dos movimentos indígenas latino-americanos, estão as organizações que buscam uma articulação ao nível nacional, o que apesar de apresentar dificuldades no que toca à representatividade, seguramente lhes permite uma maior força política frente ao Estado (DÍAZ-POLANCO, 1997, p.154)³¹. No mapa a seguir podemos ter um panorama das

³¹ Henri Favre (1999, p. 137) possui certa razão quando afirma que boa parte da população indígena, especialmente aquela que vive em zonas rurais ou afastadas dos centros urbanos, não está concretamente afiliada a essas organizações, fato que acaba por questionar sua representatividade nacional. Entretanto, também é correto afirmar que na grande maioria dos casos estas populações tampouco estão representadas pelo Estado. Tais grupos parecem estar no “ponto cego” da dita democracia representativa.

organizações deste terceiro tipo, além de seu ano de surgimento e a porcentagem da população indígena dos respectivos países (**Mapa 2**).

Tais movimentos passaram a atuar com uma forte crítica aos fundamentos do indigenismo e, em alguns casos, à própria ideia de Nação adotada pelas Repúblicas Latino-americanas ao longo de sua história. Tal crítica ocorre não no sentido da negação do pertencimento, mas, pelo contrário, na busca de formas de participação mais efetivas e democráticas mediante a formulação de projetos nacionais alternativos e não homogeneizantes³² (SÁNCHEZ, 1999).

Apesar de muitas semelhanças não é possível entendermos tais organizações de forma estritamente homogênea, pois, de acordo com as particularidades de cada contexto nacional, elas elaboraram demandas específicas e formas próprias de atuação (SÁNCHEZ, 1999, p.16).

Nesse sentido, Christian Gross (1998) afirma que, apesar de praticamente todas estas organizações terem surgido no contexto da crescente deterioração material resultado do esgotamento dos “projetos nacionais-populistas” (iniciados após a crise de 1929), distintos fatores estruturais as impulsionaram politicamente. Segundo o autor, uma análise acurada deve distinguir os movimentos das chamadas “terras altas” daqueles das “terras baixas”. Não obstante tais elementos nem sempre estejam presentes de forma nítida como Gross expõe, a distinção realizada pelo antropólogo nos parece bastante útil.

Nas populações indígenas das terras altas - categorização que apresenta características da população chiapaneca -, as organizações se apresentam como uma resistência à marginalização em um contexto de crescimento demográfico, falta de terras, crise da pequena produção e alta competitividade do mercado e do livre comércio. “Aquí”, diz Gross, “la población indígena no es sino un caso particular en el seno de la producción agrícola familiar abocada a modernizarse o desaparecer. Un sector que sufre más que los otros de lo exíguo de sus territorios, de la debilidad de sus recursos y del abandono del Estado” (GROSS, 1998, p.185).

³² Este é um ponto importante, pois desconstrói os argumentos que vinculam tais movimentos a projetos separatistas no sentido de reclamarem a criação de um outro Estado-nação estritamente indígena. Como no caso zapatista, onde a bandeira mexicana e a do EZLN sempre aparecem lado a lado, ou então a dos indígenas da região colombiana do Cauca, onde a bandeira guambiana ondeia ao lado da colombiana, a grande maioria destes movimentos reafirma o pertencimento à nação em questão, enfatizando que lutam justamente pela democratização da mesma.

A “EMERGÊNCIA INDÍGENA” NA AMÉRICA LATINA NO FINAL DO SÉCULO XX

Mapa 2: O mapa ilustra o processo de surgimento praticamente generalizado de organizações e/ou confederações indígenas na América Latina. Não se trata de um levantamento exaustivo. Os critérios de escolha utilizados na compilação foram: organizações que tivessem atuação em escala nacional (I) e certa notoriedade no contexto internacional (II). Os dados relativos à porcentagem da população indígena são do ano de 2010 (CEPAL, 2014a, p.43). Os nomes completos das organizações se encontram na lista de abreviaturas e siglas, neste mesmo trabalho. FONTE: Elaborado pelo autor, 2014.

A mobilização política das populações indígenas das terras baixas, por sua vez, apresenta-se mais como uma resposta a sua rápida e brutal incorporação à sociedade nacional e global no contexto do avanço das frentes de expansão e colonização internas.

Se producen una deforestación masiva ejecutada por las compañías madereras o para instalar la ganadería extensiva, grandes embalses que inundan tierras indígenas, gigantescos proyectos mineros que entrañan el desplazamiento de poblaciones, proyectos de desarrollo acordados por agencias internacionales y que no tienen en cuenta la existencia de poblaciones nativas, ni la polución de los ríos grandes y pequeños: la ofensiva es tan violenta como generalizada. La dialéctica de la inclusión y de la exclusión pone en peligro la supervivencia de pueblos enteros. Desterritorialización, proletarianización, aculturación forzada. Cada grupo en su diversidad está confrontado a una brutal aceleración de la historia (o en algunos casos a ‘entrar en la historia’) y a riesgos mayores (GROSS, 1998, p.186).

Esse parece ser o contexto político da atuação das organizações indígenas no Brasil, cujas demandas tendem a enfatizar os direitos territoriais indígenas como forma de sofrear o despojo territorial e/ou impulsionar a recuperação de territórios. Soma-se a isso a luta contra a degradação ambiental decorrentes do avanço do agronegócio e da construção de megaprojetos de infraestrutura, entre outros.

Embora tais movimentos possuam razões estruturais distintas, a hipótese de Gross (1998, p.187) é a de que em ambas a alteridade identitária passa a ser mobilizada com o objetivo de reconhecimento de direitos particulares e a defesa de interesses coletivos, no contexto de expansão neoliberal. Tal contexto parece ser o principal indutor de mudanças nos paradigmas teóricos dos indigenismos latino-americanos, entre a década de 1970 e 1990. Se antes, como vimos, o objetivo do Estado era fazer desaparecer as sociedades indígenas mediante a mestiçagem biológica e cultural, posteriormente ele passa a trabalhar em torno da gestão da etnicidade (FAVRE, 1999), reconhecendo constitucionalmente o caráter multiétnico e pluricultural do Estado-nação. O autor afirma que esta aceitação dos pressupostos multiculturalistas³³ não ocorreu por generosidade do Estado, mas, é uma expressão de

³³ Tais pressupostos se amparam na necessidade de reconhecimento das diferenças e das identidades culturais dentro do marco da legalidade multinacional: “El término multiculturalismo designa a diferentes formas de pluralismo cultural, que puede estar tanto basado en la colonización de un Estado sobre pueblos originarios; como en la migración de grupos culturalmente distintos al ámbito que los recibe [...] En cuanto concepto político-programático, el multiculturalismo es un modelo de política pública y una propuesta de organización

esvaziamento de suas instituições e tarefas no contexto da ascensão do neoliberalismo. O Estado passa, assim, a desconcentrar e a descentralizar capacidades que já não pode mais exercer e o indigenismo não escapa de tal influência (FAVRE, 1999, p.143).

Para muitos autores, como Charles Hale (2002), a gestão da etnicidade e o reconhecimento de certos direitos fomentados pelo multiculturalismo neoliberal não permitem o fim da reprodução das relações sócio-raciais de dominação. Essa hipótese faz sentido, mas nos parece demasiado simplista, além de repor a perspectiva eurocêntrica que enxerga as sociedades indígenas como passivas e apolíticas.

Ainda que apresente vários problemas em seu cumprimento, não podemos desconsiderar, evidentemente, o papel protagonista que tiveram os movimentos indígenas nesta mudança de paradigma, especialmente na demonstração do fracasso do postulado integracionista. Muitos Estados latino-americanos, depois de longos anos de ditaduras, guerra civis e/ou governos centralistas, impulsionavam projetos de suposta democratização entre a década de 1980 e 1990 e certamente as pressões oriundas das organizações indígenas foram determinantes para a adoção de Constituições mais progressistas no que toca aos direitos étnicos. Tais foram os casos do Brasil (1988), Colômbia (1991), México (1992) e Paraguai (1992), Peru (1993), Argentina (1994), Bolívia (1995) e Nicarágua (1995), Equador (1998) e Venezuela (1999) (GREGOR BARIÉ, 2005, p.128-9).

Embora devamos reconhecer avanços políticos em tais reconhecimentos, devemos também nos perguntar até que ponto foram efetivos. De fato, necessitamos admitir que, de forma geral, este processo foi mais simbólico do que real. Primeiramente porque o que foi colocado no papel, na grande maioria dos casos, não se cumpriu ou não vem se cumprindo integralmente, como bem mostra o caso brasileiro³⁴.

Nesse sentido, é substancial o fato de que as organizações indígenas muitas vezes tenham que recorrer a foros e convênios internacionais para efetuarem denúncias de abusos e

social. Desde esta óptica se presenta como la expresión de un proyecto político basado en la valoración positiva de la diversidad cultural. En cuanto tal, implica el respeto a las identidades culturales; no como reforzamiento de su etnocentrismo, sino al contrario” (GIMÉNEZ, 2003).

³⁴ Na Constituição brasileira de 1988 foi decidido que as “Terras Indígenas” (TI’s) fariam parte dos bens da União, destinadas à posse permanente e exclusiva das comunidades, inalienáveis e indisponíveis a outros fins. Fixou-se, então, o ano de 1993 como limite para que todas as TI’s no Brasil fossem demarcadas. Conforme dados do Instituto Socioambiental (ISA), em 2013, cerca de 560 mil indígenas (62,4% da população total) viviam em 689 TI’s. Desse total, um terço ainda não havia sido regularizada, em total descumprimento do limite de tempo estipulado pela própria Lei. Além disso, são inúmeros os casos de invasões às TI’s por não indígenas devido a interesses econômicos.

violações³⁵, buscando assim a mínima efetividade no que teoricamente já está garantido na legislação. É preciso dizer que embora tais foros sirvam como mecanismo de denúncia supranacional, tampouco são efetivos na garantia do cumprimento de tais direitos, bastando observar os casos concretos em que foram mobilizados.

Em segundo lugar, fato é que muitos desses avanços constitucionais vieram acompanhados de outras medidas políticas ou econômicas que significaram um processo de retrocesso e deterioração das condições de vida das populações indígenas. O México é um bom exemplo dessas contradições. Em 1992, o Estado mexicano reformou sua Constituição, o que teoricamente fez com que admitisse a “composição pluricultural” de sua sociedade nacional, permitindo que os povos indígenas conservassem “suas próprias instituições sociais, econômicas, culturais ou políticas”. Ao mesmo tempo o país colocava fim a seu histórico processo de reforma agrária, não só a partir do fim das desapropriações, mas também liberalizando as terras comunais já distribuídas aos pequenos produtores, então inalienáveis. Tal medida, que será analisada com maior profundidade ao longo do trabalho, foi uma premissa política para entrada do México na zona de livre comércio entre Estados Unidos e Canadá, tendo sido o motivo de colapso econômico de muitas comunidades indígenas que dependiam, até então, da renda proveniente da venda de seus excedentes agrícolas (ALTMANN, 1992, p.85).

Buscando uma síntese crítica entre as diversas leituras possíveis deste processo, o antropólogo Guillaume Boccara (2011) defende que o multiculturalismo e o neoliberalismo não são contraditórios, mas se complementam: “el multiculturalismo, que es en parte una respuesta a las movilizaciones sociales indígenas de los años 70 y 80, representa una nueva arte de gobierno congruente con la nueva razón neoliberal”.

É justamente neste complexo contexto econômico e político que observamos a ascensão da demanda por autonomia territorial por parte de muitas organizações indígenas, fato que parece dialogar com a tendência de esvaziamento do Estado neoliberal e seus modos de acumulação por despossessão (ZIBÉCHI, 2008, p.133). Muitas dúvidas surgem nesse debate que se encontra totalmente em aberto. É lícito questionar se a demanda autonômica, geralmente admitida e/ou operacionalizada pelo Estado através de práticas de autogestão, tende a significar um real avanço nos princípios democráticos para às sociedades indígenas

³⁵ Poderíamos citar, por exemplo, o Convênio 169 (1989), da Organização Internacional do Trabalho ou ainda a Declaração Universal dos Direitos dos Povos indígenas (1993), da Organização das Nações Unidas.

ou, como apontam certos críticos, acaba se constituindo como mais uma estratégia da dinâmica neoliberal.

Embora estas experiências possam ser interessantes ao modelo de gestão de etnicidade, cremos que a autonomia indígena é tolerada pela dinâmica neoliberal somente até certo grau. O ponto nevrálgico e intolerável ao Estado, no que toca às mesmas, é sem dúvida a questão territorial. A autonomia concreta sobre determinado espaço, ou sendo mais exato, o exercício de poder por parte das comunidades sobre determinado território, acarreta, na maioria das vezes, empecilhos às macro orientações geralmente tomadas pelo Estado moderno. Nos referimos à tendência de crescente integração territorial e econômica, o controle do subsolo, a exploração de recursos naturais, um efetivo controle militar das fronteiras, uma única jurisdição a todo o território nacional, etc. Quando tais interesses são colocados em jogo, o Estado não nega o recurso à violência como forma de restituir o domínio sobre tais espaços. Para Daniel Villafuerte Solís³⁶, cientista social e pesquisador de Chiapas, o controle territorial é justamente o ponto de tensão que a existência dos territórios autônomos zapatistas oferece ao Estado mexicano

O problema é político, não econômico. Do ponto de vista estatal, [o Estado] deve possuir controle sobre todo o território do país e, se for concedida a autonomia, ele perde parte do controle sobre um território que além do mais é fronteiro e possui um valor geopolítico estratégico. Um território que ademais possui alta biodiversidade e onde potencialmente pode haver petróleo, urânio e outros minérios. Para o Estado é um grave problema não poder controlar estes territórios. Então esse é o ponto, pois o projeto de autonomia é um projeto de autodeterminação dos povos para não somente desenvolver suas próprias formas de governo, mas também para possuir um aproveitamento de todos os recursos que existem aí. [...] Hoje o que o capitalismo requer são condições ótimas para o investimento: boas estradas, boa comunicação e até bom clima requer o capitalista. O capital escolhe territórios, conforma territórios. Faz e desfaz territórios. Essa é a grande estratégia do capital, então o que interessa ao território mexicano neste momento, permeado pela ideologia neoliberal, é que as coisas sucedam bem para o capital. Se há minério aí, que entrem as companhias de mineração, sem conflitos. Então esta é a preocupação do Estado, de perder o controle e que, ademais, isso possa "contaminar" outras regiões (VILLAFUERTE SOLÍS, 2013, tradução nossa)³⁷

Presenciamos aí uma mudança nos termos em disputa na qual o território assume

³⁶ Em entrevista a nós concedida, em *San Cristóbal de las Casas*, no dia 07.mar.2013.

uma grande centralidade na pauta política dos movimentos indígenas latino-americanos. À luz dessa reflexão, o geógrafo Carlos Walter Porto-Gonçalves (2009) aponta que a partir da década de 1980 ocorre um “deslocamento da luta pela terra enquanto meio de produção, característico de um movimento que se construiu em torno da identidade camponesa, para uma luta em torno do território”, afirmação esta que corrobora à análise do uruguaio Raúl Zibéchi:

Con la emergencia del movimiento indio en las últimas dos décadas, hacia mediados o fines de los 80, el concepto de territorio se modifica, lo modifican los indios con sus luchas. La Declaración de Quito [1990] hace hincapié en que ‘el derecho al territorio es una demanda fundamental de los pueblos indígenas’, y concluye ‘sin autogobierno indio y sin control de nuestros territorios, no puede existir autonomía’ (ZIBÉCHI, 2008, p.32).

Destarte, entendido não só como meio de vida material, mas também como espaço simbólico e político para o exercício da identidade, o território é assim reivindicado e defendido com cada vez mais ênfase por parte dos movimentos indígenas (GROSS, 1998, p. 191). Tal nuance discursiva está longe de se reduzir a uma simples mudança de sufixo, indicando, a nosso ver, um divisor de águas nas relações entre as sociedades indígenas e os Estados nacionais:

As demandas indígenas progressivamente passaram a incorporar a ideia não apenas de ter acesso aos benefícios materiais daquilo que é socialmente produzido em seus países (em especial, as riquezas produzidas a partir da exploração dos recursos naturais das regiões onde eles habitam), mas também *requerer o controle das condições sociais, econômicas e políticas de sua reprodução como comunidade étnica*, mediante a retomada da *gestão territorial* e tudo que isso signifique em termos de realização social de autogovernos. (BRANCALEONE, 2012a, p.215).

No contexto político das sociedades indígenas contemporâneas, o termo território passa a indicar a apropriação da etnicidade não só como um fator cultural, mas também como um fator político, que justamente busca sua concretude a partir da apropriação de um espaço determinado. Esta apropriação diz respeito não só a superfície da terra, mas ao controle político de tudo o que se encontra no interior de tais limites, como os recursos naturais aí existentes, inclusive no subsolo, além da própria atmosfera³⁸. De acordo com Navarro, a

³⁸ A demanda pelo território reivindica, inclusive, o controle sobre as bandas eletromagnéticas, devido à

demanda territorial indígena apresenta basicamente duas dimensões:

La primera dimensión –el espacio– se expresa en la demanda por el uso, goce y manejo de los recursos naturales. La segunda dimensión se expresa, por una parte, en el reclamo por el control sobre los procesos de orden político, económico, social y cultural gracias a los cuales se asegura la reproducción y continuidad material y cultural del grupo en cuestión, y de otra parte, en el reclamo de que tales procesos estén regidos y se lleven a cabo según la normatividad propia de los pueblos indígenas. (NAVARRO, 1998, p. 3)

Assim, tal demanda também indica uma distinta normatividade no que diz respeito ao território nacional, no sentido da criação de um mecanismo político-jurídico que seja operacional para o exercício do direito à autodeterminação. Nesse sentido, Zibéchi afirma que o zapatismo – entre outros movimentos indígenas e agrários na América Latina - é um movimento territorializado, o que o qualifica de maneira diferenciada em relação a movimentos indígenas anteriores. Tal afirmação se ampara não só porque possui a demanda territorial como principal bandeira de luta, mas também, e principalmente, porque esta apropriação vêm criando relações sociais diferenciadas nos territórios autônomos, efetivando, conseqüentemente, uma produção diferenciada do espaço. Reside aí, em sua opinião, o potencial emancipatório desses movimentos, inclusive abrindo vias de atuação política diferenciadas para os movimentos sociais não indígenas.

CAPÍTULO II- FORMAÇÃO TERRITORIAL CHIAPANECA: DE CENTRALIDADE *MAYA* À PERIFERIA MEXICANA

Alrededor de la renta de la tierra han girado todas las revoluciones mexicanas, con sus sangrientas luchas por el poder político. Quien detenta este poder decide en definitiva quién posee y usufructúa la tierra y el agua, lo cual a su vez afirma y consolida el poder existente. La raíz y la razón de la tragedia son la existencia y el destino del pueblo mexicano; su tema recurrente, su *leitmotiv*, la tierra y el poder.

(Adolfo Gilly, La revolución interrumpida, 1971)

2.1 CHIAPAS 2012: CONTRADIÇÕES, CALENDÁRIO *MAYA* E O “FIM DO MUNDO”

O viajante descuidado que percorre o sudeste mexicano tende a descrever Chiapas como mágico, exótico, um “museu vivo”; elogia-se a culinária regional, deslumbra-se com a arte e tecelagem indígenas, exalta-se as *amazing landscapes*. O México é atualmente o principal destino turístico da América Latina, estando entre os dez países mais visitados do mundo. As divisas advindas do turismo representam cerca de 8,6% de seu produto interno bruto³⁹. Não por acaso, o presidente mexicano Felipe Calderón ratificou em 2011 o “Acordo nacional pelo turismo”, buscando conformar uma aliança entre o Estado e setores privados interessados em investir no turismo. Nesse contexto, o governo de Chiapas, estado historicamente marginalizado dentro da distribuição da riqueza mexicana, tem cada vez mais apostado no chamado turismo cultural como atrativo de investimentos e estratégia de dinamização econômica. A mais recente alegoria propagandística foi a do *Mundo Maya*, aproveitando talvez a popularidade *new age* criada pelo hipotético fim do mundo previsto para dezembro de 2012⁴⁰.

De acordo com dados oficiais de 2010, 6,7 milhões de mexicanos falavam algum dialeto indígena, o que representa cerca de 6% da população do país (INEGI, 2011). Todavia, devemos nos atentar ao fato de que considerar a língua como único critério de etnicidade pode obnubilar a população indígena dentro do universo populacional mestiço. Uma consulta mais aprofundada nos permite descobrir outros números: a mesma pesquisa perguntava se, independentemente do idioma falado, o indivíduo se considerava pertencente a algum grupo indígena. O resultado foi que com isso o México passava a possuir 15,7 milhões de pessoas autodeclaradas indígenas, elevando a proporção para 14,9 % do total de sua população (INEGI, 2012, p.116)⁴¹.

Em Chiapas, de acordo com o mesmo censo e utilizando como parâmetro critérios

³⁹ Cf. Secretaria de Turismo de México (SECTUR). *Sexto Informe de labores*. México, 2012. Disponível em: <<http://goo.gl/aULgnQ>> Acesso em: 12.fev.2013. Para mero efeito de comparação, o turismo no Brasil representava 3,7% do PIB, em 2009. Disponível em: <<http://goo.gl/nm7HGj>> Acesso em: 12.fev.2013.

⁴⁰ Para uma visão crítica acerca do turismo em Chiapas conferir: “Turismo en Chiapas. Una conversación con Hermann Bellinghausen”, entrevista publicada em 26.03.2013 no portal “albasud.org”. Disponível em <<http://goo.gl/IQ7U3h>> Acesso em: 12.maio.2014.

⁴¹ Isso nos demonstra ao menos duas coisas: primeiramente o caráter tendencioso dos métodos estatísticos e dos censos demográficos mexicanos, no sentido de ocultar a existência de seus povos indígenas em favor de uma suposta modernidade mestiça (DÍAZ-POLANCO, 1997, p.9); em segundo lugar, a eficácia da política indigenista desse país em sua estratégia de erradicação dos idiomas indígenas. Ainda que com todas as ressalvas no uso da informação destes censos, em 2000, 7,1% da população falava algum idioma indígena; em 1990, 7,5%; em 1970, 7,8%; em 1950, 11,2%; em 1930, 16%. Fonte: INEGI, censo dos respectivos anos.

linguísticos, uma a cada quatro habitantes (mais de 1,2 milhões de pessoas) era indígena, passando para uma a cada três se usado o critério de autodeterminação (INEGI, 2011). Outras fontes defendem a existência de uma população indígena majoritária em Chiapas, indicando que três quartos da população falavam algum dialeto autóctone no ano de 1994 (DOSSIER SOBRE CHIAPAS, 1994, p. 41-45). Deve-se dizer que, por razões de sua geografia histórica, essa população não se distribui de maneira homogênea no território chiapaneco (**Mapa 3**; para uma descrição das regiões político-administrativas de Chiapas consulte o **Anexo 1**).

SITUAÇÃO GEOGRÁFICA DE CHIAPAS E DISTRIBUIÇÃO ESPACIAL APROXIMADA DE SUA POPULAÇÃO INDÍGENA

Mapa 3: À esquerda observamos a localização de Chiapas no território mexicano. À direita, a distribuição aproximada da população indígena no estado (borda oriental, em tom mais escuro) e mestiça (borda ocidental, em tom mais claro), no ano de 2010. FONTE: Adaptado pelo autor a partir de VOS, 2010, p.259, com cruzamento de informações em base hipsométrica (Tratamento: Fernando Silva e Carol Hernandez).

A porção oriental do estado (Alto de Chiapas, Norte, Fronteira e Selva Lacandona), por apresentar um relevo predominantemente montanhoso com sucessivos vales orientados na

direção NO-SE, localmente chamado de *Las cañadas*, acabou por dificultar a mobilização econômica fundiária⁴², contribuindo com a permanência de populações indígenas mais ou menos territorializadas. Enquanto isso, na borda ocidental (Centro, Frailesca, Sierra, Soconusco e Istmo-Costa) - de relevo mais plano, terras mais férteis e vias de comunicação mais desenvolvidas, isto é, terrenos interessantes à mobilização econômica com vistas à produção para exportação -, a população indígena sofreu uma maior desterritorialização ao longo da formação territorial do estado⁴³, predominando atualmente nessa área mestiços e descendentes de imigrantes estrangeiros que chegaram na região no final do século XIX.

A cultura indígena está tão arraigada no cotidiano chiapaneco que, quem transitar pelas ruas do Alto de Chiapas, poderá facilmente se deparar com lideranças locais *Tzotzil*, transitando pelas ruas com suas vestimentas tradicionais e seus característicos bastões de mando, símbolo de sua autoridade, ou observar em alguma praça pública mulheres com seus ponchos *Tzotzil* coloridamente bordados (**Fotografia 3**).

A ideia *new age* do fim do mundo, erroneamente atribuída aos *Maya* e profetizada para o dia 21 de dezembro de 2012, parece-nos muito mais que pitoresca, já que nos propicia valiosos subsídios para uma reflexão acerca das atuais contradições do estado de Chiapas, famoso por ter sido, junto com Yucatán, o berço da civilização *Maya*. Se formos criteriosos com a memória histórica, o fim do mundo indígena chiapaneco, vem sendo um objetivo perseguido desde o período colonial, não obstante tais povos continuarem (re)existindo e continuamente (re)elaborando seu mundo. Não por acaso mais de 40 mil indígenas zapatistas desfilariam em absoluto silêncio em sete municípios chiapanecos durante o suposto fim do mundo do dia 21 de dezembro⁴⁴ (**Fotografia 4**). Demonstraram assim, ao governo, que não só ainda resistiam enquanto zapatistas, mas que também lutavam pelo fim do mundo como tal.

⁴² A estrada que conecta San Cristóbal de las Casas à Ocosingo (município da Selva Lacandona mais próximo), por exemplo, só foi asfaltada em 1980.

⁴³ Para a noção de “formação territorial”, adotamos aqui a definição de Moraes (2000): “A construção política dessa jurisdição [estatal] pressupõe um domínio territorial efetivo sobre uma porção da superfície terrestre, a qual se qualifica como base física desse poder, expresso num aparato estatal. Entretanto, a consolidação desse amálgama entre Estado e território ocorre como um processo lento (plurissecular), no qual aquela extensão areolar tem de ser organizada e operada como um espaço político, jurídico, econômico e cultural, até resultar numa unidade tomada como evidente: um país. A esse processo, pode-se denominar de formação territorial-estatal, a forma geográfica de analisar a formação de um Estado Moderno” (p.51).

⁴⁴ Conferir: NAVARRO, Luis H. Derrumbe y renacimiento en el mundo maya zapatista. Jornal *La Jornada*, México, 22.dez.2012. Disponível em <<http://www.jornada.unam.mx/2012/12/22/politica/004a1pol>>. Acesso em 20.set.2013.

Fotografia 3: Indígenas Tzotzil no município de San Cristóbal de las Casas, Alto de Chiapas, durante o “III Seminario Internacional de Reflexión y Análisis Planeta tierra: Movimientos anti sistémicos”. FONTE: de Fábio Alkmin, Chiapas, jan.2013.

Fotografia 4: Marcha zapatista em San Cristóbal de las Casas, em 21 de dezembro de 2012. Deve-se atentar ao fato de que, ao contrário dos informes governistas, o EZLN demonstrou estar tão organizado quanto em 1994, quando então se insurgiu em armas. FONTE: autor desconhecido. Disponível em <<http://goo.gl/LSSnW5>>, acesso em 01.maio.2014.

Não obstante, ao percorrermos Chiapas em nosso trabalho de campo, não pudemos deixar de notar um fenômeno curioso por parte do Estado: a reificação do mundo *Maya* a partir de um grosseiro simulacro turístico. Em uma nova era do capital, a resiliência de uma modernidade secularmente constrangida por certa aristocracia local, como veremos adiante, parece acelerar os processos de mercantilização em Chiapas. Os órgãos estatais, cientes da valorização do exótico pelo turista – que nada mais é que um consumidor de diferença, nas palavras de Hakin Bey (2006) - passam nitidamente a fazer uso da imagem indígena e a mercantilizar os símbolos mais delicados de sua história. Nesse sentido, os turistas são incentivados pela publicidade estatal, por exemplo, a “explorar o mundo *Maya*”(sic)⁴⁵. Baseado neste fetiche “neonaturalista”, o espaço remodela-se literalmente abrindo caminho ao capital, como demonstram as obras encontradas em San Cristóbal de las Casas (**Fotografias 5 e 6**).

O mundo *Maya*, para as agências de turismo chiapanecas, fetichiza-se na arquitetura colonial, nos sítios arqueológicos, cachoeiras privadas, parques naturais e nos luxuosos hotéis *resorts*, todos em áreas anteriormente ocupadas por indígenas, esquecendo-se sempre, devemos lembrar, do indígena contemporâneo, reduzido em um anêmico folclore ambulante. Aqueles grupos e comunidades que divergem do modelo político-cultural *Maya*, criado pelo Estado são assim excluídos do reparto do excedente produtivo social e, como se não bastasse, progressivamente expropriados desse “admirável mundo novo” chiapaneco de onde se extrai quase a metade do gás natural e mais de um quinto do petróleo cru do México, sétimo maior produtor mundial do combustível fóssil (SEDESOL, 2005, p. 292).

O que se percebe em Chiapas é que o multiculturalismo neoliberal – para retomar à noção de Charles Hale (2005) - promovido pelo Estado ao som melodioso da marimba, busca positivar os sistemas de representação indígena não para sua real emancipação política e econômica, mas como estratégia para transformá-los em “capital cultural”, capitalizando, concomitantemente, as terras as quais ocupam. Assim como nos tempos coloniais, distingue-se o mau gentio do bom selvagem, ou, em outras palavras, o “índio contestador” do “índio permitido” (HALE, 2002), que não ameaça a institucionalidade do Estado.

⁴⁵ Cf. Propaganda estatal do “Mundo *Maya*”, disponível em <<http://www.mundomaya.travel/chiapas>>. Acesso em 13.abr.2013.

Fotografia 5: Catedral de San Cristóbal de las Casas (Alto de Chiapas), um dos principais centros turísticos do estado. Na praça observam-se indígenas *Tzotzil* vendendo tecidos, artesanatos, doces e cigarros aos turistas em circulação. Chama a atenção o número de crianças dedicadas ao trabalho.

FONTE: Fábio Alkmin, Chiapas, jan/2013.

Fotografia 6: O crescimento do turismo nos últimos impulsiona a realização de obras públicas de adequação estrutural no plano urbano de San Cristóbal. Na foto observamos a construção de um calçadão no centro histórico da cidade.

FONTE: Fábio Alkmin, Chiapas, jan/2013.

De acordo com Boccara e Ayala (2011), este modelo multicultural foi a forma de governabilidade encontrada pelos Estados no atual contexto neoliberal, de maneira a atender a crescente efervescência das demandas políticas indígenas, ao mesmo tempo em que cumprir o papel de definir e normatizar o exercício legítimo desta indigeneidade. Os autores observam que na prática estes mecanismos tendem a burocratizar e estandardizar as culturas indígenas, individualizando e profissionalizando seus portadores, de forma a torná-los patrimônios

nacionais.

As lutas fora desse campo - ou seja, a dos “índios desautorizados” - são deslegitimadas, quando não criminalizadas, bastando ver as recorrentes prisões de indígenas por motivos políticos em Chiapas⁴⁶. Tornam-se assim, aos olhos do Estado, um entrave ao desenvolvimento econômico, ao progresso, à Nação, à reprodução ampliada do capital.

O Plano de Ordenamento Territorial do Estado de Chiapas (2005) dizia:

Un problema grave en materia de ordenamiento territorial es el antagonismo entre la concepción, ocupación y uso del territorio de los pueblos indios y la concepción occidental y urbana de ordenamiento territorial, situaciones que como señalamos se encuentran presentes en Chiapas. Los conflictos de la ley indígena aprobada por el Senado y los Acuerdos de San Andrés y la propuesta del EZLN de las juntas de buen gobierno, son un ejemplo de este antagonismo y contradicción. (SEDESOL, 2005, p.294)

O antagonismo declarado pelo Plano de Ordenamento Territorial sintetiza claramente as diferentes formas de reprodução espacial em disputa no estado de Chiapas: uma que privilegia o valor de uso, isto é, critérios identitários e históricos, e outra, o valor de troca, vislumbrando uma potencialidade econômica a partir de sua mercantilização. Não por acaso, o discurso estatal tende a apregoar que a dinamização econômica baseada no turismo e na extração de recursos naturais mudará o histórico de marginalidade e esquecimento da população chiapaneca, omitindo, porém, que os possíveis benefícios deste processo serão concentrados, como sempre, em certos pontos do espaço e em certos estratos sociais.

Programas sociais de combate à pobreza - como o *Progres*a (1997) e o *Oportunidades* (2002) - vêm sendo aplicados em Chiapas desde pouco depois do levante zapatista, em 1994. Um novo programa chamado de “Cruzada contra a fome”⁴⁷ foi iniciado em abril de 2013, claramente inspirado no modelo brasileiro, com abrangência em 55 municípios chiapanecos⁴⁸.

Rigoberto Serrano, da organização chiapaneca “Desarrollo Económico Social de los Mexicanos Indígenas” (DESMI), em entrevista a nós concedida, afirma que tais projetos

⁴⁶A mero título de exemplo (já que notícias como essa já soam cotidianas em Chiapas), conferir: BELLINGHAUSEN, Hermann. Por segundo día, el gobierno de Chiapas pospone excarcelación de nueve indígenas. Jornal *La Jornada*, México, 04.jul.2013. Disponível em <<http://www.jornada.unam.mx/2013/07/04/politica/019n1pol>>. Acesso em 20.set.2013.

⁴⁷Cf. MANDUJANO, Isaín. “Hay hambre por falta de vergüenza de gobernantes”: Lula”. *Proceso*, México, 19.abr.2013. Disponível em: <<http://goo.gl/hNwTxq>> Acesso em 30.set.2013.

⁴⁸De um total de 400 municípios em todo o México, no ano de 2013.

“possuem a intencionalidade de fracionar, de dividir a comunidade pelos interesses pessoais, destruindo a coesão social que as comunidades tinham de acordos comunitários e de benefício comum” (SERRANO, 2013).

Analistas políticos mexicanos, como Hermann Bellinghausen, assim como os zapatistas, compreendem que é a instrumentalização da pobreza indígena - em especial a que possui potencial conflitivo - que fundamenta tais planos sociais. Os últimos também apontam que tais projetos consistem em uma estratégia governista na busca da deslegitimação pública e desarticulação política do EZLN e, por consequência, de seu projeto autônomo⁴⁹. O ativista e escritor uruguaio Raúl Zibéchi, em entrevista que nos foi concedida no México, parece corroborar à afirmação:

Tenho visto isto em muitas comunidades hoje em dia: você tem uma comunidade zapatista e ao lado uma comunidade do PRI [Partido Revolucionário Institucional] que tem casas de alvenaria, aparentemente muito bonitas. As políticas sociais são uma forma de dividir as pessoas e acalmá-las. No caso do Brasil, existe uma gigantesca política social, o Bolsa Família, por exemplo, que chega a milhões de famílias; sem este programa o Brasil estaria vivenciando um conflito social muito forte. As políticas sociais surgem para controlar os pobres, deve-se entendê-las a partir desse ponto de vista. É bom que o Estado dê dinheiro aos pobres, mas o que deve dar, como disse Hugo Chávez, é poder: para combater a pobreza os pobres têm que ter poder. Aqui está, a meu ver, uma compreensão equivocada de boa parte da esquerda do continente: de ver as políticas sociais como conquistas quando são, na verdade, laboratórios de cooptação de pobres. Mas as políticas sociais também têm limites muito graves e agora nos deparamos com este novo desafio. O que vai acontecer agora que sabemos que as políticas sociais são limitadas para mudar a estrutura do problema? (ZIBÉCHI, 2013).

O tema é polêmico e complexo. Até que ponto os programas de distribuição de renda em Chiapas não jogam o jogo do multiculturalismo neoliberal mexicano? Não temos capacidade nem pretensão de responder tal pergunta, ainda que valha a pena comentarmos alguns dados. Embora o conceito de pobreza seja complexo e, de certa, maneira culturalmente relativo, dados oficiais de 2010 informam que 78,5% da população chiapaneca se encontrava em estado de pobreza⁵⁰, especialmente nas áreas rurais. Além disso, o estado possuía o pior

⁴⁹ Cf. BELLINGHAUSEN, Hermann. “La cruzada contra el hambre, plan de ataque a nuestra autonomía: zapatistas”. La Jornada, 11.ago.2013. Disponível em: <<http://goo.gl/eMHkP0>> Acesso em 05.nov.2013.

⁵⁰ Conforme o Conselho Nacional de Avaliação da Política de Desenvolvimento Social (CONEVAL), a medição da pobreza inclui as seguintes dimensões: ingresso corrente per capita, educação, acesso aos serviços de saúde, acesso à segurança social, qualidade e espaços da habitação, acessos aos serviços básicos, acesso à alimentação e grau de coesão social. A população em pobreza é a que tem ao menos uma carência social e

Índice de Desenvolvimento Humano (IDH) do México: 0,646, em 2010⁵¹, o que coloca em xeque o impacto dos programas sociais *Progres*a e *Oportunidades*.

Ao que tudo indica, tais programas cumprem um importante papel político no sentido de reafirmar a presença do Estado frente aos movimentos sociais. No que se refere ao novo programa iniciado em 2013, por exemplo, a área de influência zapatista como a Selva Lacandona e das Cañadas tende a ser um lócus privilegiado para sua instalação (**Mapa 4**).

Porcentagem da população em situação de pobreza (2010) Municípios participantes do Programa "Cruzada contra el hambre" (2013)

Mapa 4: Os tons claros representam o nível de pobreza na escala municipal, no ano de 2010; os tons escuros representam os municípios participantes do Programa Federal “Cruzada contra el hambre”, instituído em 2013. O círculo vermelho, na borda oriental do estado de Chiapas, indica a área de concentração dos Municípios Autônomos Zapatistas. FONTE: Elaboração própria, com base nos dados do Censo de população e Habitação 2010 e Modulo de Condiciones Socioeconómicas (ENIGH), 2010. Disponíveis respectivamente em <<http://goo.gl/ISviQq>> e <<http://goo.gl/2wdRxU>>. Acesso em: 15.abr.2013

possui um ingresso inferior a linha de bem-estar, cujo valor equivale ao custo de uma cesta básica. Confira esclarecimentos metodológicos em <<http://goo.gl/23CETA>>. Acesso em: 11.set.2013.

⁵¹ Cf. Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD). El Índice de Desarrollo Humano en México: cambios metodológicos e información para las entidades federativas”. México, 2012. Disponível em: <http://www.undp.org.mx/IMG/pdf/Boletin_IDH.pdf>, p.11. Acesso em: 20.set.2013.

O mapa nos permite perceber um forte caráter político na escolha dos municípios contemplados pelo novo plano social do governo mexicano. Um de seus efeitos concretos, conforme entrevistas realizadas em nosso trabalho de campo, é que os atores sociais que se antagonizam ao projeto zapatista já não se reduzem àqueles de outras classes sociais, cor de pele ou aos paramilitares ainda em atividade na região. A questão se tornou muito mais complexa visto que as ajudas do governo aumentaram a polarização política entre os movimentos sociais, de maneira que entre os atuais opositores do EZLN se encontram muitas vezes camponeses e indígenas tão marginalizados quanto e tão morenos como, com a diferença de que são afiliados às organizações alinhadas ao governo.

Em Chiapas – que possui uma área correspondente a nove regiões metropolitanas de São Paulo – localizam-se os rios mais caudalosos do país, de forma que o estado concentra 30% de toda a água superficial do México (SEDESOL, 2005, p.291). Não obstante, um quarto da população não dispõe de água encanada (INEGI, 2011). Esse rincão do planeta também aporta 60% do total da energia hidroelétrica consumida no país e, paradoxalmente possuía em 2005 quase metade de suas localidades sem acesso a esse serviço básico (SEDESOL, 2005, p.280). A população de Chiapas pode ser considerada jovem, já que metade dela possui menos de 22 anos, contudo, quase 18% da população de 15 anos ou mais é analfabeta, sendo que se considerada apenas a população indígena este número sobe para quase 40% (INEGI, 2011).

Mais da metade da população vive em zonas rurais produzindo milho, feijão, banana, café, cacau, palma africana e frutas diversas, em uma área que corresponde a 77% da superfície total do estado, isso torna o setor primário a principal fonte de riquezas de Chiapas (42,7%) - o índice mais alto de todos os estados mexicanos (INEGI, 2011). Apesar disso, 68% de sua população não possui ingressos suficientes nem mesmo para a compra de alimentos crus (VOS, 2010, p.258), o que torna Chiapas o segundo estado com maior desnutrição do país, onde seis de cada dez crianças possuem déficit de desenvolvimento devido a má alimentação (SEDESOL, 2005, p.211).

Quem tem a possibilidade de conhecer Chiapas (e a observa atentamente) pode talvez ter o privilégio de desvelá-la com maior profundidade, percebendo que o incrível vai muito além de seus lagos e montanhas, residindo, na verdade, nos índices de marginalidade, carência e estratificação de sua população. Que o exotismo propalado pelo governo está em que cada vez mais crianças indígenas sejam induzidas a se transformar em vendedores ambulantes de cigarros e artesanatos aos turistas nacionais e estrangeiros; que sejam

condenadas, por conta desse processo de modernização, a se transformarem em agentes de entretenimento ou reduzirem-se a coletores de resíduos recicláveis. Que o "museu vivo" sim se manifesta em Chiapas, mas especialmente no arcaísmo de suas relações sociais, na desigualdade étnica de tempos coloniais e na estrutura agrária e de relações de trabalho perenes desde a época das *haciendas*.

O historiador Jan de Vos, uma das maiores referências na investigação histórica de Chiapas, dizia que “se o curso atual [de um rio] leva muita água turbulenta e suja, é por conta das chuvas e deslizos que se produziram, desde há muito tempo, na serrania de seu passado” (VOS, 2010, p.11). Assumindo esta perspectiva histórica, interessa-nos neste capítulo percorrer estes mananciais lodosos, questionando o passado chiapaneco por uma perspectiva geográfica, o qual faremos rastreando sua formação territorial, buscando entender assim o desenvolvimento das contradições sociais e agrárias desse estado.

2.2 FORMAÇÃO TERRITORIAL CHIAPANECA E A EXPLORAÇÃO DA FORÇA DE TRABALHO INDÍGENA

Uma reflexão que busca compreender a situação de um determinado grupo indígena no que diz respeito a seu território contemporâneo deve, necessariamente, partir de elementos materiais de maneira a compreender sua conformação enquanto um processo histórico. Assim, concordamos com o antropólogo João Pacheco de Oliveira (1996, p.9), quando afirma que “não é da natureza das sociedades indígenas estabelecerem limites territoriais precisos para o exercício de sua sociabilidade. Tal necessidade advém exclusivamente da situação colonial a que essas sociedades são submetidas”.

Buscando uma interpretação histórica da emergência zapatista, o sociólogo José de Souza Martins defende que o conflito eclodido em 1994 é “uma das últimas guerras de descolonização na América Latina” (BUENROSTRO Y ARELLANO; OLIVEIRA, 2002a, p.62), no sentido de um insuportável tensionamento neoliberal das contradições sociais e econômicas originadas no período colonial, repostas até o final do século XX. Não é apenas um simbolismo retórico o fato de que, ao se levantar em armas, o EZLN abria seu primeiro comunicado oficial afirmando: “somos producto de 500 años de luchas”⁵² (EZLN, 2003,

⁵² Presente na “Primeira declaração da Selva Lacandona”, emitida pelo EZLN em 01.jan.1994.

p.33).

Partindo da premissa de que o processo de formação territorial chiapaneco não se deu em um espaço vazio, mas ocupado por diversas etnias ameríndias, enfatizaremos dois aspectos que operam de maneira relacional e ao nosso ver possuem grande importância: a paulatina concentração de terras em mãos privadas (a partir da desterritorialização de populações indígenas ou *autóctones*) e a (super)exploração da força de trabalho desses grupos expropriados.

É possível dizer que a disputa pela terra e pela força de trabalho levou às contradições de fundo agrário e social de Chiapas, resilientes ao longo do processo de formação territorial do estado até os dias atuais. Conforme Nunes (1975, p.12), a disputa pela terra possui uma centralidade explicativa nos conflitos sociais e políticos não só desse estado, mas, de maneira geral, do México como um todo. Nesse sentido, Adolfo Gilly (1997, p.13) enxerga a insurgência zapatista como parte de um ciclo de revoltas das classes subalternas mexicanas, prolongamento histórico das contradições coloniais e da revolução agrária de 1910, em suas palavras, uma “revolução interrompida”. De acordo com o historiador, a consigna autonômica do EZLN reflete um imaginário que se constrói no desenrolar do período colonial, de maneira que, desconsiderar esta raiz profunda “é ignorar a substância da questão e o significado do objeto em disputa” (GILLY, 1997, p.27).

Assim, buscar entender a autonomia zapatista como um processo que surge de maneira inusitada, a partir do ano de 1994, seria não só descontextualizar este movimento social de sua relação dialética com as contradições decorrentes do desenvolvimento do território chiapaneco, como destituí-lo de toda densidade política, como apontam muitos autores⁵³. Desse modo, cremos que a geografia chiapaneca, especialmente entendida sob uma perspectiva diacrônica, poderá nos ajudar a lançar luz sobre o fenômeno. A compreensão do processo de formação do território estatal em seus diferentes períodos históricos, a nosso ver, permite-nos analisar de maneira concreta o processo abstrato de valorização do espaço e seus desdobramentos sociais, especialmente as contradições etnopolíticas e agrárias que daí derivam.

Não se trata aqui, advertimos, da busca de uma imemorial essência autóctone. Tampouco se trata de tentar explicar o levante zapatista mediante uma perspectiva estrutural

⁵³ Para citar apenas alguns exemplos: AGUIRRE ROJAS, 2002, 2008; GILLY; 2002; BUENROSTRO Y ARELLANO, 2002b; AUBRY, 2005; VOS, 2010.

simplista, fundamentada na falta de terras e/ou superexploração da força de trabalho indígena, situação relativamente comum em muitos países latino-americanos, mesmo entre aqueles onde a atuação de movimentos políticos de cunho étnico é diminuta. Entretanto, como veremos, estas condições se tornam fundamentais para entendê-lo.

Finalmente, aclaramos que fizemos questão de enfatizar aspectos jurídicos nesse processo de formação territorial não por acreditar que as particularidades sócio-territoriais de Chiapas sejam um reflexo imediato dos arranjos institucionais do Estado (onde, por vezes, as leis restringe-se a papéis sem validade efetiva), mas porque, à maneira do historiador E. P. Thompson⁵⁴, cremos que tais regulamentações demonstram de maneira explícita e inequívoca os persistentes intentos do Estado (ou no contexto colonial, da Metrópole) de qualificar, restringir, regular e orientar o uso do espaço e a disponibilidade da força de trabalho indígena no território chiapaneco.

Chiapas no período colonial: breve contextualização

Conforme o geógrafo Antônio Carlos Robert de Moraes (2011, p.71-80), podemos definir a colonização como a conquista de determinada porção territorial e a subordinação de seus antigos ocupantes, implicando, para além de outras relações, em uma hierarquia entre sociedades e lugares. Como bem nota Américo Nunes:

A guerra levada a efeito pelo conquistador, desde a conquista, contra a organização social dos nativos e contra a propriedade comunal dos *pueblos*, teve efetivamente um duplo objetivo: de um lado trata-se de obter uma abundante mão-de-obra e, de outro, de aumentar a propriedade fundiária colonial (NUNES, 1975, p.17).

A entidade político-territorial que hoje conhecemos como “Chiapas”, desse modo, é invenção desta subordinação colonial, não possuindo antecedentes pré-hispânicos. A empresa colonial teve ali seu início por volta de 1530, a partir da criação da *Alcadía Mayor de Chiapa*⁵⁵, a qual ocupou mais ou menos a metade de seu atual território. Excluía-se a Selva

⁵⁴ Cf. THOMPSON, Edward P. *Senhores e caçadores*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1987, especialmente o item “O domínio da lei”, incluído nas conclusões do livro.

⁵⁵ O nome “Chiapas”, no plural, só passaria a ser utilizado a partir de 1768, quando “Chiapa” se dividiu em duas

Lacandona (leste do estado, até hoje parcialmente um fundo territorial) e a província de Soconusco (oestes do estado, costa do Oceano Pacífico), esta última agregada somente em 1786 (**consultar anexo 1**). Foi nesta área central, atualmente chamada de “Alto de Chiapas”, onde fundou-se em 1528 a chamada Villa Real⁵⁶, centro administrativo colonial de Chiapas, vinculada então à capitania geral da Guatemala.

Ainda que legitimada por um discurso teológico, a empresa colonial foi, antes de tudo, um empreendimento econômico e, nesse sentido, tais interesses tiveram uma influência fundamental no processo de formação territorial do que hoje chamamos Chiapas. Diferentemente de outras regiões do continente americano, os espanhóis não encontraram em Chiapas consideráveis riquezas minerais, desmotivando investimentos em infraestrutura como os ocorridos em outras áreas da Nova Espanha, como em San Luís Potosí. Chiapas era uma província economicamente pobre, periférica, com poucas vias de comunicação, sem portos e sem produtos valorizados no exterior.

Por outro lado, possuía uma população relativamente grande para a época, ao redor de 350 mil indígenas (VOS, 2010, p.34), os quais se agrupavam em sete grandes núcleos étnicos, segundo suas línguas: *Chol*, *Tzotzil*, *Tzeltal*, *Tojolabal*, *Zoque*, *Chiapaneco* e *Lacandones*. Por conta da situação geográfica da província - conexão entre a América Central e a Nova Espanha - somada à carência de braços em outras regiões, a exploração da força de trabalho autóctone tornou-se a primeira fonte de riqueza da empresa colonial espanhola.

Automaticamente tornados súditos dos reis espanhóis quando contatados, essa população possuía dois destinos: a escravização - sendo vendidos massivamente ao México, Antilhas e Peru- ou a subordinação através de formas compulsórias de trabalho e/ou tributação. Entre estas formas, destacavam-se a *encomienda*⁵⁷, o *repartimiento*⁵⁸, além, é

regiões administrativas: “Tuxla” e “Ciudad Real” (VOS, 2010, p.275). Neste capítulo, quando usarmos o termo “Chiapa”, no singular, estaremos fazendo menção à “Alcaldia Mayor de Chiapa”.

⁵⁶ Posteriormente “Ciudad Real” e finalmente “San Cristóbal de las Casas”, capital do estado até 1892.

⁵⁷ A *encomienda* consistia basicamente no pagamento de tributos (em trabalho ou espécie, posteriormente em dinheiro) por parte dos indígenas a um *encomendero*, isto é, um particular, súdito da coroa espanhola. No plano discursivo, as *encomiendas* legitimavam o submetimento indígena e a apropriação de suas terras (toda *encomienda* pressupõe a alocação de uma propriedade) mediante a ideia de ressarcimento aos trabalhos de evangelização e “proteção” levados a cabo pelos *encomenderos*.

⁵⁸ O *repartimiento* dizia respeito ao trabalho compulsório sazonal de indígenas em atividades econômicas vinculadas a particulares espanhóis. Uma vez terminada a temporada de trabalho, o grupo se revezava de forma a possibilitar continuamente a força de trabalho necessária tanto nas propriedades do colonizador, como nas comunidades de origem. Isso possibilitava a reprodução física dos núcleos familiares indígenas, assim como o tempo necessário à produção cobrada em forma de tributos pela coroa e *encomenderos*. Este sistema foi oficialmente abolido pela Espanha em 1812, embora tenha perdurado sob novos nomes até a década de 1990 em algumas localidades latino-americanas (LIMA, 1992, p.122).

claro, do submetimento serviçal, voltado basicamente a reprodução da oligarquia local (VOS, 2010, p.52-8). A violência perpetrada pela conquista e subordinação nestes primeiros anos de contato possui amplos registros históricos: até 1580 os indígenas que viviam no território que hoje é o México Central tiveram sua população reduzida em 95% (ELLIOTT, 2004, p. 191), sendo que em Chiapas, entre 1528 e 1611, esta reduziu-se aproximadamente em 65% (VOS, 2010, p.33).

A superexploração da população indígena por meio das *encomiendas* -somada ao grande impacto das epidemias- pôs em crise este sistema de exploração, ainda nessas primeiras décadas de colonização, embora seja correto afirmar que perdurou de forma residual em algumas localidades até o século XVIII. A repercussão política das denúncias realizadas por Frei Bartolomé de las Casas⁵⁹, em meados do século XVI, favoreceu o empoderamento da Igreja, em especial a ordem dos dominicanos, que, no final do século, possuiriam o monopólio de evangelização das comunidades indígenas de Chiapas, o que implicava no controle político sobre suas terras e seus corpos (VOS, 2010, p.285-7).

Conforme Jan de Vos (2010, p.61), isso mudaria definitivamente o mapa geográfico e sociocultural do atual território chiapaneco, já que os dominicanos implantariam desde então inúmeras reduções nas áreas de predomínio indígena, desterritorializando sua população e a concentrando em pequenas vilas, de forma a facilitar o controle político e ideológico sobre as mesmas. Estas reduções eram chamadas no México de “pueblos indios”⁶⁰. De acordo com Nunes (1975, p.16), desde essa época se encontram bem delimitadas “as três formas de posse de terras no México: a propriedade fundiária dos colonos espanhóis, a propriedade de Igreja e a propriedade das aldeias indígenas”.

Cientes da incapacidade de uma transformação radical na cultura local, o sistema de dominação colonial buscava absorver e pôr ao seu serviço a organização social pré-hispânica. Isso se dava, dentre outras formas, mediante a cooptação de lideranças locais, o que permitia a manutenção de certa legitimidade política, ao mesmo tempo em que possibilitava a reprodução de certos atributos culturais caros ao grupo. Esta conjuntura induziu a um sistema de relações de dependência e exploração indireta, especialmente a partir do século XVII, mediante o recolhimento de tributos como produtos agrícolas, animais, madeira e artesanatos.

⁵⁹ Que residiu na Villa Real de Chiapas até 1546, quando foi expulso a pedradas pela oligarquia local, enraivecida por sua postura pró-indígena.

⁶⁰ A maioria dos povoados indígenas que atualmente existem em Chiapas deve sua localização às reduções da época (VOS, 2010).

Contudo, como meio de submetimento direto da força de trabalho, parte dos tributos eram cobrados em moeda, obviamente não produzida pelas comunidades⁶¹.

De acordo com Oliveira (2007, p.58), estas são formas de transferência da renda da terra de origem pré-capitalista, ainda que também apareçam sob a égide do capitalismo, como veremos ao longo da história de Chiapas. Apesar de coexistirem em um mesmo período, observa-se uma gradual transição da transferência da renda em sua forma mais básica, a do trabalho, para a renda em espécie e, posteriormente, para a renda em dinheiro, sua forma mais desenvolvida. Ainda que todas se originem do trabalho do produtor, indicam claramente a obrigação de uma crescente vinculação ao sistema econômico colonial a partir das relações monetárias e de mercantilização da produção.

No plano territorial, as reduções tiveram o papel de liberar as terras até então ocupadas pelas comunidades indígenas. O confinamento em núcleos estáveis⁶² propiciaria as condições históricas para o posterior surgimento de uma forma particular de propriedade fundiária, a qual seria o centro de gravidade da economia chiapaneca até o século XX: a *hacienda* (fazenda). Sua força de trabalho surgiria de forma paralela aos regimes de trabalho forçado baseados em endividamentos fraudulentos (VOS, 2010, p.65). Em meados do século XVII o sistema colonial-eclesiástico – e seu sistema de tributos – já havia se estendido a outras regiões de Chiapas e Soconusco, expandindo, ao mesmo tempo, a mestiçagem na província (**mapa 5**).

No final do século XVII o sistema de exploração instaurado desenvolvia-se em plena expansão, refletindo-se no progressivo aumento do número de *haciendas* (VOS, 2010, p.77). A face oculta desse processo, isto é, a gradual desterritorialização da população indígena e os altos níveis de exploração de sua força de trabalho - gênese da riqueza oligárquica emergente - refletiam-se, por sua vez, em um crescente descontentamento das populações submetidas. Uma primeira rebelião eclodiria em Tuxla em maio de 1693, quando indígenas Zoque, incapazes de suportar a carga de impostos, os *repartimientos* e trabalhos forçados exigidos pelas autoridades coloniais, executaram o então governador da província de Chiapas (AUBRY, 2005, p.81).

⁶¹ Devemos observar que os pagamentos de tributos não eram nenhuma novidade às comunidades indígenas que aí se assentavam no período pré-hispânico, muitas delas submetidas a outros grupos étnicos. A inovação da administração ocidental foi a cobrança individual dos mesmos, somada à necessidade de que parte fosse em moeda, obviamente não produzida pela população autóctone (AUBRY, 2005, p.72).

⁶² A “lei das índias” decretava a proibição dos indígenas transitarem fora de suas reduções, sob pena de vinte chicotadas ou outros castigos.

REDUÇÕES INDÍGENAS EM CHIAPAS, SÉC. XVII

Mapa 5: reduções indígenas vinculadas à Igreja em meados do século XVII divididas em dez zonas pastorais. Percebe-se o avanço centrífugo da colonização a partir da Villa Real, no centro do estado (zona 3 do mapa). Observa-se também a representação, no mapa, de “zonas despovoadas” (despovoadas) da Selva Lacandona, Soconusco e Sierra Madre. O termo “despovoado” parece corresponder mais a núcleos colonizadores de que a comunidades indígenas propriamente ditas. Tais áreas “despovoadas” começariam a ser exploradas economicamente somente a partir do século XIX.

FONTE: VOS, 2010, p.70.

Tais acontecimentos nos dão pistas acerca dos complexos mecanismos culturais envolvidos no processo de submissão colonial: adoção e manutenção de ideias, hábitos e crenças que se resignificam e/ou se fusionam, mas jamais são meramente substituídos. Segundo declaração de um tal Augustín López, pai de uma criança vidente que fora capturado posteriormente pelos espanhóis, a ideia da aparição da Virgem havia sido algo armado entre cinco pessoas que pactuaram para que sua filha dissesse que mantinha contato com a santa. “Desta maneira”, confessou López, “todos os povos se uniriam e elegeriam a nossa maneira

rei e lei nova, matando a nossos inimigos todos os espanhóis, com o que teremos descanso dos trabalhos que padecemos” (VOS, 2010, p.90 tradução nossa).

Nesta constante reelaboração cultural, valores e práticas forâneas parecem servir como estratégia de manutenção de uma identidade cultural própria, fenômeno que alguns antropólogos, como Flávio Rojas Lima, chamaram de “cultura de resistência” e, curiosamente, “reação de autonomia”:

Esta forma parte indisoluble de la memoria colectiva de los indios e implica una adherencia pertinaz a los viejos patrones culturales del más remoto pasado, e implica también eventualmente una reelaboración de valores y prácticas culturales de origen foráneo, pero este último con el deliberado propósito de obviar la imposición y la agresión cultural, que pudieron provocar la desaparición física o la resquebrajadura de la propia identidad cultural (LIMA, 1992, p.159)

Este imaginário particular, refratário às relações da modernidade, mas que se apropria de seus símbolos para fortalecer-se e conformar uma cultura de resistência (no sentido pleno do termo), corrobora a tese do historiador Adolfo Gilly que, em seu livro *Chiapas: la razón ardiente*, defende que em uma perspectiva histórica estas rebeliões

se presentan como seculares y sucesivos gestos colectivos, materiales y simbólicos, a veces muy diversos en las motivaciones inmediatas y aparentes de sus participantes, pero cuyo contenido último puede encontrarse en la voluntad de esas comunidades de persistir en su ser: resisten y se sublevan para persistir, porque sólo se persiste en la resistencia al movimiento del mundo que disuelve y niega ese ser [...] esta realidad cultural, política e histórica explica el espesor y las múltiples significaciones que tiene la demanda de autonomía por parte de las comunidades agrarias, cualquiera sea después su forma jurídica específica (GILLY, 2002, p. 22-27)

O uso político dos símbolos espanhóis na rebelião e, especialmente, a ideia presente no testemunho de López, que pensava que a partir do levante elegeriam a sua maneira rei e lei nova, parece corroborar a explicação acima descrita.

O que ao olhar ocidental parecera um disparate, poderia ser interpretado, no outro lado do *front*, como uma estratégia política contra o crescente despojo de terras e o submetimento às pesadas cargas de trabalho que os “pueblos indios” vinham sofrendo pelo impacto da expansão das *haciendas* no século XVIII. Isso significava, ao final, a perda definitiva do que lhes restava de controle sobre suas terras, corpos e cultura:

no fim do período colonial a população rural vivia, em sua grande maioria, em povoados e aldeias camponesas. [...] A autonomia de subsistência dos camponeses do centro e sul do México se complementava com a independência política local. [...] Como mostrou William Taylor, a preservação da autonomia de subsistência e da independência do governo local era crítica para os camponeses comunitários. Na época colonial tardia protestavam, amotinavam-se e esporadicamente se rebelavam quando viam ameaçada essa autonomia local (TUTINO, 1989, p. 33, tradução nossa)⁶³

Acerca dessa autonomia de subsistência e independência local, observamos um ponto de inflexão no ano de 1747, quando indígenas tornam-se obrigados pela Coroa a pagar a totalidade de seus tributos em dinheiro, não sendo mais válidos os pagamentos em produtos.

Em um contexto de expansão do mercado externo, a transferência da renda da terra, agora só admitida em sua forma monetária, acabava por cumprir o papel de mobilizar a força de trabalho disponível (majoritariamente indígena, no caso de Chiapas) suprimindo a carência de braços nos trabalhos das *haciendas*. Observa-se assim a mercantilização já não só dos excedentes produzidos, mas do próprio corpo, no ato do trabalho. Como aponta Jan de Vos, “debido a esta medida muchos hombres habían empezado a salir de sus pueblos en busca de trabajo en las haciendas y obrajes, con el fin de conseguir las monedas requeridas” (VOS, 2010, p.109). Já no final do século, no contexto das Reformas Bourbônicas, as *haciendas* estariam exportando seus produtos à Europa, como por exemplo o anil, que possuía como destino a incipiente indústria têxtil inglesa.

A partir de 1812 uma nova Constituição promulgada pela Corte de Cádiz aboliu a antiga Lei da Índias⁶⁴, declarando cidadania aos indígenas - até então súditos espanhóis -, que teriam assim os mesmos direitos e obrigações que os outros habitantes do reino (VOS, 2010, p.122). Os “pueblos indios” coloniais foram abolidos em favor de municípios governados por conselhos e os tributos passaram a ser os mesmos aplicados a qualquer outro súdito ibero-americano. A emancipação contraditoriamente agiu contra o que restava de autonomia nas comunidades, pois os mestiços passaram a tomar o controle das formas de representatividade e dos aparatos locais de poder.

⁶³ O livro que John Tutino se refere é: TAYLOR, William. *Drinking, Homicide and Rebellion in Colonial Mexican Villages*. Stanford University Press. Stanford, 1979.

⁶⁴ As Leis das Índias (*Leyes de Indias*) foram um conjunto de leis e decretos aplicados pela Coroa espanhola nas possessões americanas e Filipinas de seu império. Estas buscavam regulamentar a vida social, política e econômica nas colônias, incluindo aí as relações entre os colonos, as sociedades indígenas e os escravos africanos.

Neste contexto político, os movimentos independentistas que passaram a aflorar nas colônias espanholas desde 1810 ganhariam mais força. Os ecos desses levantes tomariam forma em Chiapas no ano de 1821, quando se proclama a independência da Espanha. Finalmente, em 1824, como patrocínio das elites locais, Chiapas desvincula-se da Guatemala para então anexar-se ao México. Dizia o ditado da época que “vale mais ser o rabo de um leão que a cabeça de um rato”, a história iria pôr em xeque esta afirmação.

Chiapas como periferia do México independente

Menos de um mês depois da decisão chiapaneca de se incorporar ao México, é promulgada uma nova Constituição e um regime federativo no país, tornando Chiapas um departamento mexicano⁶⁵. A situação em relação aos povos indígenas, de acordo com Enrique Florescano (1998), tornaria-se ainda mais crítica do que no contexto colonial. Dada a emergência do nacionalismo, cabia ao Estado a criação de uma identidade nacional unificadora. Este projeto, ainda que incorporasse traços do passado mítico das civilizações indígenas pré-hispânicas, buscava, na verdade, a dissolução das identidades étnicas contemporâneas, isto é, os “índios vivos”. Assim, nas palavras de Jan de Vos (2010, p.157), o século XIX ficaria conhecido na história de Chiapas como o “século da agressão mestiça contra a população indígena”.

A sociedade política chiapaneca, a exemplo do restante do México, polarizou-se entre conservadores e liberais. No primeiro grupo, além de uma ascendente classe comerciante local, encontravam-se a oligarquia de origem colonial e a Igreja, principais detentores de terras; estes grupos possuíam vasta disponibilidade de força de trabalho indígena, especialmente por se situarem na região dos Altos de Chiapas. Politicamente buscavam blindar a estrutura agrária latifundista e suas relações de produção pré-capitalistas, mantendo, assim, seu poder político e econômico local intacto.

Na ala liberal se encontravam agricultores, comerciantes e pequenos produtores. Buscavam a generalização das relações capitalistas e a ampliação do mercado. Localizados nos campos férteis dos vales centrais chiapanecos, defendiam políticas que fossem convenientes à produção para exportação (cana-de-açúcar, algodão, anil, tabaco, cacau).

⁶⁵ O que no Brasil seria correspondente a um “estado”.

Buscavam a liberalização dos fatores de produção, especialmente a força de trabalho indígena (sob o controle conservador) e as extensas propriedades vinculadas à Igreja.

De acordo com Sérgio Ávila (1987, p.13), as comunidades indígenas neste período eram concebidas como uma unidade socioeconômica onde a propriedade comunal era disponibilizada entre particulares. Distinguiam-se ao menos quatro tipos distintos de uso e apropriação do espaço: fundo legal, *ejidos*, próprios e *repartimientos*. O fundo legal se destinava à construção de moradias e currais, pertencendo a cada um dos indivíduos; os *ejidos* eram terras de uso coletivo como pastos, montes, bosques, fontes de água etc.; os terrenos próprios possuíam cultivos comunitários destinados a custear os gastos comuns dos povoados, festividades religiosas, etc; e, finalmente, o *repartimiento* destinava-se ao cultivo individual e os recursos obtidos formavam parte da economia familiar.

No final da década de 1820 a hegemonia política da elite agrarista conservadora começa a apresentar sinais de fissura. Os liberais, em contrapartida, dedicavam esforços à generalização das relações capitalistas em todo o território mexicano. No contexto chiapaneco, um estado de economia basicamente agrária, a distribuição dos fatores de produção tornou-se fundamental para tal objetivo. Como observa Marx, são necessárias duas condições históricas para a consolidação do modo de produção capitalista:

o trabalho livre e a troca de trabalho livre por dinheiro, com o objetivo de reproduzir o dinheiro e valorizá-lo [e] a separação do trabalho livre das condições objetivas de sua efetivação — dos meios e do material do trabalho. Isto significa, acima de tudo, que o trabalhador deve ser separado da terra enquanto seu laboratório natural — significa a dissolução tanto da pequena propriedade livre como da propriedade comunal da terra assentada sobre a comuna oriental (MARX, 1980, p.65)

Em consonância com estas premissas, uma das primeiras medidas logradas pelos liberais foi a instauração de leis agrárias que declaravam como devolutas as terras que não fossem da Igreja ou de particulares (1826), posteriormente ampliada a todos aqueles que não pudessem comprovar legalmente sua posse (1844). Diga-se de passagem que as populações indígenas chiapanecas possuíam na época um índice de analfabetismo que ultrapassava os 95%, o que acarretava, de maneira geral, um total desconhecimento da necessidade de títulos legais para suas comunidades (VOS, 2010, p.187). Buscando-se aprofundar o processo, decretou-se, em 1847, que a população indígena deveria se concentrar em povoados, à maneira das reduções eclesiásticas do século XVII. Com isso, suas terras “abandonadas” seriam consideradas legalmente devolutas, facilitando a incorporação por terceiros (1847).

O Estado literalmente abria terreno ao capital e, nesse processo, “las tierras comunales indias fueron las primeras a ser afectadas, porque muchas de ellas colindaban con alguna hacienda cuyo propietario estaba ansioso de lanzarse sobre sus vecinos indefensos” (VOS, 2010, p.158). Dessa maneira, grande parte da população indígena de Chiapas viu-se reduzida à força de trabalho nas propriedades privadas, dividindo-se em dois principais grupos, a saber: os que trabalhavam porque foram expulsos de suas terras (*mozos*) e os que trabalhavam por que nelas resistiram (*baldíos*).

Os primeiros tornaram-se trabalhadores sazonais, destinados a suprir a demanda de força de trabalho nas *haciendas*, especialmente nas temporadas de maior atividade agrícola. Se na ideologia liberal os *mozos* eram livres, isto é, trabalhavam em troca de um salário, na prática, a maioria deles eram submetidos a uma versão renovada do velho sistema colonial de peonagem, que mobilizava e retinha por meio dívidas fraudulentas os trabalhadores nas propriedades⁶⁶. De acordo com Aubry (2005, p.138), este sistema foi levado a cabo sistematicamente a partir de 1840, sendo que, em 1900, quase dois terços da população masculina ativa estava reduzida ao trabalho forçado, amplitude de exploração, diga-se de passagem, jamais conhecida durante o período colonial (VOS, 2010, p.180).

Os *baldíos* (também conhecidos como *acasillados*) eram aqueles que haviam tido suas terras incorporadas à expansão territorial das *haciendas*. Em troca de permanecerem assentados onde antes já estavam, eram obrigados a trabalhar de três a cinco dias por semana para o usurpador fundiário, além de servi-lo nos afazeres de casa (incluindo favores sexuais, especialmente no que toca à noite de núpcias). Não possuíam remuneração alguma e, se não aceitassem tais condições, eram expulsos da terra (VOS, 2010, p.161). Em certa medida, também repunha-se aqui certas formas de trabalho dos tempos coloniais, como o *repartimiento*.

Uma terceira parcela conseguiu conservar sua propriedade, mantendo basicamente uma produção minifundista de subsistência com venda de excedentes. Conforme estudos historiográficos, ainda que possuíssem essas terras, as famílias geralmente necessitavam

⁶⁶ Mediante variados mecanismos obrigavam, por exemplo, o trabalhador a comprar seus víveres a preços exorbitantes nas bodegas das fazendas (chamadas no México de *tiendas de raya*), forçando o endividamento. Além disso, fomentavam o alcoolismo, multavam por falta de rendimento e em caso de morte do trabalhador transferiam as dívidas aos filhos ou familiares, que deveriam repor a força de trabalho subtraída (VOS, 2010, p. 161-2). Mandieta y Nuñez (1926, p.86) contextualizam: “o pobre trabalhador não vê quase nunca uma moeda entre seus dedos. A *tienda de raya* paga sempre os salários em mercadorias desprezíveis e os quatro pesos além da ração, salário mensal dos trabalhadores, se transformam numa série de notas que o *peón* não compreende nem procura compreender”.

recorrer à venda da força de trabalho -seja em propriedades próximas, seja em distantes plantações de exportação- como maneira de completar seus ingressos (VOS, 2010, p.162).

A Guerra do Texas (1845), na outra fronteira do México, significaria, além da perda mais da metade de seu território para os Estados Unidos, uma mudança profunda no jogo de forças ao interior do Estado. Desgastado pela guerra, o caudilhismo da primeira metade do século XIX - representado pela ditadura do general Antonio Santa Anna - acabou perdendo sua força, abrindo caminho para o chamado movimento da reforma, que nas mãos do liberal Juárez, conquista o poder em 1854 (ALTMANN, 1992, p.17). A “modernização” mexicana tornava-se a nova consigna do governo e abrir caminho às forças produtivas capitalistas, induzindo o surgimento de uma burguesia nacional e de um mercado interno, eram suas metas.

Mediante uma lei de desamortização (*Lei Lerdo*, 1856), decretou-se a proibição de que corporações religiosas e civis possuísem bens imóveis fora do indispensável para suas funções, buscando-se com isso liberalizar as terras e desamortizar os capitais em posse das mesmas, criando uma classe de pequenos produtores agrários. Isso significou, primeiramente, a expropriação dos bens da Igreja, que concentravam na época ao menos um terço da área total de Chiapas. A questão indígena novamente vinha a tona: nos discursos liberais da época, a miséria indígena é, basicamente, uma questão de propriedade. Curiosamente não a ausência de propriedade, como poderíamos supor, mas sim seu caráter comunitário. Conforme tal perspectiva, o desenvolvimento só viria, apregoavam, com sua transformação em propriedades individuais (NUNES, 1975, p.25).

Um dos expoentes dessa vertente na época foi o Sr. José Luis Mora. O liberal ligado à maçonaria mexicana propunha ao Congresso, por exemplo, a supressão jurídica do índio e dos regimes de propriedade coletiva das comunidades, alegando que seus costumes e cultura significavam um obstáculo insuperável ao progresso (MORA apud LIRA, 1984, p. 75-79)⁶⁷.

Buscava-se assim, ainda que de maneira obtusa, privatizar as propriedades indígenas que resistiram em sua forma comunitária (GILLY, 2010, p.17). Entretanto, se a ideia era a formação da pequena e média propriedade capitalista, devemos reconhecer que os liberais

⁶⁷ Ressalta-se que tal discurso liberal, ainda que se vista sob sua roupagem neoliberal, é incrivelmente atual. Citamos o caso emblemático do Decreto Lei 2.568, expedido por Augusto Pinochet, em 1978. Após afirmar que no Chile “ya no existen *mapuches*, porque todos somos chilenos”, o ditador não só liquidou a figura jurídica da propriedade comunitária da terra Mapuche, como eliminou da própria Constituição o reconhecimento da existência de povos indígenas no território chileno.

falharam. De maneira irônica, nem a ameaça de excomunhão por parte da Igreja freou os ímpeto expansionistas dos latifundiários chiapanecos, que além de demonstrarem não terem medo da ordem clerical, reforçaram seu labor em concentrar terras e submeter indígenas e camponeses pelos métodos mais atrozes da peonagem:

ainda que o objetivo fosse oposto, as leis de Reforma abriram caminho para nova concentração fundiária. As terras das comunidades agrárias indígenas foram invariavelmente fracionadas e adquiridas ou arrebatadas por grandes latifundiários vizinhos. E os camponeses indígenas transformaram-se, então, em peões dos grandes proprietários (ALTMANN, 1992, p.28).

Desta maneira, como salienta Werner Altmann (1992, p.25), o papel histórico fundamental da reforma ficou circunscrito ao “cancelamento da propriedade eclesiástica e à dissolução da comunidade camponesa sem que, simultaneamente, se abrisse passagem à empresa capitalista no campo, nem se ampliasse as bases do mercado interno”.

Porfírio Díaz conquistou o poder mediante um golpe militar em 1876 e permaneceu até o ano de 1911. Partindo de premissas positivistas como ordem e progresso, cercou-se dos chamados científicos, tecnocratas responsáveis por políticas estabilizadoras e pela incorporação do México na divisão mundial do trabalho. Seu governo abriu a economia aos capitais estrangeiros, fomentou a industrialização e buscou criar um mercado interno. Díaz e seus científicos criaram ainda mecanismos para generalizar em todo o território mexicano a proletarização dos trabalhadores e a formação da propriedade capitalista da terra, de forma que, como aponta Américo Nunes (1975, p.152), foi só no porfirismo que as relações capitalistas de produção mexicana ganharam o impulso necessário a sua hegemonização no México. Tais reformas foram levadas adiante mediante um extremo custo social, só se viabilizando através do autoritarismo, repressão, violência e censura (ALTMANN, 1992, p.32).

A questão agrária torna-se central dentro do projeto de modernização liberal porfirista. Em 1878, Díaz decretou o fracionamento dos *ejidos* indígenas e camponeses (as terras de uso coletivo, como pastos, bosques, etc.), sendo que, após 1882, estas terras passariam a ser vendidas por leilão público (VOS, 2010, p.159). Com efeito, a partir dessa época ampliam-se as plantações de cana-de-açúcar e algodão nos vales centrais chiapanecos, assim como o café nas regiões montanhosas do estado.

Em 1883, Díaz decretaria uma importante lei que possibilitava o surgimento das chamadas companhias *deslindadoras* (demarcadoras), responsáveis por demarcar terrenos

denunciados como baldios e trazer colonos estrangeiros para que nelas trabalhassem. Faz-se importante ressaltar que para a “ciência porfiriana” os terrenos baldios não eram, assim como no período anterior, as terras devolutas, mas sim toda e qualquer área que não possuísse um título oficial de propriedade. Para termos uma dimensão do impacto desta medida, de acordo com Altmann (1992, p.31), até 1906 contabilizava-se 49 milhões de hectares “demarcados” (a quarta parte do território mexicano):

No concernente às terras comunais indígenas, também elas declaradas devolutas por não possuírem os títulos oficiais de propriedade, o processo era particularmente perverso, pois eram terras habitadas e até produtivas, se bem que a produção visava à autossuficiência da comunidade e não a produção de excedentes com o objetivo de comercialização. Seu ‘pecado’ era, portanto, não produzir para o mercado. A trajetória do avanço sobre as terras comunais está bem expressa no fato, inúmeras vezes repetido, de as próprias comunidades indígenas haverem se transformado em companhias demarcadoras para, de suas terras, salvar aquela terceira parte que cabia legalmente à companhia assim constituída (ALTMANN, 1992, p.31).

É na década de promulgação desta lei que observamos a entrada de companhias madeireiras na Selva Lacandona e o boom do “ouro verde” chiapaneco: a *caoba* (mogno) e o *palo de tinte* (pau campeche), na época, madeiras extremamente valorizadas na Europa. O viajante e escritor alemão Bruno Traven sintetizou com maestria as desumanas condições de trabalho neste recanto esquecido do mundo. Em seu livro *La rebelión de los colgados*, o escritor retrata, por meio da história de um *Tzotzil* chamado Candido, os métodos de recrutamento dos cortadores de mogno, a precariedade no trabalho e as práticas de castigo para os que não cumprissem as metas de corte exigidas que, no caso narrado, consistia em amarrar o indivíduo pelos pés e deixa-lo pendurado de cabeça para baixo durante toda uma madrugada. Para Traven, que escreve em 1936, tais abusos só mudariam quando os indígenas se sublevassem contra o sistema de exploração:

El individuo reconstituye su valor cuando no permite a su opresor ejercer poder alguno sobre su persona. Por eso aun sufriendo el peor castigo, el esclavo toma fuerza cuando alienta en él todavía el deseo de liberación, ese que inspiraba el canto del colgado: si mi vida vale nada y vivo peor que un animal nada pierdo con matar al que me tiene colgado, y mucho gano mandando al infierno a un condenado (TRAVERN, 1997, p.87)⁶⁸

⁶⁸ Faz-se interessante agregar uma anedota curiosa vivenciada durante meu trabalho de campo em Chiapas. Era janeiro de 2013 e me encontrava em uma comunidade zapatista próxima do município de Palenque.

A forma como Candido foi recrutado para o corte de madeira era muito comum em Chiapas do final do século XIX, levando inclusive à criação de uma profissão específica para isso: o chamado *enganchador*. Este sujeito, que segundo o historiador Andrés Aubry (2005, p.138) teve trabalho garantido ao menos até a metade do século XX, nada mais era que o elo entre os indígenas e os grandes proprietários de terra. Com efeito, o *enganchador* nasce da terceirização do trabalho sujo de recrutamento dos *mozos*, que como discurremos anteriormente, eram trabalhadores submetidos à servidão mediante mecanismos de dívidas. Os *enganchadores* possuíam várias estratégias de recrutamento, às vezes embriagando um grupo de homens em alguma festa religiosa, às vezes mediante empréstimos por alguma necessidade médica ou alimentar. Em pouco tempo a pequena soma se tornava uma grande dívida de forma que eram obrigados a trabalhar nas fazendas durante toda uma estação para efetuar o pagamento ao *enganchador* agiota (VOS, 2010, p.178).

Depois de disponibilizar suas **terras** com o avanço das empresas demarcadoras e a **força de trabalho** de um crescente número de indígenas e camponeses despojados, do gradativo desenvolvimento das vias de transportes na ditadura porfirista e de se alcançar altos preços de certos produtos no exterior (como café, madeiras, cacau etc.), Chiapas só necessitava de uma coisa para o desenvolvimento de suas forças produtivas: o **capital**. O contexto internacional no final do século XIX não poderia ser mais favorável para tal, visto a busca dos países centrais por lugares que pudessem absorver seus excedentes de capital.

Um americano chamado W. W. Byam foi um dos primeiros a perceber o potencial

Permaneceria duas semanas neste lugar e sentia que minha comunicação com o grupo não seria tão fácil, visto que grande parte dos zapatistas que ali estavam só falavam em *Tzeltal*, embora alguns deles também compreendessem o espanhol. A maioria dos que mantive contato era de outra comunidade e cumpriam ali a função de vigilância em que passadas duas semanas de trabalho, regressariam a seus lugares de origem. Quando viram meu velho *laptop* e tomaram confiança –para quem conhece o México, sabe que isso é algo muito importante- vieram me perguntar se era possível ver filmes no equipamento. Como uma forma de nos aproximarmos, passamos a desenvolver o hábito cotidiano de assistir a um filme a cada noite, antes de dormir. Certa vez resolvemos assistir ao longa metragem *La rebelión de los colgados* (1954), versão filmica do livro de B. Traven, que por casualidade se passava justamente na Selva Lacandona. A reação foi incrível e emocionante: durante todo o filme permaneceram extremamente compenetrados (por sorte a comunidade estava sem ameaças), sendo que ao final iniciaram uma agitação e um falatório em *Tzeltal* que não me permitiu entender nada. Explicaram-me depois que, apesar das dificuldades em entender os diálogos em espanhol, compreenderam perfeitamente todo o filme, pois se lembravam das histórias que os antigos lhes contavam sobre as situações de tortura na selva. Aqueles acontecimentos haviam sobrevivido mais de cem anos por meio da história oral e naquele momento esta memória se cruzava com as imagens e diálogos do filme mexicano. Quando nos despedimos me pediram uma cópia do filme, que em suas palavras “passariam para aqueles que haviam se esquecido da própria história e que por isso não queriam fazer parte da organização [EZLN]”. Queriam lembrá-los, diziam, “que os antepassados só haviam se livrado das torturas nas *haciendas* por meio da organização e luta.”

lucrativo de Chiapas. Buscando atrair capitais nos Estados Unidos publicaria o livro *Sketch of State of Chiapas, Mexico*⁶⁹, em 1897, fazendo inclusive uso de fotos ilustrativas, buscando assim persuadir os investidores ao grande negócio (**Fotografia 7**). Vejamos o que diz o Sr. Byam junto a uma das sequências de fotos de seu livro-propaganda:

These Indians are a mild, inoffensive people who, with proper training and a reasonable regard for their comfort and well being, make the best and most devoted of servants [...] Through these long hours the Indian, with only his "machete" will accomplish more at such work as clearing land and "weeding" than will the intelligent white man with more modern implements. To the credit of American planters in Mexico generally, and in the department of Palenque particularly, it can be said that they have established for the "Americano" the reputation of being the most just and generous of all employers. In the application of this cheap labor — eighteen cents to twenty five cents per day — to the production of so valuable a product as coffee, is found the possibilities of the enormous profits enjoyed of the planters of Mexico (BYAM, 1897)⁷⁰

Entre os anos de 1875 e 1908 cerca de 27% da superfície total de Chiapas foi apropriada por particulares mediante a atuação da empresa inglesa *Mexican Land and Colonization Company*, responsável pela “regularização fundiária” chiapaneca (LEON, 1997, p.177). Registros históricos apontam que apenas em vinte anos (1889-1909) as propriedades (*fincas* e *ranchos*) mais que duplicaram em Chiapas, passando de 3.159 a 6.862 (VOS, 2010, p.159). De maneira geral, estima-se que só de 1889 a 1893 mais de 10 milhões de hectares em todo o México passaram das comunidades indígenas e/ou camponesas às mãos de particulares (ALTMANN, 1992, p.35).

⁶⁹ Para os interessados, é possível acessar o livro em sua versão digital na *The Library of Congress*. Disponível em <<http://goo.gl/EyGLIS>> Acesso em 21.jul.2013.

⁷⁰ Em uma tradução livre e aproximada: “Esses índios são pessoas meigas e inofensivas que, com o treinamento adequado e uma consideração razoável com seu conforto e bem estar, se tornam os melhores e mais devotos servos. Durante longas horas o índio, com apenas seu facão, consegue mais na limpeza da terra e carpindo do que o mais inteligente homem branco com os mais modernos instrumentos [...] Para a sorte dos fazendeiros americanos do México em geral, e do departamento de Palenque em particular, pode-se dizer que o “Americano” tem a reputação de ser o mais justo e generoso de todos os empregadores. Na aplicação desta mão de obra barata - dezoito a vinte e cinco centavos por dia - para a produção de um produto tão valioso como o café, encontram-se as possibilidades de enormes lucros que os plantadores do México disfrutam”.

Fotografia 7: Sr. Byam buscava atrair capitais estrangeiros a Chiapas. Nas fotos acima ilustra as vantagens comparativas no uso da força de trabalho indígena, extremamente sub-remunerada e, em suas palavras, “trabalhadores devotos”. Na legenda abaixo das fotos se lê: “descendente de um antigo rei” (esquerda) e “ indo ao mercado” (direita) FONTE: BYAM, 1897.

Às custas do despojo desta população a cientificidade da ditadura porfirista finalmente havia logrado, como assinalara Marx, separar os produtores de seus meios de produção abrindo, com isso, as condições para o desenvolvimento das forças produtivas capitalistas. Se tomado na escala nacional, o México, de fato, viveu uma estrondosa reestruturação produtiva na passagem do século XIX para o XX. Os investimentos estrangeiros, por exemplo, subiram de 110 milhões de pesos em 1884, para 3,4 bilhões em 1910; as exportações, por sua vez, cresceram seis vezes, ao passo que as importações três vezes e meia, de maneira que a economia como um todo cresceu a uma taxa de 2,7% ao ano (Ibidem, p.14-16). Chiapas materializava este processo a partir de um crescente fluxo de

colonos e capitais, além do desenvolvimento de sua infraestrutura, em especial aquela voltada à exportação de produtos agrícolas e recursos naturais. As engrenagens do capitalismo começavam a girar e, em 1908, na longínqua Chiapas, inaugura-se a primeira linha férrea, que bordeando seu litoral abriu a região cafeeira e cacaueteira de Soconusco à capital federal e ao mercado mundial.

Muito poderia ser escrito acerca deste *boom* econômico, não cabendo explicações simplistas a respeito. O que se pode afirmar, sem sombra de dúvidas, é que o milagre mexicano foi sustentado pela extrema concentração de terras e riquezas, com o consequente aumento da desigualdade social, a níveis atrozes. Em 1910, por exemplo, cerca de 1% dos proprietários possuíam 97% das terras disponíveis, enquanto outros 96% controlavam apenas 1% das mesmas (RIGOL, 1969, p.17). A média de vida de um homem no campo era de apenas 30 anos, enquanto a mortalidade infantil levava uma a cada três crianças nascidas no país, conforme dados de Meyer e Camín (2000, p.14-16).

A violência desta política desenvolvimentista de Díaz foi o estopim para o surgimento de processos organizativos de resistência, os quais viriam a desencadear a Revolução Mexicana em 1910, conflito que durou sete anos e levou a mais de um milhão de mortes⁷¹. Entretanto, Américo Nunes (1975, p.150) adverte que, contraditoriamente, tal revolução não buscou a derrocada do modo de produção capitalista – cerne das contradições que a deram origem - mas sim, antes de tudo, “levar o movimento das formas capitalistas de produção a um estado de hegemonia, abarcando o México todo”.

Nesse sentido, a Revolução Mexicana acabou por completar a obra liberal do porfiriato –entre outros fatores, tentando eliminar as relações de produção não capitalistas - buscando, porém, superar as contradições sociais e agrárias acumuladas desde esse período. Se posta nestes termos, a questão era não a de *impedir* o desenvolvimento do capitalismo no México, mas sim o de se decidir *como* o mesmo se desenvolveria. Para o autor, “a originalidade desta revolução é a tentativa de um movimento agrário, do Norte (Villa) e do Sul (Zapata), de dispor uma direção política autônoma” (NUNES, 1975, p. 151), visto a liderança política dessas insurreições geralmente advirem de setores intelectuais urbanos.

As frentes de Emiliano Zapata, predominantemente compostas por indígenas e

⁷¹ A Revolução Mexicana aparece aqui retratada de maneira extremamente resumida. Pelo recorte de nosso trabalho, destacaremos nesta breve contextualização o movimento liderado por Emiliano Zapata, por ter sido, ao que nos parece, o que mais encarnou politicamente os dramas e aspirações dos indígenas e camponeses do sul do México.

camponeses do estado de Morelos (centro do país, divisa com o estado do México, onde se localiza a Capital Federal), lutavam basicamente por evitar a dissolução dos regimes de propriedade e das relações de produção comunitárias, fortemente impactadas pela inserção agressiva do México no mercado mundial. Na perspectiva de Zapata, a capacidade para resolução destes conflitos se residia não na tomada do governo, mas em sua dissolução, a partir da distribuição do poder político em uma escala local. A revolução, assim, era concebida como um *processo* de reestabelecimento da autonomia relativa que possuíam as comunidades na esfera política e é claro, da luta pela terra, ao final, a base material para o exercício desse poder popular. Para Arturo Warman (1990, p.297),

La propuesta pública zapatista parte del problema agrario como el eje para la reorganización de la sociedad y de la comunidad agraria como la unidad social básica. Se propone cambiar la estructura agraria por medio de la restitución de la propiedad histórica de las comunidades, a las que se otorga plena autonomía para definir y establecer las formas de organización de la producción que convengan a sus recursos y tradiciones. A la restitución se agrega un sistema de dotación individual de la tierra, que será inajenable aunque podría organizarse su explotación de manera cooperativa.

Para Altmann (1992, p.51), o zapatismo (de Emiliano Zapata) era “um movimento de reposição de justiça, e visava garantir o estatuto agrário original que tinha como cerne a propriedade comunal de origem indígena”, situação que o historiador John Womack parece ter sintetizado em sua célebre frase, na qual afirma que os zapatistas eram “unos campesinos que no querían cambiar y que, por eso mismo, hicieron una revolución” (WOMACK, 1969, p.11). A historiadora Alicia Chávez, ressalta a importância do território e autonomia para o “Exército Libertador do Sul”, como era chamada a frente militar zapatista:

De 1914-1915, o zapatismo representou os interesses dos povos com forte tradição comunitária fundada na defesa dos bens patrimoniais sobre água, bosques, pastos e terras e em seu direito a uma administração autônoma. Para isso, se apoiou em uma extensa rede de notáveis e chefes naturais que se identificavam com a defesa secular do direito de autogoverno e de autonomia municipal. Nesse sentido, o zapatismo não foi só um movimento regional limitado, senão que, ao acolher uma reivindicação difundida em todo o país – autonomia municipal e autogoverno-, sua capacidade de convocatória se estendeu a povos e municípios de outras regiões (CHÁVEZ, 2002, p. 329-329, tradução nossa).

Poderíamos supor que a partir desta conjuntura revolucionária e da emergência de um movimento como o zapatista, dar-se-iam finalmente as condições para o rompimento das

profundas estruturas de subordinação indígena no sudeste mexicano. Mas, finalmente, a Revolução Mexicana não tomou corpo em Chiapas, ao menos não nas proporções do Centro-Sul do México. Colaborava para isso sua situação geográfica periférica: o estado se localiza ao sul do istmo de Tehuantepec, distante de Morelos (estado de Emiliano Zapata e onde o movimento nasceu) e das principais zonas de conflito. Alguns autores, como Adolfo Gilly, também afirmam que a revolução possuía maior alcance simbólico junto àqueles que se reconheciam como camponeses e menor nos grupos que se reconheciam culturalmente como parte de uma etnia indígena (talvez o fator linguístico seja um ponto importante nesse argumento). Seja como for, o zapatismo de Emiliano Zapata acabou por ter pouca penetração política na base popular chiapaneca, limitando-se a grupos isolados no extremo noroeste, região de fronteira com Oaxaca e Veracruz (VOS, 2010, p.200).

Em 1914, os frutos da revolução chegariam à Chiapas de “cima para baixo”, isto é, por meio de mudanças constitucionais que buscavam institucionalizar as demandas agrárias oriundas dos grupos armados liderados por Zapata e Villa. A chamada *Ley obreros* (lei dos trabalhadores), por exemplo, visava liberalizar definitivamente a força de trabalho e regulamentar as relações trabalhistas de modo a abolir a generalizada prática dos trabalhos forçados por endividamento, ou ainda, os castigos corporais tão correntes em Chiapas. Buscava-se também uma redistribuição fundiária no estado, permitindo aos povos indígenas, por exemplo, a recuperação de terras espoliadas a partir do porfiriato (1876), bem como o livre acesso a água e bosques, fundamentais às comunidades para obtenção de lenha e caça (VOS, 2010, p.193).

A reação chiapaneca a tais mudanças não poderia ser mais surpreendente: a emergência de um movimento armado contrarrevolucionário, composto pela união de dois ferrenhos adversários políticos de outrora: a elite liberal e os fazendeiros conservadores. Os *mapaches*, como ficaram conhecidos, existiriam como grupo armado até 1920, quando mediante acordos e concessões do governo federal, lograram retomar o controle político de Chiapas. Os dois líderes do movimento reacionário, Tibúrcio Fernández e Alberto Pineda, são então nomeados, respectivamente, governador de Chiapas e general no exército federal.

Novamente a elite econômica se apropriava dos aparatos de poder do Estado, conservando assim as relações e estruturas que eram interessantes para sua reprodução. Pedro Faro, ativista do *Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de las Casas* (FRAYBA), elucida bem este processo, motivo pelo qual nos permitimos transcrever integralmente um trecho de uma entrevista a nós concedida em Chiapas, em 24 de janeiro de 2013 :

A concepção de divisão e utilização mercantil da terra é o que vem marcando, desde a época da colonização, a distribuição do território em Chiapas. Primeiro com os *encomenderos*, depois, quando se dá a independência, com os filhos dos espanhóis (os *criollos*) que começam a controlar as terras a partir de grandes fazendas. Nesse sistema de fazendas, que é um sistema praticamente feudal, você trabalha para comer e praticamente tudo em que você trabalha é do *encomendero* ou do fazendeiro e o único que se tem em troca é a permissão de viver e trabalhar em um lugar. Enfim, toda essa estrutura colonial permanece com a independência e a Revolução Mexicana, de fato a Revolução não chega a Chiapas [...] E isso se repercutiu no fortalecimento das fazendas e de grupos de poder relacionados aos fazendeiros. Aí se constrói uma concepção interessante, pois quando se começam a criar as instituições de governo, os que passam a decidir sobre as terras e as formas de organização em Chiapas são os mesmos fazendeiros. Então todos os povos, e sobretudo os indígenas, eram encarados como atrasados e, por pertencer a esse estrato social, deveriam trabalhar para eles. Assim que, quando começa a Revolução Mexicana, esse sistema se mantém e, ainda que existam diferentes manifestações de reivindicações de direitos na zona norte e alto de Chiapas, por exemplo, muitos fazendeiros e caciques seguiram usufruindo a exploração da mão de obra indígena. Aí se criaram as classes políticas em que os mesmos fazendeiros são os que se convertem em representantes políticos ou governadores ou presidentes municipais, etc. (FARO, 2013)

É correto afirmar que a aristocracia agrária a que se refere Faro – que conformariam na época os governos mapaches - empreenderam certas reformas liberais na esfera econômica, mas também é correto que mantiveram, sobretudo, o que havia de mais conservador no que toca à esfera agrária e trabalhista. Uma das primeiras medidas foi a manutenção em larga escala das condições de trabalho precárias e sub-remuneradas da força de trabalho indígena e camponesa, o que lograram por meio da anulação da *Ley obreros* (VOS, 2010, p.203). Nesse contexto, a agricultura comercial destinada ao mercado exterior se viu extremamente fortalecida, enquanto a agricultura de subsistência, prevalecente nas pequenas propriedades, entrava em decadência.

No contexto nacional, as demandas agrárias - núcleo duro do processo revolucionário - foram expressas no importante artigo 27 da Constituição de 1917. Por meio dele se declarou a institucionalização da reforma agrária no México: as comunidades e *pueblos* que carecessem de terras e água teriam direito à dotação de um tipo de propriedade coletiva, chamada *ejido*, mediante a expropriação estatal de propriedades que não cumprissem sua

função social⁷². Os *ejidos*, destarte, eram concessões estatais inalienáveis -sendo somente possível sua transferência por meio de herança-, havendo neles tanto parcelas de uso familiar como coletivo. Visando cumprir com a função social deste tipo de propriedade, o ejidatário que deixasse de cultivar por um período superior a dois anos perderia seu direito sobre a terra, sendo desligado da comunidade ejidal. Nesse tipo de organização, uma assembleia geral era a autoridade política máxima. Para Adolfo Gilly, o artigo 27

incluyó la lucha campesina por la tierra dentro de las normas constitutivas de la relación estatal y otorgó, como hemos dicho, un estatuto particular a los campesinos entre todos los ciudadanos [...] Con esto, por un lado, absorbió en la ley la rebelión agraria. Y por otro, introdujo en la disputa subsiguiente sobre el contenido y los alcances del texto legal los métodos y las formas de esa rebelión. La persistencia y difusión hasta hoy de las invasiones de tierras rurales y urbanas como recurso de hecho para obtener derechos de tenencia o de propiedad es una de las secuelas de esta absorción (GILLY, 1997, p.33).

Visto a impossibilidade de fazer frente à normatização federal do artigo 27, a estratégia adotada pelos governos *mapachistas* para manter intactas as grandes propriedades fundiárias e a estrutura de poder no estado foi a dotação de *ejidos* em terras públicas, ainda não abertas ao cultivo. Isso se deu mediante a ocupação das bordas da Selva Lacandona, centro-leste de Chiapas, ocupação que se intensificaria, como veremos, com o passar do tempo (**conferir Anexo 1**).

De forma geral, é possível dizer que mudanças mais efetivas em Chiapas só se deram após a entrada do general Lázaro Cárdenas na presidência do México, no ano de 1934. Coube-lhe a tarefa de impulsionar a acumulação capitalista no México (pós-crise mundial), garantindo e aprofundando as conquistas sociais herdadas da Revolução Mexicana. Para tanto, Cárdenas buscou fomentar uma industrialização por substituição de importações (ISI), articulando-a em três eixos básicos: o Estado seria incumbido da conciliação entre sindicatos e a burguesia urbana; fomentaria uma política de nacionalização, especialmente das ferrovias e dos recursos naturais (como o petróleo) e, por último, impulsionaria a reforma agrária no campo mexicano, acalmando os ânimos dos movimentos camponeses (ALTMANN, 1992, p.71).

No que toca ao último ponto, os números nos mostram a incrível concentração de

⁷² Embora tenha sido institucionalizado em 1917, os *ejidos*, como forma de organização político-territorial, remetem ao período colonial.

terras e o impulso distribucionista dado na década de 1930. Nos 17 anos que vão da criação do artigo 27 (1917) à posse de Cárdenas, o Estado havia entregue cerca 10 milhões de hectares de terras, em geral nas áreas menos valorizadas. O governo de Cárdenas, por sua vez, distribuiu aproximadamente 18 milhões de hectares a 772 mil ejidatários. Ao final do período restavam cerca de 30 milhões de hectares concentrados em apenas 300 propriedades (PRADO, 1981, p.22).

Em Chiapas, particularmente, o período que antecede Cárdenas é marcado pela quase inexistência de uma redistribuição fundiária com o sério agravante da perpetuação de relações de trabalho não remuneradas, como a peonagem por dívida. Apesar de suas limitações, Cárdenas logrou mover o estático jogo de forças da política chiapaneca a ponto de que em alguns lugares do estado seu mandato ficasse conhecido como “la revolución de los indios” (GILLY, 2002, p. 52). Entre 1934 e 1940 foram desapropriados cerca de 300 mil hectares em Chiapas, geralmente em regiões afastadas e menos férteis (AUBRY, 2005, p.154). Ao mesmo tempo, leis trabalhistas como a delimitação de um salário mínimo e uma jornada máxima de trabalho começaram a ser aplicadas, não obstante o sistema de peonagem tenha seguido em localidades isoladas até a década de 1990⁷³.

Torna-se importante entender esse impulso como um processo maior de modernização agrária no México: a reforma agrária impulsionada por Cárdenas, embora parcial em Chiapas, dava-se simultaneamente à uma reforma educacional e a oficialização de uma política indigenista por parte do Estado, como vimos no **primeiro capítulo**. Visava-se deste modo dotar terras e integrar as populações indígenas (e camponesas) à “nação mexicana”, não com o objetivo de perpetuação de sua identidade étnica e cultural, mas como premissa para o nascimento da figura genérica do moderno produtor rural mexicano. Como salienta Adolfo Gilly (2002, p. 52),

Los mayas fueron incluidos por fin, aunque sólo fuera en parte, en la Revolución Mexicana. Pero fueron como campesino y ejidatarios; mucho menos, o menos, como indígenas. El precio de la inclusión fue la subordinación de las comunidades y poblados a la tutela del Estado, es decir, al intercambio constitutivo de la comunidad estatal mexicana: tutela por protección.

No plano territorial, é na década de 1930 que observamos em vários países latino-

⁷³ Informação de Pedro Faro, em entrevista a nós concedida em *San Cristóbal de las Casas* (24.jan.2013).

americanos a expansão de suas fronteiras internas. Se no Brasil esse processo foi chamado de “Marcha para o Oeste”, no México ficou conhecido como a “Colonização do trópico úmido”⁷⁴. Como já vinha ocorrendo anteriormente, em menor escala, a ocupação destes fundos territoriais serviu como válvula de escape para aliviar as pressões agrárias nas médias e grandes propriedades de outras regiões mexicanas e chiapanecas, substituindo assim a desapropriação estatal.

Destarte, a partir do final da década de 1930, a região da Selva Lacandona torna-se um importante destino migratório para chiapanecos (e mexicanos, em menor número) carentes de terras para cultivo. A princípio esse processo se deu de maneira “espontânea”, tendo sido depois, já na década de 1950, institucionalizado pelo Estado por meio da criação de frentes de colonização dirigidas⁷⁵ (**Mapa 6**).

No entanto, apesar de ser uma área recém aberta, a fronteira Lacandona não estava isenta de conflitos pelo uso do espaço. As terras eram propícias ao plantio de pastos, de modo que, concomitantemente à própria derrubada da mata, nascia o interesse econômico na expansão da pecuária. Chiapas então teria um grande crescimento no setor a partir da década de 1940, quando se observa um grande aumento no número de propriedades e na área dedicada à criação de bovinos (RODRÍGUEZ, 1988).

O apoio governamental aos pecuaristas foi fundamental para a consolidação desse setor, tanto pela da emissão de “certificados de inafetabilidad” (que impediam que essas grandes extensões de terra fossem desapropriadas e transformadas em *ejidos*, pela aplicação do artigo 27), como por meio de subsídios, créditos, facilidades políticas e proteção legal, com a criação, inclusive, de uma “policía especial ganadera”⁷⁶ (VILLAFUERTE SOLÍS; GARCIA; MEZA, 1997, p.87). Segundo o pesquisador e economista VillaFuerte Solís (2013), o governo federal havia definido naquele momento o papel de Chiapas na divisão territorial

⁷⁴ Vale citar a ideologia geográfica utilizada por Cárdenas para sustentar o avanço da fronteira por sobre Chiapas: “el crecimiento humano se derrama como los ríos: corre hacia las tierras bajas o deshabitadas” (CÁRDENAS, 1978, p.442).

⁷⁵ Estas durariam até a década de 1970, quando o Estado mexicano, já buscando frear a ocupação humana que se tornara desordenada, criara uma série de reservas territoriais, como a Zona Lacandona (1972) e a Reserva Integral de la Biosfera Montes Azules (1978).

⁷⁶ O jornalista Rafael Cardona, baseando-se em entrevistas e trabalhos publicados a respeito, escreveria em uma matéria em um jornal chiapaneco de 1978: “La zona norte de la selva Lacandona está siendo transformada en pastizales. Vayan ustedes por la carretera Pénjamo-Bonampak y verán kilómetro tras kilómetro, [lo] que antes fue selva, limpiado y plantado como pasto para el consumo de ganado. Ese ganado no pertenece a los campesinos de la región” (Jornal *Uno Más Uno*, 4.abr.1978, apud VILLAFUERTE SOLÍS; GARCIA; MEZA, 1997, p.145).

do trabalho mexicano: produção de energia e alimentos baratos.

A OCUPAÇÃO DA SELVA LACANDONA (1930-1970)

Mapa 6: Migrações à selva Lacandona, a partir do final da década de 1930
FONTE: LE BOT, 1997, p.39.

A modernização da infraestrutura viria posteriormente dar respaldo a esse papel mediante a integração física de Chiapas ao restante do país. Em 1950, por exemplo, inaugura-se a primeira rodovia que conectaria Chiapas à capital federal e à Guatemala, acesso até então só possível pela ferrovia. Também é nessa década que se iniciam as explorações petrolíferas no estado (a princípio na região Norte, depois na Selva Lacandona), atraindo expressivos capitais nacionais e internacionais⁷⁷. A partir da década de 1960 viria a construção de grandes represas

⁷⁷ Atualmente novas jazidas começam a ser exploradas na Selva Lacandona, ampliando a dimensão dos conflitos

hidroelétricas, as quais alagariam vastas zonas agrícolas de excepcional fertilidade na região central do estado, reforçando ainda mais os fluxos migratórios à Selva.

O crescimento desordenado, a competição pelo uso do espaço e o enfrentamento desses diversos atores sociais – indígenas despojados, mestiços camponeses, empreendedores aventureiros, pecuaristas, madeireiros e petroleiras - somados às condições de isolamento e precariedade típicos de regiões de fronteira, acabariam por tornar a Lacandona uma área extremamente conflitiva e violenta. A região, para termos uma ideia, passa de menos de mil colonos em 1940, a mais de cem mil no final da década de 1980⁷⁸. Se tomarmos como parâmetro a escala municipal, o impacto deste crescimento fica ainda mais nítido: a população de Altamirano, por exemplo, multiplica-se por três, a de Las Margaritas, por seis, a de Ocosingo por dez, a de Palenque por dezoito, enquanto a do estado de Chiapas, como um todo, multiplica-se por quatro (AUBRY, 2005, p.182-83). Le Bot (1997, p.36) afirma que na época, nove de dez colonos da Selva Lacandona eram indígenas, especialmente da etnia *Tzeltal*.

Tais condições econômicas e culturais se tornariam um terreno fértil para o surgimento e proliferação das igrejas protestantes em Chiapas, particularmente na região da frente de expansão. Isso acabou por eliminar o monopólio de quatro séculos do catolicismo na evangelização indígena no estado, fato que deu início a uma certa disputa entre as duas religiões. Nesse contexto a Igreja católica –liderada pelo bispo da Diocese de San Cristóbal de las Casas, Samuel Ruíz- conforma, no início da década de 1960, um movimento de renovação pautado nos ideais da “Teologia da libertação”⁷⁹. As zonas de colonização da Selva, desta maneira, passam a funcionar como um grande laboratório para a atuação política da igreja, que mediante a formação de milhares de catequistas indígenas consegue finalmente penetrar nas comunidades mais remotas das selvas de Chiapas, em uma espécie de “catecismo militante”.

pelo uso do espaço na região Cf. “Autoriza Semarnat extracción pétrea en Selva Lacandona”, *OEM en Línea*. Disponível em: <http://goo.gl/Sfsu85> Acesso em 29.set.2013.

⁷⁸ Possuindo, atualmente, algo entre 300 e 500 mil, dependendo das fontes (VOS, 2010, p.231; AUBRY, 2005, p.176).

⁷⁹ De acordo com as palavras do próprio bispo, a ação da Igreja pode ser periodizada em quatro momentos: a renovação pastoral (1960-1967), a revalorização das culturas indígenas (1968-1978), a captação da dimensão sociopolítica da situação de extrema pobreza em Chiapas (1979-1991) e a defesa de seus direitos contra a ameaça da modernidade neoliberal (de 1992 adiante) (VOS, 2010, p.240). Acerca disso, vale a pena conferir o livro “As raízes do fenômeno Chiapas” (São Paulo: Alfarrabio, 2002), de Alejandro Buenrostro. Alejandro é mexicano e participou ativamente deste processo na década de 1970. Hoje em dia vive em Guarulhos-SP, onde organiza e coordena o projeto “BiblioChiapas”, espécie de Centro de Estudos sobre o movimento zapatista e a questão chiapaneca.

A coesão sociorreligiosa emergente nessas novas comunidades fomentou nos colonos a busca de formas de organização política que pudessem fazer frente às penosas e inseguras condições de vida na frente de expansão. É em meio a esse caldo político complexo e diverso que se somariam novos atores sociais: grupos maoístas advindos de outras regiões do país, como o movimento *Unión del Pueblo* (UP) e *Política Proletaria* (PP) - posteriormente rearticuladas no movimento *Línea Proletaria* (LP) -, chegam à Chiapas e começam a atuar junto à Igreja Católica.

Apesar de sua curta atuação – devido a inevitáveis choques ideológicos com a própria Igreja - os maoístas tiveram um importante papel no trabalho de formação política de base, especialmente na promoção de formas e métodos de organização popular (como, por exemplo, no estímulo de assembleias setoriais e formas horizontais na tomada de decisões) e na capacitação da gestão administrativa e econômica dos indígenas (a partir da planificação da produção nos *ejidos*, a formação de cooperativas de crédito, o controle social de excedentes, etc.) (HARVEY, 2000). Tal formação iria dar frutos concretos no surgimento de associações ejidais – chamadas de “União” - na selva Lacandona e região das Cañadas, o que além de demonstrar um alto grau de politização indígena já no começo da década de 1970, se tornaria a base organizativa concreta para desenlaces políticos posteriores.

Em meio ao esgotamento dos principais efeitos progressivos da Revolução Mexicana e do surgimento de movimentos sociais agrários que questionavam as políticas sociais levadas a cabo pelo PRI, realiza-se em 1974 o Primeiro Congresso Indígena, celebrado em San Cristóbal, apoiado pela Igreja Católica renovada e, interessantemente, pelo governo estadual (AGUIRRE ROJAS, 2002, p.19). Contando com a presença de mais de mil representantes *Tzotzil, Tzeltal, Tojolabal e Chol* (GILLY, 1997, p.59)⁸⁰, o Congresso permitiu uma reflexão conjunta acerca das condições de pobreza e marginalização a que estavam submetidas a população indígena e camponesa chiapaneca, possibilitando aos seus representantes a conformação de uma rede, a deliberação de demandas políticas e estratégias de ação.

Em 1980, as diversas uniões ejidais se associariam, dando lugar ao primeiro movimento social indígena-camponês de escala regional, a “Associação Rural de Interesse Coletivo (ARIC)- União de União”, seguida posteriormente por outras associações. Chiapas, uma “bomba do tempo” nas palavras de Don Samuel Ruíz, repunha de maneira ampliada suas

⁸⁰ Acerca do Congresso Indígena, indicamos o documentário (gravado na época): “Ixim winik: El hombre de la tierra del maíz” (ano desconhecido), de Rogelio Cuellar.

históricas contradições agrárias:

En 1982 había en Chiapas 7 mil conflictos agrarios entre ejidos o comunidades o por parcelas hacia el interior de los mismos y 400 invasiones de tierras que cubrían más de 1% del territorio chiapaneco. Había 75 mil campesinos solicitantes de tierras y casi cien mil a los que los predios ya no les permitían sobrevivir. Había más de 7 mil expedientes agrarios en proceso, algunos de los cuales tenían más de 30 años sin avanzar más que de un escritorio a otro (RODRÍGUEZ, 1988, p.9).

Neste panorama social conflitivo, membros do movimento guerrilheiro “Forças de Libertação Nacional” (FLN), advindos do centro e norte do México⁸¹, passam a travar contato com as organizações políticas da Selva Lacandona, aliando-se posteriormente a um grupo radical de indígenas chiapanecos. Em 17 de novembro de 1983, já inseridos na selva, fundam uma organização político-militar, o Exército Zapatista de Libertação Nacional (EZLN) (**Fotografia 8**)⁸².

O EZLN passa clandestinamente a permear as comunidades indígenas, iniciando a formação política e militar de quadros de base. Ao longo da década o número de quadros do movimento seria ascendente, com a integração de milhares de zapatistas civis (chamados “bases de apoio”), cuja função era dar suporte material à guerrilha. Deve-se mencionar que em sua fundação o EZLN se identifica basicamente à ideologia do FLN, isto é, uma mescla de nacionalismo revolucionário cardenista, marxismo-leninismo, castrismo-guevarismo e aspectos do maoísmo em sua vertente vietnamita (CEDILLO-CEDILLO, 2012). A perspectiva política indígena é progressivamente absorvida ao longo do período de formação, resignificando os matizes ideológicos do movimento; entre elas podemos citar a paulatina mudança na ideia leninista de tomada de poder do Estado pela tentativa de sua diluição (LE BOT, 1997, p.151).

⁸¹ Cedillo-Cedillo (2012) aponta que os membros da FLN já estavam instalados em Chiapas ao menos desde 1973.

⁸² Nosso objetivo neste capítulo é o de contextualizar, ainda que de maneira sintética, a geografia de onde nasce o EZLN. Dessa forma, não nos deteremos no que diz respeito à formação e aparição pública do movimento em si, sobre esse tema o número de trabalhos existentes é estrondoso. Para o leitor que busca uma primeira aproximação com o tema, recomendamos, por exemplo, RAMIREZ, Gloria. *20 y 10, el fuego y la palabra*. México: La Jornada/Rebeldía, 2003 (de tinte mais jornalístico), ou ainda, LE BOT, Yvon. *Subcomandante Marcos: El sueño zapatista*. España: Ed. Plaza y Janés, 1997 (no qual transcreve uma longa entrevista com o subcomandante Marcos). Para uma visão alternativa (desmentida pelo EZLN), conferir o polêmico livro de DÍAZ, Carlo Tello. *La rebelión de las cañadas*. México: Cal y Arena, 1995. Todos os comunicados zapatistas, desde a época de 1994, estão disponíveis integralmente em <<http://palabra.ezln.org.mx/>>.

Fotografia 8: Subcomandante Marcos, liderança militar e porta-voz oficial do Exército Zapatista de Libertação Nacional (EZLN) até o ano de 2014, quando passa o cargo ao Subcomandante Moisés. Marcos, membro da FLN e professor universitário na Cidade do México no final da década de 1970, foi um dos mestiços a chegar a Chiapas para se aliançar a indígenas chiapanecos e fundar o EZLN, em 1983. FONTE: José Villa, Chiapas, 1996. Disponível em: <<http://goo.gl/4BvSEy>>, acesso em 08.ago.2013.

O contexto nacional não poderia ser mais fértil para o surgimento de movimentos rebeldes. O mandato do presidente Miguel de la Madrid (1982-1988) marca a adoção do modelo neoliberal pelo México, com grande impacto negativo no âmbito social, tanto no campo como na cidade. Seu sucessor, Carlos Salinas de Gortari (1988-1994), eleito com base em uma inescrupulosa fraude, iria aprofundar as reformas neoliberais, extinguindo uma das principais vitórias da Revolução Mexicana: a política redistributiva de terras.

Na época, cerca de 245 mil *ejidos* representavam quase 11% da superfície total das unidades produtivas rurais chiapanecas, ao passo que quase metade das áreas agricultáveis do estado estava em mãos de pouco mais de 6 mil famílias de proprietários privados (CIACH, CONPAZ e SIPRO, 1997). Com o argumento da necessidade de capitalização e modernização técnica dos *ejidos*, a chamada “reforma da reforma agrária”, ocorrida em 1992, consistiu na alteração dos artigos 2 e 27 da Constituição. Na prática determinou-se o fim da “reforma agrária institucional” (o que significou a extinção do processo de desapropriação fundiária e dotação de *ejidos*) e o início da liberalização econômica das parcelas já distribuídas. Para Gilly (2002, p.40), a reforma na verdade “legalizó la privatización de las tierras ejidales y comunales, que en adelante podrán venderse, comprarse o usarse como garantías de créditos”, além de ter facilitado “la compra en bloque de parcelas, tierras y bosques por empresas privadas y accionistas”⁸³.

De fato, tal reforma antecedeu o Tratado de Livre Comércio da América do Norte (TLCAN), o que lhe desvela certos objetivos implícitos. Programas governamentais como o “Programa de Certificación de Derechos Ejidales y Titulación de Solares” (PROCEDE) e “Fondo de Apoyo para los Núcleos Agrarios sin Regularizar” (FANAR), aplicados desde

⁸³ O debate sobre os efeitos agrários desta medida ainda está em aberto: os *ejidos* continuam a ser a forma de posse da terra mais importante no México, com mais de 105 milhões de hectares (53% do território). Por um lado, estudos comparativos entre os censos de 1991 e 2007 demonstram que os objetivos declarados pelo governo falharam, levando em média, a uma “*mayor concentración de sujetos agrarios en menos tierra, y con menor nivel tecnológico*” (BERLANGA, 2008, p.134). Alguns autores defendem que atualmente o problema agrário do México já não é o latifúndio do começo do século XX, mas o minifúndio. Daniel Villafuerte, em entrevista concedida na cidade de San Cristóbal, afirma: “o que tem ocorrido tem sido um processo de minifundização bastante forte nos últimos anos, de maneira que passamos de uma situação de onde se predominava o latifúndio a um processo de minifundização, que em algumas regiões é muito mais grave, pois não é o mesmo falar de minifúndio na região da Selva que falar de minifúndio na região dos Altos de Chiapas. [...] a densidade demográfica, para termos uma ideia, em alguns municípios dos Altos de Chiapas passa de 300 hab./km², enquanto que em regiões da Selva este número é de 70 hab./km², ou seja, a densidade e a pressão demográfica sobre o território é totalmente diferente [...] Mas em geral, quando falamos de Chiapas, o que se vê é um crescimento da divisão, da minifundização, que gera uma falta de produção de alimentos básicos. Então isso se converte no principal problema que temos em Chiapas, ou seja, a autossuficiência alimentar que havia há 20 anos já não existe” (VILLAFUERTE SOLÍS, 2013).

1993, vêm paulatinamente cumprindo o papel de fracionar em lotes individuais e privados os terrenos até então comunitários dos *ejidos* (como vimos uma ação tencionada, ainda que em um outro contexto histórico e econômico, desde o liberalismo de Porfirio Díaz). Atualmente, tais intentos visam eliminar as medidas protecionistas herdadas da Revolução Mexicana, liberalizando os *ejidos* de forma a propiciar segurança jurídica aos investimentos capitalistas.

O governo mexicano desconsiderara assim o risco de sua integração econômica neoliberal com o “gigante do norte”: o México não representava mais do que 4% do comércio norte-americano, ao passo que os Estados Unidos representavam pelo menos 70% do comércio mexicano, com 80% dos investimentos de capital no país (ALTMANN, 1992, p.85).

Além disso, devemos lembrar que a reforma de 1992 permitiu toda uma série de mudanças em outras legislações e normas específicas, que então estavam subordinadas ao caráter especial das propriedades coletivas ejidais. Poderíamos citar como exemplo a privatização dos recursos energéticos, as concessões mineiras nos territórios indígenas, os serviços ambientais e a pirataria dos chamados conhecimentos tradicionais (GÓMEZ, 2006, p.472).

Na Selva Lacandona, essa conjuntura negativa parece ter sido o limite aceitável às comunidades afiliadas ao EZLN. O atual subcomandante do EZLN, Moisés, na época um clandestino major de infantaria, explica como viam a situação:

En las reuniones regionales los compañeros empezaron a sentir la fuerza de la organización [zapatista], porque cada responsable sabía cuántos insurgentes y cuantos milicianos hay, y ya todos saben que somos un chingo. Y aparte que están viendo la fuerza, están viendo que la situación cada vez está más difícil, que cada vez están más jodidos y pues empiezan a querer lanzarse.

Em 1º de janeiro de 1994, data oficial do início da TCLAN, e nas palavras de Salinas de Gortari, da “entrada do México no primeiro mundo”, de dois a três mil milicianos zapatistas armados⁸⁴, tomam sete municípios chiapanecos: San Cristóbal, Oxchuc, Ocosingo, Altamirano, Las Margaritas, Chanal e Huixtán (BUENROSTRO Y ARELLANO; OLIVEIRA, 2002a, p.15) (**Fotografia 9, Mapa 7**).

⁸⁴ Outras fontes estimam para esta ação algo em torno de mil milicianos zapatistas (VOS, 2010, p.253), o que pelas fotos disponíveis nos parece pouco.

Fotografia 9: EZLN na ocupação da cidade de San Cristóbal de las Casas, Chiapas, em 1º de janeiro de 1994. O uso dos passamontanhas ou dos paliacates para cobrir o rosto ainda não era uma constante da organização zapatista. Créditos: Antonio Turok

O EZLN inicia uma guerra com o governo federal, que desloca quase um terço de seu contingente militar para o estado de Chiapas (BUENROSTRO Y ARELLANO; OLIVEIRA, 2002a, p.24). Os insurgentes, a princípio, supunham que grupos armados se levantariam em outras partes do México, levando a guerra para o norte, rumo à Capital Federal, o que não ocorreu. As 11 demandas zapatistas foram praticamente retomadas do Congresso Indígena de 1974, a saber: abrigo, terra, trabalho, saúde, educação, alimentação, liberdade, independência, justiça, democracia e paz. A questão agrária ganhava destaque na luta zapatista, especialmente pelas reformas de Salinas de Gortari:

La lucha de los campesinos pobres en México sigue reclamando la tierra para los que la trabajan. Después de Emiliano Zapata y en contra de las reformas al artículo 27 de la Constitución Mexicana, el EZLN retoma la justa lucha del campo mexicano por tierra y libertad (EZLN, 2003, p.43).

**MUNICÍPIOS OCUPADOS PELO EZLN EM
1º DE JANEIRO DE 1994**

Mapa 7: Ofensiva militar do EZLN desde Las Cañadas (borda oeste da selva Lacandona) e Los Altos de Chiapas em 1º de janeiro de 1994. Fonte: VOS, 2010, p.253.

A guerra seguiu por doze dias, quando por pressão da sociedade civil mexicana o governo federal decreta uma via política de negociação, não obstante os quadros militares estatais continuassem operando em Chiapas. Estima-se que ao redor de 500 pessoas morreram nessa primeira fase do conflito, entre zapatistas, soldados e população civil (VOS, 2010, p.252).

Como uma organização político-militar, além da existência dos milicianos – entendidos aqui como todos os que compõem o exército zapatista, isto é, o braço armado da

organização (**Fotografias 10 e 11**), o que chamamos de movimento zapatista também é composto por uma frente civil formada por zapatistas “bases de apoio”, ou seja, indígenas (e indígenas-camponeses) filiados à organização e residentes nas comunidades rebeldes. A princípio, eles eram responsáveis por dar suporte material ao braço armado zapatista, tornando-se, posteriormente, os protagonistas do processo de autonomia, quando passam a assumir diferentes cargos nos autogovernos e a participar dos projetos produtivos e organizativos.

Fotografia 10: Célula militar do Exército Zapatista de Libertação Nacional em Chiapas, México.
FONTE: Arquivo “el universal.mx”, disponível em < <http://goo.gl/LV79wU>>, acesso em 07.jul.2014.

Fotografia 11: milicianos do Exército Zapatista de Libertação Nacional em Chiapas, México.
FONTE: Arquivo Cuartoscuro.

Os zapatistas bases de apoio são estimados entre 30 a 40 mil⁸⁵. Algumas fontes, entretanto, chegam a pontuar algo em torno a de 250 mil indígenas (21,9% da população indígena de Chiapas)⁸⁶. O número exato nunca foi divulgado pelos EZLN, os únicos que, ao final, poderiam quantificar com exatidão a quantidade de membros civis de sua organização.

Como instância superior de direção político-militar temos o Comitê Clandestino Revolucionário Indígena- Comandância Geral (CCRI-CG), que se conforma pela união de cinco Comitês Clandestinos Regionais (CCRI). O CCRI-CG é atualmente conformado por 22 comandantes indígenas⁸⁷ de todas as etnias e zonas geográficas abarcadas pelos zapatistas,

⁸⁵ Conferir: "Derrumbe y renacimiento en el mundo maya zapatista". *La Jornada*, 21.12.2012. Disponível em <<http://www.jornada.unam.mx/2012/12/22/politica/004a1pol>>, acesso em 20.set.2013.

⁸⁶ Conferir: "Gobierna el EZLN a 250 mil indígenas". *El universal*, 01.01.2014. Disponível em <<http://ezln.eluniversal.com.mx/gobierna-el-ezln-a-250-mil-indigenas/>>, acesso em 23.abr.2014.

⁸⁷ Comandante Brunel, Comandante Abraham, Comandante Alejandro, Comandante Bulmaro, Comandante Daniel, Comandante David, Comandante Eduardo, Comandante Esther, Comandante Fidelia, Comandante Filemón, Comandante Gustavo, Comandante Isaías, Comandante Ismael, Comandante Javier, Comandante Maxo, Comandante Míster, Comandante Omar, Comandante Sergio, Comandante Susana, Comandante Tacho, Comandante Yolanda, Comandante Zebedeo.

sendo um deles um subcomandante⁸⁸, responsável pela liderança da esfera militar zapatista, embora no contexto contemporâneo atuem mais como porta-vozes do movimento.

A primeira tentativa de solução política para o conflito seriam os chamados “Diálogos da Catedral”, ocorridos entre o Estado e o CCRI-CG, no final de fevereiro de 1994. Enquanto estratégia militar o exército federal faz um cerco à zona de atuação da guerrilha, buscando isolá-los da comunidade civil e assim enfraquecer o movimento armado por falta de recursos (ação que é bem ilustrada pelo jargão contra-insurgente “tirar a água do peixe”).

Chegamos ao momento em que os zapatistas, como eles mesmos dizem, trocaram o fogo pela palavra. Os mexicanos, então em 1994, presenciaram a eclosão de um debate público que deixou os confins chiapanecos para se tornar uma questão nacional de primeira ordem. Nesse contexto político, a demanda pela autonomia floresceu, pondo em cheque os fundamentos do Estado mexicano.

Compreendidos os pontos até aqui apresentados, interessa-nos no próximo capítulo entender com maior clareza e profundidade a noção de autonomia, desde a apropriação do termo pelos movimentos indígenas mexicanos, até as particularidades que compõem a longa e tortuosa caminhada zapatista em busca da aplicação concreta desta noção.

⁸⁸ Subcomandante Moisés.

CAPÍTULO III- TERRITÓRIOS AUTÔNOMOS ZAPATISTAS: ESBOÇOS DE UMA GEOGRAFIA ALTERNATIVA

Libertad. Dice Durito que la libertad es como la mañana. Hay quienes esperan dormidos a que llegue, pero hay quienes desvelan y caminan la noche para alcanzarla. Yo digo que los zapatistas somos los adictos al insomnio que la historia desespera.

Lucha. Decía el Viejo Antonio que la lucha es como un círculo. Se puede empezar en cualquier punto, pero nunca termina.

Historia. La historia no es más que garabatos que escriben los hombres y mujeres en el suelo del tiempo. El Poder escribe su garabato, lo alaba como escritura sublime y lo adora como verdad única. El mediocre se limita a leer los garabatos. El luchador se la pasa emborronando cuartillas. Los excluidos no saben escribir... todavía.

(Subcomandante Marcos, 1996)

3.1 O LABIRINTO DAS AUTONOMIAS

A noção de autonomia é complexa e dinâmica: pode se relacionar tanto à Sociologia quanto ao Direito, referir-se tanto a uma região quanto a uma Universidade, ser mencionada tanto por Kant quanto pelas comunidades zapatistas. Sob diversas circunstâncias históricas essa noção foi apropriada e reinterpretada por múltiplos grupos e classes sociais. Sem qualquer pretensão de exauri-la, pontuaremos brevemente algumas dessas apropriações, redundando, finalmente, na demanda autonômica indígena, a qual vem ganhando força na América Latina ao menos desde meados da década de 1990.

Etimologicamente a palavra autonomia provem do grego (*autós*: próprio e *nómos*: lei), significando o ato de reger-se por leis e poderes próprios, ou, por extensão, dar-se sua própria lei. Contrapõe-se, portanto, à noção de heteronomia, que diz respeito àquilo ou a quem é submetido por poderes externos ou alheios. Apesar de sua filiação helena, a noção de autonomia só passou a ser vagamente usada nos séculos XVI e XVII por juristas de outros pontos da Europa. A partir da ascensão do Iluminismo no século XVIII, a noção ganharia espaço nas reflexões filosóficas da Europa Ocidental (ZARADER, 2007, p.65).

Rousseau, em sua obra *Du Contrat Social ou Principes du droit politique* (1762), ainda que não faça uso nominal da noção de autonomia, aproxima-a da ideia de liberdade (ZARADER, 2007, p.65). O filósofo se debruça na questão de um pacto social que possa permitir a “proteção dos indivíduos” conjugada à sua liberdade. Para ele, enquanto tal condição se vê impossibilitada em um Estado déspota, seria possível em um Estado que possua sua legitimidade política pautada na soberania popular, ou seja, se os indivíduos renunciassem sua liberdade natural e passassem a obedecer leis criadas por eles mesmos, o que Rousseau chamou de “vontade geral”. Os indivíduos passariam assim a usufruir de uma liberdade pautada na convenção - uma liberdade civil - ao mesmo tempo em que o Estado possuiria as condições e o poder para reger a vida social.

Kant, por sua vez, utiliza a noção em seu livro *Crítica da Razão Prática* (1788). Para ele, a autonomia de Rousseau seria na verdade uma heteronomia, já que a lei moral não pode advir de qualquer ordem externa senão da própria vontade racional do homem. Kant usa a noção de autonomia para indicar a “independência da vontade em relação a qualquer desejo ou objeto de desejo e sua capacidade de determinar-se em conformidade com uma lei própria, que é a razão” (ABBAGNANO, 1998, p.97). O caso oposto, isto é, quando a vontade é determinada pelos objetos da faculdade de desejar, portanto motivos sensíveis, supõe a ocorrência da heteronomia. Assim, a autonomia revelaria a liberdade tanto no sentido

negativo (a independência da vontade em relação a qualquer objeto desejado) como no positivo (o uso de uma legislação própria, no caso a “razão prática”) (ABBAGNANO, 2000, p.97). Essa concepção compreende a autodeterminação do sujeito a agir, não a partir de uma total ausência de normas, mas sim com as regras definidas por sua própria razão individual (ZARADER, 2007, p.66).

Rousseau e Kant indicavam já nessa época, com todas as limitações históricas possíveis, dois importantes aspectos distintos e indissociáveis da noção de autonomia: o fato de que se constitui tanto a partir da *coletividade* como a partir do *indivíduo* - os dois lados de uma moeda, como sugere Marcelo Lopes de Souza. Para o geógrafo, a autonomia individual é a “capacidade e a possibilidade de indivíduos adultos estabelecerem fins (projetos, metas) para sua existência e persegui-los de maneira clara” (SOUZA, 2012). A possibilidade a que se refere Souza diz respeito às condições psicológicas, materiais e institucionais que permitam uma igualdade efetiva de oportunidades e decisão entre todos os indivíduos pertencentes a uma mesma sociedade. A autonomia coletiva, por sua vez,

se refere à existência de instituições sociais que garantam, precisamente, essa igualdade efetiva - em outras palavras, uma igualdade que não é somente ou basicamente formal - de oportunidade aos indivíduos para a satisfação de suas necessidades e, muito particularmente, para a participação em processos decisórios concernentes à regulação da vida coletiva (SOUZA, 2012).

No que toca à autonomia coletiva, a busca de maneiras horizontais e não heterônomas de organização e regência da vida social ganha força especificamente na segunda metade do século XIX, embora nem sempre de forma explícita. Nesse sentido, aparece fortemente associada às propostas libertárias e anarquistas do final do século XIX, que criticavam radicalmente as relações sociais pautadas pela hierarquia, autoridade e centralização do poder.

Apesar de não aparecer nominalmente nos debates marxistas do início do século XX, a ideia de autonomia também se faz presente, conquanto de maneira um pouco contraditória. Por um lado, tendia a ser bem aceita se aproximada à ideia de emancipação, isto é, independência de classe –subjetiva, organizativa e ideológica– no contexto da dominação capitalista burguesa, como, por exemplo, nos debates suscitados por Rosa Luxemburgo (MODONESI, 2011, p.24). Não obstante, tendia a ser rechaçada se aproximada à esfera anarquista, como descrito no parágrafo anterior. Tal é o caso de Trotsky, que alegava, por exemplo, que o “autonomismo” e a “hostilidade a uma organização centralizada” foi o ponto

fraco (um “artifício pequeno-burguês”) do proletariado francês para a derrota da comuna de Paris (TROTSKY, 1921)⁸⁹.

Quase meio século depois, já no final da década de 1960, o contexto político de descontentamento social com os vanguardismos e burocratismos de certa ala dos partidos comunistas deu novo alento à noção, que passara a ser usada pelos chamados novos movimentos sociais⁹⁰. Correntes europeias que vão do marxismo libertário ao anarquismo passavam a questionar o tradicional sujeito revolucionário e a revolução como acontecimento inevitável, passando a privilegiar práticas horizontais de organização, a desvinculação de cargas ideológicas rígidas e a chamada “política prefigurativa”, isto é, o espelhamento da sociedade almejada nos modos de organização e táticas de atuação realizadas no próprio cotidiano. Parece surgir dessa herança o uso do termo autonomia por movimentos sociais contemporâneos, já na virada do século. De forma geral, ao se definirem como autônomos, tais movimentos buscam representar-se como uma organização descentralizada, horizontal e sem vínculos de subordinação com empresas, sindicatos ou mesmo partidos políticos.

No plano teórico a noção de autonomia ganhou grande profundidade a partir das reflexões do grego Cornelius Castoriadis (1922-1997)⁹¹, intelectual do grupo francês *Socialismo ou Barbárie* (SyB). Partindo da premissa de que a autonomia é o conteúdo mais visceral do fenômeno democrático, Castoriadis critica fortemente a roupagem liberal representativa da democracia contemporânea, esvaziada de seu substrato autonômico e operacionalizada com fins à legitimação e perpetuação das classes sociais dominantes. Entretanto, aponta que o socialismo real tampouco superou a contradição da heteronomia, citando, como exemplo, a estrutura centralizadora do Estado Socialista Soviético.

Para o autor, tais sistemas políticos, longe de serem democráticos, e portanto autônomos, são na verdade heterônomos, já que as esferas decisórias e organizativas da vida social são alheias à população que afirmam representar. A autonomia “implica

⁸⁹ Em um artigo intitulado “Às lições da Comuna”, Trotsky escreve que “por medio de sus agentes, sus abogados y sus periodistas, la burguesía ha planteado una gran cantidad de fórmulas democráticas, parlamentares, autonomistas, que no son más que los grilletes con que ata los pies del proletariado e impide su avance” (TROTSKY, 1921).

⁹⁰ Por novos movimentos sociais entende-se aqueles nascidos a partir da década de 1960, nos quais a diferença dos movimentos antecedentes que enfatizavam leituras sociais baseadas predominantemente no conceito de classe, passaram a propor esquemas interpretativos onde se enfatizava também a cultura, a ideologia, o cotidiano, a solidariedade e a identidade. Cf. GOHN, Maria da Glória Marcondes. *Teorias dos movimentos sociais*: paradigmas clássicos e contemporâneos, 3. ed. São Paulo: Loyola, 2002. 383 p.

⁹¹ Para situar historicamente o leitor, Castoriadis publicaria o que é considerada por muitos sua principal obra, *L'Institution imaginaire de la société* (A instituição imaginária da Sociedade), no ano de 1975.

necessariamente a participação ativa e igualitária em todo o poder social que decide sobre os problemas comuns” (CASTORIADIS, 1983, p.21), devendo ser combatida, por conseguinte, qualquer tipo de relação de poder que possa subordinar, oprimir ou excluir seus membros da esfera política. Nesse sentido, liberdade, autonomia e democracia são noções que se imbricam:

A liberdade numa sociedade autônoma exprime-se por estas duas leis fundamentais: sem a participação igualitária na tomada de decisões não haverá execução; sem participação igualitária no estabelecimento da lei, não haverá lei. Uma coletividade autônoma tem por divisa e por autodefinição: nós somos aqueles cuja lei é dar a nós mesmos as nossa próprias leis (CASTORIADIS, 1983, p.22)

Para o filósofo, a autonomia torna-se, assim, um horizonte de práxis para a emancipação social, visto que só um projeto que leve a cabo seus pressupostos poderá permitir o advento de uma sociedade realmente livre e democrática, isto é, “uma sociedade onde a separação institucionalizada entre dirigentes e dirigidos e a opacidade e mutilação da esfera pública que disso derivam foram abolidas” (SOUZA, 2000, p.77). A autonomia, nessa perspectiva, torna-se um horizonte de ação e pensamento jamais acabado, um regime ativo, dinâmico e sem normas pré-estabelecidas.

Ainda que incipientemente, é no final da década de 1970 que o tema das autonomias dos povos indígenas começa a fazer parte dos debates políticos e acadêmicos no México (DÍAZ-POLANCO, 1997). Colabora para isso o desenvolvimento de uma corrente crítica na antropologia mexicana, que passou a atacar duramente o papel leniente e ideológico das ciências na perpetuação dos processos de subordinação indígena, seja no começo do século, seja a partir do indigenismo integracionista, então em crise (LÓPEZ y RIVAS, 2011, p.473-480). A discussão ganha fôlego com a ascensão, nessa mesma década, de organizações indígenas lideradas por quadros igualmente indígenas, dispensando assim intermediações indigenistas ou de representantes não-indígenas, como visto no primeiro capítulo.

Para certos cientistas sociais, a despeito de só manifestar-se no final do século XX como um pleito constitucional, as demandas autonômicas dos povos indígenas possuem grande lastro na história mexicana. O antropólogo Héctor Díaz-Polanco, por exemplo, defende que apesar das sociedades indígenas não terem usado nominalmente a noção de autonomia, a busca pela manutenção do controle cultural e político a nível local em oposição à centralização do poder político de corte ocidental remonta ao período colonial:

La *autonomía* que en las circunstancias de la época reclamaban los pueblos indios (para elegir a sus propias autoridades, evitar los abusos en sus comunidades, practicar libremente sus intercambios y comercios según las leyes y ordenanzas, etcétera), y cuyo desprecio sistemático había sido una causa fundamental de los actos de insubordinación, chocaba contra los hábitos instaurados por los funcionarios provinciales en complicidad con las más encumbradas autoridades novohispanas (DÍAZ-POLANCO, 1997, p.36).

O historiador Adolfo Gilly enfatiza que tal leitura diacrônica é fundamental para a compreensão da demanda autonômica contemporânea, já que

esta realidad cultural, política e histórica explica el espesor y las múltiples significaciones que tiene la demanda de autonomía por parte de las comunidades agrarias, cualquiera sea después su forma jurídica específica (GILLY, 1997, p.27).

A crise do indigenismo integracionista e os ventos da ascensão neoliberal na década de 1980, com seus conhecidos impactos econômicos e sociais na América Latina, colaboraram em semear o debate no resto do continente. Ainda que as organizações e as propostas acerca das autonomias sejam bastante heterogêneas, podemos apontar como divisor comum o objetivo de rearranjar o poder político e econômico dos aparatos estatais, de forma a promover um aprofundamento dos mecanismos democráticos para com as sociedades indígenas, além, é claro, de garantir maior controle político e administrativo de seus territórios (FAVRE, 1999, p.134-5). Faz-se interessante notar que para os movimentos indígenas mexicanos, de maneira geral, a autonomia não se dá apenas em um plano estritamente jurídico, mas sempre se projeta como modelo de organização política aplicada a uma determinada base territorial, a qual finalmente lhe dá sustentação e operacionalidade. Visto que o poder não se exerce em um vazio, o território (entendido como um espaço delimitado onde se exerce o poder autônomo, seja ele uma comunidade, um município ou uma região) torna-se um conceito fundamental para compreendermos a autonomia reclamada ao Estado por esses grupos⁹².

Embora a discussão tenha começado no México, a Nicarágua foi o primeiro país latino-americano a levar a autonomia às vias de fato, integrando-a a um marco jurídico-

⁹² Apesar da obviedade deste ponto, especialmente para os geógrafos, a questão do espaço no âmbito da autonomia tendeu a ser secundária ou mesmo passar despercebida por muitos teóricos e intelectuais dedicados ao assunto (SOUZA, 2012).

territorial, no contexto de superação do paradigma integracionista prevalecente nos indigenismos latino-americanos⁹³.

A conjuntura da adoção de um regime autonômico na Nicarágua é deveras singular. Após o triunfo da revolução em 1979, o Estado Sandinista passou a tentar integrar a população (e, claro, o território) de sua Costa Atlântica, região praticamente isolada que concentrava cerca de 12% dos nicaraguenses, majoritariamente indígenas, entre eles a etnia *Miskito*. Durante quatro anos os grupos indígenas ali localizados resistiram à ocupação sandinista, cujas premissas teóricas tendiam a considerar a fricção étnica um problema a ser resolvido mediante a “proletarização indígena” (LÓPEZ y RIVAS, 2011). O conflito se agravava à medida em que os Estados Unidos se aproveitavam dessa clivagem étnica para uma conveniente aproximação com a etnia *Miskito*, provendo armas e treinamento militar ao grupo (inclusive às crianças), buscando com isso desestabilizar o governo sandinista⁹⁴. Finalmente, a partir de um acordo com representantes dos grupos étnicos e do governo sandinista, chegou-se a resolução da querela por meio da proposta de “autonomia regional”. Em 1987 o Congresso Nacional criaria duas regiões autônomas na Costa Atlântica, inclusive com alocação de recursos provenientes da Federação⁹⁵.

A partir da celebração do “Primer Encuentro Continental de Pueblos Indios” no Equador (1990), somada às diversas manifestações ocorridas ao longo do continente pelo quinto centenário da conquista espanhola (1992) e, sobretudo, após a insurgência armada promovida pelo EZLN (1994), as demandas por autonomia tornam-se cada vez mais fortes na pauta política dos movimentos indígenas latino-americanos. Interpretando esse fenômeno como um processo de crise do conceito de Nação monoidentitária, Díaz-Polanco - que com outros intelectuais assessorou tanto os diálogos dos *Miskito* como os do EZLN - aponta que o mérito zapatista não foi ter inventado a autonomia, mas sim ter logrado incorporar à noção

⁹³ Se desconsiderarmos o contexto ideológico da crítica moderna ao indigenismo integracionista estatal, é correto afirmar que a primeira autonomia integrada a um marco jurídico na América Latina tenha sido a dos indígenas Cuna, em 1925, em *San Blas* (Panamá).

⁹⁴ A questão foi retratada no documentário “Ballad of the little soldier” (1984), de Werner Herzog.

⁹⁵ Díaz-Polanco pontua as características gerais do estatuto autonômico nicaraguense: “a)- Las entidades autónomas que lo forman son parte integrante del Estado nacional correspondiente; b)- constituye un régimen especial instituido a fin de que grupos determinados, con tradición histórica común y características socio-culturales propias (costumbres, creencias, lenguas, territorio, entre otras), pueden desarrollar libremente sus modos de vida, ejercer derechos que le asisten como comunidades étnicas o nacionales y manejar ciertos asuntos por sí mismos; c)- las unidades autónomas poseen un ámbito territorial en cuyo marco los grupos étnicos ejercen sus derechos, pero sin exclusiones de los demás ciudadanos que viven en la región” (DÍAZ-POLANCO, 1997, p.66).

valores caros às sociedades indígenas, como democracia, justiça e liberdade. Soma-se o fato de que os zapatistas (apoiados por outras organizações) conseguiram uma verdadeira articulação nacional em torno da questão indígena, conseguindo que o pluralismo histórico e geográfico das demandas até então vigentes ganhassem um só corpo, passível portanto de avanços ratificados constitucionalmente (DÍAZ-POLANCO, 1997, p.171).

Dessa maneira, embora a autonomia reivindicada pelos povos indígenas no México varie conforme as particularidades de cada grupo étnico ou região, no enfoque aqui abordado ela pode ser entendida, de maneira geral, como um distinto regime jurídico-territorial no qual, mediante a descentralização política das instituições estatais –o que inclui os aparatos administrativos, mas não se reduz a eles –, as populações indígenas possam deliberar por si próprias assuntos pertinentes a sua existência, controlando, destarte, as condições sociais, econômicas, políticas e culturais de sua reprodução como comunidade étnica. Nesse sentido, a autonomia territorial seria um rearranjo político e geográfico do federalismo estatal, de forma a propiciar os meios às sociedades indígenas para o exercício concreto de sua autodeterminação (SANCHEZ, 1999, p.111). Tal proposta supõe, de acordo com Diaz-Polanco, ao menos quatro elementos essenciais: uma base político-territorial de aplicação do regime autonômico; uma jurisdição própria a partir da qual se exerça governo e justiça; um governo autônomo ou autogoverno definido como uma ordem específica de autoridade e participante da organização político-administrativa da federação e, finalmente, competências e faculdades próprias (exclusivas ou compartilhadas com outras instâncias de governo) configurando uma real descentralização política (DÍAZ-POLANCO, 1997, p. 207-8).

Alguns críticos às propostas autonomistas afirmam que a solução dos problemas indígenas não se resolveria particularizando os instrumentos e recursos políticos, mas sim ao contrário, universalizando-os. Essa perspectiva, teoricamente pautada por premissas liberais, enxerga a reivindicação de autonomia como um novo tipo de isolamento frente ao resto da sociedade, um “localismo etnocentrista” (CAMÍN, 1996). Ponderando tais afirmações, podemos dizer que a ideia de isolamento nos parece uma falácia: um território autônomo não se refere a uma reserva indígena e muito menos a uma autarquia, isto é, uma entidade territorial economicamente autossuficiente⁹⁶. Pelo contrário, projetos autonômicos preveem

⁹⁶ Esse é um equívoco de interpretação comum para aqueles não familiarizados com a temática zapatista, talvez pela própria ambiguidade da noção de autonomia, que muitas vezes é confundida com “autossuficiência”. Fica dito, desde já, que apesar de os projetos produtivos zapatistas buscarem uma maior independência em relação aos recursos externos, o movimento zapatista jamais se pronunciou “autossuficiente”.

mecanismos produtivos e consequentemente redes de escoamento e comercialização dessa produção com outras zonas (não autônomas). A maioria das propostas incorporam, inclusive, a destinação de recursos estatais às comunidades, municípios e/ou regiões autônomas, tal qual a distribuição orçamentária do atual sistema federativo.

Outro argumento comum contra os regimes autonômicos –talvez o preferido dos militares e de seus simpatizantes- é o da associação entre as noções de autonomia e soberania, de forma que, a partir de uma espécie de *looping* jurídico, se os territórios autônomos forem ratificados pelo Estado passariam necessariamente a desconhecê-lo, o que supostamente abriria canais à balcanização territorial⁹⁷. Desnecessário dizer que, se lutam para que tais regimes sejam admitidos constitucionalmente, é porque longe estão de desconhecê-lo a soberania do Estado mexicano, cujo alcance, ao menos no caso concreto zapatista, jamais foi colocado em questão nas falas ou documentos. Pelo contrário, a luta zapatista vai contra os governos e suas formas contemporâneas de governabilidade, que apesar de reconhecerem os indígenas como sujeitos detentores de uma cultura particular, obstruem a construção de um regime político diferenciado, fato que finalmente poderia assegurar a manutenção dessa alteridade e, diga-se de passagem, de um sistema realmente democrático.

Para aqueles que possuem um olhar crítico acerca da construção histórica das identidades mononacionais - que se objetivam homogêneas e refratárias a qualquer identidade para além da ideologicamente conformada pelo Estado - não haverá contradição nenhuma quando identidades étnicas e nacionais (entre outras) coexistirem, isto é, quando indígenas se identificarem, por exemplo, como “*Tzeltales*, mexicanos e zapatistas”, tudo ao mesmo tempo. Tal lembrete, ainda que direcionado à direita conservadora, não exclui certa fração ortodoxa daqueles que se dizem de esquerda (**Fotografia 12**).

⁹⁷ Ainda que não seja o caso mexicano, concordamos que a autonomia também pode se prestar a esse serviço. Uma reflexão interessante a respeito pode ser feita a partir dos casos do estado venezuelano de Zulia e da “media luna” boliviana, áreas ricas em gás e/ou petróleo. Resumindo a questão, setores sociais aí assentados, descontentes com o repasse dos royalties minerais para outras regiões do país, buscam a promoção de um “estatuto autonômico” (2006 e 2008, respectivamente) mediante a realização de um plebiscito, buscando assim auferir maior rentabilidade da “riqueza regional”. Duas considerações interessantes: esses dois exemplos, amparados nas premissas da democracia representativa, não buscam combater as formas heterônomas de poder, aliás, tendem não só a repô-las, mas amplia-las. Em segundo lugar, se bem a clivagem política que leva aos plebiscitos se ampara em uma questão econômica, assenta-se, paralelamente, em uma clivagem étnica. Isso é de fundamental importância. Em trabalho de campo pelos dois países tivemos a possibilidade de ouvir pessoalmente insultos dos *costeños* venezuelanos ao “indios perezosos” do estado de Amazonas e Bolívar (ao sul, fronteira com o Brasil) e dos *cambas* de Santa Cruz de la Sierra aos “indios borrachos” *collas*, do altiplano boliviano. Fica registrado um interessante “objeto” de pesquisa: a crescente particularização étnica (e em último efeito os processos de autonomia) podem vivificar discursos racistas ou, em última instância, promover clivagens territoriais por parte dos **não indígenas**?

Fotografia 12: na imagem lemos uma das consignas zapatistas: “queremos um mundo onde caibam muitos mundos”. A frase retrata a negação zapatista das políticas indigenistas de cunho integracionistas, as quais, sistematicamente, negaram a pluralidade das identidades indígenas em prol da hegemonia de uma identidade nacional mexicana. A consigna adverte, entretanto, que isso não significa a simples negação da identidade nacional, mas sim uma coexistência pacífica com outras identidades étnicas e culturais. FONTE: Simona Granati. Disponível em <<http://desinformemonos.org/2010/12/la-otra-campana/>>, acesso em 02.fev.2015.

Por fim, cabe dizer que não se trata, evidentemente, de um hipotético retorno ao passado ou às formas pré-modernas de produção, argumento bastante ingênuo, geralmente oriundo dos crentes em um certo essencialismo indígena. Pelo contrário, as demandas autonômicas jamais vieram atreladas à negação da técnica ou da tecnologia, aliás, tende a se projetar justamente como uma entrada democrática na modernidade (SÁNCHEZ, 1999). O que se exige é simplesmente que tal modernização possa trazer benefícios às comunidades, e mais importante, que sua adoção (ou não) possa fazer parte de seu próprio âmbito decisório e não aplicada involuntariamente de “cima para baixo”, prática tão comum desde o período colonial. Logo, a autonomia é igualmente crítica tanto a uma aculturação modernizante como a um recuo tradicionalista, tratando-se basicamente da democratização e empoderamento das populações indígenas em determinado território, condição necessária a perpetuação futura

desses grupos e consequentemente dessas culturas.

De acordo com o Congresso Nacional Indígena mexicano⁹⁸ (CNI) de 1994, a autonomia se consolida como proposta de nova relação entre os povos indígenas e os demais setores da sociedade, cujo objetivo principal é o de modificar a maneira como o poder é exercido e exercitado:

a autonomia é a proposta índia para entrar na vida democrática pela primeira vez na história moderna, também é a contribuição dos povos indígenas à construção de uma sociedade nacional mais democrática, mais justa e mais humana. Nesse sentido, nossa grande demanda de autonomia se identifica com as aspirações de todos os mexicanos não-índios que desejam uma nova sociedade (CNI apud BUENROSTRO Y ARELLANO; OLIVEIRA, 2002a, p. 156)

O antropólogo Gilberto López y Rivas define a autonomia como a “capacidad de individuos, gobiernos, nacionalidades, pueblos y otras entidades y sujetos de asumir sus intereses y acciones mediante normativas y poderes propios, opuestos en consecuencia a toda dependencia o subordinación heterónoma” (LÓPEZ Y RIVAS, 2010). Para ele, a demanda autonômica

implica que los pueblos indígenas puedan ser reconocidos como sujetos de derecho políticos colectivos e individuales, capaces de definir sus propios procesos económicos, decidir sus formas comunitarias y regionales de gobierno, su participación en los órganos de jurisdicción estatal y representación popular, el aprovechamiento de sus recursos naturales y la definición de sus políticas culturales y educativas, respetando los usos y costumbres que los dotan de identidad y les permiten resistir la hegemonía de un Estado y un régimen político que los ha mantenido olvidados y marginados durante siglos (LÓPEZ Y RIVAS, 2004, p.55).

A autonomia, dessa forma, passa de um debate teórico em 1970 a uma estratégia política de resistência no começo do século XXI “mediante el cual, las etnias o pueblos soterrados, negados u olvidados fortalecen o recuperan su identidad a través de la reivindicación de su cultura, derechos y estructuras político-administrativas” (LÓPEZ Y

⁹⁸ O Congresso Nacional Indígena foi um espaço de participação política criado originariamente em 1973 e retomado, de maneira mais crítica, por uma convocatória do EZLN. Nele, autoridades, comunidades e organizações indígenas de todo o México podem deliberar estratégias para a conformação de uma nova relação com o Estado mexicano. Sobre a posição do CNI em relação à proposta autonômica conferir a declaração: *La autonomía como nueva relación entre los pueblos indios y la sociedad nacional*. In: Boletín de Antropología Americana, nº 27, Instituto Panamericano de Geografía e Historia, México, julio de 1994.

RIVAS, 2010).

Finalmente, ainda que não se trate do escopo de nossa pesquisa, cabe-nos pontuar uma recente apropriação da noção que vem ganhando cada vez mais força no debate crítico latino-americano. Inspirados pela experiência empírica da autonomia levada a cabo nas comunidades zapatistas, assim como, por exemplo, nas práticas do movimento *piquetero* argentino (2001), muitos autores - como John Holloway, Raúl Zibéchi, Gustavo Esteva e Mabel Thwaites⁹⁹ – passaram a se debruçar na potencialidade da autonomia como estratégia anti-hegemônica e anti-sistêmica¹⁰⁰ conduzida de maneira popular mediante uma perspectiva territorial. Tal debate é atualíssimo e se encontra totalmente em aberto, como bem pudemos observar em nosso trabalho de campo no México.

3.2 ACORDOS E TRAIÇÕES: A NOVELA DA DEMOCRACIA MEXICANA

É no final de fevereiro de 1994, nos chamados “Diálogos da Catedral” (de San Cristóbal de las Casas), que o EZLN apresenta pela primeira vez sua demanda por autonomia. Torna-se fundamental compreendermos que a autonomia postulada pelo movimento no longo processo de negociação com o governo mexicano difere-se consideravelmente da autonomia estabelecida de fato, atualmente, nos chamados “Municípios Autônomos Rebeldes Zapatistas” (MAREZ). Como veremos, esta nasce e se consolida justamente pela inflexibilidade e/ou descumprimento dos acordos por parte do governo, o que somado a outros fatores, como a militarização do estado de Chiapas, acaba por promover a construção de uma autonomia como “processo de resistência e rebeldia”, isto é, o rechaço completo das instituições estatais, então substituídas por “instituições autônomas

⁹⁹ Cf. HOLLOWAY, John. *Cambiar el mundo sin tomar el poder*. Buenos Aires: Herramienta-ICSyH-BUAP, 2002; ZIBÉCHI, Raúl. *Autonomías y emancipaciones*. México: Bajo tierra ediciones-Sísifo Ediciones, 2008; ESTEVA, Gustavo. *Autonomía y democracia radical* In: BARTOLOMÉ, M. e BARABAS, A. *Autonomías étnicas y Estados nacionales*. México: CONACULTA/INAH, México, 1998; ESTEVA, Gustavo. *Sentido y alcances de la lucha por la autonomía*. In: MATTIACE, S; HERNÁNDEZ, E. e RUS, J. (Eds.), *Tierra, libertad y autonomía: impactos regionales del zapatismo en Chiapas*. México: CIESAS/IWGIA, 2002; THWAITES, Mabel. *La autonomía como búsqueda, el Estado como contradicción*. Buenos Aires: Prometeo, 2004.

¹⁰⁰ O termo foi cunhado por Immanuel Wallerstein na década de 1970. O autor data o nascimento desses movimentos no ano de 1848, agrupando posteriormente tanto os movimentos sociais de cunho marxista, quanto os movimentos ditos nacionais. Conforme Wallerstein, os movimentos anti-sistêmicos pós-1968 estariam agrupados em quatro grandes vertentes: maoísmos, “new left”, organizações de direitos humanos e movimentos antiglobalização. Cf. WALLERSTEIN, Immanuel. *Qué significa hoy ser un movimiento anti-sistémico?* OSAL, Observatorio Social de América Latina (Año III no. 9). Buenos Aires: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2003.

zapatistas”. Chamaremos na presente pesquisa este processo de “autonomia em resistência”, de forma a diferenciá-lo da autonomia inicialmente demandada ao governo pelo EZLN.

A questão é complexa, de modo que nos cabe uma explicação pormenorizada. Nos referidos diálogos de 1994, em consonância com a proposta de outras organizações mexicanas, a demanda zapatista por autonomia propunha um novo pacto federativo, onde comunidades, *municipios* e mesmo *regiões* indígenas pudessem usufruir de certo grau de autonomia política, econômica e cultural (DÍAZ-POLANCO, 1997, p.175). Após as negociações o presidente priista Salinas de Gortari (1988-1994) propôs, como contrapartida, um tímido projeto de inclusão social, predominantemente culturalista (prometia garantir a realização de práticas essenciais à existência e reprodução das *culturas indígenas*), pautado no reconhecimento de instituições, autoridades e organizações tradicionais das *comunidades* indígenas (DÍAZ-POLANCO, 1997, p.178). Omitia-se assim três questões caríssimas ao EZLN e as organizações indígenas mexicanas: a redistribuição do poder político e econômico às sociedades indígenas, o empoderamento destas para além da escala comunitária e, finalmente, a retomada de uma política agrária redistribucionista, especificamente o retorno do artigo 27, como visto no **capítulo 2**, revogado em 1992.

Desde esse primeiro diálogo um dos principais pontos de divergência, no que toca à autonomia, foi uma questão de escala geográfica. Longe de ser secundária, esta situa-se no centro do debate, já que reflete a que profundidade alcançará a presumida redistribuição do poder, então refletido no espaço em forma de “territórios”. Em relação à este atributo, Francisco Barcenas (2008, p.34) afirma que as demandas indígenas podem ser agrupadas em três diferentes tendências ou escalas, não necessariamente excludentes: comunitária, regional e nacional (ou de “reconstrução dos Estados étnicos”). Vejamos brevemente cada uma delas.

Partindo do princípio de que a comunidade é a síntese material da organização social dos povos indígenas, a primeira tendência defende que a autonomia deva se limitar a escala comunitária. Isso possibilitaria, por exemplo, a eleição de autoridades “tradicionais”, a resolução de conflitos internos e a manutenção de usos e costumes ditos consuetudinários, sempre em nível comunitário. Esta “autonomia” se subordinaria, portanto, a toda estrutura político-administrativa da federação mexicana contemporânea, isto é, a União, ao estado e ao município a qual geograficamente respectivamente se insere. Em geral esta é a perspectiva autonômica aceita pelos ideólogos estatais e setores indígenas sob sua influência, visto que tal regime não torna necessário reformas mais profundas nos aparatos de poder e “níveis” de governo atual.

A autonomia regional, apontada por Bárcenas como um modelo inspirado na Espanha, aceita que a comunidade constitui o nível básico da autonomia, mas aponta, entretanto, que o tecido social que permeia os núcleos indígenas não se reduz somente à mesma. Pelo fato de englobar as escalas comunitária e municipal, a autonomia regional torna necessária a criação de mais um “nível” na organização político-administrativa da federação, isto é, a criação de uma área –chamada pelas organizações de “região”- que se subordine hierarquicamente ao nível estadual mas que seja independente das esferas municipais, algo próximo a uma “confederação de municípios autônomos indígenas”. A “região autônoma” é apontada como a única que garantiria uma real autonomia na escala comunitária, já que atrelaria seu exercício aos níveis superiores de governo. As regiões podem ser monoétnicas ou pluriétnicas, sendo que esta última foi a proposta defendida pelo EZLN nas tentativas de negociação com o governo.

A terceira escala se refere aos movimentos que entendem a autonomia como reconhecimento da condição pluriétnica da nação, exigindo não só reformas a níveis comunitários ou regionais, mas sim a própria refundação do Estado (mono)nacional, tomando como base suas culturas indígenas. Esta tendência é forte em países andinos, cuja porcentagem de população indígena é bastante expressiva no conjunto da sociedade. Ainda que de maneira geral esta demanda nos pareça de difícil aplicação, tais movimentos vem paulatinamente logrando a incorporação de direitos indígenas nos marcos constitucionais, ou mesmo a adoção de novas constituições, mais progressistas, como no caso do Estado *Plurinacional* da Bolívia.

Retomando o tema dos “Diálogos da Catedral”, a proposta de Salinas foi rechaçada pelos zapatistas em junho de 1994, após realizarem consultas a suas bases. Militarmente os contingentes mexicanos seguiram em campanha durante todo o ano. O exército zapatista, por sua vez refugiado na Selva Lacandona, consegue em dezembro desse ano finalmente romper o cerco do exército mexicano, logrando regressar às suas comunidades de origem.

Perante empasses políticos com o governo, o EZLN decide iniciar seu “próprio” processo de autonomia, declarando no dia 19 de dezembro o surgimento de 30 MAREZ (EZLN, 2001, p.180). Ressalta-se que formas mais ou menos avançadas de autogestão e autogoverno “indígena” já funcionavam a nível comunitário em muitas regiões chiapanecas, inclusive desde antes da fundação do EZLN. Sem dúvida esta pré-organização foi decisiva no “sucesso” na conformação desses territórios autônomos, especialmente em um contexto social, político e econômico complexo como o de Chiapas pós-levante zapatista (**Fotografia**

13).

Fotografia 13: mulheres bases de apoio nos territórios autônomos zapatistas, em Chiapas, México. Se a princípio as bases de apoio zapatistas possuíam a importante função de apoiar e dar sustentação ao EZLN, tornaram-se posteriormente os protagonistas do processo de autonomia territorial zapatista.

FONTE: Arquivo Cuartoscuro.

Dessa forma, a autonomia levada a cabo nos MAREZ - a “autonomia em resistência” - não nasce de um decreto legal ou de ações por parte do Estado, mas sim da organização política dos próprios zapatistas. Tal concretização unilateral da autonomia só pode ser compreendida como um processo particular, gradual e contraditório; uma tentativa de emancipação dos grupos indígenas filiados à organização zapatista frente à leniência estatal, em especial no que toca a sua histórica subordinação política por fatores étnicos e econômicos.

Os zapatistas rejeitaram assim as prévias estruturas políticas e administrativas do governo oficial, o qual passaram a caracterizar como “mau governo”. Moisés, o atual subcomandante do EZLN, explica-nos o início deste processo:

Ellos [os zapatistas] ya vieron que sí pueden organizarse, ya saben cuántos insurgentes y milicianos hay, cuantos pueblos controlamos, y ahí se en la

idea de que el pueblo necesita su autonomía. Los pueblos se dan cuenta que los proyectos que el gobierno les daban a las comunidades no eran decisión de la gente, nunca les preguntan qué quieren. El gobierno no quiere sacar adelante las necesidades de los pueblos, sólo quiere seguirse manteniendo. Y ya desde ahí nace la idea de que hay que ser autónomos, que hay que imponerse, que hay que ser respetados y que hay que hacer que se tome en cuenta lo que los pueblos quieren que se haga. El gobierno los trataba como si los pueblos nos saben pensar (Subcomandante MOISÉS *apud* RAMÍREZ, 2003, p.57-58)

Perante a suposta contradição entre a “negação” do governo no nível local, e sua “positivação” a nível federal (pela via de um acordo político), o subcomandante Marcos afirmaria em 1996: “no es que no queramos nada del gobierno, es que no esperamos nada. El gobierno va a dar lo que la presión social le arranque. Es por eso que estamos dialogando, para generar un movimiento de presión social” (Marcos *apud* LE BOT, 1997, p.316-8).

Este esclarecimento é digno de nota, pois rebate argumentos que afirmam que, ao não reconhecerem o governo e o sistema partidário representativo, os zapatistas negam o próprio exercício da Política, repondo assim a lógica neoliberal de esvaziamento do Estado (cujos efeitos na economia mexicana, diga-se de passagem, foi um dos motivos para o próprio levante chiapaneco). Esta crítica possui como premissa básica a crença de que a única maneira de ação política efetiva é a via partidária, perspectiva não compartilhada pelo EZLN.

A questão que se colocava já não era a tomada de poder do Estado, em um sentido leninista, mas sim a diluição deste poder, isto é, o empoderamento das próprias comunidades indígenas frente ao Estado. O subcomandante Marcos enfatiza tal ponto, segundo ele, a principal particularidade da organização zapatista:

Ya quedó claro que lo que hace diferente a los zapatistas de las otras organizaciones políticas no son las armas y los pasamontañas. Lo que nos hace diferentes es nuestra propuesta política. Las organizaciones políticas, sean partidos de derecha, centro, izquierda o populares y revolucionarios, buscan el poder. Unos por la vía electoral, otros por la mentira y el fraude, otros por la vía de las armas [...] Nosotros no. No queremos que otros, más o menos de derecha, más o menos de centro, o más o menos de izquierda, decidan por nosotros. Nosotros queremos participar directamente en las decisiones que nos atañen, controlar a nuestros gobernantes, sin importar su filiación política, y obligarlos a "mandar obedeciendo". Nosotros no luchamos por tomar el poder; luchamos por democracia, libertad y justicia. Nuestra propuesta política es la más radical que hay en México (y tal vez en el mundo, pero es pronto para decirlo). Es tan radical que todo el espectro político tradicional (derecha, centro, izquierda y los otros de uno y otro extremos) nos critican y se deslindan de nuestro "delirio" (SUBCOMANDANTE MARCOS, 1996).

Visto o esgotamento do sistema partidário no terreno político nacional, entendemos que a estratégia prefigurativa zapatista foi a única forma encontrada pela organização para uma efetiva pressão em prol de suas demandas, oriundas de uma dupla condição marginal: tanto étnica (já que as populações indígenas não possuem representatividade política) quanto territorial (analisando a posição de Chiapas na divisão do excedente produtivo do país).

A grande repercussão nacional e internacional do EZLN e o início do processo de “autonomia em resistência” acabaram por acirrar as ações governamentais de contra-insurgência pelo novo presidente Ernesto Zedillo (1994-2000), também priista. No plano político o governo federal passou a desenvolver programas sociais às comunidades não zapatistas, o que, na opinião de muitos analistas, visava claramente ampliar os conflitos intercomunitários já presentes em Chiapas erodindo por conseguinte a base social zapatista.

No plano militar a nova contraofensiva demonstrou-se muito mais explícita, tanto pela aplicação de estratégias da “guerra de baixa intensidade” (GBI), por sinal a partir de orientações dos Estados Unidos¹⁰¹, como pelo assessoramento direto a grupos paramilitares, buscando desarticular os bases de apoio zapatistas. Sobre este último ponto, já está mais que documentado a união entre as forças armadas mexicanas e os grupos paramilitares chiapanecos¹⁰², que conforme a criativa metáfora de López y Rivas (2004, p.88), atuavam respectivamente como uma “bigorna” e um “martelo”. Juntos foram responsável por centenas de assassinatos, desaparecimentos e cerca de 30 mil deslocamentos forçados só no ano de 1995 (RAMÍREZ, 2003, p.107).

Em meio a todo a esse complexo panorama são iniciadas as discussões para uma

¹⁰¹ A militarização de Chiapas no governo de Zedillo são notórios: em 1999 o exército mexicano já havia estendido seu raio de ação a 111 municípios de Chiapas (havia 66 em 1994), totalizando 266 posições militares (havia 76 em 1995) (RAMÍREZ, 2003, p.173-175). A GBI é uma estratégia político-militar desenvolvida pelos Estados Unidos. Cf. United States [Department of the Army](#) (5 December 1990), [Field Manual 100-20: Military Operations in Low Intensity Conflict](#), disponível em <www.globalsecurity.org>(acesso em 01.fev.2014).

¹⁰² Carlos Montemayor (2002, p. 104) nos cita dois documentos. Naquele chamado *Plan General de Maniobra Estratégica Operacional para destruir la estructura política y militar del EZLN y mantener la paz* encontram-se as diretrizes que definem o apoio do exército no adestramento de grupos paramilitares, chamados então de “forças de autodefesa civil”. O plano diz que caso estas forças não existam, deverão ser criadas. Um outro documento intitulado *Segunda Fase de la Campaña Ofensiva* listava vários procedimentos, como, por exemplo “el desplazamiento forzado de la población que simpatiza con el zapatismo; la neutralización de actividades de la diócesis de San Cristóbal de las Casas; la captura y expulsión de extranjeros perniciosos; la muerte o control de ganado equino y vacuno; la destrucción de siembras y cosechas; el empleo de grupos paramilitares o de autodefensa civil”. Em 1999 havia ao menos sete grupos paramilitares em Chiapas, responsáveis por várias agressões a zapatistas e simpatizantes, como por exemplo, o “Massacre de Acteal” (1997), onde 45 homens, mulheres e crianças foram brutalmente assassinados.

nova tentativa de conciliação, os chamados *Acordos de San Andres*¹⁰³. Como órgão responsável pela mediação entre o EZLN e o Estado criou-se a “Comissão de Concórdia e Pacificação” (COCOPA), supostamente neutra, que no final de 1995 iniciou a primeira mesa de trabalho na qual o tema das autonomias foi central. Foram efetuadas longas discussões à respeito, com a participação de funcionários do governo, intelectuais e mais de 500 representantes indígenas de pelo menos 35 etnias no México. As organizações indígenas - entre elas o EZLN - demandavam que a autonomia fosse de âmbito comunal, municipal e regional (a partir da criação de um “quarto piso de poder”), conforme as necessidades ou condições de cada grupo étnico, incluindo portanto autogoverno, território, competências próprias e pluralismo jurídico (SÁNCHEZ, 1999, p.216-7). A COCOPA, em contrapartida, chegou a um projeto que estabelecia livre determinação aos povos indígenas e autonomia apenas ao nível comunitário, somado a outros elementos¹⁰⁴.

Após a realização de um Congresso Indígena de âmbito nacional, o EZLN consulta suas bases e acaba por aceitar a proposta da COCOPA, firmando-a em 16 de fevereiro de 1996, não sem antes lançar um comunicado onde deixa claro que, apesar da concertação, as demandas indígenas não haviam sido totalmente satisfeitas¹⁰⁵.

Para a efetivação concreta dos acordos dessa primeira mesa tornava-se imprescindível a execução de reformas constitucionais. Dessa maneira a COCOPA elaborou, no final de 1996, um projeto de lei (conhecido como “lei COCOPA”) a ser enviado ao Congresso Nacional, o qual se aprovado, daria “vida” às autonomias acordadas. Após a ratificação da Lei Cocopa pelo EZLN, o mesmo foi assumido pelo governo, nomeadamente pelo secretário de governo mexicano Emilio Chuayffet, que de maneira verbal deu sua aprovação e se comprometeu a formalizar o acordo com o presidente Zedillo (RAMÍREZ, 2003, p.129).

¹⁰³ Os *Acordos de San Andres Larráinzar* (nome do *pueblo* onde foi firmado) tem sido desde 1994 o único resultado concreto das negociações entre o governo mexicano e o EZLN. Seis mesas de trabalho foram previstas para o diálogo: Direitos e Cultura indígena, Democracia e Justiça, Bem-estar e Desenvolvimento, Conciliação em Chiapas, Direitos da mulher indígena e Fim de Hostilidades. Após a emergência de grupos militares e paramilitares o EZLN suspende a participação nos diálogos, até que as condições mínimas para o mesmo fossem garantidas. Desse modo apenas a primeira mesa ocorreu. Uma visão cronológica dos acordos e desacordos está disponível em <<http://www.cedoz.org/site/content.php?doc=368>>, acesso em 01.fev.2014.

¹⁰⁴ Como, por exemplo, o reconhecimento das comunidades como entidades de direito público, ampliação da participação e representação indígena na política nacional, garantia de acesso pleno à justiça e garantia de educação e capacitação multicultural. Para mais informações conferir: <<http://zedillo.presidencia.gob.mx/pages/chiapas/docs/sanandres.html>>, acesso em 01.fev.2014.

¹⁰⁵ Conferir: “El Diálogo de San Andrés y los Derechos y la Cultura Indígena. Punto y Seguido”. Disponível em: <http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/1996/1996_02_15_b.htm>, acesso em 01.fev.2014.

Tudo parecia se conduzir rumo à solução do conflito chiapaneco, que já durava três anos, quando, dias depois, à maneira do tradicional anticlímax pitoresco das novelas mexicanas, Chuayffet abjura a “lei COCOPA” alegando que estava embriagado quando a aceitara como tal¹⁰⁶ (RAMÍREZ, 2003, p.135). Em março de 1998 o projeto sofre então uma reforma unilateral por parte do governo, a qual eliminara por completo o que restava de seu substrato autonômico. A nova proposta suprime a ideia de autonomia dos povos indígenas, restringindo-a apenas à certos direitos comunitários, de forma que seu exercício esteja regido e subordinado aos regimes normativos do município e dos estados onde se inserem. Destarte, o novo documento não reconhece, por exemplo, a existência de um autogoverno indígena, e tampouco regulamenta demarcações territoriais concretas ao exercício desses supostos direitos, o que portanto acaba repondo a lógica heteronômica (SÁNCHEZ, 1999, p.233).(DÍAZ-POLANCO, 1997, p.213).

De maneira geral, analistas como López y Rivas (2004) e Consuelo Sánchez (1999) apontam que o documento confere uma mera descentralização das funções *administrativas* do Estado, não uma verdadeira descentralização *política* do mesmo, o que finalmente poderia levar ao estabelecimento de um regime autonômico concreto. O EZLN reagiu por meio do lançamento da 5ª Declaração da Selva Lacandona¹⁰⁷, rechaçando a proposta governista e, como forma de pressão à aprovação da lei COCOPA original, rompeu definitivamente os diálogos com o governo. Desde então o cumprimento dos acordos de *San Andres* tem sido um dos eixos centrais das demandas políticas zapatistas, ao mesmo tempo em que a consolidação e aprofundamento do processo de “autonomia em resistência” tornou-se o principal objetivo concreto da organização.

As negociações ficariam no limbo até o ano de 2000, quando Vicent Fox (Partido da Ação Nacional- PAN) foi eleito presidente, acabando com a hegemonia de 71 anos do PRI no poder. Como iniciativa de governo Fox submete ao Congresso Nacional um projeto de reforma constitucional em matéria de direitos indígenas, resgatando para isso alguns pontos da lei COCOPA original, deixando a cargo do legislativo sua discussão e aprovação. Convém lembrarmos que, nesse mesmo período, o próprio Vicent Fox apresentara à comunidade

¹⁰⁶ Nota necessária para ilustrar o surrealismo da política mexicana. Nas palavras de Chuayffet: “Ustedes disculpen, pero cuando me comprometí con ustedes me había tomado 18 chinchones (anises) y no estaba en condiciones propias para asumir un acuerdo de esa naturaleza”. Disponível em:

<<http://www.proceso.com.mx/?p=328144>>, acesso em 01.fev.2014.

¹⁰⁷ Disponível em <http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/1998/1998_07_a.htm>, acesso em 01.jan.2014.

internacional o megaprojeto *Plan Puebla-Panamá* (PPP)¹⁰⁸, visando a modernização da infraestrutura de transportes, telecomunicações e de energia entre México e a América Central¹⁰⁹.

O PPP não busca apenas uma expansão do mercado consumidor e rotas alternativas para a exportação dos produtos mexicanos, mas visa, especialmente, a dinamização do processo de acumulação a partir da exploração de novas áreas, ricas em recursos naturais, incluindo o potencial hidroelétrico. Chiapas encontra-se no centro desse novo mapa geopolítico mexicano, já que é a principal fronteira terrestre com a América Central, possuindo além disso grande potencial hídrico e energético. Não por acaso as organizações indígenas e camponesas chiapanecas foram uma das grandes forças políticas de oposição. Do mesmo modo, tampouco foi desinteressada a tentativa de Fox em retomar os acordos com os zapatistas, frontalmente contra os projetos do PPP; o governo buscava basicamente abrir um terreno seguro aos desenvolvimento dos megaprojetos.

Nesse contexto os zapatistas organizaram uma grande marcha até à capital federal, buscando mobilizar a sociedade civil para que pressionasse o governo pela aprovação da lei COCOPA original, e não de uma “reforma” de normatização sócio-territorial com fins à aplicação do PPP. Fomentou-se, por conta disso, uma agitação política em torno das causas indígenas poucas vezes antes vista no México (**Fotografia 14**).

¹⁰⁸ Contemporaneamente chamado *Proyecto Mesoamérica*. Disponível em: <<http://www.proyectomesoamerica.org/>> , acesso em 01.jan.2014.

¹⁰⁹ De maneira simultânea e não casual, doze países na América do Sul declaravam em 2000 a “Iniciativa para a Integração de Infraestrutura Regional da América do Sul” (IIRSA), lançada pelo governo brasileiro, com praticamente os mesmos objetivos. Ambos os projetos, sincronicamente propalados pelos dois maiores países latino-americanos, trabalham com a ideia de “eixos de desenvolvimento”, o que parece indicar uma mudança na estratégia de planejamento estatal em referência aos antigos paradigmas de polos de desenvolvimento de Perroux e Boudeville, dessa vez cruzando as fronteiras nacionais rumo a regiões economicamente menos dinâmicas e/ou facilitando canais de escoamento interoceânicos.

Fotografia 14: Na imagem o então subcomandante Marcos discursa no zócalo mexicano, ao final da chamada “marcha del color de la tierra”, em março de 2001. Em 37 dias de percurso esta percorreu mais de 6 mil quilômetros, parando em mais de 70 cidades e *pueblos* mexicanos, tentando assim pressionar o governo para que ratificasse os *Acordos de San Andres* originais. Pactos efetuados pela pacificação do conflito impediam a prisão da caravana zapatista. FONTE: Archivo Cuartoscuro. Disponível em <<http://goo.gl/B8U0Ak>>, acesso em 01.jan.2014.

Em abril de 2001 o Congresso Nacional inicia as discussões acerca do projeto de lei de Fox, sendo que ao final do mês, com o apoio do PAN, PRI e do partido de “esquerda” Partido da Revolução Democrática (PRD)¹¹⁰, aprovou-se reformas constitucionais em matéria de direitos indígenas, mas sem as diretrizes da lei COCOPA. O presidente Fox não tardou em louvar a democracia mexicana, ratificando as modificações efetuadas pelo Congresso. Os zapatistas prontamente divulgaram um comunicado dizendo que a reforma aprovada era uma traição ao Acordo de San Andrés, ratificado então pela COCOPA e de certa maneira por Chuayffet, em 1996. O zapatistas deixam implícito, ademais, que não só

¹¹⁰ Fundado em 1989 o PRD é o principal partido de “esquerda” no México. É interessante pontuar que anos antes o PRD havia incorporado o regime autonômico indígena em sua plataforma de governo.

todos os partidos políticos mexicanos traíram os povos indígenas do país, mas também os três poderes da Federação o fizeram: o Judiciário se omitindo acerca da “traição” de Chuayffet, o Legislativo alterando as leis propostas pela COCOPA, e o Executivo ratificando-as.

Por fim o EZLN afirma que romperá definitivamente as relações com o governo, dedicando-se a aprofundar ainda mais sua “autonomia em resistência”, quer o governo a reconheça ou não¹¹¹. Ao final temos que a reforma aprovada em 2001 se aproximou substancialmente à proposta de lei resultante da negativa de Chuayffet, em 1998. As comunidades indígenas foram assim definidas não como “entidades de direito público”, mas sim como “entidades de interesse público”, o que na prática as concede um papel de meros objetos receptores das políticas governamentais, isto é, não as reconhece como partes integrantes e ativas do sistema político do Estado. Além disso, a lei substituiu a noção de “território” por “lugar”, modificação que, como bem sabem os geógrafos, destitui de “poder” a base espacial de sua aplicação (LÓPEZ Y RIVAS, 2004, p.52-3).

3.3. APROFUNDANDO A AUTONOMIA: A “ESTRATÉGIA DO CARACOL” E AS JUNTAS DE BOM GOVERNO (2003)

De maneira geral as negociações não avançaram muito desde a reforma supracitada. Apesar do avanço na organização dos MAREZ, especialmente a partir de 1997, o processo de autonomia zapatista apresentava vários problemas e desafios no começo dos anos 2000. Dois merecem destaque: em primeiro lugar, a implementação de “instituições zapatistas” (escolas e clínicas básicas de saúde, por exemplo) e de projetos produtivos começaram a concentrar-se em apenas algumas comunidades e municípios, como naquelas onde havia maior organização política, ou ainda nas que atraíam maior apoio solidário da sociedade civil. Tal fato inevitavelmente acabou gerando desigualdades regionais, impossíveis de solução sem uma coordenação supramunicipal. Tal problema acabava por aprofundar, indiretamente, uma outra contradição, não menos grave: a dependência por parte dos bases de apoio (zapatistas

¹¹¹ SUBCOMANDANTE MARCOS. La reforma constitucional aprobada en el congreso de la unión no responde en absoluto a las demandas de los pueblos indios de México, del congreso nacional indígena, del EZLN, ni de la sociedad civil nacional e internacional que se movilizó en fechas recientes (publicado originalmente em 29.abr.2001) Disponível em <<http://palabra.ezln.org.mx/>>. Acesso em 01.fev.2014.

civis) de toda a estrutura militar do EZLN, especialmente da atuação dos membros do CCRI, que acabavam desenvolvendo funções de governo nas comunidades rebeldes, repondo portanto a lógica heterônoma a ser combatida¹¹².

Com vistas a superar estas questões os zapatistas empreendem em 2003 uma série de reformas em sua estrutura político-administrativa, mudanças estas que caracterizam o funcionamento da “autonomia em resistência” até os dias atuais. É possível dizer que após as mesmas houve uma consolidação da esfera civil zapatista nos governos autônomos. Apresentamos no **Esquema 1**, abaixo, uma tentativa de síntese dessa estrutura, o qual nos servirá como guia para a explanação do sistema de governo zapatista ao longo do capítulo. Ainda que a princípio o esquema pareça complexo, sua compreensão ficará mais fácil nas páginas seguintes.

Devemos advertir que este esquema pode conter pequenas variações ao longo dos territórios autônomos. Esta diversidade não só é fruto de contextos históricos e geográficos particulares, mas também é resultado da própria heterogeneidade étnica interna à organização, que lembremos, é composta por seis diferentes etnias¹¹³. Não é nossa pretensão, aqui, o estudo particularizado dessas variações. Para aqueles que possuem interesse nisso, recomendamos a série de quatro livros lançados no projeto *Escuelita zapatista* (2013)¹¹⁴, onde os próprios zapatistas explicam com detalhes o regime autonômico a partir da experiência concreta de cada zona.

¹¹² No que se refere a este período, para um balanço autocrítico dos próprios zapatistas, conferir o comunicado “Leer un vídeo” (agosto de 2004) e a “*Sexta declaración de la Selva Lacandona*” (junho de 2005). Ambos estão disponíveis em <<http://palabra.ezln.org.mx/>>, acesso em 13.fev.2014.

¹¹³ Assembleias interétnicas necessitam ser feitas, na maioria das vezes, em espanhol, tentando assim facilitar o entendimento dos acordos a serem tomados.

¹¹⁴ Os quatro livros formam parte do curso “La libertad según l@s Zapatistas”. São os seguintes: *Gobierno Autónomo I*, *Gobierno Autónomo II*, *Participación de las mujeres en el Gobierno Autónomo* e *Resistencia Autónoma*. Todos podem ser facilmente encontrados na internet.

ESQUEMA 1: ESTRUTURA POLÍTICO-ADMINISTRATIVA (CIVIL) DOS GOVERNOS AUTÔNOMOS ZAPATISTAS

Esquema 1: A parte à direita indica a estrutura interna de uma zona. As setas azuis representam a origem dos cargos, as setas vermelhas representam sistemas de “vigilância” e controle, as setas verdes representam assessoria ou diálogo. FONTE: Elaborado pelo autor a partir da sistematização de informações obtidas no trabalho de campo, do material disponibilizado pela “escuelita zapatista” (La libertad según l@s Zapatistas) e Brancaleone, 2012.

Passemos a compreensão das mudanças ocorridas em agosto de 2003. Em primeiro lugar, as diversas comunidades autônomas foram reorganizadas, conformando um total de 30 MAREZ (atualmente reduzidos ao número de 27). A quantidade de comunidades que cada município congrega é variável, podendo chegar a um total de 80, embora a média gire em torno de pouco mais de vinte, conforme Brancalone (2012b, p.147) (**quadro 1**).

QUADRO 1
ORGANIZAÇÃO ADMINISTRATIVA DOS MUNICÍPIOS AUTÔNOMOS
REBELDES ZAPATISTAS (MAREZ), NO ANO DE 2013

Municípios Autônomos Rebeldes Zapatistas (MAREZ)	Caracóis	Zonas	Etnias indígenas
General Emiliano Zapata San Pedro de Michoacán Libertad de los Pueblos Mayas Tierra y Libertad	Madre de los caracoles del mar de nuestros sueños (La Realidad)	Selva Fronteiriça	Tojolabales, Tzeltales e Mames
17 de Noviembre Lucio Cabañas Comandanta Ramona	Torbellino de nuestras palabras (Morelia)	Tzots Choj	Tzeltales, Tzotziles e Tojolabales
Francisco Gómez San Manuel Francisco Villa Ricardo Flores Magón	Resistencia hacia un nuevo amanecer (La Garrucha)	Selva Tzeltal	Tzeltales
Vicente Guerrero Trabajo Francisco Villa Campesino La Paz Benito Juárez La dignidad Acalbaná Rubén Jaramillo	Que habla para todos (Roberto Barrios)	Zona Norte	Choles, Zoques e Tzeltales
San Andrés Sacamch'en de los Pobres San Juan de la Libertad San Pedro Polhó Santa Catarina Magdalena de la Paz 16 de Febrero San Juan Apóstol Cancuc	Resistencia y rebeldía por la humanidad (Oventik)	Altos de Chiapas	Tzotziles e Tzeltales

FONTE: Elaborado pelo autor a partir de dados disponíveis em: EZLN, *Gobierno Autónomo I. Cuaderno de texto de primer grado del curso de “La libertad según l@s Zapatistas”*, 2013 (págs. 12, 24, 34, 43, 61-2, 74-5).

Raúl Ornelas (2005, p.134) salienta que essa reorganização levou em consideração

aspectos como o pertencimento a uma etnia, os trabalhos em comum, a situação geográfica e as relações de intercâmbio, fato que, diferentemente da arbitrariedade dos arranjos jurídicos-territoriais dos municípios “oficiais”, tornou possível o fortalecimento de uma identidade territorial, contribuindo portanto a um sentimento de pertencimento ao município autônomo em questão (sem orientações separatistas, fique claro).

O **Conselho Municipal** é o máximo órgão de governo do MAREZ. Seus membros - que por sua vez são representantes das comunidades congregadas - possuem cargos representativos, não podendo portanto deliberar ações sem antes consultar, via assembleia local, os bases de apoio de suas comunidades, os quais representam (BRANCALEONE, 2012a, p.278). Alguns cargos possuem funções tipicamente administrativas, como o(a) **presidente, vice-presidente, secretario(a), tesoureiro(a) e juiz civil** (responsável pelo registro de nascimentos e óbitos, visto que os zapatistas não possuem relações com os cartórios do Estado). Soma-se, além disso, uma “**Comissão de Justiça**”, responsável por dirimir conflitos e julgar delitos¹¹⁵, inclusive entre não zapatistas residentes nos MAREZ. Finalmente, fazem parte dos Conselho Municipais as chamadas “**Comissões**”, cuja principal função é atuar em áreas de trabalho específicas, conforme as necessidades do município. Entre essas áreas destacam-se a educação e a saúde, tomadas como prioritárias. Todos os membros do Conselho possuem um mandato de três anos, medida adotada por todos os 27 MAREZ (**Fotografia 15**).

¹¹⁵ O tema da justiça autônoma é amplamente complexo, não cabendo aqui mais do que pontuar sua existência. Para mais informações conferir o livro I (*Gobierno Autónomo I*), do curso “La libertad según I@s Zapatistas”.

Fotografia 15: Sede do Conselho Municipal Autônomo de *Magdalena de la Paz*, situada no Caracol Oventik. Em muitas instituições zapatistas as pinturas de estilo muralista passaram a representar personagens históricos ou cenas do cotidiano de Chiapas, funcionando, para além de um mero ornamento, como um reforço à memória histórica. Na foto observamos o milho (alimento fundamental da culinária mexicana) ao lado de Emiliano Zapata. FONTE: Fábio Alkmin, Chiapas (México), jan.2013.

As comunidades, por sua vez, também possuem seu governo autônomo, instituído a partir da eleição de “autoridades locais”. Chamamos de comunidade um conjunto de famílias vinculadas à organização, assentadas de forma mais ou menos concentrada, em número que pode variar de seis até algo em torno de uma centena, como aponta Brancalone (2012b, p.145-47). O fato de uma comunidade se proclamar zapatista e autônoma (fato que a vincula a algum dos MAREZ) não exclui ali o assentamento de famílias não vinculadas à organização zapatista, situação, aliás, bem comum. Tal cisão pode ocorrer, inclusive, no interior de um mesmo núcleo familiar.

Em seus comunicados os zapatistas sempre declararam respeito a essa coexistência¹¹⁶, inclusive disponibilizando suas instituições autônomas para o atendimento dessa população, fato corriqueiro na área de saúde, especialmente em regiões afastadas onde as clínicas zapatistas muitas vezes cumprem um papel mais importante que os centros de saúde do próprio Estado.

Não obstante, essa é uma questão que inevitavelmente gera certo tensionamento intracomunitário, o que torna ainda mais complexa a prática da autonomia nesses territórios. As situações concretas dessa complexidade variam conforme as particularidades de cada comunidade, podendo haver tanto uma convivência mais ou menos amistosa, como situações que beiram o boicote ou a violência concreta, em especial por grupos vinculados (direta ou indiretamente) ao governo mexicano, genericamente chamados pelos zapatistas de “*priistas*”¹¹⁷. Na comunidade que visitamos a convivência se pautava entre a tensão e a indiferença, talvez por conta de que zapatistas e não zapatistas estivessem separados por um rio, um limite natural, o que demarcava bem onde começava e terminava o território de cada grupo. Os zapatistas bases de apoio que conhecemos comentavam sobre um suposto complô que os “*priistas*” estariam armando para expulsá-los da terra, fato que parece ser bem comum no que toca à relação entre os grupos.

Embora a guerra contra os zapatistas tenha ganhado outra forma em relação àquela de 1994, é necessário reconhecer que a mesma nunca acabou. É inegável a existência de graves ataques às comunidades autônomas, como a destruição de plantios e instalações das instituições, ou ainda ameaças, perseguições e assassinatos de membros zapatistas. Um exemplo recente disso foi uma emboscada realizada no caracol *La Realidad* (na zona autônoma Selva-Fronteiriça), em maio de 2014. Neste ato, além de 15 feridos, assassinou-se com um tiro à queima-roupa o professor da “*escuelita zapatista*” José Luis Solís López, vulgo

¹¹⁶ Por exemplo, nas reformas de 2003 disseram: “No es necesario ser zapatista para ser atendido y respetado por la junta de buen gobierno de los municipios autónomos. Por ser miembros de una comunidad, tienen derecho a ser atendidos. Somos hermanos de raza, color e historia. No debe haber ninguna razón para pelear y enfrentarnos. Sufrimos la misma miseria, el mismo desprecio. [...] Los zapatistas no vamos a agredir ni a imponer nada. Seremos respetuosos, sin importar partido ni organización política o religión, siempre y cuando nos respeten, porque los pueblos indígenas podemos vivir nuestros derechos así como dicen los acuerdos de San Andrés, hechos iniciativa de ley por la Cocopa (Comisión de Concordia y Pacificación)” (COMANDANTE DAVID, 2003). É interessante notar que a autonomia é legitimada pelos Acordos de San Andrés, que como vimos, teve seu conteúdo posteriormente alterado pelo governo mexicano.

¹¹⁷ O termo se refere à afiliação ao partido PRI, ainda que muitas vezes o que na verdade existe é uma relação de aproximação com políticas sociais do Estado, independentemente de qual partido esteja no poder.

Galeano¹¹⁸. Os zapatistas acusam militantes da *Central Independiente de Obreros Agrícolas y Campesinos* (CIOAC-Histórica) pelo ataque. A resposta zapatista geralmente vem em forma de denúncias às organizações de direitos humanos, não se tendo notícia, desde a década de 1990, de um contra-ataque militar por parte do movimento.

Apesar de estar articulada a outros níveis de governo, as comunidades indígenas se apresentam, sem dúvida, como a base da autonomia zapatista, visto que é ali que as propostas e decisões possuem respaldo político para serem deliberadas. Isso só é possível pelo papel central que cumpre a assembleia comunitária no sistema autonômico, sem nos esquecermos da adoção incondicional do importante princípio do “*mandar-obedecendo*”. Este oxímoro é fundamental dentro do sistema zapatista, pois implica que todo aquele que cumpra uma função pública indicada pela coletividade, seja em qualquer zona geográfica ou escala de governo, faça estritamente o que foi pautado pelos acordos, consultas e deliberações daqueles a quem representa. Quem contraria o que foi combinado pode ser destituído do cargo (independente qual seja) a qualquer momento, por pedido da comunidade representada¹¹⁹.

Os jovens de 12 a 15 anos possuem voz nas comunidades zapatistas, mas não voto. Os que possuem 16 anos ou mais, não só possuem voz e voto (homens e mulheres), como também podem assumir cargos nos governos autônomos (FERNÁNDEZ, 2009). Dessa maneira, como salienta Cassio Brancalone, a assembleia comunitária torna-se um

eixo de organização da vida política e social zapatista. Todas as decisões coletivas tendem a orbitar ao redor da instituição da assembleia, desde a elaboração de propostas para o plantio em áreas coletivas, o encaminhamento de sugestões e consultas dos municípios ou JBG's, a colonização de faixas de terras por novos indivíduos, a alternância das faixas de terras para descanso ou realocação entre famílias, o uso dos bosques e recursos naturais, as propostas de trabalho com a sociedade civil, o conflito entre cônjuges, as disputas pessoais, a organização de festas e atividades religiosas, etc. Algumas questões podem ser encaminhadas para outros fóruns e espaços, quando a comunidade se crê incapaz de solucioná-las (especialmente no que tange a aplicação da justiça, muitas vezes o espaço do município, com a presença de membros de outras comunidades, parece depositário de maior legitimidade e parcialidade). De toda forma, a busca do consenso é a chave de operação das assembleias zapatistas, o que significa que geralmente, se uma discussão é delicada, uma assembleia pode correr o

¹¹⁸ Informação disponível em < <http://goo.gl/12sg4t>>. Acesso em 06.mai.2014

¹¹⁹ Além disso, para os zapatistas, os governos autônomos - em todos seus diferentes níveis e funções - devem obedecer sete princípios operativos: Servir e não se servir (I); Representar e não suplantar (II); Construir e não destruir (III); Obedecer e não mandar (IV); Propor e não impor (V); Convencer e não vencer (VI); Baixar e não subir (VII).

curso de prolongadas sessões (BRANCALEONE, 2012a, p.285).

Por consequência, o nível comunitário é o que apresenta maior diversidade no funcionamento de sua autonomia, já que suas regras, cargos e instituições devem ser “plásticos” o suficiente para se adaptarem às particularidades locais. Embora isso traga dificuldades em uma pretensa sistematização, tentaremos aqui esboçar uma explicação baseada em nosso trabalho de campo, na bibliografia consultada e nos comunicados dos próprios zapatistas.

De maneira geral, os cargos comunitários se dividem em quatro principais atividades: **comissariado(a)**, **agente**, “**segurança**” e as “**comissões**”. A principal função do(a) **comissariado(a)** é a de “encaminhar os procedimentos de resolução dos conflitos agrários e discutir com a comunidade projetos produtivos relacionados à ocupação da terra” (BRANCALEONE, 2012b, p.146). O(a) **agente** é responsável por representar a comunidade no âmbito de governo superior, isto é, nos Conselhos Municipais. A atividade de “**segurança**”, pouco comentada nos textos, parece ser composta por “comandantes” civis zapatistas, que como o próprio nome indica, incumbem-se da segurança da comunidade. Alguns textos comentam que a função de “segurança” é cumprida pelo chamado “**responsable**”, termo que remete aos primórdios da organização zapatista, quando atuavam na clandestinidade. Os “responsables” muitas vezes faziam parte do corpo de milicianos zapatistas e possuíam vínculos com o CCRI, cumprindo o papel de organizar politicamente as comunidades.

Finalmente, à maneira dos municípios, as **comissões** trabalham em áreas de trabalho específicas, de acordo com as necessidades locais, sendo as áreas de saúde e educação tomadas como prioritárias, ao modo do nível de governo municipal. A formação de professores, promotores de saúde ou outros cargos que requerem conhecimento específico pode contar com o apoio solidário de agrupações externas, sendo que aqueles já “formados” tendem a possuir um cargo fixo. Contudo, as funções político-administrativas não o são, isto é, possuem rotatividade nos cargos, com mandatos que variam de acordo com a disponibilidade efetiva dos zapatistas de cada comunidade.

Ainda que os sistemas autônomos de níveis municipal e comunitário, acima descritos, tenham sido otimizados em 2003, o principal trunfo da reforma não foi exatamente este. Buscando reverter o desenvolvimento espacialmente desigual ocorrido no desenrolar do processo de autonomia, os zapatistas decidiram constituir um terceiro nível de governo, então de âmbito regional (como haviam reivindicado no Acordo de San Andrés). Dessa maneira,

criaram-se cinco “zonas zapatistas”, partindo das especificidades de cada município. Dessa forma as autoridades de governo zapatista passaram a exercer suas funções em três diferentes escalas geográficas: a comunidade, o município e a “zona”, todas pautadas, insistimos, no princípio do “mandar-obedecendo”.

Em cada uma dessas zonas foi criado um “caracol”¹²⁰, que funciona como uma espécie de centralidade administrativa, isto é, um espaço de encontro político e cultural entre os membros dos MAREZ e entre estes e a sociedade civil . Os caracóis possuem estrutura para hospedagem de zapatistas e visitantes, além de cozinhas coletivas, mercearias, galpões, escritórios com internet, oficina para consertos, quadras de esporte, cooperativas e, em alguns casos, rádios comunitárias, clínicas de saúde e escolas autônomas (**Fotografias 16 e 17**).

Fotografia 16: Na foto observamos a Escola secundária autônoma zapatista “1º de enero”, localizada no caracol Oventik, Chiapas. FONTE: Fábio Alkmin, Chiapas (México), jan.2013.

¹²⁰ Os caracóis são uma herança direta dos então chamados “Aguascalientes”, espaços criados em 1994 pelos zapatistas para a interlocução entre as zonas rebeldes e a sociedade civil. A fundação dos caracóis significou um avanço no processo autonômico, já que se tornaram centralidades administrativas para o exercício da autonomia a nível regional. Para mais informações, recomendamos o artigo de Raúl Ornelas (2005), presente na bibliografia, inclusive já traduzido ao português.

Fotografia 17: Mural na Escola secundária autônoma zapatista “1º de enero”, localizada no caracol Oventik, Chiapas. No desenho vemos livros nascendo de pés de milho, enquanto um miliciano zapatista carrega consigo livros. Logo acima lemos: “educação revolucionária é a dialética”.
FONTE: Fábio Alkmin, Chiapas (México), jan.2013.

Como elemento político coordenador dos diversos municípios de cada zona, criaram-se cinco “Juntas de Bom Governo” (JBG), as quais passaram a operar justamente nos espaços dos respectivos caracóis. As juntas são compostas pelos delegados dos diversos “Conselhos municipais autônomos” e possui caráter estritamente civil, ou seja, não é permitida a participação de membros do CCRI nem de qualquer um dos quadros militares zapatistas (**Imagens 1 e 2 e Mapa 8**).

Imagem 1: Acima, imagem de satélite do caracol 2 (Oventik), na região dos Altos de Chiapas.

Ao lado, a casa da Junta de Bom Governo (JBG) da Zona Oventik, situada no caracol de mesmo nome. Abaixo, a JBG operando em Oventik.

FONTE: Imagem de satélite de www.flashearth.com; Foto de Fábio Alkmin, Chiapas, jan.2013 (casa) e CIEPAC (JBG).

Imagem 2: Acima, imagem de satélite do caracol 4 (Morélia), na região Norte de Chiapas.

Ao lado a guarita de vigilância na entrada do caracol, abaixo a placa de advertência.

FONTE:

Imagem de satélite de www.flashearth.com;
Fotos de Fábio Alkmin,
Chiapas, jan.2013.

ZONAS DE INFLUÊNCIA DAS JUNTAS DE BOM GOVERNO, CHIAPAS, 2005

Mapa 8: Localização aproximada dos caracóis e a zona de influência das Juntas de bom governo no estado de Chiapas, baseado em fontes de 2003 e 2005. FONTE: elaborado pelo autor com base nos Comunicados do EZLN (2003), Ciepac (2003) e Sedesol (2005).

A JBG não possui poder deliberativo, mas sim o papel de “articular” a autonomia entre os diversos MAREZ que congrega, cabendo-lhes funções como a gestão de recursos financeiros, o planejamento de obras, capacitação pessoal, a mediação das comunidades rebeldes com a sociedade civil mexicana/internacional, o acompanhamento das decisões coletivas tomadas nas assembleias de base, a definição de competências, atribuições e vigilância nos órgãos de governo e nas entidades autônomas (em comum acordo com as comunidades representadas), a mediação de conflitos pela via do diálogo (internas à organização e entre zapatistas e não-zapatistas residentes nos MAREZ), entre outras

incumbências (ORNELAS, 2005, p.146).

Cada JBG é formada por um grupo que varia de 10 a 30 zapatistas, de acordo com as particularidades da zona e a quantidade de MAREZ congregados. Busca-se, na composição das JBG's, uma igualdade numérica entre homens e mulheres, ainda que essa proporção nem sempre seja a que ocorre na prática, onde na maioria das vezes ainda vigora certa desproporcionalidade feminina. Todos os membros são eleitos por assembleia, com mandatos que duram exatos três anos.

Estes membros se revezam em turnos que variam de uma semana a 15 dias nos caracóis, não recebendo qualquer tipo de soldo por isso. Vale comentar que a não remuneração financeira aos cargos ou funções destinadas à comunidade é uma prática comum em todo o território onde vigora o governo zapatista (ainda que esta não tenha sido uma invenção do EZLN, remetendo à organização social “típica” das comunidades indígenas de Chiapas). A manutenção dessa prática, segundo argumenta o Subcomandante Marcos (2010, p.43-44), busca impedir o nascimento de uma “classe política zapatista”, isto é, o surgimento de aspirantes a cargos de governo com interesses estritamente financeiros ou particulares.

Ao invés de pagamento em dinheiro, os membros de governo ou de comissões recebem uma espécie de compensação, tanto em trabalho como em espécie. Dessa maneira, como contrapartida às tarefas pertinentes a seu cargo político, membros de sua comunidade suprem o tempo despendido nas atividades políticas trabalhando nos campos de sua família, contribuindo, além disso, com suporte material e proteção a mesma. Eventualmente a comunidade também pode colaborar com as despesas de transporte ao caracol, ou ainda com alimentos para sua estadia. Quando não estão em atuação, mesmo aqueles que possuem cargos de governo devem dividir sua rotina com a produção agrícola no campo. A não divisão entre o trabalho intelectual e manual busca impedir a formação de “políticos profissionais”, que poderiam porventura acabar concentrando o poder. Esse aspecto é recorrente em todos os cargos zapatistas, desde o nível comunitário até o nível da zona.

Como podemos observar no **esquema 1**, além de um setor estritamente administrativo, as JBG's também possuem “áreas de trabalho” em diversos campos de atuação (saúde, educação, produção etc.), cujo principal objetivo é a articulação das respectivas comissões nos níveis municipais.

As doações solidárias da sociedade civil (dinheiro, materiais de construção, equipamentos para projetos produtivos, etc.) são necessariamente dirigidas às JBG, que

definem as comunidades mais necessitadas para sua destinação. No que toca à gestão desses recursos, a JBG possui dois mecanismos de controle: a primeira é chamada de “filtro”, a qual possui a função de revisar os relatórios financeiros publicados pela Junta. O segundo é a “Comissão de Vigilância” (CVZ), que tem a responsabilidade de fiscalizar as atividades e prestações de contas da JBG. A CVZ é composta por bases de apoio de alguma das comunidades da zona e por questões de neutralidade não devem ter vínculos com os membros da Junta. Possuem, além disso, contato direto com os membros do CCRI regional, para o qual reportam suas atividades e constatações. Assim sendo, o CCRI-CG (que como vimos é a instância política “superior” na organização zapatista, congregando os CCRI de cada zona) possui uma visão geral do processo autonômico em todas as zonas abarcadas pelos zapatistas, podendo corrigir desvios e/ou assessorar as áreas tidas como problemáticas, ainda que, segundo os comunicados zapatistas, não intervenham diretamente nas decisões tomadas nas assembleias de base.

A “Comissão de informação”, por sua vez, é a responsável por controlar o acesso de pessoas no caracol, além de registrar as doações solidárias, caso existam. Em certas circunstâncias a JBG recebe o apoio e assessoramento de entidades externas, especialmente em áreas que requerem conhecimentos específicos, como no caso de sistemas agroecológicos ou treinamento para promotores de saúde ou educação.

3.4 TERRITORIALIDADE DA AUTONOMIA ZAPATISTA E SUA BASE PRODUTIVA

Como vimos no **capítulo 2**, é correto dizer que os conflitos agrários em Chiapas foram *um dos motivos* da conformação do EZLN. Não é menos verdadeiro afirmar que a reforma agrária - não apenas enquanto demanda governamental, mas nas vias de fato, mediante a “recuperação” de terrenos - tenha sido um dos esforços zapatistas à partir da rebelião armada de 1994. A manutenção do controle dessas terras, convertidas posteriormente em “territórios autônomos”, tornou-se até hoje um dos principais objetivos da resistência zapatista, e por extensão, de seu projeto autonômico. Em outras palavras, defende-se aqui que os “territórios autônomos” tornaram-se o elemento constitutivo básico da estratégia autonômica zapatista, a composição mais elementar desta, sem a qual todo seu projeto político torna-se comprometido. Entendamos com profundidade esta assertiva.

Sabe-se que entre 1993 e 1994, a demanda agrária em Chiapas chegava a 588 mil hectares, sendo a terra ou o território a principal bandeira de luta dos movimentos sociais

chiapanecos (REYES RAMOS, 2004). Assim, não é coincidência que, quando declarara guerra ao governo mexicano, em 1994, o EZLN incluiu em seu programa uma “lei agrária revolucionária”. Esta lei, em seu capítulo terceiro, dizia exatamente o seguinte:

Serán objeto de afectación agraria revolucionaria todas las extensiones de tierra que excedan las 100 hectáreas de condiciones de mala calidad y de 50 hectáreas en condiciones de buena calidad. A los propietarios cuyas tierras excedan los límites arriba mencionados se les quitarán los excedentes y quedarán con el mínimo permitido por esta ley pudiendo permanecer como pequeños propietarios o sumarse al movimiento campesino de cooperativas, sociedades campesinas o tierras comunales (EZLN, 2003, p.43).

A concreção desta “afetação agrária revolucionária” se deu a partir da recuperação direta de terras, as quais foram transformadas em *propiedades colectivas zapatistas*, transferidas a membros da organização para a produção de alimentos básicos (lembremos que a “via autonômica” se desenvolveu no desenrolar desse processo). Nesse contexto, em 1994, o EZLN foi responsável pela recuperação de cerca de 60 mil hectares de terra, enquanto outras organizações indígenas e/ou camponesas de Chiapas, aproveitando-se da conjuntura política, ocuparam outros 43 mil, aproximadamente¹²¹. Embora em proporções bem mais reduzidas, tem-se informações de algumas outras recuperações zapatistas, ao menos até 2003, embora faltem números exatos a esse respeito (BRANCALEONE, 2012a, p.287-9).

A solução encontrada pelo Estado, ainda no auge dos conflitos, foi compor um fundo com recursos federais e estaduais, em nome da Secretaria da Reforma Agraria (SRA), com o objetivo de indenizar os proprietários legais dos terrenos ocupados. Vale salientar a desorganização desse processo, com grande dispêndio dos recursos públicos, o que limitou gravemente a potencialidade de resolução da antiga questão agrária chiapaneca. Relatam-se desde casos de privilégios ou supervalorização fundiária para proprietários com “relações” com o PRI, até o agenciamento de “grupos invasores” por parte de fazendeiros, que mediante ocupações fictícias aproveitavam a oportunidade para se desfazer de terras de má qualidade (VILLAFUERTE SOLÍS, 2006, p.96). De maneira geral, pode-se dizer que a iniciativa do governo foi um bom negócio para os fazendeiros, que no mínimo receberam pela terra um valor maior que o de mercado.

¹²¹ Entre elas, conforme entrevista com Pedro Faro (2013), poderíamos citar a ARIC (Associação Rural de Interesse Coletivo), OCEZ (Organización Campesina Emiliano Zapata) e OPEZ (Organización Proletaria Emiliano Zapata).

Enquanto isso, no outro extremo, o governo tratava de tentar aparelhar as organizações que impulsionavam estas recuperações. A partir de um controle seletivo na regularização das terras, concedia títulos fundiários apenas aos movimentos que se dispunham com sua política agrária e social. Este foi mais um ponto de tensionamento e de clivagem social em Chiapas, pois enquanto esta política tendia a ser acatada por algumas organizações, não o era pelos zapatistas, que como premissa para qualquer acordo exigiam o cumprimento de outros pontos, ainda em disputa, como a anulação da reforma do artigo 27 ou a ratificação constitucional dos tratados de San Andres.

Assim, lançando mão de uma estratégia *divide et impera*, o governo mexicano acabava por pressionar os bases de apoio zapatistas assentados em terras recuperadas: como condição para conseguirem os títulos destas, até então consideradas “ilegais”, deveriam necessariamente se desvincularem do EZLN. Indo mais além, o governo mexicano passou a conceder à outros grupos titulações de terrenos ocupadas por zapatistas, tentando assim favorecer uma pressão social e política que pudesse sufocar a base política do EZLN. Com tais elementos, estariam dadas as condições para o surgimento de agrupações paramilitares ou grupos de choque chiapanecos, que buscando a expulsão dos zapatistas das terras as quais ganharam a titulação, passaram a atuar ao lado do governo, forças armadas e aristocracia rural. Tais conflitos se prolongam até o momento de escrita deste trabalho.

Em meio a esse imbróglio, os zapatistas procederam, por sua vez, com a divisão das terras recuperadas, redistribuindo-as entre as famílias afiliadas, a título de *posse*. Conforme entrevista realizada em Chiapas¹²², atualmente essas

terras são da organização (EZLN), ou seja, todas as terras são da organização e portanto estão sobre o controle da organização; quem esteja na organização irá ter o direito de usufruir das terras conforme os acordos que se deem nos diferentes Municípios Autônomos (MAREZ), nas Juntas de Bom Governo (JBG). Se [os bases de apoio] saem da organização deverão desocupar as terras. E aí é onde tem existido muitas disputas pois há grupos que antes eram zapatistas e agora já não mais; nesses casos há diferentes formas de resolução, como por exemplo, um acordo com a organização de forma que recebam uma parte, ou em outros casos, em que quem deixa a organização perde a terra, pois afinal estão em uma situação de controle territorial a partir da declaração de guerra de 1994, e isso ainda não terminou (FARO, 2013, tradução nossa)¹²³.

¹²² Em *San Cristóbal de las Casas*, no dia 24.jan.2013.

¹²³ Ainda que existiram ou ainda existam desfilições, esta não parece ser uma tendência. Os zapatistas comemoraram os vinte anos da insurgência demonstrando grande organização interna, e com um número de

Com o desenrolar dos fatos, a estratégia zapatista para sair da “ilegalidade” a qual lhe acusava o governo parece ter sido questionar a própria legitimidade das instituições governistas, especialmente no que toca aos seus territórios, já que pelo caráter autônomo a que estão submetidos passaram a desconhecê-las, ao ponto de com elas não travar contato nem receber recursos. Se essa posição pode parecer uma bravata utópica perante o poder do *Leviatã Mexica*, na prática, foi tão eficaz que embargou as grandes obras vinculadas ao *Plan Puebla-Panamá*, anteriormente descritas. Entra nessa equação, não nos esqueçamos, o fundamental apoio da sociedade civil nacional/internacional e é claro, o braço militar do EZLN, fatores que aumentaram o peso político de uma intervenção militar de “alta intensidade” pelo governo. Criou-se assim um empasse, um espaço em disputa – não só geográfico, mas especialmente político e simbólico - o qual os zapatistas parecem tê-lo preenchido paulatinamente pela ideia de “autonomia”. Desta forma, paradoxalmente, os territórios tornaram-se produto, meio e condição do poder autônomo zapatista.

É pertinente, nesse momento, entendermos a territorialidade dessa autonomia¹²⁴, de forma a compreender como esse poder se reflete no espaço. Parece-nos útil, aqui, a reflexão de Marcelo Lopes de Souza (1995), sobre o conceito de território. Partindo da crítica de Raffestin (1993), de como a Geografia Política Clássica estaria limitada a uma “Geografia do Estado”¹²⁵, Souza coloca a necessidade do conceito de território superar sua restrita vinculação estatal, herança direta de Ratzel. Souza questiona, além disso, o hipostaseamento desse conceito, que em seu viés tradicional tende a ser interpretado como um espaço concreto, dotado de atributos materiais (determinando seus limites, por exemplo) onde se dá a exclusividade de um poder.

Souza enfatiza a necessidade da compreensão do território como “um espaço definido e delimitado por e a partir de relações de poder” (1995, p.78), sendo o espaço concreto um “substrato material” para o exercício destas, visto que, trata-se no fundo, de

filiados, ao que tudo indica, maior que de quando pegaram em armas.

¹²⁴ Aproximando-se da definição de SOUZA (1995, p.99), entendemos por territorialidade “algo extremamente abstrato: aquilo que faz de qualquer território um território, isto é, de acordo com o que se disse há pouco, *relações de poder espacialmente delimitadas e operando sobre um substrato referencial*” (grifo do autor). Dessa maneira, chamaremos aqui de territorialidade as características que qualificam os territórios autônomos zapatistas, o que nos distancia um pouco da qualificação dada por Claude Raffestin ou Robert D. Sack, que entendem, grosso modo, a territorialidade como o comportamento espaço-territorial de um grupo social.

¹²⁵ Cremos desnecessário retomar essa discussão aqui, pois além de Raffestin tê-lo feito com grande profundidade e melhor do que poderíamos fazê-lo (em seu livro “Geografia do Poder”), o tema também foge de nosso escopo de pesquisa.

“relações sociais projetadas no espaço”. Não é questão, fique claro, de desconsiderarmos a dialética entre espaço e sociedade, tema extremamente debatido na Geografia; simplesmente ressalta-se que o poder que embasa o conceito de território é relacional, no sentido de que se trata de uma disposição nascida na/da relação entre **atores sociais**, e não estritamente entre o “homem” e o “espaço”. Conclui-se daí que ainda que o exercício desse poder se efetue sobre um determinado espaço (seja por meio do controle ou da apropriação), ele só tem sentido porque se dá em relação a outros atores sociais, que não possuem tal poder. Isso nos permite compreender o território como “um *campo de forças*, uma *teia* ou *rede de relações sociais*, que a par de sua complexidade interna, define, ao mesmo tempo, um *limite*, uma *alteridade*” entre estes atores (SOUZA, 1995, p.86, grifos do autor).

Parece-nos acertado que esta perspectiva ajude a elucidar o território zapatista, que *não possui* contiguidade espacial e *nem sempre* é balizado por limites materiais fixos e estáveis, devido a uma multiplicidade de fatores, como a maior ou menor militarização, planos sociais e sua pressão na desarticulação organizacional, coesão política zapatista, etc. Isso significa que não obstante a existência de uma “zona de influência zapatista”, isto é, uma área mais ou menos ampla onde o zapatismo enquanto movimento social organizado possui certa expressividade política, o “território autônomo zapatista”, *stricto sensu*, é descontínuo, possuindo extensão (a “tessitura”, nos termos de Raffestin) apenas na escala local ou comunitária¹²⁶. É correta, assim, a hipótese de Brancalone (2012a, p.283), quando afirma que este território pode ser entendido “como uma federação de comunidades rebeldes em armas, afiliadas e articuladas como núcleos auto organizados”.

Nesse sentido, a noção de “território-descontínuo” proposta por Souza (1995, p.93), torna-se a nosso ver muito útil. Para o autor, um território-descontínuo pode se dar a partir da interconexão de diversos territórios contínuos:

Como cada nó de um território descontínuo é, concretamente e à luz de outra escala de análise, uma figura bidimensional, um espaço, ele mesmo um território [...] temos que *cada território descontínuo é, na realidade, uma rede a articular dois ou mais territórios contínuos* [...]. A complexidade dos territórios-rede, articulando, interiormente a um território descontínuo, vários territórios contínuos, recorda a necessidade de se superar uma outra limitação embutida na concepção clássica de território: *a exclusividade de*

¹²⁶ E mesmo essa escala não está isenta de divisões políticas, como por exemplo, comunidades onde residem zapatistas e não-zapatistas (o que não é o mesmo que antizapatistas). Nesse caso, a autonomia territorializa-se nas parcela(s) do espaço comunitário ocupado pelos zapatistas.

um poder em relação a um dado território (SOUZA, 1995, p.94, grifos do autor)

Talvez a compreensão desse raciocínio torne-se mais didática a partir de um modelo gráfico. Partindo de uma adaptação de um modelo teórico apresentada por Souza (1995, p.95), buscamos representar o “território-descontínuo” zapatista no modelo que se segue (**Esquema 2**).

Como podemos observar, a territorialidade zapatista se assemelha a uma rede, unindo os territórios das comunidades afiliadas à organização, de forma a compor uma malha sócio-territorial complexa. Se observada em uma escala local, o território das comunidades autônomas desvela-se como superfície; contudo, se observada em uma escala regional, pulveriza-se, tornando-se múltiplos pontos adimensionais ou nós, todos interligados em rede (tanto a partir da infraestrutura presente no substrato material, como a partir de ondas de rádio, celular ou internet), por onde transitam bens, pessoas ou informações, com relativa centralidade nos cinco “caracóis”.

Outro ponto interessante da definição proposta é que critica a ideia de “exclusividade de poder” sobre um território. Este parece ser novamente o caso dos territórios zapatistas, onde a tensão entre as duas territorialidades distintas é plenamente identificável: por um lado os municípios autônomos (vinculados à esfera de poder zapatista) e por outro os municípios ditos “oficiais” (vinculados ao sistema federativo mexicano). Pelo fracasso dos *Acordos de San Andres*, tais sistemas coexistem e competem entre si, tanto no que toca aos limites territoriais zapatistas (por uma questão de escala, uma espécie de enclave político-territorial), quanto na legitimidade governista perante os grupos que diz representar. Observamos aí nada menos que a projeção espacial de dois modelos distintos de democracia, uma que busca ser direta e/ou radical (onde o exercício de poder ocorre de “dentro para fora”, de maneira *autônoma*) e outra que se diz representativa (onde o exercício de poder ocorre de “fora para dentro”, de maneira *heterônoma*) .

ESQUEMA 2: O TERRITÓRIO-DESCONTÍNUO ZAPATISTA

Esquema 2: O modelo acima representa o território-descontínuo zapatista. Em vermelho observamos os territórios pertencentes às comunidades autônomas, destinados tanto à habitação como ao cultivo agropecuário. Estas podem se interconectar pela infraestrutura presente no substrato material, como estradas que transportam bens ou pessoas (linhas em vermelho), como também por ondas de rádio, celular ou internet, no caso dos fluxos de informação. Observe-se que, quanto maior a escala, mais o território se torna contínuo, isto é, uma superfície. Em oposição, quanto menor a escala, mais ele se torna um “território-descontínuo”, aparecendo como “nós” conectados por uma rede. FONTE:

Elaborado pelo autor, baseado na proposta de Souza (1995, p.95).

BASE PRODUTIVA

À esta altura, uma pergunta inevitável possivelmente será: “mas se não recebem recursos estatais, como custeiam as despesas decorrentes das instituições autônomas?”, ou ainda, “qual é a base produtiva que sustenta a autonomia e permite esse relativo ‘descolamento’ do Estado”? As explicações abaixo carecem de referências bibliográficas devido a que se embasam predominantemente em nossa experiência de campo.

Diríamos que dentro da potencialidade emancipatória que o modelo de “autonomia em resistência” zapatista oferece (não só aos povos indígenas, mas aos movimentos antisistêmicos de maneira geral) essa questão se faz essencial, pois aí parece residir os limites atuais dessa estratégia. Contraditoriamente, ao mesmo tempo nos parece que é nesse mesmo “calcanhar de Aquiles” que se reside a potencialidade dessa estratégia, visto que possuem uma base produtiva parcialmente coletivizada, onde as relações de produção ali travadas não se pautam pela exploração do trabalho alheio e pela concentração de renda ou lucro, mas sim por critérios que visam equidade social. Sem dúvida tais pressupostos tensionam, ao menos em parte, o individualismo liberal e a lógica capitalista da venda da força de trabalho, dois fatores que dão operacionalidade ao capitalismo contemporâneo.

Em geral, tomando-se como unidade de análise uma comunidade indígena, as terras se dividem em uso familiar e coletivo. No que toca à primeira, cada grupo familiar possui a *posse* de uma determinada área (onde possui usufruto exclusivo), cuja produção se destina à subsistência, ainda que excedentes possam também ser comercializados. Nesta área é comum encontrarmos a *milpa*, um tradicional sistema agroecológico mesoamericano, cujos principais componentes produtivos são o milho, o feijão, a abóbora e a pimenta (chamadas de “quatro irmãos”, a base da alimentação *Maya*). Na maioria dos casos a família também possui a criação de animais, geralmente de pequeno porte e em pequena quantidade. Dependendo das condições climáticas, estas também podem produzir mel, verduras e frutas como banana, limão, laranja, mamão, abacate, etc. Algumas comunidades zapatistas mais organizadas possuem cooperativas de artesanato como forma de complementação de renda, ainda que sofram de problemas logísticos para a distribuição e venda destes produtos.

A maioria das comunidades também possui uma parcela de terra destinada ao uso coletivo. Nesta os zapatistas produzem café e/ou milho, ou ainda a utilizam para a pastagem

de animais (também coletivos, que funcionam como força de trabalho ou ainda como reserva de valor¹²⁷). Toda a comunidade deve colaborar nos trabalhos na parcela coletiva, a não ser os promotores e aqueles eleitos para as funções administrativas, quando em atuação. Tal produção geralmente é vendida, sendo que uma parcela da renda obtida é dividida entre as famílias (que então podem comprar mercadorias que necessitam mas não podem produzir, tais como sal, fósforo, sabão, etc.) e outra parcela reservada como fundo público, o que chamam de “cooperación”. A finalidade específica da “cooperación” é decidida via assembleia, podendo ser usada, por exemplo, para reformar a escola local, comprar itens para o centro de saúde, cobrir os custos de transporte de representantes ao caracol ou ainda, como no caso da comunidade que visitamos, propiciar fundos para a manutenção de uma pequena mercearia, que comprava por atacado e revendia sem lucro para as famílias zapatistas. O mesmo se dá com a criação coletiva de animais, que podem ser abatidos para uma festividade ou serem vendidos em caso de necessidade de dinheiro (**Fotografia 18**).

Em nosso trabalho de campo pedimos explicações a um base de apoio sobre a produção coletiva de sua comunidade, que ficava em algum lugar entre os municípios de Ocosingo e Palenque. Explicou-nos o seguinte: no caso do milho branco, a produção se dava a cada quatro meses, desconsiderando-se o descanso para a terra. Cada hectare em sua comunidade chegava a produzir 2 toneladas de milho, sendo que se considerarmos o valor pago na época pelo quilo do milho debulhado (7,0 pesos mexicanos, ou 0,60 dólares estadunidenses¹²⁸), a comunidade possuía uma renda de 14.000 pesos mexicanos por hectare (US\$ 1.150/ha). No caso do café, que é produzido apenas uma vez ao ano, 1 hectare na região do base de apoio, conforme informado, rendia uma produção média de 30 a 40 sacos de 50 kg. O preço pago pelo quilo de café é totalmente flutuante, variando conforme a época do ano e a conjuntura internacional. O valor em janeiro de 2013 variava de 18 a 25 pesos mexicanos. Se tomarmos uma estimativa média de produção de 35 sacos/ha, todos comprados a 20 pesos/kg, teremos nos cafezais zapatistas uma renda que girava no ano de 2013 em torno de 35.000 pesos/ha (algo como US\$ 2.860/ha). Parte desse dinheiro, como dissemos, transformava-se em “cooperación”, sendo a outra dividida entre as famílias, tornando-se uma importante

¹²⁷ A compra de animais é um meio tradicional de poupança para os indígenas chiapanecos. Se tudo vai bem utilizam os animais para o trabalho no campo, produção de leite, etc. Caso necessitam de dinheiro de maneira imediata, como por exemplo em um caso de doença, podem rapidamente vender o(s) animal(is) e recuperar a quantia inicialmente investida.

¹²⁸ Considerando que em 20/04/2013, 1 dólar equivalia a 12,25 pesos mexicanos.

fonte de renda.

Fotografia 18: Observamos na imagem a secagem do café produzido coletivamente, nas terras zapatistas de uso comum. A renda obtida de sua venda é dividida: parte vai para as famílias e parte se torna “cooperación”, a maneira encontrada pelos zapatistas para o desenvolvimento das instituições autônomas. FONTE: Fábio Alkmin, caracol zapatista de Oventik (Chiapas), jan.2013.

As comunidades não doam dinheiro às Juntas de Bom Governo, mas apenas fornecem força de trabalho para os trabalhos nos caracóis (funções de governo, motoristas, vigilância, cozinheiros, etc.), sempre, como já descrito, sem remuneração. O contrário entretanto se aplica, isto é, as JBG esporadicamente fornecem bens ou recursos às comunidades, como materiais didáticos para a educação autônoma, materiais hospitalares e medicamentos, materiais de construção, etc. Como já dito, as comunidades mais necessitadas ou com processos de autonomia menos desenvolvidos possuem prioridade nessa escolha. No caso de materiais para a edificação das instituições autônomas (uma escola ou posto de saúde, por exemplo), a comunidade zapatista que recebe os recursos geralmente fornece a mão de

obra para a construção, no esquema de mutirão.

A fonte dos recursos disponibilizados pelas Juntas pode ter origem em projetos produtivos por ela desenvolvidos ou ainda por “doações solidárias”, advindas de outros movimentos sociais e/ou organizações, mexicanas ou internacionais. Até onde pudemos entender, tal aporte externo - em equipamentos, treinamento ou dinheiro -, faz-se bastante importante no projeto autonômico zapatista, visto que pela deterioração dos termos de intercâmbio, a simples renda da terra não possibilita os gastos requeridos pelas instituições autônomas zapatistas. Aprofundaremos a questão na seção que segue.

Ao final, simplificando a questão, a parcela familiar tende a sustentar a família; a renda oriunda da parcela coletiva (cooperación) tende a custear serviços ou gastos comunitários e os recursos provenientes da JBG, finalmente, buscam aprofundar e desenvolver as instituições autônomas e os quadros que nelas atuam.

3.5 ATUAIS LIMITES E POTENCIALIDADES DA AUTONOMIA ZAPATISTA

Em ocasião dos vinte anos do levante zapatista o geógrafo David Harvey, em uma breve entrevista à revista *Carta Capital*¹²⁹, buscou esboçar um balanço crítico do movimento chiapaneco e de suas repercussões políticas. Harvey ressalta a peculiar amálgama entre o que chama de “pensamento indígena” e as formas de organização políticas tipicamente ocidentais, que combinadas à estratégia de *diluição* do poder estatal via estratégia autonômica (ao invés da tradicional tomada de poder, classicamente defendida pelo marxismo-leninismo), acabou por atrair a atenção da esquerda, influenciando inclusive outros movimentos sociais no ocidente.

Harvey, entretanto, problematiza a estratégia da organização. Inicia pontuando a existência interna de formas militares hierarquizadas, o que a princípio descaracterizaria os pressupostos autonômicos zapatistas. Em seguida, o geógrafo cita a questão da dependência de recursos de outras áreas, que não os produzidos nos próprios territórios zapatistas. Finaliza afirmando a dificuldade de generalização da experiência zapatista a outros contextos histórico e geográficos, se não aqueles de Chiapas.

¹²⁹ Cf. HARVEY, David. “*Zapatismo foi um movimento indígena com características ocidentais*”. Entrevista concedida a Piero Locatelli, janeiro de 2014. Disponível em < <http://goo.gl/H0II5S> >. Acesso em 24.abr.2014.

Cremos que suas considerações nos podem ser úteis como ponto de partida para refletirmos acerca dos atuais limites e potencialidades da autonomia zapatista. Iniciemos com a questão militar. A contradição da existência de uma guerrilha ou exército (hierarquizado e autoritário, como qualquer formação militar, em qualquer lugar do mundo) organicamente vinculado a um grupo político de base civil é, sem dúvida, uma contradição não só dos zapatistas, mas de qualquer organização político-militar. Todavia, ainda que possamos aceitar a possibilidade da manutenção de algum tipo de influência militar após as supracitadas reformas de 2003 (o que é negado nos comunicados zapatistas), cremos lícito supor que a existência deste braço armado insurgente, ao final, haja jogado mais a favor do que contra os objetivos zapatistas, ao menos no contexto militar e político concreto em que se encontram. Em uma perspectiva diacrônica, isso possibilitou pressionar o governo mexicano como nunca antes um movimento indígena havia conseguido, além de funcionar, é claro, como fator dissuasivo na atividade contra insurgente de grupos paramilitares e antizapatistas chiapanecos¹³⁰.

A questão se torna mais complexa e interessante se problematizarmos não (só) a reprodução de um braço armado hierarquizado ao interior da organização, mas, sobretudo, a reprodução de *relações de poder* no plano cotidiano das comunidades indígenas, como vimos, a “base” da autonomia. Tais relações não necessariamente se dão pela existência de uma pessoa ou grupo que busca exercer determinado “poder” perante os outros - o que mecanismos de regulação poderiam facilmente conter -, mas tendem a ocorrer nos interstícios mais naturalizados da existência social, como na hierarquia entre jovens e anciões, alfabetizados e analfabetos, saudáveis e enfermos e, talvez mais perceptivelmente, entre homens e mulheres. Romper estas históricas relações coercitivas, reproduzidas e naturalizadas no correr da vida social não é só um desafio zapatista, mas de qualquer organização que busque na autonomia o “veículo” construtor de uma mudança profunda e/ou emancipatória.

À esteira dessa reflexão, Marcelo Lopes de Souza salienta que o conceito de autonomia proposto por Castoriadis não pode ser automaticamente relacionado à autonomia requerida pelos povos indígenas. Esta se trataria, em sua análise, de uma “autonomia no plano externo”, isto é, o direito de autodeterminação (devidamente expresso em termos territoriais) frente a poderes, grupos sociais e sociedades estranhas ao grupo local/regional (SOUZA,

¹³⁰ Embora a existência de um braço armado nem sempre seja suficiente. Veja o caso supracitado, do assassinato do zapatista base de apoio “Galeano”, em maio de 2014.

2012). Ainda conforme o autor, tal autonomia não necessariamente coincide plenamente com uma autonomia no “plano interno”, no sentido da “horizontalidade” e supressão de formas de opressão e assimetrias estruturais.

Não se trata de negarmos as assimetrias ou contradições no plano organizacional zapatista, como as bastante discutidas questões de gênero ao interior das comunidades¹³¹, tema constantemente levantado pelos próprios zapatistas. Contudo, cremos que a perpetuação dessas relações heterônomas não significa, necessariamente, a inexistência de mecanismos que tentem a “correção” de tais desvios, com vistas à concretização dos pressupostos do que poderíamos chamar de “autonomia do plano interno”. Este é o caso, para continuarmos na questão de gênero, de medidas como a “lei revolucionária das mulheres”¹³².

Se a partir da própria reflexão de Castoriadis considerarmos a autonomia como um processo, isto é, um “fim e um meio”, poderíamos supor que, apesar dessas assimetrias, ela sim existe nas comunidades zapatistas, embora em um estado embrionário. Uma metáfora útil para compreendermos esta afirmação é a de que a autonomia (no plano interno), ao modo de conceitos abstratos como a Justiça, por exemplo, jamais possuirá uma existência completamente positiva e concreta, servindo-nos antes como “horizontes de ação”. Seguindo esta linha de raciocínio, assim como o conceito de Justiça é imprescindível à existência do Direito e de suas instituições (sem entrarmos na questão se as mesmas são socialmente justas ou não), a noção de autonomia torna-se imprescindível à existência da Democracia, ao final, uma das principais demandas políticas zapatista. De tal sorte, a autonomia parece ser um elemento abstrato que dá fôlego e sentido ao empoderamento concreto das comunidades indígenas zapatistas, um lugar a se chegar, um propósito para caminhar.

Harvey aponta como um outro “problema” a necessidade de recursos “externos”. Ao nosso ver, o geógrafo acerta ao identificar este *limite* no projeto zapatista, mas, não pelo fato da existência das necessidades em si - como vimos a autonomia não significa “autossuficiência”, sendo que os zapatistas jamais reclamaram esta condição-, mas,

¹³¹ Situa-se aí questões como a manutenção de uma desigual divisão social do trabalho entre homens e mulheres, a desproporcionalidade na participação feminina nos governos autônomos, certo patriarcalismo na condução da vida doméstica, etc.

¹³² Momentos antes de se levantar em armas o EZLN declara uma série de “leis revolucionárias”, entre elas a “Lei revolucionária das Mulheres”. Ainda que tímida, essa significou um importante passo no rompimento com as históricas formas de opressão às mulheres indígenas. Para acessar os conteúdos da lei acesse: <http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/1994/1993_12_g.htm>, (acesso em 11.fev.2014). Informes zapatistas salientam a crescente participação das mulheres nas funções de autogoverno indígena. Para um balanço (autocrítico) atual veja o livro 3 do projeto “La Libertad según l@s Zapatistas”: *La participación de las mujeres en el gobierno autónomo* (2013), disponível em <<http://goo.gl/wz7Hb1>>, (acesso em 11.fev.2014).

simplesmente por uma questão econômica, de termos de troca. Tal afirmação se ampara no fato de que a renda da terra, por si só, não “sustenta” a aquisição de bens e insumos necessários ao aprofundamento das instituições autônomas. Assim, é um fato concreto e público que as instituições zapatistas de saúde e educação necessitem de recursos produzidos fora dos territórios autônomos (seja de uma simples seringa ou de uma máquina de Raio-X, um caderno ou um computador), assim como também é fato a existência de uma considerável diferença entre o valor agregado destas mercadorias e aquele agregado a bens primários, como o café ou milho, produzido nas terras coletivas e aportado em forma de “colaboración” às instituições autônomas. Embora os zapatistas nos últimos anos tenham dado importantes passos tentando mitigar este “gargalo econômico”, como por exemplo a criação de um “Banco Popular Autônomo Zapatista” (BANPAZ) e um “Banco Autónomo de Mujeres Zapatistas” (BANAMAZ)¹³³, eis ainda, em nossa análise, o principal limite a qual se depara a autonomia zapatista.

Por conta disso, a organização acaba possuindo uma relativa dependência de auxílios econômicos e políticos externos para o aprofundamento de sua autonomia, na medida em que seus projetos estão determinados pelo potencial de desenvolvimento de uma base econômica própria, o que neste momento se demonstra limitada. Mas esta é uma questão por demais delicada, pois, poderia uma estrutura econômica baseada nas relações clássicas de compra e venda, isto é, no uso do dinheiro como forma de mediação de mercadorias, garantir essa nova forma de fazer política? Para o filósofo Anselm Jappe isso é improvável, visto que para ele o destino da política é determinado pela trajetória histórica da economia:

enquanto continuarem a existir a economia da mercadoria e do dinheiro, também a mais radical autogestão, mesmo que realmente livre de toda deformação burocrática, obedecerá às mesmas lógicas às quais se deve conformar qualquer sujeito econômico [...] A maior liberdade na esfera política e a mais radical “democracia” são vazias quando não podem aportar outra coisa além da execução das leis cegas do automovimento da economia (JAPPE, 1997).

¹³³ O Banpaz é um fundo de economia conjunto dos territórios zapatistas. Este nasceu, ao que tudo indica, para fazer frente às altas taxas de juros cobradas nos empréstimos de agiotas chiapanecos (engravatados ou não). Assim, em caso de necessidade, os zapatistas podem recorrer ao banco e emprestar o dinheiro a baixas. Ver: “Marcos explica el sistema financiero de las comunidades zapatistas”, disponível em <<http://www.proceso.com.mx/?p=335349>>, (acesso em 15.fev.2014).

Nas observações que fizemos em nosso trabalho de campo, a nível intracomunitário a circulação de papel moeda era reduzida ao mínimo necessário, sendo muito comum as trocas de objetos, alimentos e os sistemas de ajuda mútua. Tais relações de reciprocidade, que margeiam o uso do papel-moeda, parece-nos uma potencialidade da autonomia zapatista. Não obstante, as relações externas são inevitavelmente mediadas na grande maioria dos casos pelo dinheiro, como dissemos, logrado a partir da renda extraída da venda de excedentes agrícola.

Novamente, a aliança com outros grupos e movimentos parece ser a condição para o atual projeto zapatista, visto que, quanto mais redes solidárias forem efetivadas, mais os mecanismos alternativos de produção e troca poderão ser desenvolvidos. A conformação de tais redes com a sociedade civil mexicana e internacional acaba sendo proporcional ao apelo político e simbólico zapatista, dados nas contingências e particularidades cotidianas dos territórios autônomos. De fato, quando afirmam que “no podemos solos”, os próprios zapatistas reconhecem publicamente a necessidade política da conformação e manutenção dessas alianças. Exemplos disso são as iniciativas da *Otra Campaña* (2005) e a *Escuelita Zapatista* (2013). Dialeticamente, parece caber ao governo e as forças armadas mexicana o papel de “limitar” (política e geograficamente) a conformação e o desenvolvimento dessas redes, tentando com isso sufocar o projeto autonômico zapatista. Isso parece explicar a “cortina de ferro” efetuada em torno da zona de influência da organização.

A instauração de um projeto autonômico do porte zapatista depara-se ainda com outras complexidades, talvez secundárias perante as já citadas, mas não menos importantes. Poderíamos citar aqui a questão de seu sistema educativo: ao não ser reconhecido pelo Estado, um zapatista que tenha estudado nas escolas autônomas e queira, porventura, cursar uma faculdade, não poderá fazê-lo, ao menos que curse um supletivo que lhe confira um diploma emitido por uma instituição estatal. Essa é a forma do Estado pressionar a dissolução do sistema educativo zapatista, que entre outros objetivos, possui a importante função de formar nas novas gerações uma massa crítica o suficiente para levar adiante o projeto iniciado em 1994 (**Fotografia 19**).

Fotografia 19: Crianças e adolescentes bases de apoio zapatistas, já educados a partir de instituições autônomas. Importante ressaltar que considerável parte dos zapatistas já são filhos e filhas da geração que se preparou na década de 1980 e se levantou em armas em 1994. FONTE: Arquivo Cuartoscuro.

Finalmente, ainda partindo das críticas de Harvey, está mais do que clara a particularidade social, histórica e geográfica da experiência zapatista, tendo sido, inclusive elemento de advertência do próprio subcomandante Marcos, em nome de toda a organização:

Se dice que diversos movimientos tanto de México como de otras partes del mundo han visto en el zapatismo un ejemplo de lucha e, incluso, que algunos han retomado sus principios para la construcción de sus propias resistencias. Nosotros les decimos: a los que siguen el ejemplo que no lo sigan. Pensamos que cada quien tiene que construir su propia experiencia y no repetir modelos. En ese sentido, lo que les ofrece el zapatismo es un espejo, pero un espejo no eres tú, en todo caso te ayuda sólo para ver cómo te ves, para peinarte de esta forma, para arreglarte. Entonces, les decimos que vean en nuestros errores y aciertos, si es que los hay, las cosas que les puedan servir para construir sus propios procesos, pero no se trata de exportar el zapatismo o de importarlo. Pensamos que la gente tiene la suficiente valentía y sabiduría para construir su propio proceso y su propio movimiento, porque tiene su propia historia. Eso no sólo hay que saludarlo, sino que hay que

propiciarlo (SUBCOMANDANTE MARCOS In: RAMÍREZ, Gloria, 2003, p.289-90).

A declaração de Marcos parece suficientemente clara no sentido de que o *processo* da autonomia em resistência é singular, não cabendo simulacros em outros contextos: os “movimentos” e “resistências” devem se adequar a cada situação histórica e geográfica concreta, o que os zapatistas parecem representar por meio da peculiar expressão “caminhar-perguntando”¹³⁴. Não obstante, ao menos no que toca à “luta” particular dos povos indígenas no México (e de maneira geral na América Latina), tal caminho parece estar assentado inevitavelmente pelo empoderamento desses grupos, de forma a superar o fracassado indigenismo institucional em suas variadas formas: integracionista, tutelar ou neoliberal. Os zapatistas parecem já ter iniciado essa travessia, a qual, dizem, já se “mira um horizonte”.

¹³⁴ O termo foi cunhado pelos próprios zapatistas, buscando enfatizar que a aprendizagem se dá ao longo do próprio caminho, na prática, no plano cotidiano, a partir de erros e acertos e de um constante “estado” de reflexão e autocrítica. A autonomia é um exercício dinâmico, que não pode ser entendido senão enquanto um processo. Conferir o texto do subcomandante Marcos: *la historia de las preguntas*.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A colonização e a posterior consolidação dos Estados-nação na América Latina significou, em termos espaciais, um processo de conquista, extermínio e desterritorialização de milhões de indígenas que ocupavam a totalidade do que hoje são os “territórios nacionais”. Para a legitimação destas ações de submetimento, como buscamos evidenciar na presente pesquisa, as classes no poder utilizaram-se (ou ainda se utilizam) das mais diversas ideologias: teológicas, raciais, culturais, essencialistas e, mais recentemente, meritocráticas.

Contrariamente ao que supõe certo senso comum, que situa esta desterritorialização como um episódio histórico já “concluído”, a gradual mobilização econômica das terras em posse de comunidades indígenas é um fenômeno contemporâneo em muitos países latino-americanos, por exemplo, através do avanço de frentes de expansão do agronegócio ou de mineração. Tal processo, entendido na ótica estatal enquanto mobilização de seus fundos territoriais, parece configurar-se como dinâmica espacial inerente ao desenvolvimento histórico destes Estados, dentro daquilo que ficaria conhecido como “via colonial” de desenvolvimento do capitalismo.

Em 1994, no contexto crítico das reformas estruturais neoliberais no México, a organização político-militar Exército Zapatista de Libertação Nacional (EZLN) declara guerra ao Estado, reivindicando do governo priista de Salinas de Gortari soluções concretas à “questão indígena” chiapaneca e mexicana. Com o desenrolar das negociações pela paz, os zapatistas passam a exigir, entre outras demandas, o reconhecimento de regimes autonômicos indígenas. Vale reforçar que as autonomias indígenas discutidas na presente pesquisa não possuem nenhuma relação com ideias secessionistas, tampouco dialoga com estratégias políticas que visam a tomada e controle do aparelho estatal. Busca-se, na verdade, mais que tomar o poder do Estado, diluí-lo ao longo do território, isto é, descentralizá-lo em prol de uma “democracia territorializada”, que contemple as particularidades identitárias dos diversos grupos étnicos que conformam a sociedade nacional. Tal motivo explica o empenho político zapatista para que houvesse o reconhecimento constitucional de um regime jurídico de autonomia no México, de forma que os autogovernos indígenas fossem legalmente reconhecidos pelo Estado.

Após o fracasso dessas negociações (Acordos de San Andrés), entre os anos de 1996 e 1998, o movimento zapatista resolve aprofundar o modelo autonômico que vinha desenvolvendo em suas comunidades desde o final de 1994. Decidem, assim, definitivamente

desconhecer a legitimidade das instituições estatais ao interior de seus territórios (autônomos), passando, por meio do que poderíamos chamar de uma “democracia radical”, a autogestionar “instituições autônomas zapatistas”. Este processo singular - chamado nesta pesquisa de “autonomia em resistência” - desenvolve-se enquanto processo político até o presente momento, inspirando outros movimentos indígenas a discutir a autonomia como estratégia alternativa na relação entre as sociedades indígenas e o Estado-Nação.

Destaca-se como fator decisivo do “êxito” político zapatista a apropriação bastante efetiva de modernos meios de comunicação, tais quais a internet, que possibilitaram uma rápida e eficaz difusão de comunicados a praticamente todo o globo, mobilizando uma rede internacional de apoio e solidariedade. A estratégia do uso de linguagens não convencionais às organizações político-militares das décadas anteriores (como uma escrita que dialoga poeticamente com a cultura popular mexicana), o uso de símbolos e metáforas indígenas ou ainda o grande uso da linguagem audiovisual, tendeu a potencializar ainda mais o apelo indígena zapatista à sociedade civil. Sempre com os rostos cobertos por *paliacates* (um pedaço de tecido muito popular em Chiapas, usado para proteger-se do sol nos trabalhos no campo), os zapatistas passaram a simbolizar a descrença em um líder que pudesse centralizar os rumos da organização, isto é, representavam a própria horizontalidade buscada a partir de seu projeto autônômico.

Partindo de uma perspectiva *a posteriori*, poderíamos citar ao menos quatro avanços políticos logrados pelo EZLN, ao longo das últimas duas décadas. Em primeiro lugar, lograram o questionamento do arquétipo mestiço como referente identitário do projeto nacional mexicano, reafirmando, portanto, a existência contemporânea de diversas identidades e grupos étnicos (com todas suas particularidades históricas, sociais, econômicas, políticas e culturais) no país. Conforme destacamos em nossa argumentação, o número de mexicanos que atualmente se auto identificam como “indígenas” é ascendente, superando hoje a cifra dos 15% do total da população. Tal processo ocorre de maneira generalizada em toda a América Latina, onde, de acordo com dados da CEPAL (2014a, p.44), o número de indígenas passou de 30 a 45 milhões no curto período que vai de 2000 a 2010. Estas mudanças não refletem apenas mudanças nas dinâmicas demográficas, mas, sobretudo, o crescimento do número de pessoas que, não obstante os preconceitos existentes em suas sociedades, conscientizaram-se e resolveram reafirmar suas identidades indígenas, e não mestiças, como o Estado lhes tentava convencer. Este processo é muito nítido no México, e sem sombra de dúvidas foi fundamental para isso a discussão nacional levantada pelo EZLN

sobre a importância do posicionamento político das sociedades indígenas no projeto de nação mexicana.

À esteira disso, observamos um segundo avanço, que foi o de demonstrar, definitivamente, o fracasso do paradigma integracionista no contexto da formação nacional mexicana. Isso significou nada menos que a deslegitimação das políticas que foram correntes em boa parte do século XX no país, as quais, de formas variadas, sempre buscavam “desindianizar” as populações indígenas para transformá-las em camponeses mestiços (ou em pequenos produtores rurais mestiços). A reboque disso, mostraram-se inválidas inúmeras teorias culturais - tanto de teóricos e analistas politicamente à “esquerda” como daqueles à “direita” – que postulavam o inevitável fim das sociedades indígenas frente aos processos de modernização capitalista. Embora os zapatistas sejam mais um reflexo de que propriamente a força motriz deste processo, tiveram o mérito de sintetizar em forma discursiva que as sociedades indígenas mexicanas estavam mais vivas e ativas, e o mais importante, que se empenhavam por continuar sendo indígenas.

Constata-se, em terceiro lugar, que o EZLN pôs em xeque a ideologia que qualificava as populações indígenas como politicamente incapazes, portanto carentes de tutela. Esta percepção permitia a constante atuação de “representantes” dos mesmos, sejam indigenistas estatais, vanguardas revolucionárias, Igrejas, acadêmicos ou organizações não-governamentais. Não poucas vezes tais agentes agiam em “prol” das sociedades indígenas sem nem ao menos auscultar suas necessidades ou desejos, tornando-as assim objeto de interesses de terceiros. Este fato nos parece fundamental, pois, no caso zapatista, as comunidades indígenas voltaram coerentemente a ser os atores sociais centrais da “luta indígena”. Mediante o ideal de “autonomia” (etimologicamente “reger-se por leis próprias”), passaram a se organizar politicamente, a discutir problemas, elaborar estratégias, propor soluções, exercer a autocritica, etc. Isso possibilitou um alto nível de organização política, organicamente endógena, onde os interesses das comunidades indígenas ganham destaque e independência frente a outras forças políticas e sociais.

Soma-se, finalmente, a resistência aos processos de despossessão territorial, potencializados pelos ajustes estruturais neoliberais. Como buscamos enfatizar ao longo do texto, este período se destaca pelo crescente avanço econômico direto ou indireto por sobre os territórios e recursos indígenas no país. As reformas do início da década de 1990 serviram para finalizar o ciclo agrário redistribucionista iniciado na Revolução Mexicana e liberalizar a propriedade da terra no México, flexibilizando os mecanismos que regulavam sua exploração

econômica. Fomentou-se com isso a especulação de grandes áreas ricas em recursos naturais. Apenas para citar um exemplo, as concessões de mineração atualmente totalizam cerca de 28% de todo o território mexicano, área destinada em sua grande maioria aos aglomerados de mineração canadenses. Grande parte destas concessões foram feitas em áreas de uso comum indígenas, fundamentais à reprodução das mesmas, já que destas áreas obtinham água, coletavam lenha (por vezes a principal fonte de energia da comunidade) ou criavam animais.

A estratégia territorial autonômica mostrou-se, ao menos no caso específico zapatista, eficaz contra tais processos, visto que conseguiu não só frear a concentração de terras na mão de latifundiárias e distribuí-la de maneira mais equitativa, como, inclusive, embargar grandes projetos de infraestrutura que trariam impactos a seus territórios, como aqueles ligados ao *Plan Puebla-Panamá*, no estado de Chiapas.

Nesse sentido, como o movimento zapatista tem demonstrado, o empoderamento das populações indígenas passa, inevitavelmente, pelo aumento do poder exercido sobre os territórios por elas ocupados. Só é possível o exercício da cultura sobre uma base territorial estável, onde a mesma possa ser desenvolvida conforme os interesses e projetos dos próprios grupos em questão. Isso significa não só um maior controle sobre os “recursos naturais” ali existentes, acima citados, mas também e sobretudo o controle sobre as relações sociais ali desenvolvidas, tanto as de produção quanto aquelas relacionadas à educação, à justiça, à saúde, etc.

Cada uma destas esferas autonômicas abre um vasto e complexo campo, que pelo contexto singular e contemporâneo que se situam, dificilmente podemos saber suas implicações futuras. A educação, por exemplo, é um fator de grande importância, visto a possibilidade emancipatória que a mesma oferece a longo prazo. Ainda que as escolas zapatistas se apropriem de conceitos ocidentais, as matérias possuem um currículo específico para as etnias que buscam educar. Diante disto, as aulas de História e Geografia passaram a ser ensinadas não mais pela perspectiva estatal, colonizadora, mas sim pelo olhar do próprio indígena, colonizado. A grande maioria dos jovens zapatistas que hoje atua nos caracóis já são formados nas escolas autônomas zapatistas, demonstrando em suas práticas e discursos a carga crítica desta particular educação.

De tal sorte, a práxis política zapatista materializada em seu projeto autonômico, parece-nos contribuir à abertura de espaços políticos férteis, possibilitando a construção de novas relações sociais, não só no plano estritamente político, mas de todas as dimensões da vida cotidiana. A partir de uma crítica que esclarece os limites do sistema partidário mexicano

e as contradições da democracia representativa para com as sociedades indígenas - crítica esta que poderia ser facilmente generalizada a outros países latino-americanos-, passam a territorializar o exercício do poder em prol de uma democracia direta, do acesso e permanência à terra, do controle sobre os “recursos naturais” e relações sociais e, finalmente, a potencialização de processos que favoreçam a autodeterminação identitária.

Não obstante tais avanços, a estratégia zapatista apresenta claros limites estruturais. O principal deles, em nossa análise, é de ordem econômica, já que a base produtiva atualmente existente nas comunidades não possibilita o suporte financeiro necessário ao desenvolvimento das instituições autônomas, ao menos como estão estruturadas atualmente. Tal fato, especialmente no que se refere à estrutura física e tecnológica destas instituições, acaba por fomentar a necessidade de apoios externos da “sociedade civil”, visto que a renda da terra, principal fonte de recursos das instituições autônomas, não logra por si só custear o desenvolvimento das mesmas. A solução para isso seria uma base produtiva com maior valor agregado e a criação de redes de distribuição que pudessem aceder a circuitos alternativos, possibilitando assim um aumento da renda média obtida pelas comunidades, de modo que possam efetivamente avançar na “estratégia autonômica” com menor dependência de terceiros.

Problemas teóricos surgem dessa constatação: ainda que as relações de produção zapatistas não sejam necessariamente capitalistas (o *tequio*, como é conhecido o trabalho comunitário indígena, não é remunerado), podemos nos perguntar até que ponto uma economia baseada na forma-mercadoria pode garantir uma maior autonomia política? Qual seria este limite? Nesse sentido, ainda que se resguarde os territórios dos processos de despossessão, até que ponto a autonomia –entendida no contexto singular zapatista de “descolamento das instituições estatais”- não joga a favor dos interesses neoliberais, especialmente daqueles que eximem o Estado de responsabilidades sociais? Estas são perguntas que, apesar do esforço empírico e teórico envidados na presente pesquisa, ficaram, cremos, com respostas não satisfatórias. Novas pesquisas podem desenvolver tais reflexões, aqui apenas esboçadas.

Um outro fator que tensiona o projeto zapatista é a dificuldade de unidade política em um contexto de falta de terras e de alta conflitividade social, tal qual ocorreu e ainda ocorre em Chiapas. A organização zapatista busca se consolidar em meio a um tecido social extremamente heterogêneo, onde competem diversas forças e visões de mundo, muitas vezes refratárias ao projeto político da autonomia. Fazemos menção não só àqueles grupos que

acreditam que uma aliança com o governo possa ser proveitosa, mas também aqueles que passam a atacar às comunidades zapatistas por convicções religiosas, como parece demonstrar o crescente número de indígenas evangélicos na região. A ideologia do esforço individual busca fomentar o desmonte de práticas colaborativas não remuneradas, de certa maneira a base da autonomia zapatista. Destarte, um projeto mais individualista, politicamente conservador e economicamente liberal passa a competir com um projeto que privilegia as relações comunitárias mais horizontalizadas e equitativas.

Muitas vezes estas diferenças sobrepõe o campo das ideias e desbordam em atos de perseguição e violência concreta. É relativamente comum, assim, intentos de destruição de instituições autônomas e expulsão de famílias zapatistas de suas terras. Não podemos deixar de citar aqui, a título de denúncia, a emboscada ocorrida em maio de 2014 no caracol de *La Realidad*, onde um zapatista foi assassinado e outros quinze ficaram feridos. De acordo com os zapatistas, os culpados pelo ataque foram alguns militantes da *Central Independiente de Obreros Agrícolas y Campesinos* (CIOAC-Histórica), uma organização política chiapaneca que possui afinidades com o governo priista e que disputa com os zapatistas as escassas terras chiapanecas. Dessa maneira, constata-se que o futuro do projeto zapatista se depara não só com problemas econômicos, mas também políticos, culturais e (para)militares.

Finalmente, cabe destacar a singularidade da “autonomia em resistência” zapatista, uma estratégia política tomada na conjuntura específica de Chiapas, fruto, sobretudo, da resposta militar, econômica e política do governo mexicano (o que inclui o descumprimento dos Acordos de San Andrés). Por tais razões, como buscamos salientar ao longo do texto, esta experiência não é uma fórmula e não nos parece generalizável, isto é, não pode ser tomada como um “modelo” por outros movimentos, fato inclusive reiterado pelos próprios zapatistas.

A nosso ver isso não impede, entretanto, a apropriação por outros movimentos da ideia que sustenta esta experiência: a demanda de uma maior autonomia política, entendida então como um maior controle sobre os territórios e as relações sociais ali estabelecidas. Como os zapatistas demonstram, esse empoderamento não será fruto da ação de uma “vanguarda revolucionária” ou de um caridoso partido político, mas deve necessariamente nascer da organização dos próprios atores indígenas. O EZLN evidencia assim a importância contemporânea da adoção de políticas pré-figurativas, isto é, o espelhamento da sociedade almejada nos modos de organização e táticas de atuação realizadas no próprio cotidiano.

Não se trata, fique claro, que a luta nas altas esferas políticas - tal qual a federal - perdeu a importância. Reforça-se simplesmente a necessidade de organização política e

empoderamento nas escalas locais, com as ferramentas e os quadros políticos indígenas que se encontram disponíveis no momento histórico. Os zapatistas logram representar esta postura em uma noção *sui generis*: “caminhar-perguntando”. Com o uso da mesma fazem menção à necessidade de empoderamento imediato, cotidiano e territorializado, ainda que sem total controle sobre tais processos (caminhar), ao mesmo tempo enfatizam que tais práticas devem ser nutridas por uma constante reflexão, estudo e autocrítica, que permitam orientar as ações de maneira efetiva, conforme as mesmas se desenvolvam (perguntar). A atuação política passa assim a atuar nos dois níveis concomitantemente: nacional (na busca ou manutenção de direitos) e local (no empoderamento e organização das comunidades indígenas).

Assim, de maneira geral, a busca por este “empoderamento territorial” e por uma crescente organização política parece-nos uma estratégia interessante para confrontar tanto os avanços neoliberais contemporâneos por sobre os territórios indígenas, como, também, para tensionar os ideais do multiculturalismo neoliberal (e em certa medida os resquícios do integracionismo mononacional), tomados como pressuposto teóricos das políticas indigenistas atualmente em vigor, ao longo do continente. Para este exercício, como a raiz da noção de autonomia orienta, cada grupo, comunidade ou organização deverá encontrar suas próprias maneiras, conforme o contexto particular em que se encontram.

REFERÊNCIAS

- ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia*, 4ª edição, São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- AGUIRRE ROJAS, Carlos A. et al. *Chiapas en perspectiva histórica*. España: El viejo topo, 2002.
- _____. *Mandar obedeciendo: las lecciones políticas del neozapatismo mexicano*. México: Contrahistorias y centro, 2008, 274 p.
- ALLIES, Paul. *L'invention du territoire*. Grenoble: Presses Universitaires de Grenoble, 1980.
- ALTMANN, Werner. *A Trajetória Contemporânea do México*. São Paulo: Editora Pensieri, 1992.
- ANDERSON, Benedict. *Comunidades imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo*. Tradução Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras, 2008 [1º ed. 1983].
- ANDERSON, James. *Geografia e ideologia*. São Paulo: Associação de Geógrafos Brasileiros (Seleção de Textos I), 1978.
- AUBRY, Andrés. *Chiapas a contrapelo: una agenda de trabajo para su historia en perspectiva sistémica*. México: Editorial Contrahistorias/ Centro (de estudios, información y documentación) Immanuel Wallerstein, 2005.
- ÁVILA, Sergio G. La explotación indígena en la época colonial. *La Voz de Michoacán*, Morelia, México: 20 de enero de 1987, n. 12, 195, Año XXXIX.
- BARCENAS, Francisco L. *Las autonomías indígenas en América Latina*. Colección Derechos Indígenas. México: Mc Editores; Centro de Orientación y Asesoría a Pueblos Indígenas AC, 2008.
- BATALLA, Guillermo Bonfil. *Identidad y pluralismo cultural en América Latina*. Buenos Aires: CEHASS, 1992.
- _____. El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial. In: GÜEMES, Lina Odena. (Org.). *Obras escogidas de Guillermo Bonfil*. Tomo I, Obra Publicada, p. 337-357. México: INI-INAH-DGCP-CONACULTA-FIFONAFE/SRA-CIESAS, 1995 [1972].
- _____. *México Profundo: una civilización negada*. México: Conaculta, 2001 [1º ed. 1987].
- BENGOA, José. *La emergencia indígena en América Latina*. 2. ed. Santiago, Chile: Fondo de Cultura Económica, 2007.
- BENJAMIN, Walter. *Obras escolhidas. Vol. 1. Magia e técnica, arte e política*. Ensaios sobre literatura e história da cultura. Tradução de Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1987 [1940].

BERLANGA, Héctor. Saldos de las reformas de 1992 al Artículo 27 Constitucional. *Estudios Agrarios*, México: nº 38, 131-150, 2008.

BEY, Hakin. *Superando o turismo (2006)*. Disponível em: <<http://goo.gl/FOtUDh>>. Acesso em 29.set.2013.

BITTENCOURT, Maurício P.H. *Diálogo Parcial - Uma Análise da Cobertura da Imprensa para a Questão Indígena Brasileira*, 2004. Dissertação (Mestrado em Ciências da Comunicação)- Escola de Comunicações e Artes, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2004.

BOCCARA, Guillaume; AYALA, Patricia. La nacionalización del indígena en tiempos de multiculturalismo neoliberal. *The Journal of the International Association of Inter-american Studies*, 4/2, 2011. Disponível em: <<http://goo.gl/sOqxRO>> Acesso em: 13.jan.2013.

BOSI, Alfredo. *Dialética da Colonização*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

BRANCALEONE, Cassio. *Sobre o significado da experiência de autogoverno zapatista*. Rio de Janeiro, 2012a. 363 p. Tese (Doutorado em Sociologia). Instituto de Estudos Sociais e Políticos, Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ).

_____. Democracia, autogoverno e emancipação Aproximações à práxis rebelde zapatista. In: CHAGUACEDA, ARMANDO e BRANCALEONE, Cassio. (Org.). *Sociabilidades emergentes y movilizaciones sociales en América Latina*. 1ed. Buenos Aires: CLACSO, 2012b, v. 1, p. 141-154.

BUENROSTRO Y ARELLANO, Alejandro; OLIVEIRA, Ariovaldo U. (org.) - *Chiapas, construindo a esperança*. São Paulo: Paz e Terra, 2002a. 380 p.

_____. *As raízes do fenômeno Chiapas: o já basta da resistência zapatista*. São Paulo: Alfarrábio, 2002b. 117 p.

BYAM, W. *A Sketch of the State of Chiapas*. Mexico, Los Angeles: Press of G. Rice & sons (incorp.), 1897. Disponível em <<http://goo.gl/EyGLIS>> Acesso em 21.jul.2013.

CAMÍN, Héctor A. La cuestión indígena. *La Jornada*, México, 21.oct.1996.

CAPEL, Horacio. *Filosofía y ciencia en la geografía contemporánea*. Una introducción a la geografía. Barcelona: Barcanova, 1981.

CÁRDENAS, Lázaro. *Palabras y documentos públicos de Lázaro Cárdenas*, tomo I. México: Siglo XXI, 1978.

CASAS MENDOZA, Carlos A. *Nos olhos do outro : nacionalismo, agências indigenistas educação e desenvolvimento, Brasil-México (1940-1970)*, 2005, 317p. Tese (Doutorado em Ciências Sociais). Departamento de Antropologia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP).

CASTORIADIS, Cornelius. Introdução: socialismo e sociedade autônoma. In: CASTORIADIS, Cornelius. *Socialismo ou barbárie: O conteúdo do socialismo*. São Paulo: Brasiliense, 1983.

CASTRO, Celso (Org.). *Evolucionismo cultural: textos de Morgan, Tylor e Frazer*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005.

CEDILLO-CEDILLO, Adela. Análisis de la fundación del EZLN en Chiapas desde la perspectiva de la acción colectiva insurgente. *LiminaR*. San Cristóbal de las Casas: vol.10, no.2, jul./dic. 2012.

CEPAL. *Panorama Social da América Latina*. Chile: División de Desarrollo Social; División de Estadística y Proyecciones Económicas de la CEPAL, 2006.

_____. *Los Pueblos Indígenas en América Latina: Avances en el último decenio y retos pendientes para la garantía de sus derechos (síntesis)*. Chile: Centro Latinoamericano y Caribeño de Demografía (CELADE)-División de Población de la CEPAL, 2014a.

_____. *Pactos para la igualdad: hacia un futuro sostenible*. Trigésimo quinto período de sesiones de la CEPAL. Lima: Secretaría Ejecutiva de la CEPAL, 2014b.

CHAPOY, Andrés I. L. M. *La construcción de los pueblos indígenas en México*. Tuxtla Gutiérrez, Chiapas: Centro Estatal de Lenguas, Arte y Literatura Indígenas; Gobierno del Estado de Chiapas, 2007.

CHAUÍ, Marilena. *O que é ideologia*. Coleção Primeiros Passos. 2ª ed., 11ª reimpressão. São Paulo: Brasiliense, 2008.

CHAUNU, Pierre. *Conquista e exploração dos novos mundos*. São Paulo: Pioneira/Edusp, 1984.

CHÁVEZ, Alicia H. *México: una breve historia del mundo indígena al siglo XX*. México: Fondo de Cultura Económica, 2002.

CIACH, CONPAZ e SIPRO. *Para entender Chiapas*. México: Imprentei, 1997.

CLASTRES, Pierre. *Arqueologia da violência: pesquisas em antropologia política*. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Cosac & Naify, 2009.

COMANDANTE DAVID. *Discurso pronunciado con motivo a la creación de los Caracoles y Juntas de Buen Gobierno*, 9 de agosto de 2003. Chiapas, México. Disponível em <<http://palabra.ezln.org.mx>>, acesso em 01.fev.2014.

CUNHA, Manuela Carneiro da. Introdução a uma história indígena. In: Idem (Org.). *Historia dos índios no Brasil*. 2ª ed. São Paulo: Companhia das Letras/Fapesp/SMC, 1992

_____. *Cultura com aspas e outros ensaios*. São Paulo: Cosacnaify, 2009.

DEVALLE, Susana B. C (Comp.). *La diversidad prohibida: Resistencia étnica y poder de Estado*. México: El colegio de México, 1989.

DÍAZ-POLANCO, Héctor. *La rebelión zapatista y la autonomía*. México: Siglo Veintiuno Editores, 1997.

_____. *Autonomía Regional: la autodeterminación de los pueblos indios*. México: Siglo Veintiuno Editores, 2006 [1º ed. 1991].

DOSSIER SOBRE CHIAPAS. *Los hombres sin rostro: cronología, comunicados, entrevistas, acuerdos de paz y artículos de opinión en torno do conflicto chiapaneco, de enero a abril de 1994*. México: CCE/SIPRO, 1994, 298 p.

ELLIOTT, J. H. A conquista espanhola e a colonização da América. In: BETHELL, Leslie (org.). *América Latina Colonial*. Coleção História da América Latina. São Paulo: Edusp, 1998, v. 1, p.135-194.

EZLN. *Documentos y comunicados*, n.2. México: Editora Era, 2001 (3º reimp.).

_____. *Documentos y comunicados (Libro I)*. Colección Problemas de México, 6ª. Reimpresión. México: Ed. Era, 2003 (1ª. Ed. 1994).

_____. *Gobierno Autónomo I: Cuaderno de texto de primer grado del curso de “La libertad según l@s Zapatistas”*, 2013.

FARO, Pedro. Entrevista concedida a Fábio Alkmin. San Cristóbal de las Casas, Chiapas, 24.jan.2013.

FAVRE, Henri. *El indigenismo*. México: Fondo de Cultura Económica, 1999.

FERNÁNDEZ, Paulina C. *Gobierno autónomo zapatista: características antisistema político mexicano*. Texto produzido em ocasião do “Seminário Internacional de reflexión y análisis”. San Cristóbal de las Casas: Universidad de la Tierra, 31 de diciembre de 2009. Disponível em <<http://goo.gl/DPtHPh>>, acesso em 01.mar.2014.

FERRETI, Federico. La géographie d’Élisée Reclus face à l’extermination des Amérindiens : enjeux scientifiques et politiques. Colóquio Internacional: Élisée Reclus e a Geografia do Novo Mundo. 6 a 10 de dezembro de 2011. Laboratório de Geografia Política. Departamento de Geografia - Universidade de São Paulo. São Paulo – Brasil. Disponível em: <<https://reclusmundusnovus.wordpress.com/memorias/>>, acesso em 18.fev.2015.

FLORESCANO, Enrique. Lutas indígenas e camponesas. *La Jornada*, México, 1.fev.1998.

FRAZER, James G. *Psyche’s Task*, 2ª ed. London: MacMillan, 1913.

GILLY, Adolfo. *Chiapas: la razón ardiente: ensayo sobre la rebelión del mundo encantado*. México: Ed. Era, 2002, 126p. [1º ed. 1997].

_____. *La revolución interrumpida – México, 1910-1920: una guerra campesina por la tierra y el poder*, 2º ed. México: Ediciones ERA, 2010 [1º ed. 1971].

GIMÉNEZ, Gilberto. *La cultura como identidad y la identidad como cultura*. México, Instituto de Investigaciones Sociales-UNAM, 2003. Disponível em: <<http://perio.unlp.edu.ar/teorias2/textos/articulos/gimenez.pdf>>, acesso em 02.jul.2014.

GÓMEZ, Magdalena. El proceso de juridicidad del derecho indígena en México: elementos para un balance. In: GUTIÉRREZ, Raquel y ESCÁRZAGA, Fabiola. *Movimiento Indígena en América Latina: resistencia y proyecto alternativo*, Vol. II. Mexico: Casa Juan Pablos, 2006.

GOULD, Stephen J. *A falsa medida do homem*. Tradução de Valter Lellis Siqueira, 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999 [1ª ed. 1991].

GREGOR BARIÉ, Cletus. La cuestión territorial de los pueblos indígenas en la perspectiva Latino-americana. In: STIFTUNG, Friedrich Ebert. *Visiones Indígenas de descentralización*, La Paz, Bolivia, 2005.

GROSS, Christian: El movimiento indígena: del nacional-populismo al neoliberalismo. In: KÖNIG, Hans-Jachi (Ed.). *El indio como sujeto y objeto de la historia latinoamericana, Pasado y presente*. Frankfurt/Madrid: Vervuert, 1998, p. 183-198.

HALE, Charles. Rethinking Indigenous Politics in the Era of the “Indio Permitido”. *NACLA Report on the Americas*, 38.2, 2004, p. 16-21.

_____. Neoliberal Multiculturalism: The Remaking of Cultural Rights and Racial Dominance in Central America. *PoLAR: Political and Legal Anthropology Review* 28.1, 2005, p. 10-28.

HARVEY, David. *Zapatismo foi um movimento indígena com características ocidentais*. Entrevista concedida a Piero Locatelli. Carta Capital, 02.jan.2014. Disponível em <<http://goo.gl/H0II5S>>. Acesso em 24.abr.2014.

HARVEY, Neil. *La rebelión de Chiapas*. México: Era, 2000.

HOBBSBAWM, Eric J. Nações e nacionalismo desde 1780: programa, mito e realidade. Tradução de Maria Celia Paoli e Anna Maria Quirino. São Paulo: Paz e Terra, 1990.

INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICAS Y GEOGRAFÍA (INEGI). *Resultados del VIII Censo Ejidal*. México: INEGI, 2001.

_____. *Principales resultados del Censo de Población y Vivienda 2010*. México: INEGI, 2011.

_____. *Mujeres y hombres en México 2011*. Instituto Nacional de Estadística y Geografía, Instituto Nacional de las Mujeres. México : INEGI, 2012.

ITURRALDE, Diego A. *Tierras y territorios indígenas: discriminación, inequidad y exclusión*. Paper prepared for the United Nations Research Institute for Social Development (UNRISD). South Africa: Conference on Racism and Public Policy, 2001.

JAPPE, Anselm. *A democracia, que Arapuca!* Tradução do original italiano por Iraci D. Poleti. In: Revista Praga, nº 4, 1997. Disponível em <<http://goo.gl/FcXPJ9>>, acesso em 18.mar.2014.

KAISER, Bernard. O geógrafo e a pesquisa de campo. *Boletim Paulista de Geografia*. São Paulo, n. 84, p. 93-104, jul. 2006.

KNAUSS, Paulo. A imagem do índio brasileiro- Escultura, regionalismo e disputa simbólica. In: ROCHA, João C.C. (Org.). *Nenhum Brasil Existe: pequena enciclopédia*. Rio de Janeiro: Topbooks, 2003, p. 1049-1061.

LALANDE, André. *Vocabulário Técnico e Crítico da Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

LE BOT, Yvon. *Subcomandante Marcos: El sueño zapatista*. España: Ed. Plaza y Janés, 1997.

_____. ¿Se puede hablar de actores sociales étnicos en América Latina? In: KÖNIG, Hans-Jachi (ed.): *El indio como sujeto y objeto de la historia latinoamericana, Pasado y presente*. Frankfurt/Madrid: Vervuert, 1998, p. 199-205.

LEON, Antonio Garcia de. *Resistencia y Utopia*. 2a ed. Mexico: Era, 1997.

LÉZY, Emmanuel. Una Geografía sacrificada: Elisée Reclus y los indios americanos. In: CAPRON, Guénola; MONTES, Carmen I.; LEVI, Silvana et al. *La geografía contemporánea y Elisée Reclus*. México: Publicaciones de la Casa Chata, 2011.

LIMA, Flavio R. *Los indios de Guatemala: el lado oculto de la historia*. España: Editorial Mapfre, 1992.

LOPEZ BÁRCENAS, Francisco. No México, a lei a favor da especulação mineral. *Brasil de Fato*, São Paulo, 24.10.2013. América Latina, p.14. Entrevista concedida a Waldo Lao, com tradução e colaboração de Fábio Alkmin.

LÓPEZ Y RIVAS, Gilberto. *Autonomías, Democracia o Contrainsurgencia*. Era, México, 2004.

_____. Tesis en torno a la autonomía de los pueblos indios. *Revista Rebelión* [on line], México: Mayo, 2010. Disponível em <<http://www.rebelion.org/noticia.php?id=106782>> (acesso em fev. de 2013).

_____. A antropologia, o etnomarxismo e o compromisso social dos antropólogos. *Revista Sociedade e Cultura*, Goiânia: v.14, n.º2, p.473-480, jul./dez 2011.

MAÍZ, Ramón. La Guerra de las palabras: marcos interpretativos y estrategias identitárias en el discurso político del EZLN. In: MARTÍ I PUIG, Salvador (Ed.). *Pueblos indígenas y Política en América Latina: El reconocimiento de sus derechos y el impacto de sus demandas a inicios del siglo XXI*. Barcelona: CIDOB, 2007.

MARIÁTEGUI, José C. *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Barcelona: Editorial Crítica, 1976 [1º ed. 1928].

MARX, Karl. *O capital: crítica de economia política*. 4. Ed. Tradução de Reginaldo Sant'Anna. Livro I, Vol. II. São Paulo: Civilização Brasileira, 1980 [1ª ed. 1867].

_____. *O Capital: crítica da economia política*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1998 [1ª ed. 1867].

MENDIETA y NUÑEZ. *El problema agrario de México*. Mexico: Porrúa, 1926.

MEYER, Lorenzo; AGUILAR CAMÍN, Héctor. *À sombra da Revolução Mexicana: história mexicana contemporânea, 1910-1989*. São Paulo: Edusp, 2000.

MILLÁN, Abelardo H. EZLN. *Revolución para la revolución (1994-2005)*. Espanha: Editorial Popular, S.A, 2007.

MODONESI, Massimo. *El concepto de autonomía en el marxismo contemporáneo*. In: Pensar las autonomías: Alternativas de emancipación al capital y el Estado. México: Bajo tierra ediciones-Sísifo Ediciones, 2011.

MONBEIG, Pierre. *Pioneiros e Fazendeiros de São Paulo*. Tradução de Ary França e. Raul de Andrade e Silva. São Paulo: Editora Hucitec/Editora Polis, 1984 [1ª ed. 1950].

MORA, José M. L. México y sus revoluciones. In: LIRA, Andres. *Espejo de discordias*. México: Secretaría de Educación Pública, 1984, p. 75-79.

MORAES, Antônio C. R. *Capitalismo, Geografia e Meio Ambiente*. São Paulo, 2000. Tese (Livre Docência). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo.

_____. *Ideologias Geográficas*. São Paulo: Hucitec/Annablume, 2002.

_____. *Território e História no Brasil*. São Paulo: Annablume, 2005.

_____. *Geografia Histórica do Brasil: capitalismo, território e periferia*. São Paulo: Annablume, 2011.

MORTON, Samuel G. *Crania Americana, or, a comparative view of the skulls of various aboriginal nations of North and South America*. Philadelphia: John Pennington, 294 p.

NAME, Leo. A natureza como o outro de diferentes partes: uma discussão sobre Ratzel e alteridade. *Revista Bibliográfica de Geografia y Ciencias Sociales*. Barcelona: Vol. XV, nº 854, 5 de enero de 2010. Disponível em: <<http://www.ub.edu/geocrit/b3w-854.htm>>, acesso em 05.mai.2014.

NAVARRO GARCIA, Luis. *El sistema de castas*. Historia general de España y América: los primeros Borbones. Espanha: Ediciones Rialp, 1989.

NAVARRO, Gerardo Zuñiga. Los procesos de constitución de Territorios Indígenas en América Latina. *Nueva Sociedad*, n. 153, p. 141-155, enero-febrero 1998. Disponível em <http://www.nuso.org/upload/articulos/2658_1.pdf>, acesso em 01.jul.2014.

NAVARRO, Luis H. Derrumbe y renacimiento en el mundo maya zapatista. *La Jornada*, México: 22.dez.2012. Disponível em <http://www.jornada.unam.mx/2012/12/22/politica/004a1pol>>. Acesso em 20.set.2013.

NUNES, Americo. *As revoluções do México*. Brasil: Editora Perspectiva, 1975, 173 p.

OLIVEIRA, Ariovaldo U. *Modo capitalista de produção, Agricultura e Reforma Agrária*. São Paulo: Labur edições, 2007, 184p.

ORNELAS, Raúl. A autonomia como eixo da resistência zapatista. Do levante armado ao nascimento dos caracoles. In: CECENÁ, Ana Esther (Org.). *Hegemonias e emancipações no século XXI*. Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO), 2005.

PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter. Entre América e Abya Yala - tensões de territorialidades. *Periódico Desenvolvimento e Meio Ambiente*. Paraná: Editora UFPR, n. 20, p. 25-30, jul./dez. 2009.

PRADO, Maria L. *O populismo na América Latina (Argentina e México)*. São Paulo: Editora brasiliense, 1981.

QUIJANO, Aníbal. El movimiento indígena y las cuestiones pendientes en América Latina. *El Cotidiano*. Azcapotzalco, México: Universidad Autónoma Metropolitana, Vol. 23, Núm. 151, septiembre-octubre, 2008, p. 107-120.

RAFFESTIN, Claude. *Por uma geografia do poder*. São Paulo: Editora Ática, 1993.

RAMÍREZ, Gloria Muñoz. *EZLN: 20 y 10 el fuego y la palabra*. México: Monte Albán S.A., 2003.

RATZEL, Friedrich. *La Géographie Politique*. (1º Ed. 1897). Paris: Fayard, 1987.

RECLUS, Elisée. *Nouvelle géographie universelle*, vol. XV, Amérique Boréale. Paris : Hachette, 1890, p. 74.

RECLUS, Elisée. *Nouvelle géographie universelle: La terre et les hommes*, t.17. Paris: Hachette, 1891.

REYES RAMOS, Maria Eugenia. Reconfiguración del espacio agrario en Chiapas: las consecuencias del levantamiento zapatista. In: PÉREZ RUIZ, Maya Lorena (coord.). *Tejiendo historias: Tierra, género y poder en Chiapas*. México: INAH, 2004.

RIBEIRO, Darcy. *América Latina, a Pátria Grande*. Rio de Janeiro: Editora Guanabara, 1986.

RIGOL, P. et al. *Reformas agrarias en América Latina: México, Bolivia, Cuba, Chile, Perú*. Barcelona: Tierra Nueva, 1969.

RODRÍGUEZ, Erwin. *Reforma Agraria, Cambio Estructural en Chiapas: Avances y Perspectivas*. Tuxtla Gutiérrez, Chiapas: Universidad Autónoma de Chiapas, 1988.

SÁNCHEZ, Consuelo. *Los pueblos indígenas: del indigenismo a la autonomía*. México: siglo veintiuno editores, 1999.

SANTOS, Milton. *A natureza do espaço: técnica e tempo, razão e emoção*. São Paulo: Editora Hucitec, 1996.

SECRETARÍA DE DESARROLLO SOCIAL (SEDESOL). Programa estatal de ordenamiento territorial do estado de Chiapas. México: 2005. Disponível em: <<http://goo.gl/yccEKp>>, acesso em 20.jan.2013.

SECRETARIA DE TURISMO DE MÉXICO (SECTUR). *Sexto Informe de labores*. México, 2012. Disponível em <<http://goo.gl/aULgnQ>> Acesso em 12.fev.2013.

SILVA, Armando C. Natureza do Trabalho de Campo em Geografia Humana e suas limitações. *Revista do Departamento de Geografia*. São Paulo: FFLCH/USP, n. 1, p. 49-54, 1982.

SILVA, Benedicto (Coord.). *Dicionário de Ciências Sociais*. Rio de Janeiro: Editora da Fundação Getúlio Vargas, 1986.

SMITH, Anthony D. *A identidade nacional*. Lisboa: Gradiva, 1997.

SMITH, Neil. "Academic war over the field of geography": the elimination of geography at Harvard, 1947-1951. *Annals of the Association of American Geographers* 77, p. 155-172, 1987.

SOUZA, Marcelo L. O Território: sobre espaço e poder, autonomia e desenvolvimento. In: CASTRO, I. E. de, GOMES, P. C. da C., CORRÊA, R. L. (orgs). *Geografia: Conceitos e temas*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1995. p. 77-115.

_____. O Planejamento e a Gestão das Cidades em uma Perspectiva Autonomista. *Revista Território*. Rio de Janeiro: ano V, n.º 8, p. 67-99, jan./jun. 2000.

_____. Autogestão, "autoplanejamento" e Autonomia: atualidade e dificuldades das práticas espaciais libertárias dos movimentos urbanos, *Revista Cidades*. Presidente Prudente: vol. 9, n.º 15, 2012.

STAVENHAGEN, Rodolfo. *La diversidad cultural en el desarrollo de las américas: los pueblos indígenas y los estados nacionales en Hispanoamérica*. Serie de Estudios Culturales Nº 9. México: Organización de Estados Americanos/ El Colegio de México, 2002.

STENBERG, Hilgard O. *Contribuição ao estudo da Geografia*. Rio de Janeiro: Ministério da educação e saúde; serviço de documentação, 1946.

SUBCOMANDANTE MARCOS. *A la sociedad civil: Lo que nos hace diferentes es nuestra propuesta política*. (30.ago.1996) Disponível em <<http://palabra.ezln.org.mx/>>. Acesso em 01.fev.2014.

_____. Entrevista concedida à agrupação Kilombo Intergaláctico, (jan. 2007) In: *Sin Referente: Una Entrevista con El Subcomandante Insurgente Marcos*. Durham: PaperBoat Press, 2010.

SUERTEGARAY, Dirce M. A. A pesquisa de campo em Geografia, *Geographia*. Rio de Janeiro, n. 07, p. 92-99, jul. 2002.

THOMPSON, Edward P. *Senhores e caçadores*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1987.

TOLEDO LLANCAQUEO, Víctor. Políticas indígenas y derechos territoriales en América Latina 1990–2004: Las fronteras indígenas de la globalización?". In: TOLEDO LLANCAQUEO, Víctor. *Pueblos indígenas y democracia en América Latina*, Buenos Aires, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO), 2005.

TRAVERN, Bruno. *La rebelión de los colgados*, 42. ed. México: Selector, 1997 [1º ed. em espanhol 1950].

TROTSKY, León. *Las lecciones de la Comuna. Zlatoust*, 4 de febrero de 1921. Disponível em <<http://goo.gl/LMyX6P>> , acesso em 13.jan.2014

TUTINO, John. *From Insurrection to Revolution in Mexico: Social Bases of Agrarian Violence, 1750-1940*. Princeton: Princeton University Press, 1986.

VASCONCELOS, José. *The cosmic race: a bilingual edition*; translated and annotated by Didier T. Jaén; afterword by Joseba Gabilondo. Los Angeles: Johns Hopkins paperbacks ed. 1997 (orig. 1925).

VAUGHAN, Mary Kay. *La política cultural en la Revolución: maestros, campesinos y escuelas en México, 1930-1940*. México: FCE, 2001, p. 49-84.

VILLAFUERTE SOLÍS, Daniel; GARCÍA, María C; MEZA, Salvador. *La cuestión ganadera y la deforestación: viejos y nuevos problemas en el trópico y Chiapas*. Chiapas : Universidad de Ciencias y Artes del Estado de Chiapas, Centro de Estudios Superiores de México-Centroamérica, 1997.

_____; SOLANO, MONTERO, José. *Chiapas: la visión de los actores*. México: Casa Juan Pablos; Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas; Interpeace, 2006.

_____. Entrevista concedida a Fábio Alkmin. San Cristóbal de las Casas, Chiapas, 07.mar.2013.

VOS, Jan de. *Vienen de lejos los torrentes: una historia de Chiapas*. México: Consejo Estatal para las Culturas y las Artes de Chiapas, 2010.

WARMAN, Arturo. El proyecto político del zapatismo. In. KATZ, Friedrich. *Revuelta, rebelión y revolución: la lucha rural en México del siglo XVI al siglo XX*. México: Era, 1990, p. 291-305.

_____. *Los indios mexicanos en el umbral del milenio*. México: Fondo de Cultura Económica, 2003.

WOMACK Jr., John. *Zapata y la Revolución Mexicana*. México, Siglo XXI, 1997 [1 ed. 1969].

ZARADER, Jean-Pierre (Coord.). *Dictionnaire de Philosophie*. Paris: Ed. Ellipses, 2007.

ZIBÉCHI, Raúl. *Autonomías y emancipaciones. América Latina en movimiento*. Lima: Programa Democracia y Transformación Global; Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales – UNMSM, 2007.

_____. Se conseguirmos recuperar a ousadia, poderemos avançar, *Brasil de Fato*. São Paulo, 08.nov.2012. América Latina, p.14-15. Entrevista concedida a Fábio Alkmin.

_____. No Brasil, uma nova cultura política e de protesto, *Brasil de Fato*. São Paulo, 12.set.2013. América Latina, p.13. Entrevista concedida a Waldo Lao, com tradução de Fábio Alkmin.

ANEXO I: REGIÕES POLÍTICO-ADMINISTRATIVAS DE CHIAPAS¹³⁵

I- Região Central: Nessa região está situada a capital, Tuxla Gutiérrez, assim como as represas hidroelétricas La Angostura, Chicoasen e Malpaso. Produz gado bovino e milho nos municípios de Chiapa de Corzo, Ocozocoautla, Berriozábal e outros.

II- Altos: Nessa região se encontra San Cristóbal de Las Casas (antiga “Villa Real”, capital

¹³⁵ Fonte: BUENROSTRO Y ARELLANO, Alejandro; OLIVEIRA, Ariovaldo Umbelino (org.) - *Chiapas, construindo a esperança*. São Paulo: Paz e Terra, 2002, p.19-20; CIACH, CONPAZ e SIPRO. *Para entender Chiapas*. México: Imprentei, 1997, p.65.

colonial, atualmente “capital cultural” de Chiapas). As atividades principais são: artesanato, criação de gado ovino, horticultura, fruticultura, floricultura, venda de carvão, turismo (em certas localidades). Esta zona é a que apresenta maior índice de marginalização de Chiapas.

III- Fronteira: Abarca os municípios de Comitán, La Trinitaria até Frontera Comalapa. Possui importante via de conexão com a Guatemala. Produz milho, feijão, gado bovino, melão, melancia etc.

IV-Frailesca: Está situada na parte central do Estado. De clima quente, produz principalmente milho e a criação de gado bovino. De relevo montanhoso possui bosques e rios. Aqui se encontra a reserva ecológica El Triunfo.

V- Norte: Abarca a região petroquímica de Reforma e é vizinha de Tabasco. É produtora de banana, cacau e gado bovino. Abarca fundamentalmente os municípios indígenas de língua Zoque. No município de Simojovel localiza-se a represa hidroelétrica Peñitas e Itzantún.

VI- Selva: Compreende os municípios de Ocosingo, Palenque, Salto de Agua. Possui madeiras nobres e pratica-se a criação de gado. Existem jazidas de petróleo. Também aí estão os lugares mais visitados pelo turismo: Palenque, Água Azul, ruínas de Toniná etc. A selva Lacandona compreende a parte oriental do estado de Chiapas, com uma superfície de 2.967 km² (quase metade foi destruída entre 1860 e 1960, devido a ação de madeiras mantidas pelo capital estadunidense e canadense, como Maderera Maya y el Aserradero Bonampak), mantendo fronteira com Guatemala ao leste e ao sul, e com o estado de Tabasco ao norte.

VII- Serra: Compreende desde Amatenango de la Frontera até La Grandeza, Siltepec e mais quatro municípios, localizados entre 2 mil e 2.800 metros de altitude. Produz-se aí, principalmente, café e produtos hortícolas.

VIII- Soconusco: Compreende 16 municípios, a maioria fronteira com a Guatemala; aí se produz café, banana, melão, palma-africana, tabaco, açúcar, soja, sorgo etc. Foi uma das principais zonas do território chiapaneco a receber investimentos estrangeiros no século XIX, assim como principal destino de imigrantes, na maioria alemães. Situa-se aí Porto Madero, lugar onde se embarca a maior parte de produtos de exportação.

IX- Istmo-Costa: Compreende os municípios que se dedicam principalmente à pesca, desde Mapastepec até Arriaga. Nesta zona também se produz gado bovino, melão, melancia e manga.