



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Leandro Marcelo Cisneros

Concepção de revolução na filosofia política zapatista: uma interpretação

Florianópolis

2023

Leandro Marcelo Cisneros

Concepção de revolução na filosofia política zapatista: uma interpretação

Tese submetida ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor em Ética e Filosofia Política.

Orientador: Prof. Dr. Alessandro Pinzani

Florianópolis

2023

Cisneros, Leandro Marcelo

Concepção de revolução na filosofia política zapatista: uma interpretação / Leandro Marcelo Cisneros ; orientador, Alessandro Pinzani, 2023.

158 p.

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Florianópolis, 2023.

Inclui referências.

1. Filosofia. 2. Zapatismo. 3. Filosofia Política. 4. Revolução. I. Pinzani, Alessandro. II. Universidade Federal de Santa Catarina. Programa de Pós-Graduação em Filosofia. III. Título.

Leandro Marcelo Cisneros

Concepção de revolução na filosofia política zapatista: uma interpretação

O presente trabalho em nível de Doutorado foi avaliado e aprovado, em 07 de agosto de 2023, pela banca examinadora composta pelos seguintes membros:

Prof. Amaro Fleck, Dr.

Universidade Federal de Minas Gerais

Prof. Delamar José Volpato Dutra, Dr.

Universidade Federal de Santa Catarina

Profa. Franciele Bete Petry, Dra.

Universidade Federal de Santa Catarina

Certificamos que esta é a versão original e final do trabalho de conclusão que foi julgado adequado para obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Insira neste espaço a
assinatura digital

Coordenação do Programa de Pós-Graduação

Insira neste espaço a
assinatura digital

Prof. Alessandro Pinzani, Dr.

Orientador

Florianópolis, 2023.

A meus filhos, Mariah e Marcos.

AGRADECIMENTOS

Primeiramente, agradeço aos meus pais Silvia e Marcelo o apoio incondicional em toda minha vida de estudante. Assim como devo imensa gratidão a minha companheira, amiga e esposa, Egilce, e a meus filhos Mariah e Marcos, pela compreensão e pelas horas de ausência, paciente e generosamente cedidas.

Meu reconhecimento às/aos professoras/es do Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Centro de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Santa Catarina, em particular às/aos professoras/es Joel Thiago Klein, Janyne Sattler, Darlei Dall'Agnol, Franciele Bete Petry e Denilson Luís Werle, pelos valiosos ensinamentos nas disciplinas ministradas. Muito especialmente, minha gratidão ao professor Alessandro Pinzani, meu orientador, por balizar este percurso e pela confiança no meu trabalho, o qual eu desenvolvi em absoluta liberdade. Por isso, as deficiências e falhas são completamente minhas.

Às/aos colegas do grupo de orientandos do professor Pinzani, Jordan Muniz, Tiago Mendonça dos Santos, Pedro Paulo Scremin Martins, Vitória Sinimbu, Gustavo Teixeira, Allan Cavalcante Lira Magalhães, Gabriel Rosa, Sandra Eloisa Pisa Bazzanella e Ilze Zirbel, meu agradecimento pelas leituras atentas, cuidadosas e frutíferas em questionamentos, apontamentos e sugestões, sempre com o intuito de aprimorar as reflexões e melhorar este trabalho.

Agradeço igualmente à professora Janyne Satler e aos professores Amaro Fleck e Delamar José Volpato Dutra as ótimas sugestões oferecidas, enquanto banca de qualificação, para melhorar a pesquisa e a escrita desta tese.

Por último, agradeço as contribuições e sugestões dos membros titulares da banca examinadora: Profa. Dra. Franciele Bete Petry e Profs. Drs. Amaro Fleck, Delamar José Volpato Dutra; assim como aos suplentes: Profs. Drs. Denílson Luís Werle e Evandro Oliveira de Brito.

[...]

Nosotros nacimos de la noche. En ella vivimos. Moriremos en ella. Pero la luz será mañana para los más, para todos aquellos que hoy lloran la noche, para quienes se niega el día, para quienes es regalo la muerte, para quienes está prohibida la vida. Para todos la luz. Para todos todo. Para nosotros el dolor y la angustia, para nosotros la alegre rebeldía, para nosotros el futuro negado, para nosotros la dignidad insurrecta. Para nosotros nada.

[...]

Techo, tierra, trabajo, pan, salud, educación, independencia, democracia, libertad, justicia y paz. Estas fueron nuestras banderas en la madrugada de 1994. Estas fueron nuestras demandas en la larga noche de los 500 años. Estas son, hoy, nuestras exigencias.

[...]

(CCRI-EZLN. Quarta Declaração da Selva Lacandona, 1996)

RESUMO

A presente tese de doutorado em Filosofia pesquisa documentos do zapatismo, produzidos e vindos a público desde 1993, principalmente assinados pelo Comitê Clandestino Revolucionário Indígena (CCRI), pelo Exército Zapatista de Libertação Nacional (EZLN) e pelo Subcomandante Insurgente Marcos. Essa produção constitui um *corpus* conceitual de pensamento zapatista de caráter filosófico, sendo uma construção teórica de caráter original. Fazemo-lo, tentando não encaixotá-la em modelos teóricos forâneos e alheios. Assim, a partir de nossas referências teóricas, tentamos uma via de análise que coloque em evidência a *voz* e o *pensamento* próprio do zapatismo no seu conteúdo filosófico-político. Sabemos que isso acontece dentro de uma guerra epistêmica.

Esta pesquisa sustenta que as/os zapatistas têm dado uma contribuição significativa para a filosofia política, com a definição conceitual e a implementação de princípios que balizam a definição de uma *política emancipatória*. Esta, por sua vez, propondo uma concepção de *revolução*.

O que denominamos de *filosofia política zapatista* é um tipo de análise e reflexão crítica que propõe definições conceituais, princípios e critérios que ordenam e orientam a ação prática concreta, permitindo estruturar estratégias para resolver situações efetivas (imediatas ou de longo prazo). Essas formulações teórico-práticas visam à eficácia prática das ações, com seus fins e objetivos práticos, como também ao dever de respeitar os princípios ético-políticos que servem de fundamento. Essas elaborações teóricas surgem dentro de um contexto agônico, entre altos níveis de violência, simbólica e material, destinando-se a uma dimensão prática.

A *concepção de revolução* das/os zapatistas pressupõe que a *ação de revolucionar* a realidade não se reduz a *um único ato*. Pois essa concepção de *política emancipatória* é pensada como um esforço de longo fôlego, contrariando a concepção de revolução, traduzida em insurreição–derrocada–reinstauração. Assim, a concepção de *revolução*, que deriva dessa *política emancipatória*, não se reduz a um *big bang* insurrecional. A atividade de *revolucionar* coincide com as *ações da política emancipatória*, pelo fato de estruturar o *agora* como sendo um tempo de um *dever-outro*. A concepção estudada neste trabalho se aproxima mais de uma *revolução contínua da vida cotidiana*.

A principal tese deste trabalho é que essas formulações teórico-práticas têm sido elaboradas em processos coletivos de análise, debate e reflexão, surgidos da própria práxis política, justamente para orientá-la, formando um *corpus* teórico, que constitui uma específica *filosofia política* e uma *ética zapatistas*, que fundamentam uma *política emancipatória*, a qual contém uma *concepção de revolução*. Essa produção distancia o zapatismo de alguma versão de milenarismo fundamentalista.

Este trabalho se propõe contribuir para o conhecimento e a discussão a respeito do fenômeno do zapatismo e seu impacto na realidade latino-americana, especialmente como subsídio para a reflexão filosófico-política e ética, pontualmente, no enfrentamento teórico e político do capitalismo neoliberal.

Palavras-chave: Zapatismo. Filosofia Política. Revolução.

ABSTRACT

This doctoral thesis in Philosophy researches Zapatista documents, produced and made public since 1993, mainly signed by the Clandestine Indigenous Revolutionary Committee (CCRI), the Zapatista National Liberation Army (EZLN) and the Subcomandante Insurgente Marcos. This production constitutes a conceptual corpus of Zapatista thought of a philosophical nature, being a theoretical construction of an original nature. We do this, trying not to box them into foreign and alien theoretical models. Thus, from our theoretical references, we attempt a path of analysis that highlights the own voice and thoughts of Zapatismo in its philosophical-political content. We know that this happens within an epistemic war.

This research argues that the Zapatistas have made a significant contribution to political philosophy, with the conceptual definition and practical implementation of principles that guide the definition of an emancipatory politics. This, in turn, proposes a conception of revolution.

What we call Zapatista political philosophy is a type of analysis and critical reflection that proposes conceptual definitions, principles and criteria, which order and guide concrete practical action, allowing them to structure strategies to resolve effective situations (immediate or long-term). These theoretical-practical formulations aim at the practical effectiveness of actions, with their practical ends and objectives, as well as the duty to respect the ethical-political principles that serve as their foundation. These theoretical elaborations arise within an agonal context, between high levels of violence, symbolic and material, aiming at a practical dimension.

The Zapatistas' conception of revolution presupposes that the action of revolutionizing reality cannot be reduced to a single act. Therefore, this conception of emancipatory politics is thought of as a long-term effort, contradicting the conception of revolution, translated into: insurrection–overthrow–reinstitution. Thus, the conception of revolution, which they owe to this emancipatory policy, cannot be reduced to an insurrectionary big bang. The activity of revolution coincides with the actions of emancipatory politics, due to the fact that it structures the now as a time of becoming-other. The conception studied in this work is closer to a continuous revolution in everyday life.

The main thesis of this work understands that these theoretical-practical formulations have been elaborated in collective processes of analysis, debate and reflection, arising from political praxis itself, precisely, to guide it, forming a theoretical corpus, which constitutes a specific political philosophy and a Zapatista ethic, which underpins an emancipatory policy, containing a conception of revolution. This production distances Zapatismo from some version of fundamentalist millenarianism.

This work aims to contribute to knowledge and discussion regarding the phenomenon of Zapatismo and its impact on the Latin American reality, especially as a contribution to philosophical-political and ethical reflection, specifically, in the theoretical and political confrontation against neoliberal capitalism.

Keywords: Zapatism. Political Philosophy. Revolution.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

CCRI	Comitê Clandestino Revolucionário Indígena
CND	Convenção Nacional Democrática
CNI	Congresso Nacional Indígena
CNIG	Conselho Indígena de Governo
COCOPA	Comissão de Concórdia e Pacificação
EZLN	Exército Zapatista de Libertação Nacional
FZLN	Frente Zapatista de Libertação Nacional
JBG	Juntas de Bom Governo
MAREZ	Municípios Autônomos Rebeldes Zapatistas
MZLN	Movimento Zapatista de Libertação Nacional
PRI	Partido Revolucionário Institucional
SERAZ	Sistema Educativo Rebelde Autônomo Zapatista
SCI	Subcomandante Insurgente
TLCAN	Tratado de Livre Comércio da América do Norte

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	13
1.1	PRESSUPOSTOS METODOLÓGICOS	28
1.1.1	Um olhar estrangeiro	28
2	PRESSUPOSTOS FILOSÓFICOS ZAPATISTAS	33
2.1	INTRODUÇÃO	33
2.2	ALGUNS PRINCÍPIOS FILOSÓFICO ZAPATISTAS	36
2.2.1	Pressupostos antropológicos.....	36
2.2.2	Conhecimento	41
2.2.3	Princípios filosófico-políticos zapatistas.....	45
2.2.3.1	<i>Guerra e política</i>	45
2.2.3.2	<i>Guerra</i>	48
2.2.3.3	<i>Poder/Dominação</i>	49
2.2.3.4	<i>Diversidade</i>	49
2.2.3.5	<i>Perguntar para caminhar</i>	50
2.2.3.6	<i>Cooperação e sacrifício</i>	51
2.2.3.7	<i>Caminhar perguntando</i>	52
2.2.3.8	<i>Mandar obedecendo</i>	54
2.2.3.9	<i>Justiça, liberdade e democracia</i>	57
2.2.3.10	<i>Dignidade</i>	59
2.3	FILOSOFIA POLÍTICA ZAPATISTA.....	61
3	CONCEPÇÃO ZAPATISTA DE REVOLUÇÃO	70
3.1	POLÍTICA ZAPATISTA	70
3.2	CONCEPÇÃO DE REVOLUÇÃO.....	77
3.2.1	Características da concepção zapatista de revolução	79
3.3	QUAL A RAZÃO PARA UMA REVOLUÇÃO?	108
3.3.1	A concentração da riqueza e a distribuição da pobreza	112
3.3.2	A globalização da exploração	112
3.3.3	Migração, o pesadelo errante	114
3.3.4	Mundialização financeira e globalização da corrupção e do crime	115
3.3.5	A legítima violência de um poder ilegítimo?	116
3.3.6	A megapolítica e os nanicos	117
3.3.7	As bolsas de resistência	119

3.3.8	Algumas considerações	121
4	É O ZAPATISMO PROPRIAMENTE UMA REVOLUÇÃO?.....	125
4.1	A POLÍTICA EMANCIPATÓRIA ZAPATISTA É UMA REVOLUÇÃO?.....	126
5	CONCLUSÃO	140
	REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	147

1 INTRODUÇÃO

Em 1º de janeiro de 1994, no dia em que o governo do México assinou o Tratado de Livre Comércio da América do Norte (TLCAN), no estado de Chiapas (sudeste do México), o Exército Zapatista de Libertação Nacional (EZLN) dominou seis municípios, alegando amparo no art. 39 da Constituição mexicana e conclamando os Poderes Legislativo e Judiciário para a “urgente instalação de uma ordem política mais justa e democrática”, através da Primeira Declaração da Selva Lacandona (EZLN, 1993). A intenção dessa ação não era assumir o governo por via da força, mas chamar a atenção e dizer: “Basta!” Suas reivindicações eram explícitas: trabalho, terra, moradia, alimentação, saúde, independência, liberdade, democracia, justiça e paz (EZLN, 1993). Doze dias após o levantamento armado, com a justificativa de ter acolhido a solicitação da sociedade civil nacional e internacional, o EZLN ordena o cessar-fogo, para dar início a estratégias civis, pacíficas e políticas de resistência e exigência do cumprimento das suas reivindicações. Desde aqueles eventos, e até os dias de hoje, o EZLN responde às ordens do Comitê Clandestino Revolucionário Indígena (CCRI)¹. Juntos, o CCRI e o EZLN convocaram “os setores honestos da sociedade civil para um diálogo nacional pela democracia, a liberdade e a justiça para todos os mexicanos” (CCRI-EZLN, 1994)², para aprofundar a luta civil e política pela democratização.

Desde a floresta chiapaneca, as/os zapatistas fazem sua crítica, não apenas às condições indignas em que vive a maioria dos povos indígenas, como também contra as pretensas bondades da globalização neoliberal, hegemônica no *establishment*. Desde então, e até maio de 2014, o Subcomandante Insurgente Marcos (SCI Marcos) seria o porta-voz do EZLN (e, em ocasiões, também das comunidades), pela sua condição de líder militar e pelo reconhecimento recebido em razão de ter-se revelado um dos principais responsáveis pela formulação e comunicação do pensamento zapatista.

O fenômeno é um complexo processo, com mudanças significativas a partir do diálogo entre as comunidades indígenas, o CCRI, o EZLN e a sociedade civil

¹ Autoridade civil e política à qual se subordina o EZLN, órgão integrado pelas/os comandantas/es, que são indígenas representantes de diferentes comunidades e diferentes etnias.

² Todas as traduções do espanhol são do autor.

nacional e internacional, mas com a intenção de não renunciar aos objetivos iniciais, mantendo vigentes seus princípios éticos e, sobretudo, pondo em prática o princípio da *autonomia*. Nesse sentido, entendemos que, por exemplo, a expressão *dignidade rebelde* é mais que uma simples expressão de desejos, pois pressupomos que ela pode ser uma categoria que explicita o conteúdo normativo para a construção de uma política que visa à *autonomia*, e não ao separatismo. Poder-se-ia dizer que a intenção das/os zapatistas é mais ambiciosa, pois elas/es só querem *transformar o mundo sem tomar o poder*. Assim é como a interpreta John Holloway, porque a partir da transformação do mundo, efetivada pelo capitalismo neoliberal, há uma “necesidad de cambio del mundo [...] partiendo de la base de que la lucha por cambiar el mundo no debe ser una lucha centrada en el Estado y en la toma del poder del Estado” (HOLLOWAY, 2004). É isto que as/os zapatistas se propõem: *criar um novo mundo onde caibam muitos mundos*.

Essa perspectiva em nada fica contrariada ou diminuída pelo fato de o CCRI e o EZLN terem apoiado a estratégia do Congresso Nacional Indígena (CNI) e do Conselho Indígena de Governo (CIG) na organização, articulação e construção da pré-candidatura independente para presidente de María de Jesús Patricio Martínez (Marichuy), uma mulher indígena, designada por essas entidades como representante e porta-voz dos povos indígenas para as eleições presidenciais de 2018. Isto porque o foco da estratégia das/os zapatistas sempre foi o processo de construção dessa representatividade, e não a mera conquista do cargo.

Em relação a essa intenção, cabe destacar que a dimensão revolucionária não está ausente, mas, evidentemente, sua aposta não se ancora no imaginário do *grande evento* (CORTÉS, 2007, p. 206; ARDITI, 2009, p. 95; BASCHET, 2014), pois entendem que a resposta para criar um novo mundo não será *tomando o céu por assalto*. Porém, também não se contentam com a *mera* resistência e a desobediência, pois a construção efetiva e concreta desse novo mundo já está em andamento desde a época da clandestinidade (1983 – 1994), processo fortemente intensificado e sistematizado a partir de 2003 com a criação dos Caracóis, as Juntas de Bom Governo (JBG), a organização dos Municípios Autônomos Rebeldes Zapatistas (MAREZ) e o início do desenvolvimento de um Sistema Educativo Rebelde Autônomo Zapatista de Libertação Nacional (SERAZLN) e de sistemas de saúde e de justiça próprios, públicos e não estatais. Dos serviços de saúde e justiça zapatistas podem usufruir as/os cidadãs/ãos comuns (que são na grande maioria indígenas),

independentemente de serem zapatistas ou não. A concepção zapatista de revolução será desenvolvida nos capítulos 3 e 4.

A presente tese de doutorado em Filosofia é uma investigação da produção teórica do zapatismo, que, à luz da sua experiência de quase quarenta anos de análises, estudos, discussões, reflexões, definições, lutas, resistência e colocação em prática dos princípios políticos concebidos dentro das comunidades zapatistas, nos permite entendê-la como uma produção teórica original. Nesse sentido, concordamos com a reiterada solicitação das/os zapatistas para não serem encaixotadas/os em modelos teóricos forâneos e alheios, pois as leituras nos orientam a compreender essa construção teórica, política e cultural como sendo de caráter original. Por isso, arriscamos trilhar uma via de análise que procure colocar em evidência a *voz* e o *pensamento* próprio do zapatismo, pontualmente, no seu conteúdo filosófico-político, mesmo que saibamos que não há *criação do nada*, e para além das referências teóricas com as que nós contamos, que nos constituem. Tampouco desconhecemos que as/os zapatistas têm mantido um diálogo profícuo com variadas linhas de pensamento. O que nos entendemos seja a filosofia política zapatista será desenvolvido no capítulo 2.

Com certeza, entre os principais autores se destaca o SCI Marcos, mas não devemos esquecer que grande parte da sua produção foi realizada na condição de porta-voz do movimento, submetido ao parecer do CCRI. Isto é, não é a produção particular de um indivíduo, embora possamos presumir que nela haja bastante do seu próprio feitio. Por outro lado, ele não é o único a escrever e a se pronunciar representando o pensamento zapatista.

Entre nossas teses está aquela segundo a qual as/os zapatistas têm dado uma contribuição significativa para a filosofia política com a definição conceitual e a colocação em prática de princípios, tais como: *autonomia, bom governo, bom viver, mandar obedecendo, obedecer mandando, caminhar perguntando, resistência, dignidade, rebeldia e independência*, entre outros, para exprimir o que elas/es concebem por *democracia, liberdade e justiça*.

Outra tese desenvolvida neste trabalho, de especial relevância, é que esse conjunto de termos é mais do que meras palavras de ordem, constituindo autênticas formulações teórico-práticas, elaboradas num demorado processo de análise, debate e reflexão coletiva, surgidas da própria práxis política e tendo sido criadas para orientá-la. Além disso, entendemos que se articulam de tal maneira que formam um

corpus teórico, que poderia se interpretar como uma *filosofia política* e uma *ética* especificamente *zapatistas*, ambas as duas orientadas para uma proposta de política emancipatória de esquerda.

Nessa direção, entendemos ainda, a partir dessa produção e sua perspectiva, que o pensamento zapatista é propositadamente um acirrado questionamento não só da realidade do tempo presente, mas também do que regularmente se entende por *teoria*, sobretudo nos meios acadêmicos. Isto porque as/os zapatistas evidenciam uma compreensão a partir da qual explicitam ter clareza de que uma das mais difíceis lutas pela própria subsistência das/os indígenas (não apenas mexicanas/os) é a luta epistêmica. Ou seja, elas/es sabem que é uma luta pelos sentidos e significações, na construção da realidade. Nessa disputa, elas/es têm a pretensão de deixar de ser consideradas/os de forma caricata e preconceituosa, dentro da própria academia e na sociedade como um todo.

Por outro lado, a produção zapatista não apenas questiona as condições de produção econômica e a produção teórica dentro do sistema de organização social capitalista, mas também coloca em questão as condições de produção do seu próprio pensamento. Em outras palavras, Marcos (2000) afirmou isso da seguinte maneira: “el intelectual de izquierda ejerce su función intelectual, es decir, su análisis crítico, también frente a la izquierda (social, partidaria, ideológica)” (MARCOS, 2000).

A relevância deste estudo está em fazer um levantamento bibliográfico e documental do que se assume como *corpus* teórico do pensamento zapatista, para realizar a respetiva análise, e assim confirmar se as/os zapatistas têm dado efetivamente uma contribuição para o pensamento filosófico na política e na ética, oferecendo uma própria e particular maneira de conceber a política na América Latina. Mais ainda, pretendemos averiguar se essa formulação teórico-prática de uma política emancipatória comporta uma proposta revolucionária, sendo ela de novo cunho se comparada com as experiências do século XX na América Latina.

A presente pesquisa, portanto, propõe-se realizar uma análise filosófica da produção teórica das/os zapatistas, especificamente nos conteúdos de filosofia política e ética, visando a evidenciar o pensamento próprio do zapatismo, e procurando não traduzi-lo a partir de alguma outra matriz de pensamento. Isto porque entendemos que podemos extrair um *corpus* conceitual da avultada produção documental realizada e vinda a público desde 1993, principalmente a assinada pelo Comitê Clandestino Revolucionário Indígena (CCRI), pelo Exército Zapatista de

Libertação Nacional (EZLN) e pelo Subcomandante Insurgente Marcos. Entretanto, concordamos com Baschet (2014, p. 49) em afirmar que não se trata de fazer do zapatismo um modelo ou uma doutrina, pois tampouco essa é nossa intenção, assim como não é a das/os zapatistas.

Esse enfoque pressupõe que a palavra desses sujeitos da política não fique limitada ao mero testemunho de pessoas concretas, e que se valorizem seu pensamento e suas análises sobre os processos vivenciados. Aqui, acompanhamos Leyva Solano (2010)³, para afirmar que estamos perante uma *teoría política zapatista*. Parafraseando-a, trata-se de uma luta epistêmica que veio de mãos dadas com a revolução teórica trazida pelo zapatismo. Nas suas palavras,

[...] ya en 1997, el Subcomandante Insurgente Marcos afirmaba que los **verdaderos teóricos del zapatismo fueron los comandantes mayas traductores del marxismo a sus propias comunidades indígenas**, a lo que Mignolo agregó el papel tan importante que el propio subcomandante **Marcos jugó en la traducción bidireccional entre la epistemología occidental y la epistemología amerindia** (MIGNOLO, 2008). Quizás una tercera pata de ese trípode epistémico, han sido los trabajos de traducción que llevaron-llevamos a cabo todos/as esos/as jóvenes estudiantes y profesores-investigadores comprometidos/as. Traducción epistémica que empezó, como ya vimos, por procesos de transformación intrasubjetiva que fueron primero que nada hacia dentro de nosotras/os y producto del encuentro con los compañeros/as zapatistas. Una triple mirada como ésta, nos evita caer en el racismo epistémico (CHUKWUDI, 2008) que podría estar implícito en la idea de que **La Otra Teoría es sólo el producto (o el quehacer) de una élite intelectual de los movimientos** (*Idem, ibidem*, p. 18).⁴ (Grifos nossos.)

Dito em outras palavras, o esforço desta pesquisa é o de procurar entender essa guerra epistêmica, sem a necessidade de negar ou desconhecer intelectuais do *mainstream* acadêmico, mas, fundamentalmente, a partir das/os próprias/os zapatistas, desde a sua própria teoria, na sua luta social, política e epistêmica também, como mais um capítulo dentro dessa guerra político-militar que as comunidades zapatistas travam desde 1994 (LEYVA SOLANO, 2010, p. 18). Aliás,

³ A Profa. Dra. Xóchitl Leyva Solano é uma antropóloga mexicana, ativista militante pela causa zapatista (entre outras), e foi co-orientadora de minha tese doutoral defendida em 2014.

⁴ Os autores e datas citados pela autora se referem às seguintes obras: MIGNOLO, Walter. *La revolución teórica del zapatismo y pensamiento decolonial*. San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, CIDECI Las Casas y UNITIERRA Chiapas. Edición impresa para uso privado, 2008; CHUKWUDI, Emmanuel. *El color de la razón. La idea de 'raza' en la antropología de Kant* em CHUKWUDI, Emmanuel; PAGET, Henry; CASTRO-GÓMEZ, Santiago. *El color de la razón: racismo epistemológico y razón imperial*. Buenos Aires: Ediciones del Signo y Globalization and the Humanities Project-Duke University, pp. 21-82, 2008.

mais do que entender essa *guerra*, interessa-nos compreender que noção de *revolução* propõe o zapatismo, pois não só entendemos que há uma, como também que esta é um tipo de formulação nova e diferente das já conhecidas desde 1917. Além disso, também entendemos que essa noção de revolução é fruto de um complexo processo de debate, reflexão e teorização dentro do espectro de uma filosofia política que reconhecemos como própria do zapatismo.

Aqui nos deparamos com uma primeira objeção a ser confrontada e esclarecida. Trata-se do questionamento que as/os próprias/os zapatistas fazem quando nós, os que não somos zapatistas, os da academia, os *caxlanes*⁵, os que para compreendê-los precisamos traduzi-los para categorias e esquemas conceituais não-zapatistas, alheios a elas/es, à sua cultura, à sua história e à sua própria palavra e pensamento.

Nesse sentido, acreditamos apresentar, embora eventualmente possamos fazer referência a produções teóricas de origem europeia, produzidas num outro contexto sócio-histórico-político, dois esclarecimentos relativos a este trabalho. Primeiramente, como este tema de pesquisa é heterodoxo dentro da tradição filosófica no Brasil, outras vertentes teóricas podem nos subsidiar, fazendo de ponte, e permitir-nos uma primeira aproximação ao que entendemos seja um *corpus teórico zapatista*, por serem tradições mais conhecidas e mais enraizadas no universo acadêmico brasileiro. Por outro lado, dentro da tradição marxiana, temos o alicerce teórico, político e ético, que nos orienta a historicizar a teoria à luz da realidade atual concreta. Uma orientação como esta, além de teórica, é política e ética, porque ensina que, para conseguir fazer um estudo propriamente crítico, devemos poder analisar a teoria à luz da realidade. Contudo, não apenas a partir da realidade dada, posta em dados objetivos, mas também da realidade como ela *deveria ser*, porém, ainda não sendo, por não ter desenvolvido suas potencialidades. Ou seja, a teoria só é autenticamente crítica, se elaborada, analisada e avaliada pelo crivo do que a realidade *deveria ser*, através da lente de como a vida dos seres humanos em sociedade poderia ser, caso desenvolvesse suas potencialidades para uma vida plenamente humana, isto é, uma vida que busque realizar – e realize efetivamente – a liberdade e a igualdade, possibilitando a emancipação dos seres humanos (NOBRE, 2008).

⁵ Palavra da língua tsotsil para se referir aos brancos e mestiços, que também são associados a uma condição econômica mais abastada que a das/os indígenas. Esclarecendo que, neste contexto, o termo *mestiço* apenas refere a quem não é branco nem indígena, mas fruto dessa miscigenação.

Essa abordagem já nos possibilita uma primeira aproximação ao pensamento zapatista, pois essa compreensão, que veio questionar a relação da teoria com a práxis, ao formular uma teoria que, necessariamente, também é política, as/os zapatistas o dizem de maneira semelhante quando afirmam que é necessário *caminhar a palavra*.

Caminhar a palavra é uma expressão própria das/os indígenas zapatistas, cuja simbologia é muito rica, além de poeticamente sugestiva. Para elas/es, esse *caminhar* envolve, claro, a ideia de *andar*, isto é, viver, ter experiências, mas tratando-se de *andar a palavra*, não é qualquer uma, é a palavra *verdadeira*, e isso também se refere à ação de *pensar, refletir, conhecer, aprender* nesse andar e com essa palavra. Mas, o conhecimento desse andar não é apenas intelectual, o caminhar é também no *coração*, ou seja, nos sentimentos, no espírito, na alma de cada um. É o *sentipensar* do qual fala Baschet (2014, p. 171-173), ou o *coraçonar* de Santos (2019). Finalmente, voltando ao sentido lato da expressão, *caminhar a palavra* refere-se a um claro sentido de *ação*. Dito de outra maneira, não é suficiente saber, conhecer, aprender e sentir, se não é para fazer acontecer essa palavra, pois por ser verdadeiro seu conteúdo, ela gera compromisso e responsabilidade para consigo. Portanto, a partir de tais considerações relativas a essa *palavra*, ou seja, a esse conhecimento ancestral, valorizado e considerado como *verdadeiro*, tanto pela sua origem, como pela responsabilidade, surge o dever de os *homens e mulheres verdadeiras/os* zelarem por esta condição, por meio de ações concretas. Isso já nos oferece um exemplo do afirmado como pressuposto para esta pesquisa, a saber: que podemos reconhecer um *corpus* de pensamento filosófico propriamente zapatista, para descrever a sua compreensão de política, ética e revolução, e por que elas/es agem do jeito que o fazem⁶.

Como vemos, numa primeira aproximação ao pensamento zapatista, já se evidencia esse primeiro aspecto fundamental, que é a necessária relação entre *teoria* e *crítica*. Mais ainda, essa perspectiva contempla uma dupla relação, a saber: entre *teoria* e *realidade*; assim como entre *teoria* e *ação*. Nesse mesmo sentido, cabe destacar que, para as/os zapatistas, a *ação* deve ser compreendida na sua dupla dimensão, ou seja: a do *agir* propriamente e a do *dever ser*, que tanto gera, como

⁶ *Caminhar a palavra, palavra verdadeira, homens e mulheres verdadeiras/os* são orientações teórico-práticas que serão desenvolvidos no capítulo seguinte.

orienta esse agir. Essa posição fica muito clara numa fala pronunciada pelo SCI Marcos (2007a) na Universidade Autônoma do México, quando se refere a *duas* políticas e *uma* ética, para criticar a autonomia que a política conquistou em relação à ética na cultura ocidental, especificamente na política institucional regular. Isto para mostrar como o zapatismo não apenas critica tal prática, mas também se propõe a oferecer-lhe uma alternativa.

Outro aspecto dessa perspectiva de aproximação vemos nas condições que tal teoria deve satisfazer. Embora as/os zapatistas não o explicitem nestes termos, para elas/es, a teoria deve ser *dialética*, isto é, não pode ser enunciada apenas no mero plano da coerência e consistência formal, pois ela *parte de*, e *visa a* uma realidade concreta. É por isso que essa teoria também deve ser *histórica*, ou seja, ela só é compreensível se elaborada a partir dos particulares processos histórico-social-culturais que geraram o fenômeno a ser estudado. A esse respeito, na experiência dos membros do EZLN, no seu processo de constituição, organização e consolidação, Marcos comenta o seguinte:

[...] En la que llamamos la cuarta etapa [en 1985], se hicieron los primeros contactos con los pueblos de la zona [...]. En esta etapa, que corre paralela en tiempo a la tercera, **el EZLN ya no era lo que habíamos pensado cuando llegamos**. Para entonces **ya habíamos sido derrotados por las comunidades indígenas, y producto de esa derrota, el EZLN empezó a crecer geométricamente y hacerse muy otro**, o sea que la rueda siguió abollándose hasta que, al fin, fue redonda y pudo hacer lo que debe hacer una rueda, es decir, rodar. (MARCOS, 2003d) (Grifos nossos.)

Em outras palavras, aquelas/es militantes, alguns com experiências de guerrilha urbana nas grandes cidades do centro e do norte do país, com uma formação teórico-política de matriz marxista-leninista, em contato com as comunidades das montanhas do sudeste mexicano, entenderam que deviam sair dos esquemas abstratos, rígidos e preconcebidos para pensar a revolução. Aliás, para pensar essa revolução. Segundo avalia Marcos, foi exatamente essa abertura para o pensamento maia, para a história e para a cultura dessas comunidades, assim como esse autoquestionamento, que permitiram o amadurecimento, o avanço e o crescimento do EZLN e da proposta revolucionária do zapatismo.

Esses dois aspectos anteriores se vinculam a outro no qual as/os zapatistas podem ser lidas/os, a saber: o pressuposto de que o saber abstraído da história e das experiências não pode ser resumido num conjunto de teses imutáveis. Porque

entendem que a verdade é temporal, já que as/os zapatistas olham para si próprias/os, para sua história, e, fundamentalmente, aprendendo a ouvir as pessoas e aprendendo da sua experiência, para projetar e realizar o que está por vir.

[...] Un elemento clave en la construcción de una intersubjetividad colectiva que trascienda los particulares que la componen es el conjugar el **“escuchar al Otro”** (que se repite) **junto con la realización de prácticas horizontales** que logren tejer una red o tejido de experiencias y saberes que operen como insumos comunes para la realización de una síntesis superadora, como afirma Marcos [...]. Esto último ilustra que las nuevas formas de hacer política deben **polemizar frente a las prácticas de la izquierda tradicional**. Posibilitando un proceso de autoorganización por parte de los diversos grupos que conforman la Otra Campaña, **el EZLN no interviene ni impone una forma determinada de articulación y construcción entre estos**. (BARRERA; REY, 2006). (Grifos nossos.)

Nessa direção, aproximamo-nos do pensamento das/os zapatistas, através da compreensão de que o teórico crítico está em constante mudança, de tal maneira que tomar, por exemplo, a obra de Marx como ponto de partida não significa ficar repetindo Marx, mas, sim, pensar a partir dele e continuar produzindo teoria seguindo essa perspectiva, ao ponto de ir além, ou até romper com o próprio Marx. Isto é, romper com o que há de historicamente determinado no pensamento de Marx, mas sem abandonar seus princípios críticos. Por exemplo, entender que o capitalismo é uma forma social organizada a partir do mercado, o qual é assumido como o centro da sociedade capitalista, mas contextualizando e historicizando esse capitalismo, o atual, que com certeza não é o que Marx conheceu, mas é o que Marcos denomina de *IV Guerra Mundial* (MARCOS, 1997), quando fala do neoliberalismo.

Visto pelo avesso, o zapatismo é um tipo de perspectiva que, de forma consciente e deliberada, não inventa conceitualmente uma sociedade ideal. Dessa maneira, distingue-se tanto de teorias utópicas, como de teorias que só pretendem descrever o mundo *como ele é*, como o positivismo faz. Pois, por exemplo, se apenas se descreve como o mercado funciona, jamais se entenderá o mecanismo que o próprio mercado institui para bloquear a realização da liberdade e da igualdade. Também se diferencia de movimentos milenaristas ou fundamentalistas, que visam ao *retorno* a uma sociedade primigênia idealizada num passado mítico, ancorada em ideias e processos a-históricos, fixos, sempre idênticos, que é exatamente o que dá valor a essas cosmovisões fundamentalistas.

Essa perspectiva crítica do pensamento zapatista manifesta um compromisso com o que a teoria *deve ser*, a saber: uma *orientação para a emancipação da*

sociedade, isto é, ela deve visar a entender como o mundo realmente é, mas à luz de uma emancipação concretamente possível, ou seja, da realização concreta das promessas que o capitalismo faz, mas que não realiza. Isso permite uma autêntica compreensão das relações sociais, sem ficar no nível das aparências. Por outro lado, uma teoria que se pretenda *emancipatória* deve manter um comportamento crítico em relação ao que existe, ou seja, o teórico crítico não pode apenas aceitar a realidade como um mero dado *natural*, mas, sim, tomar isso que é como um indício do que ainda poderia ser de outra maneira, avaliada como mais adequada para realizar essa emancipação.

Essa relação entre teoria, política e ética podemos apreciá-la no pensamento zapatista, por exemplo, quando Marcos fala sobre a *outra teoria*, enunciando os princípios da *ética do guerreiro*:

- [...] 1.- El guerrero debe ponerse siempre **al servicio de una causa noble**.
 2.- El guerrero debe estar **siempre dispuesto a aprender y hacerlo**.
 3.- El guerrero debe **respetar a sus ancestros y cuidar su memoria**.
 4.- El guerrero debe **existir para el bien de la humanidad**, para eso vive, para eso muere.
 5.- El guerrero debe **cultivar las ciencias y las artes** y, con ellas, ser también el guardián de su pueblo.
 6.- El guerrero debe dedicarse por igual a las cosas grandes y a las pequeñas.
 7.- El guerrero debe **ver hacia delante, imaginar el todo ya completo y terminado**. (MARCOS, 2006) (Grifos nossos.)

Como já mencionado anteriormente, para o zapatismo é fundamental a disputa sobre o que seja *teoria*, e como *deveria se fazer* teoria, sendo ela medular para o agir na construção da *autonomia*. Nesse sentido, em termos mais gerais, Santos afirma que

[...] As epistemologias do Sul têm de proceder de acordo com aquilo que chamo de sociologia das ausências, ou seja, transformar sujeitos ausentes em sujeitos presentes como condição imprescindível para identificar e validar conhecimentos que podem contribuir para reinventar a emancipação e a libertação social. (SANTOS, 2019, p. 19)

O zapatismo tem ciência de que a teoria que se produz regularmente nas universidades e centros de pesquisa, pretendendo ser neutra, pretendendo apenas descrever a sociedade, é parcial. Ela é ideológica, pois o que de fato faz é adaptar o pensamento à realidade, ela só justifica o que já existe, se resigna à forma presente da dominação. Por exemplo, numa sociedade dividida em classes é a justificação

dessa divisão como base no seu caráter pretensamente natural e necessário. No caso da luta epistêmica do zapatismo, uma sociedade que naturaliza a colonização e, com ela, a submissão dos nativos aos brancos, os quais reputam os primeiros como incapazes e ineptos para decidirem sobre a organização e a direção da vida pública, a ideologia que classifica o índio como *bruto, preguiçoso e vadio* é a que se impõe e justifica que esses sujeitos nem cheguem a ser considerados como cidadãos.

A trajetória manifesta das/os zapatistas demonstra que, para conhecer verdadeiramente, não é necessário separar *ciência e valor, conhecer e agir*. Aliás, a expressão já comentada que fala em *caminhar a palavra* resume exatamente isso. Pois é considerando essas dimensões de forma conjunta que não perdemos de vista a ação nem o conhecimento.

Nesse sentido, num colóquio internacional, Marcos (2007b) propõe a seguinte discussão: “Ni el centro ni la periferia [...]. La geografía y el calendario de la teoría”. (MARCOS, 2007b) Em dita intervenção, entre outras análises, ele enunciou o que entende que sejam *teses sobre a luta antissistêmica*. Delas, apenas citamos duas, que exemplificam bem a necessária relação entre conhecer e agir:

[...] UNO.- **No se puede entender y explicar el sistema capitalista sin el concepto de guerra.** Su supervivencia y su crecimiento dependen primordialmente de la guerra y de todo lo que a ella se asocia e implica. Por medio de ella y en ella, el capitalismo despoja, explota, reprime y discrimina. En la etapa de globalización neoliberal, el capitalismo hace la guerra a la humanidad entera.

[...] SIETE.- Las **grandes transformaciones** no empiezan arriba ni con hechos monumentales y épicos, sino con **movimientos pequeños** en su forma y que aparecen como irrelevantes para el político y el analista de arriba. La historia no se transforma a partir de plazas llenas o muchedumbres indignadas sino, como lo señala Carlos Aguirre Rojas, **a partir de la conciencia organizada de grupos y colectivos que se conocen y reconocen mutuamente, abajo y a la izquierda, y construyen otra política** (MARCOS, 2007b, p. 8-9). (Grifos nossos.)

Nesse texto, o pensamento zapatista não apenas questiona a maneira em que se faz teoria no Ocidente, mas também argumenta em relação a um dos aspectos desse distanciamento entre teoria e realidade, ou entre teoria e prática, entendendo que isso também tem a ver com o distanciamento entre academia e movimentos sociais. É exatamente nesse sentido que o texto de Leyva Solano vem nos auxiliar, quando propõe uma análise e reflexão, para a seguinte discussão: “¿Academia *versus* activismo? Repensarnos desde y para la práctica-teórico-política” (LEYVA SOLANO, 2010). Ou seja, não há como fazer teoria que realmente explique, que seja crítica, se

não explicitamos e discutimos nossas próprias práticas e instituições com base nas quais produzimos conhecimento.

Isto porque o conhecimento da realidade não deixa de ser um tipo de ação particular, pois agimos a partir de determinadas interpretações do mundo e, por sua vez, refletimos sobre o resultado da ação. Por isso é que, embora *conhecer* e *agir* sejam momentos diferentes, é preciso considerá-los conjuntamente. Como nós não agimos em abstrato, é necessário conhecer o complexo de relações sociais, políticas, culturais e econômicas (entre outras), dentro das quais agimos, assim como as condições históricas em que se dá a ação e quais são os elementos que nos constroem a agir. Importante é frisar o fato de que *pensar*, *analisar* e *conhecer* também são formas de agir. Esta consideração chama a atenção para evitarmos a tendência de ficar na superfície dos fenômenos, sem chegar a entender as conexões reais entre os fenômenos sociais. Uma atitude com essas características pode se reputar como *crítica*, por possibilitar conhecer sem abdicar da reflexão sobre o caráter histórico do conhecimento produzido.

Entendemos que o zapatismo define sua luta política e epistêmica dentro de uma perspectiva que propõe a reflexão sobre a realidade e a ação concreta para construir outra vida e outro mundo, para que seja possível *um mundo onde caibam todos os mundos*, no qual *caibam todas as cores* (LE BOT, 1997; BASCHET, 2014). Segundo podemos observar, quando o zapatismo fala em *autonomia*, e transforma essa categoria num guia tão fundamental para o agir das comunidades, ela pode ser interpretada como uma formulação própria de uma proposta de *emancipação*. É nessa direção e com essa intenção que, por exemplo, o EZLN lançou um convite internacional (29/02/2016) para participar de diferentes atividades, dentro do evento que ficou conhecido como Escolinha Zapatista. Não é casual nem acidental que elas/es tenham escolhido o nome de *escolinha* para caracterizar o teor do evento. Isto é, mais uma vez, mesmo num contexto de guerra, perseguição, terrorismo, assédio, agressões e morte, a proposta política das comunidades é a de propor diálogo e debate com a sociedade civil nacional e internacional, com o intuito de gerar um encontro em que *todas/os aprendam juntas/os*, uns com as/os outras/os. Assim, a comissão organizadora convidou artistas, cientistas, companheiras/os aderentes à Sexta Declaração da Selva Lacandona e ao Congresso Nacional Indígena (CNI), e a qualquer ser humano que se sinta interpelada/o a participar do encontro que

denominaram “*L@s Zapatistas y las conCIENCIAS POR LA HUMANIDAD*” (MOISÉS, 2016). O interessante são as razões com as quais o SCI Moisés⁷ justificou o evento:

[...] Primero: Que la grave **crisis que sacude al mundo entero** y que habrá de agudizarse, pone en **riesgo la supervivencia del planeta** y todo lo que lo puebla, incluyendo a los seres humanos.

Segundo: Que **la política de arriba** no sólo es incapaz de idear y construir soluciones, también es **una de las responsables directas de la catástrofe** ya en curso.

Tercero: Que las ciencias y las artes son quienes rescatan lo mejor de la humanidad.

Cuarto: Que las **ciencias y las artes representan ya la única oportunidad seria de construcción de un mundo más justo y racional**.

Quinto: Que los **pueblos originarios y quienes viven, resisten y luchan en los sótanos** en todo el mundo son poseedores, entre otras, de una sabiduría fundamental: la de la supervivencia en condiciones adversas.

Sexto: Que **el zapatismo sigue apostando, en vida y muerte, por la Humanidad** (MOISÉS, 2016).

Vemos que as reflexões, o pensamento e a ação zapatistas se evidenciam na necessidade de superar o capitalismo como forma de organização social, política, econômica e cultural manifestamente injusta e autodestrutiva.

Para conquistar dita emancipação, entre outras reflexões e ações concretas, as/os zapatistas decidiram construir o *autogoverno*. Segundo Baschet:

[...] El **autogobierno** es la forma misma de la **democracia radical**, que no es más que otro nombre de la **autonomía** [...] una democracia radical de autogobierno no puede sino asentarse em el principio de una **dignidad compartida** [...] No es, para ellos, una cualidad intrínseca del ser, ni una esencia. Se adquiere en la resistencia, em la lucha em contra de lo que niega la dignidad em sí: la dignidad es un puente, una mirada [...] es una relación, una forma de estar juntos. (BASCHET, 2014, p. 65) (Negritos nossos.)

Com esse último ponto, fechamos essa esquemática e resumida apresentação do que entendamos seja o âmago do pensamento teórico, político e ético zapatista, assumindo-o como uma realidade desconhecida para nós. Isto para apresentar o objeto desta pesquisa, argumentando na seguinte linha de raciocínio: afirmamos que há elementos de juízo que justificam a existência de um *corpus de pensamento zapatista* de caráter filosófico, prestando atenção aos conteúdos de

⁷ Além de ser um subcomandante, ou seja, um dos chefes de maior patente no EZLN, é um dos que participam desde o início do movimento, e é quem sucedeu ao SCI Marcos na função de porta-voz do CCRI e do EZLN.

filosofia política e ética, mais especificamente a formulação teórico-prática de *revolução*. Isto muito bem resumido por Marcos numa comemoração de 1º de Maio:

[...] **Tres veces muere** el trabajador en la fábrica de la historia patria: de **pobreza** muere, pues no es pagado con medida justa su nuevo hacer; muere de **humillación**, porque su palabra de rebeldía es amordazada por la traición de quienes se dicen suyos; de **esclavitud** muere, pues el mal gobierno ignora su voluntad y empeño. **Tres veces lucha** el obrero mexicano en la tierra y el asfalto: por **justicia** lucha para que haya pan y verdad en su casa y mesa; lucha también porque sean **libres** su palabra y su andar para no heredar vergüenzas a los hijos; por **democracia** lucha pues es su poder de transformar la materia, también poder de gobernar y gobernarse. (MARCOS, 1994a) (Grifos nossos.)

Essa é a condição que se impõe e o caminho escolhido para revolucionar o mundo.

Resumidamente, nossa tese a respeito da concepção zapatista de revolução, como desenvolveremos ao longo deste trabalho, pode ser apresentada assim:

No conjunto de documentos analisados, que consideramos constituir um *corpus* teórico zapatista, podemos encontrar uma *filosofia política* e uma *ética* especificamente *zapatistas*, ambas as duas orientadas para uma proposta de política emancipatória de esquerda. A partir disso, averiguamos se essa formulação teórico-prática de uma política emancipatória comporta uma proposta revolucionária de novo cunho. Entendemos que essa noção de *revolução* que o zapatismo propõe é um tipo de formulação nova e diferente das já conhecidas desde 1917.

Com base na conceituação depreendida do *corpus*, observamos que há uma concepção de *bem*, assim como uma definição de *sociedade boa*. A partir dessas definições fundamentais, confirmamos a importância que as/os zapatistas dão para o plano do *impossível* na política. Evidentemente, a outra cara da moeda dessa relevância é a mobilização efetuada no plano do *status quo*, traduzindo-se num questionamento que produz alguma *disrupção do dado*.

Todavia, entendemos que a centralidade de visar ao impossível, inspirada pelos conteúdos utópicos, está despojada de uma crença na *redenção universal* e de argumentos baseados numa suposta essência humana, como podemos observar na promessa de 1917. Dessa maneira, a concepção de *emancipação* se acha desligada de teorizações sustentadas num *telos* do *progresso*. No entanto, continua a pretender uma redefinição do possível, para realizar uma ordem menos desigual e menos opressiva.

Outro aspecto importante, que talvez seja um dos mais relevantes desta concepção zapatista de revolução, é o entendimento que as/os zapatistas têm de que essa redefinição do possível e, conseqüentemente, essa maneira de entender o revolucionar da realidade não se concretizam e não são reduzíveis a *um ato único*. Pois tratar-se-ia de uma concepção de *política de emancipação* pensada como um esforço sustentado ao longo do tempo, e por isso as pulsões emancipatórias não seriam algo excepcional. Esse entendimento contraria o sentido clássico de revolução, caracterizado pelo contínuo: insurreição–derrocada–reinstituição. Assim sendo, a concepção de *política emancipatória* do zapatismo não se reduz a um *big bang* insurrecional. Desvinculada a noção de mudança revolucionária da ideia de momento único, ela adquire um sentido performativo, implicando numa *ação* no momento mesmo da *enunciação*.

Outro elemento importante dentro dessa concepção de revolução é a opção estratégica para pensar e levar adiante uma mudança radical na prática, porém se negando a tomar o aparato do Estado ou a instituir um novo Estado. Essa é uma maneira de entender a revolução fora da matriz jacobina e da oposição binária entre sucesso e fracasso. Seguindo esse raciocínio, a atividade de *revolucionar* coincide com as *ações da política emancipatória* pelo fato de estruturar o *agora* como sendo um tempo de um *dever-outro*. Por isso, a concepção estudada neste trabalho se aproxima mais de uma *revolução contínua da vida cotidiana*, que implica uma revolução que não se detém perante a possibilidade de conquista do Estado.

Por outro lado, na concepção zapatista, o papel político de uma *vontade de revolução* vai além dos limites da mera insurreição. Elas/es pensam o *revolucionar* como uma interrupção do dado, pois a *revolução* é compreendida como o agir além do horizonte do meramente possível. Nesse sentido, consideram importante estar atentas/os ao *desconhecido*, pois é nesse plano que é possível a abertura para *algo por vir*, que *já está começando a acontecer*. Portanto, esse *entusiasmo revolucionário* pelo *impossível* implica assumir a responsabilidade e aceitar o desafio de encontrar um caminho que ainda não existe. Isso significa que a invocação do impossível em relação a uma ação revolucionária refere-se a uma *política radical*. Por isso, entendemos que as/os zapatistas concebem as *ações da política emancipatória* como coincidentes com a *atividade de revolucionar*, justamente por estruturar o *agora* como um *tempo do dever-outro*.

É por isso que afirmamos que o modo de conceber essa *política emancipatória* tem levado suas consequências, sobretudo, para o interior das comunidades, concebendo e realizando uma *revolução contínua da vida cotidiana*.

Nesta Introdução, consideramos importante esclarecer alguns pressupostos metodológicos, que apresentamos na sequência, por conta das singularidades desta pesquisa.

1.1 PRESSUPOSTOS METODOLÓGICOS

1.1.1 Um olhar estrangeiro

Dentro dessa perspectiva, para esta tese, é importante levar em consideração que esta pesquisa, ainda que pertença à Filosofia, contudo se desenvolve sob uma perspectiva teórica que destaca a abordagem interdisciplinar, tanto por razões de tipo epistemológico, como por benefícios metodológicos para as nossas análises, que aqui retomaremos breve e esquematicamente.

Um desses elementos de juízo consiste na consideração que Clifford Geertz (1989) faz a respeito da construção dos *nossos dados*, assim como a advertência acerca das nossas interpretações, que são, segundo ele, de *segunda e terceira mão*.

Outro autor que oferece um subsídio importante é Roberto Da Matta (1981), quando adverte que nosso trabalho deve cumprir com uma dupla tarefa, qual seja, a de transformar o *exótico* em familiar e o *familiar* em exótico. Ponto que também foi destacado por Gilberto Velho, quando afirma que “o que vemos e encontramos sempre pode ser familiar, mas não necessariamente conhecido e o que não vemos e encontramos pode ser exótico, mas até certo ponto, familiar” (1978, p. 39).

Para nós, o zapatismo é, de alguma maneira, o exótico e o familiar ao mesmo tempo, pois são realidades que em parte estão fora do nosso mundo cotidiano e próximo e do nosso universo sociocultural-cognitivo, e em parte percebemos próximas e com *semelhanças de família* (WITTGENSTEIN, 1996).

Mais uma contribuição importante veio de James Clifford (2008), a respeito da construção e institucionalização do saber e sobre a *autoridade* na construção do saber (no caso dele, a etnografia). O etnógrafo se preocupa com as críticas ao tipo de *escrita*, ainda preso ao reducionismo de dicotomias e essências. Isso é importante para não cair em representações dos *outros* como se fossem abstratos e a-históricos.

Para ter esse olhar crítico, ele tipifica quatro momentos-modelos que embasaram de maneira diferenciada a *autoridade etnográfica*, pela relação entre dois componentes fundamentais do saber etnográfico: *experiência e interpretação*, que vão do narrador onisciente à multivocidade cultural, da autoridade concentrada na unidade indissolúvel do escritor à dispersão provocada pelas múltiplas interpretações possíveis de serem expostas pelos inúmeros leitores.

Essas advertências epistemológico-metodológicas são de grande valor, por conta de não termos a possibilidade de contato em pessoa e mais ou menos direto com os autores da produção teórica dessas comunidades zapatistas. Assim, a nossa preocupação é a de não sermos presa fácil e de não cairmos num excesso de confiança na nossa capacidade de interpretação dos documentos e leituras de outras/os pesquisadoras/es e atores, e de não ocuparmos a posição daquele narrador onisciente, fonte da própria autoridade e da verdade do saber.

Para aprofundar esta perspectiva, porém, mas a partir da filosofia política, concordamos com Pinzani, quando faz a seguinte consideração a respeito de um pensamento crítico:

[...] Tilo Wesche afirma que “o ponto de partida de cada crítica consiste no **diagnóstico de uma realidade que não deveria existir**: de um sofrimento que ofende, de uma injustiça que provoca reação, de uma miséria ultrajante” e que “o objeto da crítica” são justamente as causas destes males (WESCHE, 2009, p. 201). E Rainer Forst considera que o **objetivo prático** perseguido pela crítica social é justamente “**o fim da humilhação e da ofensa**” (FORST, 2009, p. 150). (PINZANI, 2012, p. 89) (Grifos nossos.)

Evidentemente, a luta zapatista, assim como nossa pesquisa, se alinham a essa perspectiva.

Em relação à primeira questão, focando especificamente o assunto desta seção, a saber, o *olhar estrangeiro* relativo ao fenômeno pesquisado, observamos que Pinzani, referindo-se ao crítico social, e ao pressuposto distanciamento que deve exercer para com o objeto da sua crítica, para ele poder operar dita crítica, nos diz o seguinte:

[...] ele deve, por assim dizer, ficar livre dos mecanismos de dominação ou de alienação que ele pretende analisar e denunciar, se não quer correr o risco de ser presa deles, como o especialista que se limita a pensar nos moldes e segundo as categorias lógicas e intelectuais da própria sociedade. (PINZANI, 2012, p. 90)

Dessa maneira, segundo Pinzani, a via para não ficarmos presos aos mecanismos de alienação e dominação, que, justamente, devem ser objeto de crítica, é preciso que essa crítica seja *imane*nte à própria sociedade. Por outro lado, ele também afirma que “precisamos de uma posição que ouça a voz das vítimas de tais mecanismos, levando em conta a possibilidade de que tal voz seja destorcida pelos próprios mecanismos em questão” (PINZANI, 2012, p. 91).

Nessa direção, nesta pesquisa, por conta do fenômeno a ser estudado, não trabalhamos sob a perspectiva de “vítimas”, mas, sim, de forma análoga, valemo-nos da estratégia de *dar voz* privilegiada aos protagonistas de tal fenômeno, de iniciar a partir do seu discurso, isto é, das suas próprias definições, autopercepções e definições do mundo, para depois desdobrar nossas análises e reflexões. Esta perspectiva metodológica ficará melhor explicada na seção seguinte.

Por fim, para o exercício de um pensamento crítico, Pinzani afirma a necessidade de apontar para as razões do objeto da crítica, por exemplo, as crises geradas pelo próprio capitalismo ao não cumprir com a promessa com a qual ele próprio nasceu – concretizar a liberdade e a igualdade dos indivíduos. É exatamente nessa denúncia que a crítica social possui um

[...] valor eminentemente prático, pois nos permite intervir sobre elas [...] o crítico social não precisa partir de um ponto arquimediano para propor normas ou valores diferentes, mas pode fundar a normatividade de sua análise crítica na normatividade das normas e valores criticados” (PINZANI, 2012, p. 95).

Acerca dessa crítica imane

nte, tanto em relação à normatividade, como em relação à possibilidade de fala dos protagonistas envolvidos, Pinzani afirma que ela nos leva “inevitavelmente a pensarmos tais normas de maneira radicalmente diversa, mas não cabe ao crítico defini-las sozinho, sem a cooperação dos indivíduos que são vítimas dos déficits e das crises acima mencionados”. (PINZANI, 2012, p. 96)

Por outro lado, Pinzani afirma que uma perspectiva plausível para o exercício da crítica social “não recorre a modelos ideais e universais”, isto é, ela “tem que encontrar os critérios, com base nos quais possa criticar a sociedade, na própria realidade social”. Trata-se, assim, de uma “crítica interna, que visa revelar as tensões e até as contradições internas à sociedade”. (PINZANI, 2012, p. 97) Considerando a sua pertinência, essa será a linha metodológica geral da nossa pesquisa.

Pinzani distingue três perspectivas diferentes que tal crítica interna da sociedade pode assumir, a saber: uma meramente funcional; outra de caráter moral; e uma ética. Aqui, entendemos que tanto este trabalho como a própria produção teórica zapatista a ser analisada podem se encaixar melhor dentro da última perspectiva, por esta destacar o fato de que “a vida numa determinada sociedade não é uma vida boa conforme os seus próprios critérios de vida boa” (PINZANI, 2012, p. 98).

Além de assumir uma dessas três perspectivas de crítica interna da sociedade, essa análise também deveria “encontrar uma base nos resultados empíricos das ciências sociais, mas sem cair na armadilha de uma crença absoluta na verdade de tais resultados [...] deveria antes contextualizar tais resultados” (PINZANI, 2012, p. 98), seja que o faça pela crítica do método das ciências sociais, seja pela crítica dos pressupostos ideológicos dessas ciências.

Finalmente, Pinzani entende que tal análise deveria “operar uma crítica das imagens dominantes na sociedade relativas a certos fenômenos sociais” (PINZANI, 2012, p. 99), pois, para ele, esta tarefa é fundamental e complementar à anterior (ouvir a voz dos envolvidos), a fim de “dispor de instrumentos críticos para interpretar os dados empíricos, já que os relatos em questão são fortemente influenciados pelas imagens dominantes na sociedade” (PINZANI, 2012, p. 99).

Estes são os pressupostos epistemológico-metodológicos que nos permitem a atitude de estranhamento necessária para abordar os escritos zapatistas e sua contextualização social e política, para entendê-la como uma produção filosófica própria e original. Mais especificamente, em nossa pesquisa, diferentemente do que as pesquisas regulares em filosofia fazem, não trabalhamos uma obra de um autor consagrado, na qual exploremos um conceito ou uma tese já reconhecidos na academia. Em vez disso, nosso estudo aborda um fenômeno cultural, social e político dentro do qual nós advertimos: primeiramente, que há um *corpus* teórico elaborado e, por outro lado, que nele reconhecemos um conteúdo propriamente filosófico-político. Assim sendo, para termos algum referencial comum com outras/os pesquisadoras, tomamos como referência uma coletânea de documentos e comunicados produzidos pelo CCRI-EZLN entre 1994 e 2001, compilados e publicados por Ediciones ERA do México, a saber: *EZLN: Documentos y Comunicados, Tomo 1: 1º de enero / 8 de agosto de 1994*; *EZLN: Documentos y comunicados, Tomo 2: 15 de agosto de 1994 / 29 de septiembre de 1995*; *EZLN: Documentos y comunicados, Tomo 3: 2 de octubre*

de 1995 / 24 de enero de 1997; *EZLN: Documentos y comunicados, Tomo 4*: 1º de febrero de 1997 / 2 de diciembre de 2000; e *EZLN: Documentos y comunicados, Tomo 5*: La marcha del color de la tierra, 2 de diciembre de 2000 / 4 de abril de 2001. São esses documentos, produzidos pela intelectualidade oficial do zapatismo, escritos no calor da luta, que serão nosso material privilegiado de estudo, análise e reflexão. Também é um subsídio muito importante o portal oficial do próprio zapatismo: *Enlace Zapatista*.⁸

Conforme a perspectiva metodológica apresentada nesta seção, no seguinte capítulo abordaremos os pressupostos filosófico-políticos do zapatismo, extraídos da sua própria produção textual.

⁸ Acessível em: <<https://enlacezapatista.ezln.org.mx/>>.

2 PRESSUPOSTOS FILOSÓFICOS ZAPATISTAS

2.1 INTRODUÇÃO

Esta seção objetiva explicitar alguns dos princípios que embasam o que entendemos seja a *filosofia política zapatista*. Vale esclarecer que não há como entender a política zapatista fora de um contexto de guerra, ao ponto de ser necessário considerar esses dois conceitos como os dois polos de um binômio, um não sendo compreensível sem o outro. Dois conceitos que, nesta relação que propomos como complementar e necessária, podem explicar de maneira mais adequada a realidade, o pensamento e a ação das/os zapatistas. Todavia, o que interessa neste trabalho é a compreensão da política zapatista, que tipo de política é proposta pelo zapatismo, para, a partir disso, entender a concepção de *revolução* que propõem e praticam as/os zapatistas.

Se tomarmos como ponto de partida o ano de 1992, que é quando as comunidades começam a discutir com o EZLN a possibilidade de iniciar uma guerra, o modo de organizar os debates e o modo de decidir a declaração de guerra ao governo federal, as/os zapatistas já estão fazendo política em situação de guerra. Pois, na concepção delas/es, as condições aviltantes em que viviam há muito tempo, especialmente pioradas pelas políticas neoliberais do governo de Salinas de Gortari, isso não era outra coisa que um modo de guerra não declarada, não convencional contra os povos indígenas. Essa disposição para a política em contexto de guerra se mantém durante a guerra franca de parte das/os zapatistas⁹, com uma primeira resposta por parte do Estado mexicano de *guerra de contrainsurgência*¹⁰, doutrina esta que depois seria substituída pela de *guerra de baixa intensidade* (CISNEROS, 2016). Evidentemente, nesse período, a política estava mais direcionada ao interior das comunidades. Essa mesma disposição é a que prevalece, agora não só em relação ao interior, mas também em relação às instituições do Estado mexicano, e à sociedade civil nacional e internacional, até os dias de hoje. Assim, guerra e política

⁹ Doze primeiros dias de janeiro de 1994. Depois disso, cessaram fogo e só conservaram as armas para defesa.

¹⁰ Lembrando que essa doutrina foi desenvolvida nas décadas de 1960-1970, como resposta às guerras de guerrilhas latino-americanas.

são os dois conceitos que, no seu mútuo condicionamento, exprimem o embasamento fundamental do pensamento e da ação filosófico-políticas das/os zapatistas.

Os conteúdos para a análise a seguir são extraídos de uma coletânea, realizada pelo Centro de Información y Análisis de Chiapas A.C. - CIACH (2002), a qual reúne os contos do Subcomandante Marcos¹¹, nos quais ele conversa com o Velho Antônio. Esta é uma série de escritos literários, que vêm a público pelos veículos de comunicação oficiais zapatistas, às vezes como parte de um texto maior, outras como contos avulsos; algumas vezes como comunicação para alguma solenidade, outras como texto para alguma revista ou jornal, outras ainda como um comunicado oficial do Comitê Clandestino Revolucionário Indígena (CCRI) ou do Exército Zapatista de Libertação Nacional (EZLN). Todavia, de todos eles, apenas serão explorados aqueles conteúdos que se vinculam de maneira direta à política e à ética zapatista. Eventualmente, serão abordados outros princípios acerca de outros tópicos, não diretamente vinculados à política, por entendermos que são complementares daqueles que são fulcro deste trabalho.

Cabe aqui uma primeira observação importante. É conveniente ter presente que esses textos se inscrevem no que podemos chamar de discurso zapatista do CCRI-EZLN, ou seja, um discurso *oficial*, com a clara intenção de tomar como ponto de partida o conhecimento popular ancestral, que podemos chamar de discurso zapatista *coloquial*¹². Essa diferenciação é importante, porque nos permite ter uma leitura crítica, ao mesmo tempo em que reconhecemos mais uma das complexidades desse fenômeno cultural, social e político, que pode interessar à filosofia política.

A importância desses contos e dessas conversas com o Velho Antônio se radica no fato de serem um registro escrito e divulgado, nos quais consta o destaque que o próprio Marcos atribui a esses encontros e aos ensinamentos que deles extrai. A maneira em que Marcos nos apresenta sua relação com este velho indígena camponês é a de um discípulo com seu mestre, alguém que, de alguma maneira, lhe

¹¹ Lembrando que se trata de um reconhecido intelectual do zapatismo, primeiro mando militar do EZLN e porta-voz das/os zapatistas entre 1994 e 2014, data a partir da qual deixa esses cargos, no entanto continua como pensador orgânico até hoje, mas como o Subcomandante Galeano. Para entender essa transição, consultar Marcos (2014).

¹² Leyva Solano (1999) faz essa distinção entre discurso zapatista do CCRI-EZLN e *coloquial*, sendo o primeiro aquele que as instâncias de mando e a estrutura organizativa formal (CCRI-EZLN) reconhecem e legitimam como seu. Por outro lado, o *coloquial* é produzido entre as bases camponesas e indígenas ou urbanas das organizações zapatistas, as/os cidadãs/ãos comuns, tanto de Las Cañadas como de diferentes regiões do México.

serviu de guia e intérprete, para que esse homem, não indígena e não branco, vindo do norte, conhecesse e compreendesse tanto a história, os costumes, o pensamento e a idiossincrasia das comunidades do sudeste chiapaneco, assim como a cosmovisão maia.

Nas palavras de Marcos, “El primer pueblo que tomamos en 1985, o sea el primer pueblo al que entramos ya como zapatistas, es el del Viejo Antonio. Y ahí él actúa como una especie de *traductor*, como explicándonos qué es lo que éramos y lo que debíamos ser [...] el Viejo Antonio es el *puente*” (MARCOS, 2002, p. 204) (grifos nossos).

Assim, salvando as devidas distâncias e proporções, podemos afirmar que essa dupla se apresenta a nós de maneira semelhante à criada por Platão, fazendo de Sócrates o interlocutor central dos seus diálogos. Nessa comparação, uma diferença é que Marcos não faz falar sua personagem Antônio com outros interlocutores, mas, sim, com a personagem que ele faz de si próprio. Outra, talvez a mais importante, é que Marcos não apresenta suas próprias ideias e teorias, como sendo as do Velho Antônio, como o fizera Platão com Sócrates a partir do período do *Teeteto* (GHIRALDELLI, 2019).

Uma característica comum de ambos os dois é a de serem personagens literários, porém não absolutamente. São criações ficcionais, todavia, são embasadas na vida real dessas duas pessoas. Marcos conhece o Velho Antônio em 1984, no início das atividades na selva daquele pequeno grupo de guerrilheiros que em 1983 fundaram o EZLN. Marcos manteve uma estreita relação com o velho camponês, que faleceu em 1994, vítima de tuberculose (MARCOS, 2002, p. 203).

A seguir, explicitamos de maneira resumida e esquemática os princípios acima mencionados, para depois sugerir algumas interpretações, pois, como já mencionado anteriormente, assumimos uma perspectiva metodológica que toma, inicialmente, a *fala* das/os zapatistas, para depois desenvolver uma análise. Isto porque entendemos que não se trata de meros relatos literários, mas, sim, de sínteses de vidas particulares e comunitárias; são memórias documentadas de histórias coletivas; são perspectivas ontológicas e de horizontes de compreensão, condensadas em ideias, conceitos e teses filosóficas que surgem da práxis política, que se destinam a orientar esta práxis através do exercício do pensamento dialogal,

coletivo, reflexivo, democrático e crítico¹³. Assim sendo, tomamos esses relatos como um tipo de *fala* desses dois atores sociais e políticos fundamentais para o zapatismo, falando por si mesmos, não considerando-os meros *objetos de pesquisa*. Expomos esses diálogos entre eles, que Marcos transforma em uma conversa mais ampla com as comunidades zapatistas, ao mesmo tempo que, através delas, apresenta a perspectiva de mundo zapatista para a sociedade civil, nacional e internacional. A partir disso, propomos uma análise e reflexão, mais como uma *conversa* com sujeitos políticos do que como uma *descoberta* de fatos inertes.

Afirmamos que Marcos e Antônio são atores com toda essa importância, porque suas falas e, sobretudo, os ensinamentos extraídos, organizados e formalizados por Marcos são uma das melhores fontes de conhecimento e chaves de interpretação que temos, nós que somos absolutamente alheios e distantes dessa realidade e dessa história. É nessa perspectiva que propomos entender tanto a linha de pensamento e ação das/os indígenas maia do sudeste de Chiapas, mas, também, como isso foi traduzido para questionar e reinterpretar a doutrina revolucionária marxista, inicialmente de influência leninista, que originou o EZLN. Esse sincretismo, que Marcos chamou de “a primeira *derrota* do EZLN” (LE BOT, 1997, p. 62-63), é um dos fundamentos filosófico-políticos do zapatismo.

2.2 ALGUNS PRINCÍPIOS FILOSÓFICO ZAPATISTAS

Iniciamos esta exposição com alguns fundamentos que não são propriamente ético-políticos, mas sem os quais não se entendem os princípios filosóficos zapatistas.

2.2.1 Pressupostos antropológicos

Uma definição importante que as/os zapatistas dão de si próprias/os, que se reitera constantemente, é através da autodenominação *gente de milho*. Esta denominação tem um pano de fundo mítico-religioso, relativo à criação dos seres humanos. Mas, independentemente da fé religiosa, a metáfora se refere à multiplicidade e diversidade de tipos e espécies desse grão. Assim, seria essa mesma

¹³ Para compreender esta qualificação desse pensamento, consultar Leyva Solano (1995; 1999; 2007; 2009) e Leyva Solano e Ascencio Franco (2002).

qualidade, a diversidade, a principal característica dos seres humanos que a mitologia maia considera para as *mulheres e homens verdadeiras/os* (MARCOS, 2002, p. 19-20). Diversidade essa manifesta não só na cor de pele, mas também na língua, na cultura e, sobretudo, nas ideias e pensamentos.

Uma característica desta *gente de milho* é a de *andar perguntando* (MARCOS, 2002, p. 61). Isto quer dizer que o movimento, ou seja, a *ação*, somente é possível a partir do *perguntar*, a partir do conhecimento *junto* aos outros, a partir do diálogo e da deliberação conjunta sobre os rumos a assumir. O *perguntar* para poder *andar* refere-se não apenas a questões relativas à organização política ou ao modo de governo entre as comunidades zapatistas, mas, sim, e mais profundamente, à constituição delas/es enquanto *mulheres e homens verdadeiras/os*, à construção de *comunidade*, ou seja, desse coletivo que é o verdadeiro e autêntico sujeito da política zapatista, no dever de preservar sua história, sua cultura, sua língua, seus ensinamentos ancestrais, sua concepção de mundo, sem que isso signifique qualquer modo de encapsulamento em alguma perspectiva milenarista ou fundamentalista.

Mais ainda, esse *caminhar* é entendido como *lutar e viver a palavra verdadeira* (MARCOS, 2002, p. 69), ou seja, isso implica fazer vigorar os conhecimentos vindos dos deuses maia, guardados e transmitidos pelos ancestrais, desde gerações remotas. Esses conhecimentos e orientações implicam a obrigação de cuidar desses ensinamentos ancestrais e divinos, mantê-los vigentes, transmiti-los sem deturpar seus princípios (MARCOS, 1994e). Aqui, novamente, cabe observar que essa valorização da própria história e ontologia maia, ainda que seja apresentada como verdade divina, ou seja, uma verdade inquestionável e absoluta, todavia, pelos relatos aqui estudados, não é uma única e exclusiva versão possível para interpretar fatos do mundo¹⁴. Pelo contrário, trata-se de orientações e critérios para a realização de princípios ético-morais que também são político-práticos, por exemplo: *igualdade e respeito na diversidade*, dito pela metáfora das/os *mulheres e homens de milho*.

¹⁴ Para citar um tipo de relato mítico-religioso que vai nessa direção, vejamos, por exemplo, quando no Velho Testamento se assevera que o povo de Israel é o escolhido de Deus, com exclusão de qualquer outro. Ou quando se afirma a posição de submissão que a mulher deve respeitar em relação ao homem, o que é expresso desde o mito da sua criação da costela do homem, ou seja, como apêndice/subproduto dele, estabelecendo uma hierarquia fixa e inalterável. Outro fator importante a destacar nesta mitologia religiosa é que não há uma única palavra monolítica, mas, sim, um diálogo entre deuses, que são de número ímpar. Finalmente, o mais notável é que esses deuses, e sua palavra, não são infalíveis, e não somente estão sujeitos a erro, como a questionamento das mulheres e homens verdadeiras/os.

No caso pontual da concepção antropológica, como já dito, a *regra de ouro* é a de respeitar e possibilitar a diversidade, da qual cada um (individual ou coletivamente) precisa participar a partir da sua singularidade. Se assim não fosse, não haveria pluralidade nem diversidade possíveis. No mesmo sentido, esse respeito e valorização do que é próprio não implica infalibilidade nem totalidade absoluta e fechada, pois essas singularidades diversas são entendidas como possíveis de diálogo e aprendizado, como já indicado na metáfora do *andar perguntando*. Aliás, diálogo e aprendizado que é dever moral para *mulheres e homens verdadeiras/os*, exemplificados na prática observada nas mesmas comunidades zapatistas.

A partir desse cuidar e viver a *palavra verdadeira*, entendem que o sentido da sua existência se atrela à disposição, e efetivação, de serem um *caminho para os outros* (MARCOS, 2002, p. 113). Isto quer dizer que a existência haure seu verdadeiro sentido se ela se orienta a servir solidariamente às existências dos outros. Assim sendo, as/os zapatistas acreditam que seu sentido no mundo é o de serem *caminhantes* e, também, *caminho* uns dos outros, por conta e a favor das diferenças e da diversidade (MARCOS, 2002, p. 195). Notemos que esse *caminhar*, ou seja, esse agir na vida social e política, se orientado pela *palavra verdadeira*, implica necessariamente conhecer esse mundo, para transformá-lo, numa perspectiva de aprimorá-lo, seguindo os princípios aprendidos com os deuses. O interessante é que esse aperfeiçoamento não tem a ver com alguma ideia fixa e pré-determinada, nem externa aos seres humanos ou ao mundo. Pelo contrário, esse melhoramento tem a ver com o aprofundamento do autoconhecimento que cada ser humano e cada povo tenha de si, a partir do qual, quanto mais apurado seja, melhor poderão *caminhar seus caminhos*, isto é, as decisões e rumos a seguir, seja como indivíduos, seja como sociedades. Ou seja, isto implica desenvolver o conteúdo das suas singularidades, para melhor exercitar sua autonomia e soberania.

Para a *gente de milho, ser/construir pontes* também se inspira na metáfora do arco-íris, tanto pela diversidade de cores, todas juntas, harmonicamente, como pelo fato de ele não ter início nem fim. Quer dizer que essa disposição das/os *mulheres e homens verdadeiras/os* é um tipo de trabalho que não acaba nunca, e isto também vem do exemplo dos deuses (MARCOS, 2002, p. 96).

A condição de *homens e mulheres de milho* não acontece apenas por dádiva divina, pois essa condição, a das/os *mulheres e homens verdadeiras/os*, também deve ser desenvolvida, conquistada e deve ser merecida. Assim, trata-se de uma condição

adquirida efetivamente pelas/os que *aprenderam a olhar* (MARCOS, 2002, p. 176). Ou seja, as/os que aprenderam a observar e entender a realidade e a vida a partir daquele saber ancestral, a *palavra verdadeira*, que orienta, entre outras questões, o conhecimento de si próprios e da identidade, de tal modo que essas pessoas são os/as *homens e mulheres de milho*.

Outra autodenominação de origem mítico-religiosa é a de *homens e mulheres morcego*. No relato mítico, ela faz referência a um erro dos deuses na criação da escuridão da noite e da luz do dia, que teria provocado cegueira nos seres humanos, que tiveram de se refugiar na escuridão da noite e aprender a *caminhar* nela. A interpretação desta imagem literária se direciona, primeiro, ao fato das/os *mulheres e homens verdadeiras/os* terem que apreender a viver e agir na escuridão, isto é, naquilo que as sociedades ocidentais e cristãs costumam chamar de *períodos de trevas*, ou seja, tempos de adversidade, e, neles, encontrar o *caminho*, isto é: a linha de ação desejada, mas, e sobretudo, a devida e correta (MARCOS, 2002, p. 42). Lembremos que, na Quarta Declaração da Selva Lacandona, Marcos apresenta as/os indígenas zapatistas como as/os que têm vivido a “longa noite dos 500 anos” (CCRI-EZLN, 1996), experiência e pensamento norteador do zapatismo, já apresentado por nós na epígrafe desta tese.

Por outro lado, a solução dos deuses para sanar a escuridão absoluta da noite primeira foi criar as estrelas. Porém, elas nasceriam a partir da transformação voluntária de alguns seres humanos, que decidissem morrer para se transformar em “pedacinhos de luz” no céu preto da noite. Assim, alguns assumiram esse ônus, e a noite não ficou tão escura. Conjuntamente à interpretação dessa metáfora, também se acrescenta uma significação que diz respeito à necessidade e ao valor do sacrifício de alguns, para que outros, aliás a maioria, vivam e consigam *enxergar* na escuridão, ou seja, conhecer essa realidade e entendê-la. Concomitantemente, há outra interpretação, quando afirmam que “algunos tienen que estar apagados, para que otros brillen, pero los que brillan lo hacen por los apagados. Que si no, pues nadie brilla” (MARCOS, 2002, p. 43). Esta seria algo assim como a outra cara da mesma moeda, em relação à interpretação anterior. Porque aqui se destaca o valor e importância dos que ficam *apagados*, ou seja, as/os *invisíveis, sem rosto e sem voz*, para que as/os que aparecerem sejam vistos, falem e sejam ouvidos, e o façam em nome daquelas/es também. De maneira explícita, esta metáfora explica o nascimento, a vida e a morte do próprio Subcomandante Marcos e seu protagonismo, como sendo

não de um indivíduo apenas por si próprio, mas um espantalho, uma personagem, uma construção coletiva, destinada a viver e morrer *por conta de e para* esse coletivo. No mesmo sentido, as/os zapatistas pensam o próprio EZLN quando entendem que seu sentido final é o de desaparecer, seja seus soldados mortos na luta, seja porque os objetivos da *revolução* foram atingidos e já não faça sentido ele existir (MARCOS, 2014).

Dessa maneira, a metáfora das/os *mulheres e homens morcego*, além de nos falar sobre o necessário conhecimento na adversidade, para agir corretamente, também fala do sacrifício de todas/os, ora morrendo para viver iluminando, ora ficando invisibilizadas/os, para que aquelas/es possam iluminar. No entanto, não é só *conhecimento e sacrifício*, também se trata da responsabilidade da *representação* de todas/os por parte de umas/uns poucas/os. Contudo, representando, obedecendo às/aos representadas/os, pelo *andar perguntando*, e, mais claramente, pelo princípio do *mandar obedecendo*, que explicaremos adiante. Um exemplo dessa prática foi o discurso da Comandanta Esther, que é uma das máximas autoridades civis das/os zapatistas no Congresso mexicano:

[...] Honorable congreso de la Unión:
 [...] Por mi voz habla la voz del Ejército Zapatista de Liberación Nacional. La palabra que trae ésta nuestra voz es un clamor.
 [...] La palabra que traemos es verdadera.
 [...] Venimos a que nos escuchen y a escucharlos. Venimos a dialogar.
 [...] Algunos habrán pensado que esta tribuna sería ocupada por el Sup Marcos y que sería él quien daría el mensaje central de los zapatistas. Ya ven que no es así. El Subcomandante Insurgente Marcos es eso, un subcomandante. Nosotros somos los Comandantes, los que mandamos en común, los que mandamos obedeciendo a nuestros pueblos. Al Sup y a quien comparte con él esperanzas y anhelos les dimos la misión de traernos a esta tribuna. Ellos, nuestros guerreros y guerreras, han cumplido gracias al apoyo de la movilización popular en México y en el mundo.
 [...] Así que aquí estoy yo, una mujer indígena.
 [...] Mi nombre es Esther, pero eso no importa ahora. Soy zapatista, pero eso tampoco importa en este momento. Soy indígena y soy mujer, y eso es lo único que importa ahora.
 [...] Y es un símbolo también que sea yo, una mujer pobre, indígena y zapatista, quien tome primero la palabra y sea el mío el mensaje central de nuestra palabra como zapatistas. (CCRI-EZLN, 2001)

Esse histórico discurso, o primeiro de uma mulher indígena no Congresso da República, é um bom exemplo no qual se explicitam os princípios antropológicos há pouco apresentados, que reforçam esta característica do zapatismo: a de entender que o sujeito da política é a comunidade, o coletivo, com as nuances já comentadas.

2.2.2 Conhecimento

Assim como o oráculo de Delfos ensinou o “conhece-te a ti mesmo”, e todos sabemos da transcendência desse aforismo para a filosofia ocidental, as/os zapatistas também entendem, pelos seus deuses, que o autoconhecimento é pedra angular para a existência e o agir, quando declaram que é imprescindível *olhar o próprio coração* (MARCOS, 2002, p. 30). Porém, esse autoconhecimento, para as/os zapatistas não é apenas racional e abstrato, pois o conhecimento do *coração* também importa, sem ser nem mais nem menos importante que o conhecimento da razão¹⁵. Uma das implicações práticas diretas desse saber de si é que elas/es o vinculam à possibilidade de não sofrerem a dominação externa, justamente por saberem da própria origem e da sua própria posição no mundo social e político, da sua singularidade enquanto povo e cultura, a partir da consciência da sua própria história. Porém, acreditamos que esse autoconhecimento está pouco ou nada próximo do reconhecimento do seu lugar no cosmos e do seu destino numa racionalidade universal, mas que está muito mais próximo da *consciência de classe* do marxismo. Isto porque embora as/os zapatistas não se pensem em termos de *burguesia vs. proletariado*, de *trabalho vs. capital*, quando elas/es se reconhecem como aquelas/es a quem tudo foi negado para poderem ter uma vida digna, e reivindicam as condições necessárias para tal¹⁶, essas categorias europeias não estão ausentes, mas também não são as únicas nesse horizonte de compreensão.

Importante é dizer que, para as/os zapatistas, esse conhecimento de si é completo só se também se constitui em disposição para conhecer os outros seres humanos, diversos e diferentes (MARCOS, 2002, p. 139). Isto significa que esse autoconhecimento, esse reconhecimento da própria identidade não é algum tipo de solipsismo, como tampouco é justificativa de qualquer identitarismo. Pelo contrário, desde o início, a luta é em favor de todas/os aquelas/es que sofrem a injustiça do racismo e da opressão capitalista, e nunca em função de algum grupo que reúna alguma característica específica, como a cor de pele ou a religião, por exemplo.

¹⁵ Para ampliar, consultar Santos (2019, p. 135-157) a respeito do *coraçonar* nas *epistemologias pós-abissais*.

¹⁶ Por exemplo, entre outras tantas oportunidades, quando reivindicam os 13 pontos fundamentais da sua luta: trabalho, terra, teto, alimentação, educação, saúde, justiça, cultura, informação, independência, liberdade, democracia, paz com justiça e dignidade (cfr. CCRI-EZLN, 1994f).

No relato mítico sobre o nascimento da língua, as/os zapatistas aprendem que houve três palavras primeiras, das quais se desprendem todas as demais, sendo elas: *justiça, liberdade e democracia* (MARCOS, 2002, p. 66-67). Contudo, precisamos esclarecer que para elas/es, não se trata apenas de vocábulos, pois, para as/os zapatistas, escrever ou pronunciar esses termos implica, necessariamente, conhecer seu significado, assim como praticá-lo, fiel e conseqüentemente. É a partir desta tríplice dimensão das palavras que podemos entender a denominação já apresentada de *palavra/língua verdadeira*. Ou seja, esse caráter de *verdadeiro* não advém apenas do fato de ser a língua ancestral dessa cultura, mas, e principalmente, por exigir o conhecimento profundo dos significados, praticá-los e preservá-los, em respeito aos ancestrais, em respeito aos mortos que possibilitaram a vida das/os hoje existentes, e como legado valioso para as gerações futuras.

Assim, essa *palavra/língua verdadeira* é uma *questão de vida ou morte* para a *gente de milho*, pois, por ser uma herança divina, implica uma grande responsabilidade de mantê-la viva. Por isso, é necessário cuidar das três primeiras palavras. Porque esquecer essa *palavra/língua verdadeira* significa perder os fundamentos da identidade, e com isso perder o rumo (MARCOS, 2002, p. 68). Lembrando que essa identidade tem a ver com a que se constrói histórica, subjetiva e coletivamente, dentro de uma comunidade, na participação e partilha de símbolos e rituais que dizem respeito ao coletivo, isto é, não estaríamos falando de identidades de indivíduos particulares, como é o caso nas sociedades modernas, ocidentais e cristãs. Para as/os zapatistas, não preservar essa língua implica perder a memória e desconhecer a história dos ancestrais, assim como o desconhecimento de si mesmas/os. Pois, nesse sentido, para elas/es, o *esquecimento* é o pior que poderia lhes acontecer. Esquecimento é sinônimo de *morte* na história dos povos indígenas, e de forma consciente e esclarecida, para as/os zapatistas, essa morte acontece tanto em termos simbólicos, como em termos materiais concretos (MARCOS, 2002, p. 70).

A *palavra/língua verdadeira* também é o fruto do diálogo e da meditação dos deuses, que, justamente, a partir das suas diferenças e da sua diversidade, criam o mundo (MARCOS, 2002, p. 151). Essa característica é a mesma que se replica entre os seres humanos, mas especialmente nos que as/os zapatistas chamam de *gente de milho*, e na maneira de organizar e viver a vida em sociedade.

Para as/os zapatistas, o acordo, na palavra e no pensamento entre os deuses, é o que possibilita a criação do mundo. Assim, a *palavra/língua verdadeira* é, ao

mesmo tempo, *ferramenta* e *material* para essa construção do real e concreto, no tempo (MARCOS, 2002, p. 152). Nessa mesma linha de pensamento e ação, o acordo de palavra e pensamento entre *a gente de milho* é com a intenção de criar outro mundo, que seja melhor (MARCOS, 2002, p. 153).

É interessante que nesta cosmovisão, até no plano divino, é o diálogo o que traz sabedoria aos deuses, pois não são oniscientes (MARCOS, 2002, p. 155). Assim, vemos que, desde o plano do divino, desde o plano da criação do mundo e da *gente de milho*, isto acontece segundo os princípios já comentados: *andar perguntando; olhar o próprio coração* (para se conhecer a si próprio, enquanto indivíduo e enquanto sujeito coletivo, mas, necessariamente, conhecendo os demais; cuidando e exercitando a *palavra verdadeira*; respeitando e cuidando da *pluralidade* e da *diversidade*).

Este tipo de conhecimento também parte do pressuposto da importância da *memória*, isto é, de conhecer e lembrar o passado, um tipo de passado que está permanentemente evidente no presente. Porquanto entendem que só assim poderão se orientar e projetar-se adequadamente para o futuro, conquistando uma *vida digna* (MARCOS, 2002, p. 200). Nesse sentido, a *memória* e a *história* são as chaves para o *futuro*, pois a memória é a construção necessariamente coletiva para *caminhar o mundo*, ou seja, para ter experiências, para conhecer e agir no mundo (MARCOS, 2002, p.143, 149 e 150).

Assim sendo, vemos que para as/os zapatistas o *pensamento* é um tipo de *exercício*, que começa com os próprios deuses, e é repassado para os seres humanos. É o exercício que define propriamente que tipo de seres humanos serão, ou não, se se constituirão em *gente de milho* ou não. É este tipo de pensamento que, na base do *diálogo*, se torna o fundamento para a tomada de *decisões*, isto é, um raciocínio de tipo *reflexivo* e *coletivo* (MARCOS, 2002, p. 58-61, 88-89).

Como já foi mencionado, esse conhecimento tão apreciado pelas/os zapatistas está necessariamente vinculado às ideias de *caminho* e de *caminhar*.

Como já mencionado, para as/os zapatistas, o conhecimento está intrinsecamente vinculado ao *agir*, ao *fazer*, e aqui é que faz sentido a metáfora do *caminhar* e do *caminhante*. Mais ainda, elas/es entendem que é essa perspectiva sobre o conhecer a *partir do* e *no* agir o correto modo de viver no mundo. Isto porque são os deuses que primeiramente desenvolveram essa prática, e por acordo entre

eles decidiram que é o melhor a se fazer. Mas também pelo fato de isto ser fruto de um acordo entre os deuses *com a gente de milho* (MARCOS, 2002, p. 111).

Segundo narra o relato mítico, esse caminhar que lhes é legado e encomendado pelos deuses é um *caminhar circular*, isto quer dizer que, ao chegar ao fim do caminho traçado, se retorna ao início. Esse percurso se repete uma e outra vez, semelhante, mas não igual. Isto é dessa maneira porque é pelo reiterado retorno ao início de uma caminhada que as/os mulheres e homens de milho têm a possibilidade de melhorar, de aperfeiçoar esse caminhar e esse caminho, o que também constitui uma responsabilidade para elas/es. Poderíamos dizer que a ideia central desta metáfora do andar em círculos é, por um lado, representa ter ciência de que sempre estaremos recomeçando desde um início, que, ao mesmo tempo, é e não é o mesmo. Por outro lado, e por essa razão, esse caminhar nunca tem fim.

Embora explicado de forma esquemática, o *caminhar circular* ainda parece um relato um tanto esotérico. Mas, pensemos um exemplo concreto da vida política, como pode ser o percurso das repúblicas liberais ocidentais e seus regimes democráticos. Por acaso, em cada país, ao longo de diversos períodos históricos, essas repúblicas não são repletas do que nós chamaríamos de *idas e vindas*, caracterizando períodos de maior ou menor apego às instituições republicanas, ou de afastamentos parciais e pontuais desta cultura? E não nos deparamos com discursos que instam a *apreender com os erros do passado e reconstruir* a república ou a democracia de um país? Esses reiterados reencantamentos com a cultura republicana e democrática, que levaram a repetidas retomadas do engajamento para fortalecer essa institucionalidade e cultura, por acaso, toda vez que recomeçaram, fizeram-no do *mesmo ponto zero*? Com certeza, se, por um lado, a preocupação foi a de visitar os princípios, mas, por outro lado, não, se a preocupação era a de responder aos novos desafios de cada tempo. É disso que, de alguma maneira, estão falando as/os zapatistas.

Esse *caminhar em círculos*, para voltar ao início, quando se chega ao fim, é outra maneira do que já entendemos por conhecer, apreender e aperfeiçoar práticas, na experiência, para melhorar a vida no mundo. Só que sem a ideia de *salvação* cristã, ou de *progresso* do Iluminismo, de *causa-efeito* do positivismo, entre outros tantos conteúdos da cultura ocidental eurocêntrica.

Nesse sentido, as/os zapatistas entendem que não há caminhos prontos, predeterminados, e que cada caminho deve ser feito, e isto acontece a partir das

próprias escolhas, seja individuais, seja coletivas (MARCOS, 2002, p. 118). Caminho este que se conhece, se entende e é realizado a partir do *fazer*, do *trabalhar* e do *lutar* (MARCOS, 2002, p. 118).

Assim, para as/os zapatistas, *viver* se trata de *sonhar*, “olhando as estrelas”, e *lutar*, “olhando as mãos” (MARCOS, 2002, p. 124). “Decía el Viejo Antonio que los viejos más viejos de los dioses enseñaron a los hombres a leer el cielo y el suelo” (MARCOS, 2002, p. 131). Ou seja, o agir da *gente de milho* está cifrado nestas duas dimensões, tanto na terrena, concreta e prática, quanto na celeste, que podemos entender como divina e/ou teórica-abstrata.

A última noção/metáfora que abordaremos em relação ao conhecimento, como princípio filosófico, subsidiário dos princípios filosófico-políticos, é o *olhar*, proposto pelos deuses para diferenciá-lo do simples ato de *ver* (MARCOS, 2002, p. 173). O significado do *olhar* se vincula à necessidade de conhecer, reconhecer e entender o outro, possibilitando um conhecimento que se baseia na reflexão crítica, que gera consciência e autoconhecimento, para poder propor utopias (MARCOS, 2002, p. 175). Importantíssimo é lembrar que essa forma de conhecer tem seu valor para deflagrar as variadas lutas, para fazer do mundo um lugar melhor para se viver (MARCOS, 2002, p. 176). As/os mulheres e homens que entendam o olhar dessa maneira, que constitui este particular modo de conhecer, serão a *gente de milho*.

Até aqui, é esse o conjunto de princípios filosóficos que, como já comentamos, entendemos como subsidiários aos propriamente filosófico-políticos. A seguir, apresentamos esses princípios, considerados como constituintes de um núcleo duro da filosofia política zapatista.

2.2.3 Princípios filosófico-políticos zapatistas

2.2.3.1 Guerra e política

É interessante iniciar com a caracterização que determina que tipo de luta é a luta das/os zapatistas.

A primeira definição que Marcos nos proporciona é a partir da metáfora dos “córregos que descem da montanha” (MARCOS, 2002 p. 22) num dia de chuva, que

transformam o rio, no vale, em poderoso caudal destruidor, a partir do qual a reconstrução é possível.

Como já mencionado, esta luta tem a ver com *viver pela palavra que se anda*, luta que, para ela/es, é até a morte, sem rendição (MARCOS, 2002, p. 25).

Sabem que sua luta pode se desenvolver de maneiras diferentes, e se servem das metáforas da *espada*, da *árvore*, da *pedra* e da *água* para caracterizarem qual é a melhor estratégia para fazer frente ao inimigo (MARCOS, 2002, p. 84). Desses quatro objetos, que representam quatro maneiras diferentes de lutar, os três primeiros disputam qual é o mais poderoso, por ser o mais forte, lutando entre si. Enquanto a água, quando atacada pela espada, *sem lutar*, não sofreu corte algum, envolveu a espada, e esta lentamente ficou arruinada e derrotada. Assim resume Marcos o ensinamento desse relato mítico, escutado do Velho Antônio, que o ouviu dos seus mais velhos:

[...] Hay veces que debemos pelear como si fuéramos espada frente al animal, hay veces que tenemos que pelear como árbol frente a la tormenta, hay veces que tenemos que pelear como piedras frente al tiempo. Pero hay veces que tenemos que pelear como el agua frente a la espada, al árbol y la piedra. **Esta es la hora de hacernos agua y seguir nuestro camino hasta el río que nos lleve al agua grande donde curan su sed los grandes dioses**, los que nacieron el mundo, los primeros. (MARCOS, 2002, p. 84) (Grifos nossos.)

Importante é lembrar que a radicalidade dessa luta se ancora nos *sonhos*, ou seja, o que na academia denominamos *utopias*. Isto é o que justifica e guia a luta (MARCOS, 2002, p. 91). Nessa mesma perspectiva, o que também está posto como horizonte é a *revolução*, ou dito nas suas palavras: “El mundo que queremos es uno donde quepan muchos mundos. La Patria que construimos es una donde quepan todos los pueblos y sus lenguas, que todos los pasos la caminen, que todos la rían, que la amanezcan todos” (CCRI-EZLN, 1996a). Assim sendo, vemos que um dos conteúdos fundamentais da revolução zapatista diz respeito à efetivação da pluralidade e da diversidade de formas de vida e de pensamento, convivendo respeitosa e democraticamente, como já tínhamos visto nos pressupostos antropológicos e nos relativos ao conhecimento.

Por fim, a última metáfora que caracteriza a luta zapatista é a de ser como um *círculo*, pois ela *inicia em qualquer ponto e não acaba nunca* (MARCOS, 2002, p. 106). As duas afirmações contidas na frase nos trazem a perspectiva a partir da qual se

orientam as/os zapatistas para fazer política, especialmente nesse contexto de guerra. Por um lado, a noção de que a luta “inicia em qualquer ponto”, pode ser bem explicada com o seguinte relato de Marcos:

[...] **La transformación de una realidad no es tarea de un solo actor**, por más fuerte, inteligente, creativo y visionario que sea. Ni solos los actores políticos y sociales, ni solos los intelectuales pueden llevar a buen término esa transformación. Es un trabajo colectivo. Y no sólo en el accionar, también en los análisis de esa realidad, y en las decisiones sobre los rumbos y énfasis del movimiento de transformación. (Negrito nosso.)

Cuentan que Miguel Ángel Buonarroti realizó su «David» con serias limitaciones materiales. *El pedazo de mármol sobre el que trabajó Miguel Ángel era uno que ya había sido empezado a trabajar por alguien más y tenía ya perforaciones, el talento del escultor consistió en hacer una figura que se ajustara a esos límites infranqueables y tan restringidos, de ahí la postura, la inclinación, de la pieza final* (Pablo Fernández Christlieb, *La afectividad colectiva*. Ed. Taurus, 2000, pp. 164-165). (Grifos no original.)

De la misma forma, **el mundo que queremos transformar ya ha sido trabajado antes por la historia** y tiene muchas horadaciones. **Debemos encontrar el talento necesario para, con esos límites, transformarlo** y hacer una figura simple y sencilla: **un mundo nuevo**. (MARCOS, 2000) (Negrito nosso.)

A partir dessa metáfora e reflexão, percebemos que o “iniciar” da luta exige clareza da história da própria sociedade, como já tínhamos mencionado anteriormente. Pois só a partir desse conhecimento e dessa consciência será possível ter uma real percepção do presente para uma projeção ao futuro *desejado*, não o que se deriva da realidade imposta atualmente. Ao mesmo tempo, além dessa consideração a respeito do *tempo* para a revolução, também fica evidente que a realização da *utopia* deve se ancorar numa base real e concreta, que estabelece as limitações e possibilidades dessa efetivação. Em outras palavras, a utopia revolucionária zapatista não se caracterizaria nem como idealismo, nem como algum tipo de socialismo utópico.

A segunda parte da frase, que afirma que a luta “não acaba nunca”, entendemos que evidencia que essa luta não se baliza por metas de tipo burocrático-administrativo, como poderia ser a derrocada de um governante ou de um partido, nem o estabelecimento de um específico tipo de estrutura de governo. Pois o objetivo é a transformação das relações sociais, especialmente as relativas à administração e exercício do poder, visando a *outra política*. Isso fica bem evidente neste trecho do Programa de Luta da Convenção Nacional Democrática:

[...] Seis puntos que responden a las demandas básicas que tienen que ver con aquellas **condiciones mínimas de sobrevivencia**, sin las cuales el hombre no puede tener una vida digna en lo material: trabajo, tierra, techo, alimentación, educación y salud [...] Seis puntos más, sin los cuales no se pueden alcanzar los seis anteriores, ni por lo tanto **sentar las bases para una vida digna**, y que sin estar relacionados directamente con las condiciones materiales mínimas de sobrevivencia, son igualmente valiosos para la existencia del hombre: *El derecho a la justicia* que castigue el delito y no la pobreza [...] *El derecho a una cultura democrática y popular*, que nos afirme en nuestra historia y nuestros valores comunes [...] *El derecho a la información*, libre y sin cortapisas [...] El derecho a la independencia [...] *El derecho a la libertad para organizarnos* en la forma que a cada quien le convenga, de acuerdo a sus intereses e ideas y con la única limitante de no contravenir el bien común [...] *El derecho a la democracia*, para que la opinión de todos tenga valor, se respete y se cumpla la voluntad popular [...] Y como último punto, si el camino emprendido por las mayorías resuelve los problemas que planteamos y construimos una patria justa, libre y democrática, habremos transitado la vía más directa hacia la paz tan anhelada por todos, una *paz con justicia y dignidad* (CCRI-EZLN, 1994e).

Dito em outras palavras, o zapatismo está se propondo a refundação do pacto social para toda a nação mexicana como primeiro horizonte a ser objetivado pela revolução. É por essa razão que se caracteriza por um tipo de ação que, mesmo efetivando conquistas significativas, dificilmente poderíamos dizer quando essas realizações encontrariam um término final.

2.2.3.2 Guerra

Pontualmente, em relação a este polo do binômio guerra e política, comentado no início, tanto as autoridades políticas como militares zapatistas, na Primeira Declaração da Selva Lacandona, enunciavam que a guerra ofensiva foi a “última medida” que lhes sobrou contra tanta miséria, exploração, morte, racismo e devastação do território. Portanto, consideram que foi uma medida “necessária e justa”. Lembramos que essa decisão foi construída e assumida não apenas por uma elite militar ou político-militar, pois, além desses segmentos, foi a sociedade civil das comunidades indígenas que debateu e respondeu à consulta que instruiu os conselhos comunais e os regionais, que, por sua vez, deram o mandado às/aos comandantes do CCRI-CG, que deram a ordem ao EZLN (LE BOT, 1997; MARCOS, 2002, p. 22).

Nesse mesmo sentido, elas/es também entendem que a guerra é um caminho só de ida, ou seja, uma opção da qual não há retorno (MARCOS, 2002, p. 24). Esta convicção é afirmada não apenas pelas consequências irreparáveis de uma guerra,

como também pelo fato de assumi-la até as últimas consequências, sem a rendição como opção cogitável.

2.2.3.3 Poder/Dominação

Na única referência explícita ao fenômeno do *poder*, nesta coletânea, ele é entendido como uma *relação* (MARCOS, 2002, p. 29). Nessa linha de raciocínio, a *dominação* seria uma das possibilidades entre as relações de poder. Essa *dominação*, para além do fato de existir graças a uma supremacia de força (política, econômica ou física) por parte de um/uns dos implicados nessa relação, as/os zapatistas fundamentalmente entendem que a *dominação* é uma construção social, histórica e cultural, definida pela aceitação da condição de ser dominado/derrotado, por parte de outro/s integrantes da relação.

Nesse sentido, se o poder é democrático, então, ele é uma palavra de mando que obedece à maioria, que tem palavra coletiva (MARCOS, 2002, p. 90). Dito em outras palavras, o poder não é um problema, o poder é uma realidade dentro de qualquer sociedade, todavia, o problema é como ele é exercido. Por isso, para que o exercício do poder seja legítimo, e não seja uma dominação, se ancorado em práticas, estruturas, instituições, fluxos, uma cultura e uma ética da democracia, isso é o que garante a legitimidade do exercício do poder e de quem o exerça.

2.2.3.4 Diversidade

Como já mencionado, este princípio foi apresentado pelas metáforas da espiga de milho e do arco-íris, referindo-se à multiplicidade e diversidade não apenas em relação às cores de pele ou às etnias, mas fundamentalmente aos pensamentos e possibilidades de escolhas de formas de vida e de vias de ação. Para as/os zapatistas, como ensinam seus deuses, a *felicidade* está vinculada diretamente à possibilidade de existência dessa diversidade. Por isso, para que haja felicidade é fundamental cuidar e respeitar a diversidade de pensamentos (MARCOS, 2002, p. 46-49 e 136-137).

Na sequência, dentro dos princípios políticos, são destacados os que entendemos sejam de caráter ético-políticos, por excelência, no pensamento zapatista.

2.2.3.5 *Perguntar para caminhar*

Este princípio é apresentado não apenas nesta coletânea, como também em muitos outros textos, como um dos eixos ético-políticos sobre o qual as/os zapatistas insistem e propõem sua posição diferenciada. O *perguntar* não apenas faz referência ao *saber*, ao *conhecer*, já abordados anteriormente, pois, também, indica a necessidade da *consulta* com a população, com a sociedade civil. Assim, o importante não é somente o respeito e a consideração em relação à opinião das/dos cidadãs/ãos comuns, como também, e fundamentalmente, promover, desenvolver, aprofundar e aperfeiçoar uma cultura do engajamento, da participação política de todas/os, para além dos cargos e das/os agentes políticas/os profissionais. Pois, embora entendam que deve haver responsáveis concretos em certas funções, ou seja, que não é possível conceber a totalidade do exercício da vida política nos moldes da democracia direta, contudo, importa que haja essa participação, para que a distância entre o governante e o governado seja a menor possível, e que seja mediada por um diálogo o mais direto e fluido possível.

Por outro lado, uma vez que o zapatismo entende o *poder* como um *fardo*, como um *serviço* para o coletivo, e não como um privilégio (MARCOS, 2006), deduzem que esse fardo deve ser carregado por todas/os, isto é, no plano concreto, todas/os devem ter o direito e a obrigação de assumir cargos de responsabilidade, tanto para ter a experiência e adquirir o olhar de quem deve responder pela vida do coletivo, mas também para evitar a elitização da política e não cair na criação de uma *classe* especializada de profissionais da política. Nessa linha de raciocínio, esse modo de exercício do poder, mediado por consultas periódicas e regulares, as/os zapatistas entendem como fundamental e necessário para *caminhar*, ou seja, para *fazer*, para *agir*, para tomar decisões e definir rumos e ações na política, sempre visando o coletivo, não em tese, mas com ele se manifestando explicitamente (MARCOS, 2002, p. 79).

Em outras palavras, por esse princípio, ao mesmo tempo em que não se nega o princípio da representatividade política, todavia, este é ajustado de tal maneira que

as/os representantes governantes não se afastem da vontade e intenção originária das/os governadas/os. Assim, esse princípio radicaliza a literalidade do princípio de *representatividade*, diferenciando-se da prática mais corriqueira das democracias republicanas liberais, nas quais não raramente o voto dado a uma autoridade representante é traduzido quase como uma permissão para exercer seu critério (do indivíduo ou do partido), dentro de alguns limites gerais e amplos. Para as/os zapatistas, as decisões das autoridades não podem ser, de maneira alguma, contrárias à da maioria das/dos cidadãs/ãos comuns. Ao mesmo tempo em que obriga as autoridades a procurar os meios e mecanismos para que se informem das posições das/os governadas/os.

2.2.3.6 *Cooperação e sacrifício*

A proposição já citada segundo a qual “uns têm que ficar apagados, para que outros brilhem, mas os que brilham o fazem pelos que ficam apagados” (MARCOS, 2002, p. 43) refere-se à organização necessária para coordenar diversas cooperações, entre as quais há diversas maneiras de contribuir para o projeto coletivo e para o bem da comunidade. Essa diversidade de afazeres implica variadas maneiras de serem protagonistas do processo, tendo clareza de que nem todos podem ser “estrelas”, ou seja, personalidades do movimento com ampla visibilidade.

Essas ideias se atrelam diretamente à noção de *autossacrifício*, com o objetivo direto de “aliviar a dor dos outros” (MARCOS, 2002, p. 53). Esta disposição moral lhes é ensinada pelo exemplo dos próprios deuses, os que criaram o mundo, que sonhando-se a si mesmos se convertem em nuvens, para criar a chuva e aliviar a dor terra pela falta de água (MARCOS, 1994b). Esse princípio ético-político fica muito bem ilustrado na seguinte afirmação de Marcos: “nosotros nos preparamos 10 años para morirnos” (LE BOT, 1997, p. 86). Isto em relação ao EZLN, mas também em relação ao próprio Marcos, que já em 1997 dizia assim: “Lo que habría que preguntarse sobre Marcos es si va a poder seguir siendo un instrumento, y durante cuánto tiempo, o si ya se acerca el momento en que tiene que morir. No morirse físicamente, sino como personaje” (LE BOT, 1997, p. 144). Isto viria a acontecer em 2014, morrendo o Subcomandante Marcos e nascendo o Subcomandante Galeano, assumindo outra posição e funções dentro do zapatismo já não mais sendo o primeiro

mando militar, nem o porta-voz do EZLN, ou seja, renascendo, ou, como elas/es gostam de dizer: morrendo para viver.

Importante é destacar que esse *sacrifício*, neste contexto, obtém seu autêntico sentido se assumido e exercitado dentro de um horizonte de *cooperação*, ou seja, não dentro da perspectiva do altruísmo individualista, nem da imolação judaico-cristã. Nestes dois modelos éticos do sacrifício, é o indivíduo quem carrega isoladamente a culpa de uma coletividade, e pelo seu aniquilamento, a culpa ou falta do conjunto é perdoada. Não é este o caso para o sacrifício das/os zapatistas.

2.2.3.7 *Caminhar perguntando*

Já mencionamos o tipo de compromisso travado para o *agir político*, o que elas/es chamam de *caminhar*, a partir do *perguntar*, isto é, a *ação* política pautada pela consulta permanente às bases, com todos os membros das comunidades. Geralmente, essas consultas as organizam em quatro grupos: homens, mulheres, velhos e crianças. Porém, entendemos que esse *perguntar* refere-se a todas as modalidades de interação das lideranças com os demais membros das comunidades, não apenas os plebiscitos, para a tomada de decisões pontuais e de relevância extraordinária, e sim todas as modalidades de interação que permitam definir rumos (MARCOS, 2002, p. 59). Apenas para lembrar algumas situações muito importantes, que são exemplos desta modalidade de fazer política, tomando decisões que envolveram a/s comunidade/s integralmente, e só a partir dessas deliberações agiram em conformidade a elas: a decisão de declarar guerra ao Estado mexicano em 01/01/1994. A seguir, uma citação um pouco extensa, mas que consideramos importante para termos noção do complexo e cuidadoso processo para a tomada dessa decisão:

[...] los jefes indígenas plantean que hay que empezar la guerra en el 92 [1992] [...] Nosotros [EZLN] planteamos que no había condiciones [internacionais e nacionais] para cualquier intento de cambio, y más para la lucha armada. Y entonces, juntos decidimos que era necesario consultar, es la primera consulta de **lo que luego va ser una línea de trabajo de los zapatistas en los pueblos** [...] en septiembre, octubre y todavía la primera quincena de noviembre, se hace la consulta en algo así como 400 o 500 comunidades de las cuatro etnias, entre los tzotziles, choles, tojolabales y tzeltales, precisamente Los Altos, el Norte y la Selva, y la mayoría de la población ya participa en esta consulta. **Las mujeres, por primera vez como un sector especial, y los jóvenes, que antes no participaban en las decisiones de las comunidades** y menos de este tipo. Se hace una especie

de referéndum por medio de actas, y después de la marcha de octubre se hace el conteo [...] Cada pueblo tenía que entregar el acta con el **voto nominal, voto directo, pero público**. O sea, era una asamblea, no era voto secreto, pero **hubo discusiones fuertes** por ahí. Quedaron **guardadas las actas**, las actas de guerra, porque los pueblos mandaban la votación y **mandaban los argumentos que hubo en pro y en contra**. Porque teóricamente no podía tomarse la decisión en ese momento, era una consulta. Se supone que el mando **consultaba a las comunidades** sobre lo que pensaban. **Les pedíamos argumentos para que el mando pudiera evaluar** [...] Cuando se tiene el resultado de la votación, hay una reunión en diciembre de 1992, entre la jefatura indígena y la comandancia de montaña del EZLN, en la que se plantea la **necesidad de cambiar la estructura de dirección ante la perspectiva de la guerra** [...] **el CCRI nace** en enero del 93 [1993]. Entonces se plantea una reunión con representantes de los compañeros de la ciudad, de las tropas regulares de los insurgentes y de las comunidades de los pueblos, que se realiza en enero de 1993. En esta reunión se vuelve a discutir la posibilidad de la guerra, porque ésta era una iniciativa de las comunidades indígenas, que por supuesto no tenía ningún eco en la ciudad [...] Entonces, después de una discusión larga que duró varios días, **se acuerda que la organización político-militar tiene que ceder, tiene que optar por un mecanismo de toma de decisión democrática** en el que la mayor parte de la organización decida el rumbo que se va a seguir, y la mayor parte de la organización eran las comunidades. Entonces los **representantes indígenas, en tanto jefes, refrendan el resultado de la consulta, votan la guerra**, lo que los pueblos, las comunidades, ya habían votado. Así, **toman el mando, de manera formal, del EZLN. Se constituyen en comandancia del ejército** y los responsables de etnia de zona toman el nombre y el ritmo de trabajo de **Comité Clandestino Revolucionario Indígena**. (LE BOT, 1997, p. 81-83) (Grifos nossos.)

Daqui em diante, esse será o procedimento, que se verificará novamente no processo de diálogos e acordos com os representantes do governo, conhecido como Diálogo da Catedral (1994), ou os Acordos de San Andrés (1996), assim como no processo conhecido como A Outra Campanha (2005), só para citar alguns exemplos, dos mais conhecidos mundialmente, logo no início do conflito.

Nessa mesma linha de raciocínio, a cooperação, a complementação e a solidariedade são fundamentais para esse *caminhar perguntando*. E, como já mencionado, esse caminhar não tem ponto final. Portanto, o conhecimento do caminho e do caminhar apenas é adquirido após ter-se feito o percurso (MARCOS, 2002, p. 60).

Importante é destacar que, embora o ponto de partida seja uma utopia mítico-religiosa, que fala de um mundo criado pelos deuses, a orientação dos próprios deuses é a de *caminhar*, isto é, agir e atuar neste mundo, mas para corrigi-lo e melhorá-lo segundo princípios (MARCOS, 2002, p. 142). Como já vimos, isso implica conhecerem-se a si próprios, para se corrigirrm a si próprios, a partir do que observamos uma especial ênfase na dimensão do *coletivo*, que na cosmovisão maia

é a que permite as orientações e referências a nível pessoal/individual, para melhorar enquanto indivíduos, assim como enquanto povo. Lembremos que para *andar*, é preciso “falar com as coisas”, o que remete ao valor das palavras e do “som do pensamento” para realizar os diversos mundos através da palavra (MARCOS, 2002, p. 194). Assim como tampouco podemos esquecer, como já comentamos, que a *gente de milho* foi criada para ser *caminho* e *caminhante* uns dos outros, na diferença e na diversidade (MARCOS, 2002, p. 195).

Neste ofício de *caminhar* e *ser caminho*, ao *andar perguntando*, o Velho Antônio dá um esclarecimento importante, quando diz que não é a mesma coisa *ouvir* que *escutar*, porque diz que “oir, todos oyen. Pero escuchar quiere decir descubrir lo que cada sonido significa” (MARCOS, 2002, p. 197). Ele fala em relação aos sons aos quais um caçador deve prestar atenção e saber interpretar na selva. Contudo, é uma metáfora que Marcos associa ao aprendizado e vivência da *palavra verdadeira*, que tem implicações para a vida em sociedade, para a política e para a guerra, pois implica diretamente o esforço de compreender o que o outro está querendo dizer efetivamente, ou seja, de início, significa a autoexigência de se abrir para a alteridade e fugir de solipsismos e/ou autorreferencialidades narcísicas. Para depois se dedicar à reflexão e avaliação dessa palavra outra e, assim, finalmente, poder compor a própria palavra.

2.2.3.8 *Mandar obedecendo*

Esse princípio do *caminhar perguntando* se faz mais significativo e ganha maior importância quando entendemos que serve de subsídio direto para este outro princípio de *mandar obedecendo*, como se pode observar na citação anterior. Isto é, há os que exercem funções de governo e de mando, porém não o devem fazer a partir de um poder discricionário, mas obedecendo aos que governam: o povo. O mais interessante é que Marcos explica este princípio a partir do relato mítico que conta a convocação que as/os *mulheres/homens de milho* fizeram aos deuses, os da segunda geração de deuses, não os deuses primeiros, não os que criaram o mundo. Relata o mito que esta segunda geração de deuses foi convocada pela *gente de milho* para uma assembleia, para fazer acordo para respeitar o princípio do *mandar obedecendo* (MARCOS, 2002, p. 198). Em outras palavras, esta tradição ensina que até os deuses, no que lhes for da competência de mandar nos seres humanos, ainda assim, devem

fazer consultando-os, dialogando com eles. Quanto mais então os governantes civis em relação aos seus representados.

De toda maneira, talvez se poderia questionar essa tese, dizendo que, em termos gerais, esse também seria o intuito de toda democracia ocidental, ainda que liberal, se entendêssemos que o princípio de representatividade liberal significa que o/a representante, efetivamente, levará a posição majoritária dos/as representadas/os para instâncias superiores. Assim sendo, poderíamos complementar essa observação com outra que diga que, por um lado, isso é aceitável, mas não completamente. Porque a objeção é plausível se nos mantemos no plano discursivo da enunciação de princípios. Isso é correto. Porém, o que o zapatismo questiona é exatamente essa explicação, porque se entendemos o que ela diz às avessas, é o fato de ter ciência e ser aceita a existência de uma separação, como se de duas dimensões de natureza diferente se tratasse: entre os enunciados de princípios e a realização da política. Em outras palavras, aceitar a explicação seria ter ciência e aceitar como natural que a política pode ser completamente independente da ética, e isto sem qualquer constrangimento lógico, prático nem ético. Para além das argumentações possíveis para defender esta última tese, o fato é que as/os zapatistas pensam ao contrário, isto é, que esse divórcio não é justificável nem aceitável.

Por outro lado, como são as/os zapatistas, fazendo política em concreto, e não apenas teorizando em abstrato, que reconhecem que as seduções do poder são possíveis dentro da condição humana, e que nenhuma organização está isenta de desvios práticos e abusos concretos, desconhecendo aqueles princípios, é justamente por isso que entendem como fundamental a implementação de mecanismos e instituições sociais e políticas que garantam as possibilidades de controles mais diretos, mais ágeis e eficazes, para manter as orientações do soberano, ou seja, do povo em coletivo, da comunidade sobre seus representantes. Aqui vale a pena ressaltar que elas/es não pensam apenas em medidas coercitivas e/ou punitivas, como a destituição de algum cargo, por exemplo. Pois, como já comentamos anteriormente, uma maneira muito mais eficaz, pedagógica e construtiva desses freios e contrapesos, para além do respeito às instituições, é o fato do engajamento para que a maior parte da população consiga participar, de alguma maneira, por algum período, de cargos de responsabilidade social perante o coletivo.

Lembremos do caso, logo no início do conflito, quando foram as próprias autoridades zapatistas que solicitaram a uma rede de organizações da sociedade civil,

que se articulavam em torno ao eixo do respeito dos Direitos Humanos, para realizarem vitórias dentro das próprias comunidades zapatistas, para verificarem a existência de qualquer tipo de abuso de poder por parte do EZLN (CCRI-EZLN, 1994e). Nesse mesmo sentido, observemos com atenção uma das afirmações mais significativas, apresentada na longa citação que trouxemos sobre o *caminhar perguntando*. Perante a discrepância de avaliações entre o EZLN e a população civil das comunidades zapatistas, a respeito de se deviam iniciar a guerra ou não, mesmo o EZLN sendo contrário, diante do resultado da consulta a 500 comunidades, e depois de longos dias de debate, os militares zapatistas se curvaram à decisão da maioria. Mas não apenas isso, pois como essa decisão reconfiguraria completamente a vida das comunidades, a organização e logística do EZLN e determinaria de forma drástica o futuro dessas comunidades, tomou-se a decisão de criar um órgão de mando político e civil, com a mais ampla representação das comunidades e etnias, ao qual o EZLN se subordinaria daí em diante, reconhecendo o Comitê Clandestino Revolucionário Indígena como sua Comandância Geral do EZLN, ou seja, como sua máxima autoridade.

É justamente por essa possibilidade, sempre presente nos atos de exercício do poder, que o princípio ético-político do *mandar obedecendo* é tão fundamental para a proposta do zapatismo. Todavia, elas/es entendem que esse é um dos aspectos que não apenas significou uma revolução no interior das comunidades¹⁷, mas também que deveria ser um dos eixos fundamentais para a construção de outras instâncias de organização, nas quais o EZLN seja mais uma das entidades a compor, por exemplo, a CND, o Movimento Zapatista de Libertação Nacional - MZLN (CCRI-EZLN, 1995c) ou a Frente Zapatista de Libertação Nacional - FZLN (CCRI-EZLN, 1996c), só para citar algumas das experiências dos primeiros anos de luta. Obviamente, essa é também uma das principais críticas aos governos municipais, estaduais e federal, talvez não com a esperança de que essa realidade possa mudar no curto nem no médio prazo, mas, principalmente, para ir criando consciência coletiva, junto à sociedade civil, para gestar movimentos de questionamento e não aceitação da

¹⁷ Para citar dois exemplos, o reposicionamento da presença da mulher dentro das comunidades, como já ficou explícito na Lei Revolucionária Zapatista específica em 1993. Por outro lado, a autocrítica do EZLN, a partir dos primeiros meses de 1994, entendendo que deve prevalecer uma relação de primazia da dimensão político-democrática mandando e subordinando a militar.

continuidade do desrespeito desse princípio básico da democracia, assim como de construção de práticas alternativas a essa.

Evidentemente, duas objeções são procedentes nesta questão. A primeira é relativa a uma questão de escala, pois é bem sabido que uma experiência de *democracia direta* é muito mais provável de ser implementada de maneira efetiva e duradoura (com maior ou menor sucesso), sendo mais exequível em comunidades de dimensões atingíveis sob a perspectiva e experiência do indivíduo comum, ou seja, apreensível na dimensão da/do cidadã/ão comum no seu dia-a-dia. Isto é, numa participação que não exija excessivas mediações nem complexas abstrações para compreender a própria realidade, como acontece em qualquer país ocidental, organizado como república democrática. Essa dificuldade foi experimentada pelo próprio zapatismo na sua tentativa (difícil, e finalmente mal sucedida) de constituir uma CND, o MZLN e a FZLN.

A segunda objeção diz respeito às estruturas de organização típicas, herdadas da cultura maia, cujo sistema de cargos e responsabilidades responde a outra lógica bem diferente da do republicanismo democrático liberal, ocidental e cristão¹⁸. Contudo, aqui as/os zapatistas, desde o início, têm advertido que elas/es e sua proposta não são um *modelo* a ser seguido, que cada organização, cada coletivo, cada proposta de luta deve fazer a sua própria experiência e fazer sua própria proposta de organização. Pois o que está em jogo não é a replicação de um modelo, nem muito menos a imposição de uma hegemonia do zapatismo, mas, sim, que haja comunhão de princípios e que cada um se organize de tal maneira que sejam os princípios (ver nota 15 sobre os 13 pontos da luta) que sejam defendidos e efetivamente realizados nessa pluralidade e diversidade de construtos históricos.

2.2.3.9 *Justiça, liberdade e democracia*

Lembrando o já mencionado a respeito do conhecimento que elas/es chamam de *palavra verdadeira*, ou seja, da língua ancestral, que também é a própria história, assim como o conjunto de ensinamentos que vêm da dimensão do divino e que foram guardados, cuidados e aprimorados pelas gerações dos ancestrais, assim, o que

¹⁸ Para ampliar, ver um fluxograma do modelo de estrutura social comunal na sub-região Las Cañadas, selva Lacandona de 1990 (LEYVA SOLANO; ASCENCIO FRANCO, 2002).

poderíamos denominar de núcleo duro da filosofia política e da ética zapatista se define a partir de três ideias iniciais, fundadores e indissociáveis, a saber: *justiça, liberdade e democracia*.

Nessa linha de interpretação, a *justiça* é entendida não como punição, mas é o entendimento de dar a cada qual o que merece. Nesse sentido, entendem que cada um merece “o que o espelho lhe devolve: si mesmo”. Dito de outra maneira, para elas/es, quem disseminou morte, miséria, exploração, sofrimento, por exemplo, merece sofrer o pesar e a tristeza; assim como quem ofereceu sua vida pelos demais, ofereceu condições de vida e foi solidário, merece reconhecimento e respeito. (MARCOS, 2002, p. 67).

Por sua vez, *liberdade* não é cada um poder fazer o que bem entender, quando e como o entender, é, no entanto, o poder de escolher o *caminho* que mais lhe agrade e, nele, encontrar *seu espelho* e caminhar a palavra verdadeira, para não se trair a si próprio nem aos outros (MARCOS, 2002, p. 67). Isto de *encontrar seu espelho* significa que, primeiramente, têm que se conhecer a si mesmo, sua história, que é a história do seu povo, seu percurso, que, também, não é individual, e sim coletivo, achar a própria identidade nessas duas dimensões e entender o sentido da sua vida e do seu *andar no mundo*, a partir da confrontação com os ensinamentos divinos e os dos ancestrais, para levar uma *vida digna*, ou seja, para *caminhar a palavra verdadeira*.

Fechando esta tríade, *democracia* é tanto o procedimento, o processo, como o estilo de vida, pelos quais os pensamentos chegam a um bom acordo para a maioria, mas sem eliminar as minorias, como bem se pode observar na citação feita a respeito do *caminhar perguntando* (MARCOS, 2002, p. 67). Esse princípio tem a particularidade de ser, ele mesmo, o primeiro acordo estabelecido entre a *gente de milho* e os deuses, pelo qual se comprometem a “buscar bons acordos entre os diferentes” (MARCOS, 2002, p. 93). Este acordo implica reconhecer, aceitar e respeitar a existência dos diferentes na igualdade (MARCOS, 2002, p. 138). Observemos que não falam em apenas “reconhecer”, mas em “respeitar” o diferente. Entendemos que é uma inflexão significativa, que no âmbito prático da política já vai flanqueando a possibilidade de uma simples formalidade legal. Pois, partindo da experiência no âmbito da divindade, é interessante notar que o *diálogo* e a *meditação* dos deuses, na sua pluralidade e diversidade, são o tipo de práticas que irão *criar o mundo* (MARCOS, 2002, p. 151). Assim, o pressuposto é que por meio do diálogo

entre os diferentes seres humanos na sua diversidade e pluralidade, e, simultaneamente, destes com os deuses, é que acontece a constante construção e recriação do mundo. Esta atitude é a que teria sido tomada como exemplo a seguir pelos ancestrais, e que as/os zapatistas se propõem continuar.

Antes de continuar, cabe fazer um parêntese, para lembrar que quando falamos em democracia como *estilo de vida*, isto remete à vida da comunidade, referindo-se ao plano do coletivo e do público. Na leitura dos materiais escolhidos, o pensamento zapatista não fala a partir da perspectiva do indivíduo que se considera como criador de si mesmo (*self made man*), embasado prioritariamente nas suas escolhas e desejos singulares. O que acontece no interior dos lares, além de não ser o foco do nosso trabalho, é um campo de estudo dos que a antropologia denomina de *campos fechados*, isto é, de enorme dificuldade de acesso a ele e a informações sobre. Dessa maneira, neste trabalho, não é nosso interesse nem teríamos elementos para fazer uma relação como a que Arendt (2007, p. 41-48) fez, ao estabelecer diferenças de critérios de organização e mando entre *pólis* e *oikos*.

Dessa maneira, a verdadeira democracia é fruto do pensamento, da reflexão e do conhecimento coletivo em assembleia (MARCOS, 2002, p. 200).

Precisamos lembrar que, nessa perspectiva, nenhum destes três termos se entende por si só, isolado, e sim em conjunto com os outros dois dessa tríade.

2.2.3.10 Dignidade

O relato mítico expressa que é a partir do *caminhar a palavra verdadeira* que os deuses criaram um espelho para se enxergarem¹⁹. Eles legaram esta atividade, que é uma responsabilidade também, para as mulheres e os homens *verdadeiras/os*. Essa atividade de *agir*, de *fazer*, seguindo os ensinamentos, os princípios ético-políticos, a própria história, as próprias tradições, a própria compreensão, a partir da língua e conhecimentos acumulados pelos ancestrais, é o que cria esse *espelho*, ou seja, aquilo que permite o reconhecimento da própria identidade. Isto implica saber quem são, qual a sua origem, qual sua visão de mundo e, sobretudo, qual seu papel no mundo e como viver segundo os deuses ensinaram. Dessa maneira, saber isto,

¹⁹ O relato mítico que conta sobre a história das palavras diz que foi o *caminhar* dos Deuses que alisou a pedra sobre a qual caminhavam, de tal maneira que virou espelho para se enxergarem (MARCOS, 1994e).

ser conscientes desta condição, e agir conseqüentemente, isso é o que elas/es chamam de *vida digna*.

Por outro lado, a dignidade não tem sentido apenas *a partir de e para se* autoconhecer, pois ela também é fundamento para conhecer o *mundo verdadeiro*, que é o *mundo dos iguais e diversos*. Conhecer esse mundo, dessa maneira, também faz parte do autoconhecimento, atividade fundamental para combater e derrotar o inimigo opressor (MARCOS, 2002, p. 90-91). Vejamos que essa noção de mundo *verdadeiro* não diz respeito a alguma definição *a priori* de alguma condição ou situação estática e fixa, como pode ser a romantização de um passado idílico, mas se refere ao respeito a certos princípios ético-políticos, como é a igualdade e o respeito à diversidade, para, a partir desse pressuposto, se dedicarem à tarefa diária de construir o mundo, seguindo esses preceitos, como já vimos anteriormente.

Dentro dessa perspectiva, *tarefa da gente de milho* é a de “achar e jogar o mal e o mau para longe” (MARCOS, 2002, p. 186). Por exemplo, elas/es entendem que o deslumbramento com o dinheiro e o poder engana e distorce o que é verdadeiro ou falso. Por exemplo, o dinheiro chega a ser elevado a condição de deus, obviamente, falso para as/os zapatistas. Por isso, para derrubá-lo foi necessário um acordo para fazer a guerra (MARCOS, 2002, p. 191).

Dito em outras palavras, inicialmente, a concepção zapatista de *dignidade* é definida não a partir de uma consciência individual, e sim a partir de uma experiência de vida em coletivo, e de um conhecimento dessa experiência, presente e passada (desde os antigos ancestrais). Dessa vida em comum, esta concepção foca o *agir* e o *fazer* dentro da comunidade, especialmente na dimensão da política, retratados pela imagem do andar dos deuses, que, de tanto andar, acabaram alisando a pedra sobre a qual caminhavam, ao ponto de torná-la um espelho, para poderem se enxergar a si mesmos. Conseqüentemente, esse andar, esse fazer, antes de mais nada, importa para o *conhecer*. Destarte, a metáfora de se enxergar no espelho tem a ver com a fundamental tarefa de conhecer a própria história, a tradição do seu povo, conhecer a *palavra verdadeira*. Esse é o pré-requisito para se autoconhecer e, assim, saber qual é seu papel dentro da comunidade e, desse modo, saber o que fazer. Esse autoconhecimento também é fundamental para poder conhecer o mundo, ou seja, poder confrontar o mundo em que se vive com o *mundo verdadeiro*, isto é, o que pertence à dimensão utópica, baseado na liberdade, na igualdade e no respeito à diferença e à diversidade, para poder conviver pacificamente. Lembrando que estas

condições de convívio envolvem as garantias elementares tanto para a vida material, como para a vida espiritual, sintetizadas nos 13 pontos já mencionados. Todavia, não basta o mero conhecimento desse *mundo verdadeiro* e a divergência existente com o mundo real. Pois esse conhecimento implica a obrigação de transformar o mundo real, para que se aproxime do *mundo verdadeiro*, para se assemelhar ao mundo que os deuses sonharam e, por esse sonho, o fizeram real. Essa obrigação moral não é uma mera opção possível para indivíduos, pelo contrário, é uma responsabilidade para as mulheres e homens *de milho* que, justamente por assumirem-na é que são as mulheres e homens *verdadeiras/os*. Além do mais, essa luta, nesses termos, não só é inegociável, mas também para ela não é cogitável a rendição, pois é até as últimas consequências. Resumida e esquematicamente, poder projetar e efetivar uma vida a partir desses eixos, isso seria viver dignamente.

Esta primeira exposição serve para apresentar ao público as relações de diferença, semelhança e interseções entre o saber popular e a formalização feita por lideranças políticas e militares revolucionárias zapatistas. É importante não perdermos de vista que sempre estarão se intercalando estas duas dimensões discursivas do zapatismo: a do discurso *oficial* e a do discurso *coloquial* (LEYVA SOLANO, 1999).

A partir desses conteúdos, a seguir apresentaremos uma análise do que nós entendemos seja esta *filosofia política zapatista*.

2.3 FILOSOFIA POLÍTICA ZAPATISTA

Dando continuidade ao trabalho de apresentar os conteúdos teóricos, extraídos dos documentos e comunicados zapatistas, a seguir, oferecemos uma descrição e análise do tipo de conteúdo que define a reflexão filosófico-política própria das/os zapatistas, as/os quais não desenvolvem numa obra *ad hoc*, como tampouco empregam a categoria *filosofia política* para apresentar esse conteúdo. No mesmo sentido, continuando com a mesma proposta metodológica empregada até aqui, evitaremos tomar alguma definição já existente, pelo fato de não procurarmos ver em que medida haveria alguma correlação, semelhança ou distinção entre ela e a produção teórica zapatista.

Precisamos começar com algumas considerações de caráter geral, lembrando que isto que nós denominamos *filosofia política zapatista* não é uma

proposta teórica feita para fins acadêmicos, como de praxe conhecemos no ocidente, isto é: um projeto de pesquisa, que atenda a alguma das exigências da vida acadêmica, necessárias para o *curriculum vitae*. Diversamente disso, é mais adequado entendê-la como a análise e reflexão crítica para propor definições de princípios e critérios, que ordenam e orientam linhas de ação prática concreta, que permite estruturar estratégias para resolver situações efetivas, seja imediatas do dia-a-dia, seja de médio e longo prazo.

Pelo conteúdo apresentado nos textos estudados, essas formulações teórico-práticas se propõem tanto a eficácia prática dos resultados das ações, com seus correspondentes fins e objetivos práticos, como também visam ao dever de respeitar os princípios ético-políticos balizadores.²⁰ Cabe lembrar que esses princípios estão fundamentados numa cosmovisão mais ampla, que também inclui crenças religiosas, como temos apresentado ao longo deste capítulo. Todavia, podemos considerar essa produção como sendo de caráter filosófico, e não teológico, porque apesar da linguagem e da narrativa de tipo mítico, o que se apresenta são raciocínios (geralmente lógico-dedutivos), elaboração de definições objetivas e de reflexões críticas. Isso compõe um *corpus* teórico-prático com a necessária pretensão de coerência, como manifesta o conjunto de noções que, breve e esquematicamente, apresentamos no capítulo 2.

É importante destacar que essas elaborações teóricas surgem dentro das exigências de um contexto agônico, com altos níveis de violência, simbólica e material, destinando-se a uma dimensão prática, na qual é a vida mesma que está em jogo, propriamente, sem eufemismos. Portanto, é a partir da avaliação da coerência ético-política e da eficácia prática, que essa produção teórica será considerada, à procura da sua validação, reformulação ou rejeição. Não podemos perder a perspectiva de que essa teorização acontece dentro de uma *guerra de baixa intensidade*, na qual as/os zapatistas decidem *fazer política*, tanto no interior das comunidades, como em relação às autoridades e aos órgãos de Estado.

²⁰ Um bom exemplo disso é o respeito à Convenção de Genebra, para o EZLN se pautar ao realizar a guerra, especialmente no tratamento e libertação dos prisioneiros de guerra, que o EZLN tinha sob custódia. Outro foi quando, já no cessar-fogo, no controle da região, as autoridades zapatistas convocaram as ONGs que trabalhavam em prol dos Direitos Humanos para fazerem vistorias críticas para detectar possíveis situações de desrespeito dos Direitos Humanos dentro das comunidades por parte das/os próprias/os zapatistas.

Nesse sentido, uma característica notável da filosofia política zapatista é o fato de ela também incluir teses provenientes de teorizações sobre a *guerra*. É importante notar que o próprio Marcos, para definir o neoliberalismo, traz a seguinte citação de Sun Tzu, do seu livro *A arte da guerra*: “A guerra é um assunto de vital importância para o Estado; o reino da vida e da morte; o caminho para a supervivência ou a ruína. É indispensável estudá-la profundamente” (MARCOS, 1997). Pois, nesse texto, Marcos define o capitalismo neoliberal como uma *guerra* de nova geração, ao ponto de afirmar que, com o neoliberalismo (ou capitalismo financeiro), a humanidade está enfrentando a *IV Guerra Mundial*.²¹ Partindo desse pressuposto, as/os zapatistas deram nascimento a um *exército* e não a uma guerrilha, que atua dentro de uma peculiar perspectiva revolucionária²², sobre o qual afirmam que o manterão em posição defensiva, a partir do cessar-fogo declarado em janeiro de 1994. Em outras palavras, o zapatismo define a política proposta pelo Estado mexicano nos termos descritos por Foucault (2005), quando afirma ter acontecido uma inversão do aforismo de Clausewitz, pelo qual *a política é a continuação da guerra por outros meios*. Nessa direção, as análises, decisões, ações, táticas e estratégias do CCRI - EZLN, apreciados nos documentos estudados, confirmam a tese que afirma que as/os zapatistas, a contrapelo da política de aniquilação do Estado mexicano contra elas/es, no seu modo de fazer política, teriam retomado a tese original do general prussiano, historiador e filósofo da guerra, ao entender que *a guerra não é outra coisa senão a continuação da política por outros meios* (procurando entender o sucesso do exército revolucionário francês). Isso fica evidente não só pelos princípios que orientaram os 12 dias de guerra franca, como também pelo exército que decididamente não se dissolverá e permanecerá em posição de defesa, assim como, e fundamentalmente, pela importância e beligerância dada pelas/os zapatistas à disputa de narrativas, travada nos veículos de comunicação, desenvolvendo o que Leyva Solano (2009) chama de *guerra de redes sociais (social netwar)*. Nesta guerra informacional, como todos bem sabemos, Marcos cumpriu um papel fundamental, justamente pelas suas virtudes de analista, estrategista e comunicador. Todavia, além disso, acreditamos que seja a profusão de documentos, fruto de longos e complexos processos de debate

²¹ Já mencionamos essa tese no capítulo 1, quando apresentamos um par de tesses zapatistas sobre a *luta antissistêmica*. Aprofundaremos este ponto no fim do capítulo 3.

²² Que desenvolvemos no capítulo 4.

e análises coletivas, junto à utilização de variados meios de comunicação²³ para veiculá-los, uma das chaves de sucesso na conquista do *cyber* espaço. Essa vitória não foi apenas a de se fazer conhecer mundialmente, mas também a de conquistar a cabeça e o coração da sociedade civil nacional e internacional, definida por elas/es como sua aliada e interlocutor privilegiado.

Outra característica diferencial desta produção observamos no fato de ser uma proposta elaborada por intelectuais (MARCOS, 2000). Contudo, trata-se de um tipo de intelectualidade que, pelo já dito nos parágrafos anteriores, produz suas análises, definições e documentos a partir do diálogo coletivo de uma comunidade onde se desenvolve e se vive a totalidade da vida. Ou seja, esse coletivo não é apenas um conjunto de pensadores dentro de uma academia ou de um partido político, por exemplo. Este diálogo, por sua vez, se ajusta a dois critérios complementares, a saber: um de tipo democrático, na discussão entre iguais, seja da comunidade nas suas assembleias, seja entre as/os comandantes. O outro é de caráter hierárquico, no qual o EZLN, com seus subcomandantes e demais oficiais, participa dos debates e definições, porém, seguindo a hierarquia de patentes e, em última instância, submetendo-se tanto às decisões comunitárias (civis e políticas), como ao mando do CCRI. Esta é uma característica singular desta análise e reflexão crítica sobre a política, pois esses debates e definições acontecem, simultaneamente, no plano da política civil e no plano do militar, coadunados, mas numa articulação hierárquica na qual o militar se submete à política civil. Além disso, esses processos coletivos também são mediados por traduções nas diferentes línguas das diferentes etnias, constituintes das comunidades.

Por outro lado, nesse âmbito de debate, a dimensão teórica importa tanto quanto a ética, a político-organizativa e a pragmática. Em outras palavras, elas/es não desmembram essas dimensões na hora de pensar e refletir sobre a política que o zapatismo define como *boa*, por ser justa e digna (MARCOS, 2007a).

Feitas essas considerações mais de natureza geral, analisaremos agora quais são os conteúdos específicos destes processos de diálogo, análise, reflexão, definição teórica e proposição teórico-prática.

²³ Seja *sites*, *blogs*, rádios comunitárias, revistas, jornais, parcerias com veículos já existentes, de alcance regional, nacional e internacional, seja registros fotográficos, eventos políticos, palestras em universidades, por exemplo.

Primeiramente, entendemos que seria mais adequado reconhecer a *filosofia política zapatista* como a definição de um conjunto de princípios, critérios e conceptualizações relativas a: a) qual o melhor regime para organizar as relações políticas, seja dentro das comunidades, seja entre as comunidades entre si, seja entre elas e o Estado mexicano; b) como deve ser comandado o poder que ordena, tanto as comunidades no seu interior, como do Estado mexicano como um todo; c) quais os princípios fundadores e legitimadores do poder político. Nesse sentido, conforme explicitado no item 2.2.3, os princípios relativos à organização social são: liberdade, igualdade, diversidade, democracia, justiça, cooperativismo e o sacrifício em prol do coletivo. Por sua vez, os princípios ordenadores da administração e exercício do poder são: o mandar obedecendo, o obedecer mandando, a compreensão e assunção do poder como fardo para os indivíduos, mas como serviço aos demais, à comunidade. Por último, os princípios que oferecem legitimidade ao poder das autoridades são: o poder emana do povo, perguntar para caminhar e seguir a palavra verdadeira.

Outra questão que se tem evidenciado para nós, na apresentação dos pressupostos filosóficos zapatistas, diz respeito à *organização e administração da vida em comunidade*, porém, prevendo que desde 1994 em diante seriam atravessadas completamente por situações extraordinárias. No caso de estas situações serem geradas pelo projeto zapatista, uma produção que apresenta isto de maneira explícita são as Leis Revolucionárias Zapatistas, já prontas e aprovadas pelas comunidades antes da deflagração da guerra (CCRI-EZLN, 1993). Elas regulamentam o processo excepcional de ações revolucionárias, relativas a: direitos e obrigações dos povos em luta; direitos e obrigações das forças armadas; impostos de guerra (tipos, taxas, critérios etc.); reforma agrária; direitos da mulher; reforma e ordenamento urbano; trabalho; indústria e comércio; seguridade social; lei e justiça.

No conteúdo dessas leis, observamos que da mesma maneira que as propõem para resolver diversas questões de diferentes dimensões da vida em comunidade, pautando-se por objetivos práticos concretos, que dizem respeito a situações a resolver para a cidadania (acesso a moradia, por exemplo), esses conteúdos também são orientados por um *senso do justo*, que é o que lhes permite justificar o caráter legítimo dessas leis, com o tipo de poder que definem como devido e adequado, junto aos critérios de resolução dos conflitos.

Pelo exposto neste capítulo 2, as/os zapatistas estabelecem um vínculo muito estreito entre *organização da vida em comunidade* e um *senso de justiça*. Os textos

analisados nos permitem entender que esse é um sentimento moral que é elaborado, recriado e reconhecido dentro da dimensão do coletivo, do comunitário, ou seja, não explicita o sentimento do indivíduo. Essa natureza coletiva provém de uma origem divina, já que são os próprios deuses que enfrentam conjuntamente, em relação de igualdade, os problemas e dilemas para os quais propõem soluções concretas, a partir de debates e confrontos, sem a categoria de onisciência, para definir o que seja o *justo*. Outra característica desse sentimento moral, também herdada dos deuses, é sua natureza não exclusivamente emocional e afetiva, mas também racional. Vale a pena insistir que essa característica racional está indefectivelmente vinculada aos processos de diálogo, debate, confronto e definição de posições que os/as *homens e mulheres de milho* apreenderam dos deuses. Por fim, o senso de justiça é indissociável do que as/os zapatistas entendem por *dignidade*, isto é: não seria possível ordenar uma sociedade de maneira justa se não fossem garantidas as condições materiais, sociais e políticas, para o desenvolvimento de uma vida plena (coletiva e individual). Dito em outras palavras, não poderia se considerar justa a vida proposta e provida comunitariamente em sociedade, se essa vida não desse garantias de condições materiais (alimentação adequada, moradia, acesso a saúde, por exemplo), assim como políticas (igualdade, liberdade, paz e democracia). Uma vida com estas garantias (que analisamos no item 3.2.1) é uma vida que, segundo as/os zapatistas, não somente é a que merece ser vivida, mas também é sobretudo uma vida pela qual vale a pena morrer, em prol de ser conquistada e defendida. Uma sociedade justa é aquela na qual seus princípios fundadores, seus objetivos, finalidades e projetos a desenvolver sempre contemplem como bem maior e irrenunciável a consecução e manutenção de uma vida em sociedade que seja digna. Esse eixo fundamental da *filosofia política zapatista* se expressa de forma sintética pela metáfora que se desprende da concepção antropológica zapatista, que afirma que os/as *mulheres e homens de milho* são as/os mulheres e homens *verdadeiras/os*. Essa tese, vinda dos deuses, ensina o critério fundamental para que uma sociedade seja justa, qual seja: a promoção e garantia de condições de vida digna; a que se define pela concomitância dos seguintes princípios: seguindo a *palavra verdadeira*, respeitar a *diferença*, a *diversidade*, a *igualdade* e a *liberdade*, para *(re)construir o mundo com justiça*.

Finalizando esta descrição e análise dos conteúdos que compõem a filosofia política zapatista, devemos destacar seu conteúdo ético, isto é, a explícita insistência

num *dever ser* da política. Como já analisado, esses princípios éticos têm sua fonte em três dimensões concomitantes e subsidiárias, a saber: a palavra verdadeira, ou seja, a palavra dos deuses; por outro lado, a interpretação e exercício dessa palavra na comunidade, na interpretação desta para administrar a vida do cotidiano; nesse sentido, a dimensão histórica, a tradição dos ancestrais é também uma fonte muito valiosa. Todavia, é importante lembrar que, em todos os relatos mítico-religiosos aqui estudados, as orientações oferecidas para a organização da vida política comunitária não se apresentam como dogmas a-históricos ou como definições pré-concebidas, que apenas precisariam ser efetivadas, de maneira *idêntica* ao ideal mitológico. Não encontramos um decálogo nem um receituário. Diferentemente disso, os ensinamentos dos deuses e dos ancestrais (através de relatos como os do Velho Antônio) são guias, orientações, conselhos de quais seriam os critérios mais desejáveis de serem almejados. Para dar um exemplo, é a partir do ensinamento divino dos diferentes tipos de mulheres e homens (de ouro, de madeira e de milho) que são reconhecidos diferentes tipos de *classes* sociais (ricos/proprietários, trabalhadores/servos, iguais/diversos, respectivamente), indicando que a classe que melhor espelharia os ensinamentos dos deuses e melhor replicaria esse estilo de vida entre homens e mulheres é a das mulheres e homens de milho, pelo fato de viverem e terem a predisposição de efetivar a igualdade com diversidade. Desse guia surge, por exemplo, o princípio ético-político da revolução zapatista: *criar um mundo onde caibam muitos mundos*.

Pelos elementos expostos sobre o que entendemos seja a *filosofia política zapatista*, pode surgir a seguinte pergunta: Qual seria a vinculação que haveria entre uma *filosofia política* e uma *teoria da revolução*?

Para nós, fica muito claro, e entendemos ter trazido os elementos de juízo necessários neste capítulo 2 para explicitar que, dentro da concepção zapatista, a *revolução* é uma concepção teórica que se apresenta coerentemente como um desdobramento dos princípios filosófico-políticos desenvolvidos. Dito de outra maneira, a concepção zapatista de revolução é uma elaboração teórico-prática, dentro do que denominamos *filosofia política zapatista*. Aliás, essa noção surge entre um conjunto de princípios, critérios, ideias, conceitos, reflexões e críticas, também como uma *obrigação moral* para o sujeito da política. Pois, perante a contemplação do que as/os zapatistas entendem como *desvios* que acontecem no mundo, pelo fato de promoverem dor, sofrimento, miséria, iniquidade, injustiça, em suma, indignidade, é

dever das/os mulheres e homens verdadeiras/os trabalharem para mudar essa realidade e construir um mundo a partir dos princípios já apresentados. Lembremos que elas/es concebem essa tarefa como um sacrifício em prol da maioria, sem a possibilidade de aceitação dessa realidade injusta, ainda que seja por qualquer tipo de conveniência, aliás, é uma luta que deve ser travada até suas últimas consequências, sem recuo, sem rendição.

Parece-nos evidente que uma definição destas características de revolução não é uma mera consigna retórica, nem é um mero ponto programático numa plataforma de campanha partidária. Essa concepção de revolução pode até satisfazer essas duas dimensões, mas, antes, e fundamentalmente, ela surge de definições de filosofia política.

Nesta seção, tivemos o propósito de expor de maneira esquemática e sintética o que entendemos sejam alguns dos princípios filosófico-políticos do pensamento zapatista. Isto para dar início à exposição de elementos de juízo subsidiários da nossa tese, que sustenta que há uma filosofia política zapatista.

Finalmente, a intenção é a de oferecer um arcabouço elementar de ideias, conceitos e reflexões que servem de pano de fundo para introduzir o assunto que entendemos seja da maior significação nesta empreitada do zapatismo, assim como se constitui numa importante contribuição para a política e para a filosofia política, especialmente na América Latina, da qual outros povos podem se beneficiar. Referimo-nos à formulação teórico-prática de *revolução*, nos termos em que as/os zapatistas a entendem e formalizam, a partir dos aprendizados feitos na própria experiência e da ratificação da posição de *fazer política*, mesmo que em contexto de *guerra*.

Há quase trinta anos, esta situação parecia algo pontual, isolado. Porém, entendemos que, conforme foram avançando e se aprofundando as políticas neoliberais na América Latina, também assistimos ao fenômenos da utilização política de recursos que, até então, se entendiam como próprios da guerra, porém, agora, sendo empregados dentro de regimes e contextos de política institucional, em tese, democrática, conforme o Estado liberal de direito²⁴.

No seguinte capítulo, dedicamo-nos a aprofundar a formulação teórico-prática de *revolução* proposta pelas/os zapatistas, sem desvinculá-la dessa relação entre

²⁴ Para ampliar esta tese, ver Foucault (2005).

guerra e política. Isto porque nos parece necessário reforçar essa compreensão de que ambos os termos indicam duas dimensões fundamentais e indissociáveis da vida das comunidades zapatistas.

3 CONCEPÇÃO ZAPATISTA DE REVOLUÇÃO

Muchas palabras se caminan en el mundo. Muchos mundos se hacen. Muchos mundos nos hacen. Hay palabras y mundos que son mentiras e injusticias. Hay palabras y mundos que son verdades y verdaderos. Nosotros hacemos mundos verdaderos. Nosotros somos hechos por palabras verdaderas. En el mundo del poderoso no caben más que los grandes y sus servidores. En el mundo que queremos nosotros caben todos. El mundo que queremos es uno donde quepan muchos mundos. La Patria que construimos es una donde quepan todos los pueblos y sus lenguas, que todos los pasos la caminen, que todos la ríen, que la amanescan todos.

(CCRI-EZLN, Quarta Declaração da Selva Lacandona)

3.1 POLÍTICA ZAPATISTA

A modo de introdução para este capítulo, consideramos importante frisar alguns aspectos fundamentais da *política* zapatista, precisamente para podermos entender com mais clareza o que elas/es entendem por *revolução*.

Uma primeira característica que devemos levar em consideração é que os povos maia provêm de uma tradição e cultura milenares, capazes de criar uma grande civilização. Um sinal da sua potência é o fato de ter sobrevivido à dominação da colonização espanhola e, posteriormente, à do capitalismo e à do Estado liberal. Em termos concretos, para nosso estudo, isso se evidencia por meio de três elementos de juízo que já apresentamos anteriormente, a saber: o modo particular de organização político-administrativa no interior das comunidades, percebendo-se uma compreensão muito singular sobre quais são os cargos e autoridades importantes e necessários para gerir a vida comunitária, assim como o critério de hierarquização e estruturação da rede de instituições que tomam conta da organização social. Nesse modo de organização, observa-se um particular modo de exercício democrático da política, com traços de radicalidade, seja nos assuntos mais corriqueiros e cotidianos, seja naqueles que são processos mais complexos e de longo fôlego, que atingem o

todo da vida comunitária²⁵. Por outro lado, temos destacado a longa tradição de construção, articulação de organizações políticas no exterior das comunidades, principalmente relativas à proteção dos seus interesses enquanto indígenas, camponeses e trabalhadores do campo. Na menção que fizemos no início deste trabalho, destacamos especialmente o processo histórico-político-econômico-social acontecido na segunda metade do século XX na região, que originou organizações como a união de *ejidos* denominada *Quiptic tá Lecubtesel* (Unidos pela nossa força), que junto a outras uniões de *ejidos* do Norte e das planícies se converteu na U de U (União de Uniões) e, posteriormente, na ARIC U de U (Asociación Rural de Interés Colectivo Unión de Uniones), assim como o Congresso Indígena (1974) ou a Unión de Uniones Ejidales y Grupos Campesinos Solidarios de Chiapas (156 comunidades de 13 municípios), só para mencionar alguns exemplos do que estamos falando. Um terceiro fator, também já mencionado, é o caráter multiétnico, multirreligioso, multicultural e plurilinguístico das comunidades zapatistas, que caracteriza o mosaico cultural nas colônias de Lacandona (LEYVA SOLANO; ASCENCIO FRANCO, 2002, p. 102).

Entendemos que esses aspectos são relevantes, porque, ainda que de forma esquemática, como aqui os trazemos, eles nos permitem deduzir alguns elementos de juízo importantes. Primeiramente, que o *fazer política* é uma dimensão da vida das comunidades, herdada de uma longa tradição, que é concebida como fundamental e constituinte das próprias comunidades, ou seja, não é apenas uma esfera de *gestão* ou mera *administração*. Isto, muito provavelmente, é uma comprovação do já destacado anteriormente, a saber: o fato de que o sujeito da política é o coletivo, e não o indivíduo. Pois vemos que os agentes destacados dos processos sociopolíticos são as organizações, as que se vão criando, agrupando, desmanchando, e articulando novamente em outra composição, conforme os princípios doutrinários e/ou pragmáticos que sejam sustentados ou rejeitados no coletivo. Assim, simplificada, podemos dizer que a política é entendida e vivenciada como uma dimensão constitutiva e imprescindível para a vida do coletivo e, também, dos indivíduos.

²⁵ Aqui convém lembrar o já exposto a respeito do modelo de estrutura social comunal na sub-região Las Cañadas, selva Lacandona de 1990 (LEYVA SOLANO; ASCENCIO FRANCO, 2002), já comentado anteriormente.

Outro elemento importante é o fato de testemunharmos a *pluralidade* e a *diversidade*, nas mais diversas ordens, como um fator fundamental para a vida política das comunidades em estudo. Ou seja, podemos observar que aquele discurso de natureza mítico-religiosa, quando o Velho Antônio fala dos deuses e da *gente de milho*, não é apenas discurso retórico, e sim é *práxis* cotidiana e constitutiva da vida social.

Um terceiro elemento que podemos evidenciar é o fato de que essas organizações, como qualquer outra de caráter civil e político, possuem estruturas de mando com suas respectivas autoridades e responsáveis. Todavia, vemos que prevalece a estrutura horizontal e democrática, dando as orientações e, portanto, a legitimidade para essas autoridades que conduzem o governo. Isto não é diferente nas comunidades zapatistas, seja em nível comunitário, municipal, regional ou do CCRI²⁶.

Dessa maneira, se tivéssemos que responder à pergunta *O que é a política zapatista?*, de pronto, poderíamos afirmar que ela não se limita a uma mera função técnica, ou seja, não é apenas uma estrutura de instituições, regras e autoridades para resolver meras questões práticas da vida comunitária, embora também o seja. Da mesma maneira, poderíamos dizer que a política não é conceituada nem considerada socialmente como alguma maneira de o indivíduo angariar benefícios e/ou privilégios particulares²⁷. Pois as instâncias de mando são exercidas a partir da perspectiva de *serviço* para o coletivo, assumidas como *fardo* para o indivíduo em benefício da comunidade ou da organização²⁸. Tomando esses dois elementos de juízo, poderíamos afirmar que a política é o *modo de ser* e de *existir* das comunidades. Com isso queremos dizer que não é uma simples funcionalidade, à qual se adere ou

²⁶ Apenas a título de exemplo, lembremos o discurso da Comandanta Esther no Congresso da União, já citado anteriormente (CCRI-EZLN, 2001).

²⁷ Evidentemente, falamos observando que, primeiramente, esse é um princípio ético-político enunciado reiteradamente nos variados tipos de documentos estudados, ou seja, no discurso oficial zapatista, e, por outro lado, sabendo que é uma tendência majoritária, constatada através do discurso coloquial zapatista, que no dia-a-dia, obviamente, não são 100% das pessoas que assim se comportam.

²⁸ A título de exemplo, vejamos o relato de alguns jovens indígenas zapatistas, falando sobre os acordos e a organização nas comunidades, para desenvolver os trabalhos de forma coletiva, solidária e cooperativa (EZLN Zapatistas-Trabajos colectivos en resistencia. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=-d3LCG3sVp8>>). Aqui vemos o que denominamos de discurso *coloquial* ou *não oficial* do Zapatismo (LEYVA SOLANO, 1999), explícito em acordos de cooperação e solidariedade, nos quais cada um/a desempenharia diferentes funções. Também observamos que os acordos não são contratos de *prestação de serviços*, nem de barganha de algum privilégio. O princípio é o da cooperação para que todas/os se beneficiem, tanto do ponto de vista dos indivíduos, como da comunidade como um todo.

não, eventualmente. Concomitantemente, junto dessa característica, devemos afirmar que essa não é uma opção, pelo sim ou pelo não, que se entenda como cogitável para o indivíduo, como sendo uma opção particular que cada um/a faz segundo motivos ou razões particulares e privadas. Evidentemente, haverá pessoas dispostas a se engajar mais ou menos, a se comprometer de maneira mais ousada ou não, mas, de uma maneira ou de outra, todas/os são chamados a contribuir com as decisões comunitárias²⁹.

Uma outra pergunta que poderíamos nos fazer seria: *Para que existe a política zapatista? Qual seu sentido?* À qual, de maneira indireta, já temos respondido parcialmente. Pois, além de dizer que não cumpre uma mera função técnica e na qual se evidencia um modo de ser da/s comunidade/s, no interior e entre elas, acrescentamos que a poderíamos entender por meio da metáfora do *metabolismo* de um organismo vivo. Pois, sem pretender qualquer aproximação das tradições positivista ou funcionalista, pelas leituras que temos realizado, percebemos que as instituições que as/os zapatistas têm criado podem ser interpretadas como grandes *catalisadores* da vida política da comunidade, esta entendida como um conjunto de *processos metabólicos*. Esta metáfora da política como *metabolismo* e das instituições políticas como *catalisadores* pode ser de alguma utilidade para entendermos que a política nas comunidades é mais um processo que se vivencia, e do qual se participa de maneira mais substantiva e visceral, e não exclusivamente como cálculo racional de meios e fins, de custos e benefícios, de investimento e barganha. É claro, não seremos ingênuos a ponto de negar que esse tipo de raciocínio também existe, e que alguns em alguma medida o praticam. Todavia, o que frisamos é a doutrina e a tendência teórico-prática predominante, até onde estudamos, tanto no discurso quanto no agir oficial e no coloquial do zapatismo.

Nessa linha de raciocínio, a política existe e tem seu sentido garantido por ela ser a maneira de processar os elementos que a nutrem regularmente (práticas, rituais, problemas, decisões, práticas, confrontos etc.), para que continuem a dar vida à/s comunidade/s, assim como também, e especialmente, incorporar novos elementos e

²⁹ Lembremos os longos e trabalhosos processos de consulta realizados com as comunidades para a Declaração da Guerra (1992), assim como os acordos pactuados com o governo federal no Diálogo da Catedral (1994), ou os Acordos de San Andrés (1996), ou a Grande Consulta Nacional (1995), ou o processo conhecido como A Outra Campanha (2005), para citar alguns exemplos, sendo as duas últimas consultas que vão além das comunidades, mas que as contemplam.

transformá-los em alimento dela/s³⁰. Se lembramos, assim foi com a aceitação do EZLN na região, e posteriormente, no interior das comunidades. Assim foi a construção e reestruturação das concepções iniciais do EZLN, em contato com a cultura e cosmovisão maia. Da mesma maneira foi a abertura para o diálogo com a sociedade civil nacional e internacional. Nesse sentido, talvez, dois dos melhores exemplos foram a criação do primeiro Aguascalientes (1994), para albergar a primeira reunião da Convenção Nacional Democrática, como também foi a posterior criação de novos Aguascalientes ³¹ (1995-1996), que anos depois seriam encerrados e convertidos nos Caracóis zapatistas (2003).

Por último, podemos afirmar que esse modo de ser e de existir pela política tem se manifestado ágil e dinâmico, evidenciando uma rápida capacidade de adaptação às circunstâncias e contextos, criando e recriando instituições, estratégias e fluxos³². Isso ao mesmo tempo em que certos pilares da política se mantêm intactos, como o CCRI; os conselhos comunais, municipais e regionais; o EZLN subordinado ao CCRI, este com ampla representação plural e diversa de comunidades, regiões, etnias e representação de gênero.

Uma outra pergunta que podemos nos fazer é a seguinte: *Como se deve exercer a política zapatista?*, sobre a qual já temos falado, sendo ela caracterizada pelos processos democráticos (numa democracia participativa, direta e representativa), respeitosos da pluralidade e da diversidade, assim como dos tempos de participação da população, sobretudo, em decisões críticas³³.

³⁰ Importante é frisar isto, porque lembramos que o Ocidente já foi capaz de criar institucionalidades, dentro do próprio Estado liberal, com a finalidade de obter resultados muito diferentes. Por exemplo, a estrutura de representação sindical do Estado Novo no Brasil, justamente para cooptar, dominar, abafar e reprimir as reivindicações dos trabalhadores. Outro exemplo mais recente é a autonomia que ganham as/os parlamentares após a eleição, votando segundo interesses conjunturais do partido ou, até particulares do/a legislador/a. Por último, lembremos a suspeita de existência de um *partido clandestino*, ou seja, uma instituição privada que teria formado e financiado cidadãos para se elegerem dentro de alguma sigla partidária, mas que na hora de votar no parlamento privilegiam os princípios e orientações da instituição originária, não raro sendo uma fundação de um banco. Em todos esses exemplos, as instituições de governo não funcionam como *catalisadores* para *metabolizar* a vida da comunidade, e sim se aproximam mais de estruturas, quando não de *contenção* e *domínio*, mas são de *sequestro* e *desvio* da vontade popular, ou simples *pedágio* para os *lobbies*.

³¹ Anunciado na Quarta Declaração da Selva Lacandona em janeiro de 1996.

³² Aqui lembramos a fábula do Velho Antônio sobre os modos de lutar, afirmando que naquele momento em que estavam decidindo a estratégia do zapatismo era a de *se fazerem água* (MARCOS, 2002, p. 84), ou seja, serem flexíveis e adaptáveis e, por essa mesma característica, serem capazes de dominar o inimigo.

³³ Outras institucionalidades, justamente nestas circunstâncias, apelam para a legitimidade e pertinência do saber de poucos, o saber técnico, privilegiando a celeridade nas decisões.

Além dessas características, também é preciso destacar a insistência demonstrada nos documentos oficiais em relação a diferenciarmos o que elas/es propõem como *autonomia*, que de maneira alguma deve ser entendida como separatismo do Estado mexicano. Pelo contrário, a utopia zapatista é que esse princípio seja incorporado pelo Estado, numa redefinição do pacto social civilizatório para o México como um todo, ou seja, mais do que ser incorporado formalmente, seja expandido, na prática, para outras regiões, não apenas para as/os zapatistas. Com isto, elas/es estão trazendo à tona o princípio de “*para todos tudo, nada para nós*”, que podemos traduzir não somente como um enfrentamento do *status quo* das elites econômicas do país, como também significa que aquilo pelo que lutam não é um objetivo corporativista nem setorial. Pois, segundo nós entendemos, esse aforismo significa que se as conquistas da luta não são para todas/os, então também não podem ser para as/os zapatistas exclusivamente. Por outro lado, assim como não se nega o Estado mexicano, tampouco se nega a democracia liberal, como seu regime. Todavia, elas/es não se eximem de críticas a essas duas instituições, principalmente, no que diz respeito às suas insuficiências, falhas, corrupções e falsas promessas.

Resumindo, entendemos que o modo em que as comunidades zapatistas exercitam a política também cumpre uma função estratégica, pois ao fortalecer esse modelo, fundamentalmente perante a sociedade civil, confrontando-o com o que elas/es chamam de *sistema de partido de Estado*³⁴, parece que a ideia é a de *implodir* desde dentro o sistema político institucional oficial regular, servindo o zapatismo como um *aríete* que abriria espaço para outras formações, até mais amplas, nas quais o CCRI-EZLN seria só uma das instituições e grupos participantes. Nessa empreitada, duas apostas são fundamentais, a saber: o diálogo e entendimento com a sociedade civil, assim como a propaganda dos princípios éticos do zapatismo, via atos efetivos.

Uma outra questão substantiva sobre a política zapatista é formulada do seguinte modo: *Quem a deve exercer/praticar? Quem é o sujeito da política?* Como já discorreremos sobre esse aspecto, seremos breves, e reafirmamos que esse sujeito é

³⁴ Com a qual se referem ao fato de o Partido Revolucionário Institucional (PRI) se perpetuar no domínio da máquina do Estado por mais de setenta anos, lançando mão de todo tipo de táticas e estratégias, que, além de participar das regras constitucionais do sistema de partidos, também usa do suborno, da intimidação, da compra de votos, da fraude em eleições, da perseguição, de capangas, da criminalização dos oponentes até o assassinato de concorrentes, até de dentro do mesmo partido, mas de corrente divergente (Luis Donaldo Colosio, 1994). Tudo em prol de manter o domínio do aparato do Estado, assim como a proximidade com as elites econômicas e suas benesses.

o *coletivo*, e para que isso seja uma realidade a mais rica e efetiva possível, todos os indivíduos devem ter o direito e a obrigação de participar da organização e administração da vida social plural, respeitosa dos princípios do z. Essa discussão é posta de forma clara e significativa pela Lei Revolucionária de Mulheres (CCRI–EZLN, 1993e), já ampliando a participação para esse contingente de pessoas, garantindo o direito a participar da vida pública e a exercer qualquer cargo ou função que a mulher decidir que pode e deve. Isso inclui a possibilidade de ser soldado e ter patente de mando dentro da estrutura do EZLN³⁵.

Outra pergunta importante para caracterizar a política zapatista refere-se à diferença entre *mau governo* e *bom governo*. Sobre isto, já temos explicado, mas, de forma resumida, o *bom governo* é aquele que responde aos princípios já explicados do *mandar obedecendo*, do *andar perguntando*, do *para todos tudo* e o de *democracia com liberdade e com justiça*, na realização dos *treze pontos* da luta zapatista: trabalho, terra, teto, alimentação, educação, saúde, justiça, cultura, informação, independência, liberdade, democracia, paz com justiça e dignidade. Dessa maneira, as/os zapatistas entendem que o governo federal, o estadual e os municipais podem ser chamados de *maus governos*, porque não respondem a esses princípios e porque operam solidariamente na manutenção do denominado *sistema de partido de Estado*. Assim, acabamos respondendo a outra pergunta cabível para caracterizar a *política zapatista*, ou seja: *Quais os princípios ético-políticos norteadores?*

Por fim, para entender a *política zapatista* e, posteriormente, a *revolução zapatista*, uma pergunta chave é: *Quem é o inimigo para a política zapatista?* A resposta é bem clara e direta: o *capitalismo neoliberal*³⁶. Toda a luta política zapatista se orienta para combater esse sistema de organização, administração, reprodução e eliminação da vida em sociedade, pela simples razão de ser um sistema, segundo elas/es avaliam: iníquo, injusto, racista, mentiroso, assassino, discriminador, opressor, explorador, baseado na lógica da guerra, como *modus operandi* e *modus vivendi*, ou seja, que faz girar a roda da dominação-destruição-reconstrução, para voltar a dominar-destruir-reconstruir. Importante é dizer, então, que o inimigo não é um partido político, nem um candidato X, nem uma entidade (uma empresa de comunicação, por exemplo), nem uma religião, raça, país ou nacionalidade. Em outras palavras, não

³⁵ Lembremos a homenagem de Marcos (1996) às mulheres zapatistas. No seu relato, o número 12 é simbólico, porque é o 12º ano do início do EZLN e o 2º desde o início da guerra.

³⁶ Este conceito será desenvolvido pontualmente, encerrando este capítulo.

percebemos que nesta formulação haja influências de teorias de conspiração, nem seja a criação de um fantoche ou a fetichização de ma instituição. Por outro lado, observamos que há uma clara identificação do que destrói a humanidade e seus modos de ser e viver: um complexo sistema de relações, princípios, doutrinas, práticas, saberes e institucionalidades que criam realidade.

Dessa maneira, com essa breve síntese do que caracterizaria a *política zapatista*, entendemos ter oferecido subsídios para que o/a leitor/a acompanhe melhor o raciocínio sobre o que é a *revolução zapatista*, que desenvolvemos a seguir.

3.2 CONCEPÇÃO DE REVOLUÇÃO

En el mundo que queremos los zapatistas caben todos los colores de piel, todas las lenguas y todos los caminos. Porque el mundo bueno no tiene un solo rumbo ni un solo camino. Muchos rumbos, muchos caminos tiene el mundo bueno. Y en esos caminos hay respeto y dignidad.

(CCRI-EZLN, Foro Nacional Indígena, 1996)

A partir do já estudado sobre o zapatismo, temos desenvolvido uma aproximação para entender outra maneira de construir a sociedade civil, a partir do diálogo e da não cisão entre política e ética, entendendo que há ações de criação política para o efetivo exercício e institucionalização de uma política emancipatória.

No presente trabalho, acompanhamos a linha de entendimento de Benjamin Arditi (2009, p. 188-189), quando argumenta que “la revolución constituye una de las posibilidades estructurales de lo político, en especial, un *caso límite* de disrupción, institución, reactivación o enfrentamientos amigo-enemigo”. E também concordamos em afirmar, junto a ele, que contrariamente ao que o senso comum costuma impor como única crença possível, esse *limite* do político, a partir do qual a revolução aparece como uma possibilidade, ele não tem a ver necessariamente com uma *refundação absoluta* do todo social. Ou seja, nesta linha de interpretação, essa ideia de não deixar nada em pé, para reconstruir tudo do zero, é mais uma imagem caricata e ingênua de como acontecem efetivamente muitas revoluções. Por outro lado, também fica posta em xeque a ideia de certo imaginário popular de que isso aconteceria somente se *um único golpe libertador* fosse dado certamente.

Neste ponto da argumentação, uma alternativa de debate já conhecida seria a de entrar numa discussão a respeito do binômio *revolução vs. reforma*. Contudo, neste capítulo nos propomos apresentar outro contraponto, a saber: por um lado, a proposta teórico-prática zapatista como outra maneira de conceber e praticar a revolução, diferentemente da clássica fórmula pautada pela *insurreição-derrocada-reinstituição* via dominação das estruturas do Estado, estendendo esse domínio para o território nacional, tomando como base a tese da *ditadura do proletariado*.

Nesse sentido, oferecemos argumentos para dizer como as/os zapatistas têm indicado e têm encarado a tarefa de levar à frente mudanças radicais e estruturais contra o *status quo* da política mexicana, para se libertarem de relações de sujeição, gerando uma transformação nas relações de poder, códigos de conduta, normas legais, costumes e rituais. Desse modo, então, cabe nos perguntar o seguinte: embora as/os zapatistas estejam longe dos jacobinos, ainda assim, poderíamos afirmar que são revolucionárias/os? Isto, ainda quando não seja essa a característica com que elas/es preferem ser nomeadas/os, e sim como *rebeldes em resistência*. Mas, se avaliarmos as conquistas obtidas para o exercício de condições de *autonomia*, no sentido que elas/es mesmas/os dão, não poderíamos afirmar que há um grau de radicalidade substancial, que nos permita entender que se trata de uma *revolução* o que está em andamento?

Nessa linha de raciocínio, Arditi chama nossa atenção para o fato de precisarmos “examinar el papel político de una *voluntad de revolución* que excede los límites de la lógica de la insurrección” (ARDITI, 2009, p. 188-189) (grifos nossos). *Vontade de revolução* que tem indicado não só o momento de *um golpe de mão*, mas que também tem manifestado uma *atitude e ação de revolucionar* que está igualmente decidida a reestruturar o cosmos de maneira radical.³⁷

Essa é a tese fundamental para afirmarmos que, dentro dessa *filosofia política zapatista*, há uma particular formulação teórico-prática de *revolução*, que pode ser uma contribuição significativa para os debates atuais a respeito da necessidade de dar resposta ao projeto sociopolítico-econômico do capitalismo neoliberal.

Ao longo deste capítulo oferecemos elementos de análise para caracterizar o que entendemos por *concepção zapatista de revolução*, para diferenciá-la da

³⁷ Essa consideração fechava a já mencionada tese de 2014, ficando essa linha de pesquisa como uma senda em aberto para seguir escrutando um aspecto apenas mencionado naquela ocasião, mas que merece ser aprofundado.

concepção que vem dominando desde os jacobinos e bolcheviques, para depois, no próximo capítulo, entrarmos numa consideração mais teórica sobre essa concepção.

A seguir, estudamos e analisamos a concepção zapatista sobre a *revolução* que se propõem, promovem e desenvolvem. Sempre lembrando que neste trabalho nos concentramos exclusivamente no que Leyva Solano (1999) denomina de *discurso oficial*, diferenciando-o do *discurso coloquial*. Contudo, isto se deve à especificidade da pesquisa em filosofia, que nos exige algum tipo de formalização, sistematização e conservação das ideias, conceitos, teses, análises e reflexões, como são os documentos e comunicados estudados. Não porque não demos importância ao *discurso coloquial*, ou porque entendamos que haja um distanciamento significativo entre eles.

3.2.1 Características da concepção zapatista de revolução

Os seguintes elementos de análise são os que nós encontramos explicitados nos documentos, cartas e comunicados reunidos na coletânea mencionada.

Começamos chamando a atenção para o conteúdo ético desta concepção de *revolução*. Analogamente ao mencionado a respeito da *política zapatista*, no que diz respeito à concepção de *revolução zapatista*, a ética também está no centro da sua formulação de Princípios, Programa de Ação, Instituições, Procedimentos, Projeto Político e Finalidade. Assim, os princípios normativos continuam a ser: *mandar obedecendo, andar perguntando; para todos tudo, nada para nós; democracia com liberdade e justiça*. Eles orientam para a realização dos *treze pontos* da luta zapatista: trabalho, terra, teto, alimentação, educação, saúde, justiça, cultura, informação, independência, liberdade, democracia, paz com justiça e dignidade. Nesse aspecto da formulação zapatista, podemos dizer que esse resumo de elementos seria o que caracteriza a *dignidade*, segundo a entendem as/os zapatistas, e que ela é o fiel da balança para avaliar todo seu acionar político. Consideramos que é muito significativo que os princípios éticos da *revolução* são exatamente os mesmos da *política*. Diante desenvolvemos melhor esta ideia.

Em relação a este eixo fundamental, gostaríamos de destacar três questões, a saber, que embora as/os zapatistas não proponham uma definição formal que diga (academicamente) que *dignidade é isto*, na enunciação de princípios e objetivos de luta aqui já mencionada, podemos entender que viver dignamente é viver tendo, pelo

menos, essas condições garantidas e sendo exercidas efetivamente (como explicamos no item 2.2). É uma formulação de princípio, pela qual elas/es exigem do Estado, da sociedade civil e de si próprias/os que vão realizando efetivamente, no exercício da sua *autonomia* (à revelia do Estado se preciso), conforme as condições materiais vão lhes permitindo, mas que também vão sendo criadas e recriadas, para que cada vez mais permitam a efetivação da autonomia e da vida digna.

Tal exigência é para que essas condições objetivas e subjetivas sejam alvejadas para a totalidade da população. Aqui vemos uma tomada de posição radical e de máxima expectativa, no que diz respeito à reivindicação de direitos. Nesse aspecto, observamos que a formulação é do tipo *tudo ou nada*, sem a consideração de algum raciocínio que permita um cálculo de percentuais *razoáveis*. Pois, ou é para todos, ou não é justo nem digno. Este tipo de raciocínio, mais de tipo pragmático, temos observado na implementação de estratégias de flexibilização das exigências de condições que garantiriam encontros seguros com representantes do governo, justamente para não impossibilitar esse diálogo, para apostar em estratégias políticas e pacíficas. Todavia, essa não é a posição a respeito dos princípios, estes são inegociáveis.

Cabe destacar que, dos treze princípios da luta zapatistas, podemos identificá-los em dois tipos, por um lado, oito deles referem-se a bens materiais necessários para uma vida digna (trabalho, terra, teto, alimentação, acesso à educação, à saúde, à cultura e à informação)³⁸, que podem depender de acordos e arranjos advindos de políticas, seja de governo, seja de Estado. Há outros cinco princípios que dizem respeito a bens imateriais (independência, liberdade, democracia, paz com justiça), e ainda que também dependam muito de políticas de Estado e de governo, todavia, estes dependem mais propriamente de uma revolução cultural, primordialmente na sociedade civil (sem descartar as instituições de Estado), que permita um novo pacto social civilizatório para alcançar essas condições sociopolíticas de vida desejadas. Se lemos com atenção a maneira em que as/os

³⁸ Nesta listagem, alguns dos bens enunciados podem parecer um contrassenso. Explicamos melhor. Falamos em *educação, cultura e informação* como bens materiais, pois entendemos que as/os zapatistas, neste contexto de reivindicação, não estão se referindo à dimensão espiritual ou subjetiva destas atividades, mas às condições materiais concretas para ter acesso a elas, isto é: escolas funcionando e professoras/es atuando regularmente, para que crianças e jovens recebam educação formal e sistemática; não perseguição e/ou punição por praticar rituais culturais e/ou religiosos próprios; ter acesso concreto e real aos meios de comunicação, assim como ter espaço neles. Apenas para citar algumas características da materialidade desses princípios.

zapatistas apresentam esses princípios, ora no discurso, ora na prática, eles mesmos já são propostos como motores geradores dessa revolução cultural, tanto entre a população, o governo e o Estado, como entre as diversas instituições da sociedade civil mesma, no exercício da sua cidadania. Aqui temos um primeiro aspecto ético que caracteriza a ação zapatista como uma *revolução*, a partir da centralidade da noção de *dignidade*.

A segunda questão que levantamos, e que também soma para essa caracterização, refere-se ao fato das/os zapatistas se definirem, em diversas situações, mantendo sempre a mesma posição ética, qual seja:

[...] Si tenemos que escoger **entre caminos, siempre escogeremos el de la dignidad**. Si encontramos una paz digna, seguiremos el camino de la paz digna. Si encontramos la guerra digna, empuñaremos nuestras armas para encontrarla. Si encontramos una vida digna seguiremos viviendo. Si, por el contrario, la dignidad significa muerte entonces iremos, sin dudarlo, a encontrarla (MARCOS, 1994a). (Grifos nossos).

Podemos interpretar essa posição da seguinte maneira: uma vida que não valha a pena ser vivida não é vida, propriamente³⁹; assim como uma política que não se direcione a esses objetivos e que não os cumpra efetivamente não é uma política que mereça respeito. Esse critério é o que ajuda a diferenciar entre *bom governo* e *mau governo*. Agora, se para viver dessa maneira e conquistar esse modo de vida é preciso enormes sacrifícios, até o da morte de alguns, para que a maioria possa usufruir da conquista da dignidade, essa é uma morte que vale a pena ser assumida e ser encarada⁴⁰. Aqui temos um aspecto ético, que complementa o anterior, ajudando na caracterização da concepção zapatista de *revolução*, a partir da centralidade da noção de *dignidade rebelde*. Pois a dignidade não está em pauta de negociação, mas, sim, as maneiras e os meios para garantir que seja um modo de vida efetivo das pessoas, particularmente dos povos que por ela lutam.

A terceira questão com a qual nos deparamos no posicionamento ético para conceber a revolução é o fato de definir a luta *até as últimas consequências e sem rendição* (MARCOS, 1994d). Essa definição tem a ver com as primeiras palavras de

³⁹ Aqui, podemos apreciar uma concepção de vida *qualificada*, ou seja, não apenas a mera vida biológica ou animal. Segundo as/os zapatistas, é a vida *digna*, a vida merecida por todos, mas que nem todas/os atingem. Ela deve ser conquistada. Em suas palavras, esta é a vida das mulheres e dos homens *verdadeiras/os: mulheres e homens de milho*.

⁴⁰ Lembremos o relato mítico da criação das estrelas e os princípios de *cooperação* e *sacrifício* dele extraídos.

janeiro de 1994, quando declaram guerra ao governo federal com a palavra de ordem *Já basta!* e, como já citamos na epígrafe deste trabalho, com a decisão que surgiu da consulta de 1992 entre as comunidades de *sair da longa noite dos 500 anos*. Em outras palavras, a decisão foi a de pôr fim à dominação, discriminação, humilhação, abandono, descaso, perseguição e assassinato das/os indígenas das comunidades da selva Lacandona. Todavia, esse grito que dá início a um projeto político emancipatório inclui a todas/os que estejam sofrendo as mesmas condições. Assim sendo, a decisão é a de acabar com essa situação. Dessa maneira, aqui temos um aspecto ético, que complementa os dois anteriores, contribuindo para a caracterização da concepção zapatista de *revolução*, a partir da centralidade da noção de *dignidade rebelde*.

Na linha de raciocínio dessas três questões levantadas, relativas à ética na concepção zapatista de revolução, uma característica importante a destacar é que, na filosofia política zapatista, interessa caracterizar o *sujeito da política*, claramente, como *sujeito ético*, antes que um *sujeito de direito* (FOUCAULT, 1984). Dessa maneira, fica claro o que afirmamos no início desta subseção, ao entender que as/os zapatistas têm clareza de que é o *ethos* que dá sentido a suas vidas e suas ações, enquanto comunidade, enquanto indivíduos, lembrando que o coletivo é esse *sujeito ético*. Portanto, justamente por isso é que se constitui como *sujeito da política*. Por exemplo, na proposta de constituição de uma comissão promotora do Foro Nacional Indígena (fevereiro de 1996), expunham a necessidade de que os membros dela respeitassem as seguintes diretrizes: “[...] Las tareas de la Comisión Promotora del Foro Nacional Indígena son: I servir y no servirse [...] II representar y no suplantar [...] III construir y no destruir [...] IV obedecer y no mandar [...] V proponer y no imponer [...] VI convencer y no vencer [...] VII bajar y no subir” (CCRI-EZLN, 1997, p. 169-170).

Esse resumo nos permite ver tanto o caráter ético do agir, como que o sujeito responsável por esse agir deve ser um coletivo, consciente do que é, assim como crítico de si e do seu agir.

Uma outra característica da concepção zapatista de revolução tem a ver com a não apresentação dela como o resultado de uma dedução lógica de teses de ciência social e/ou filosofia política. Muito menos, apresentam essa dedução como uma cadeia causal de processos inexoráveis. Isto observamos nos documentos de caráter filosófico-político e nos comunicados de ações concretas no dia-a-dia da gestão da luta. O que observamos é a assunção de uma decisão, que começou em 1992 e foi

sendo atualizada constantemente, conforme os fatos e circunstâncias demandavam, todavia, para além das diversas estratégias adotadas, essa atualização sempre manteve em pé a mesma luta, pelos mesmos princípios, com os mesmos objetivos.

Além de responder àquela reivindicação de uma vida digna, que podemos entender como óbvia por parte de qualquer ser humano, outro aspecto que percebemos neste processo revolucionário, é que elas/es não o entendem como algo mecânico, nem o abordam desde uma perspectiva tecnocrática. Pois as/os zapatistas concebem a revolução como um *dever*, e este não corresponde à obrigação moral que indivíduos comprometidos se autoimpõem, seja para si, seja para a comunidade. Trata-se de um dever que a comunidade assume, tanto para a comunidade atual, como para as gerações futuras, para a nação mexicana como um todo, e para a futuro da humanidade. Isto não só pelo caráter radical que já comentamos antes, ou seja, não só respondendo ao princípio de *para todos tudo, nada para nós*, como também porque essa concepção de revolução se importa com a dimensão global da luta, por ela ser mundial e total, por abranger todas as dimensões da vida social. Porque o inimigo é o capitalismo neoliberal, o que faz que a luta seja mais que um modo de entender e organizar a produção material da vida. A concepção zapatista de revolução é contra um modo de entender o sentido do mundo e da vida, contra um sistema de princípios e um modo de valorar conforme tais princípios. Por isso a luta é de dimensão planetária e não pode ser menos do que uma revolução.

Uma dedução lógica que observamos na formulação zapatista é a necessidade de ampliar cada vez mais os participantes da luta, cada qual ao seu modo, seja indivíduos, seja coletivos, e cada qual na medida e dimensão que puder, desde que sempre se tenha clareza dos princípios e dos objetivos. Essa condição para a revolução zapatista, evidentemente, também propõe ampliar os beneficiários dos resultados desejados, o que já observáramos em relação às Leis Revolucionárias Zapatistas de 1993.

Outra característica, que está vinculada de forma direta às duas já mencionadas, é a dimensão utópica da luta, muito bem resumida nesta frase de Marcos: *“P.D. [pós-escrito] que enseña a soñar o, lo que es lo mismo, a luchar.”* (CCRI-EZLN, 1997, p. 73) Em relação a isto, queremos destacar três aspectos. Primeiramente, pelo já exposto no capítulo 2, sobre os princípios filosófico-políticos zapatistas, daqueles analisados, especialmente os que se referem à definição de critérios para o agir prático, observamos que o tipo de utopia presente nesses relatos

não indica algo como o mundo das ideias de Platão ou como a Cidade de Deus de Agostinho, nem como as sociedades ideais modernas dos socialistas utópicos europeus. Queremos dizer que não observamos uma construção abstrata, com escasso ou nenhum vínculo com as condições materiais da realidade e da história. Pelo contrário, no nosso estudo nos deparamos com a existência de análises e reflexões sobre a realidade, que dão orientações objetivas e concretas para deflagrar cursos de ação, exigindo a observância de claros princípios éticos para fazer o mundo que elas/es entendem como *melhor*, justamente a *partir de* (e *no*) mundo concreto existente, que está distante daquele que elas/es definem breve e claramente como *um mundo onde caibam muitos mundos*. Isso nos permite afirmar que na produção teórica zapatista há uma concepção do utópico como sendo uma dimensão integrada à realidade, e vice-versa. Isso ficou evidente quando, no capítulo 2, explicávamos o princípio filosófico-político zapatista a respeito da sua luta, entendida como um *círculo*, pois ela *inicia em qualquer ponto e não acaba nunca* (MARCOS, 2002, p. 106). Nesse princípio, a dimensão utópica, da maneira que aqui a estamos caracterizando, aparece eloquentemente na citação a respeito da comparação que Marcos faz entre a transformação do mundo que elas/es querem, e a criação do Davi de Michelangelo. Pontualmente, quando afirma o seguinte: “el mundo que queremos transformar ya ha sido trabajado antes por la historia y tiene muchas horadaciones. Debemos encontrar el talento necesario para, con esos límites, transformarlo y hacer una figura simple y sencilla: un mundo nuevo” (Marcos, 2000).

Por outro lado, reforçando os critérios práticos do agir, vindos da dimensão utópica da realidade, destaca-se o aspecto relativo ao *futuro a ser realizado*. Pois este não se rege pela idealização de um passado primigênio e mítico, ao qual deveriam retornar. De maneira alguma, pois o passado deve ser conhecido, mas para balizar a avaliação do presente, para a construção do futuro. São testemunhos disso os vários exemplos já citados de flexibilidade e versatilidade das comunidades zapatistas para se estruturarem, se articularem e se rearticularem em variadas estratégias e variados modos de organização, segundo conjunturas variáveis. Porém, sempre respeitando e aprofundando os princípios que norteiam a sua particular concepção de como se deve construir a realidade.

O terceiro aspecto desta característica refere-se ao fato de que a dimensão do utópico não apenas visa a conquista de objetivos concretos, como poderia ser o fato de possuir o domínio de certos recursos econômicos ou da máquina do Estado

em alguns municípios, entre outros. Pois a dimensão utópica também diz respeito aos modos e procedimentos da construção material da realidade, ou seja: por vias democráticas, com processos civis pacíficos, políticos, inclusivos e plurais, *de baixo para cima*, como orienta a ética da *gente de milho*.⁴¹ Assim o relatam elas/es:

[...] Es la tierra que vivimos y morimos un gran espejo del sueño en el que viven los dioses. **Viven todos juntos los grandes dioses. Parejo están. No hay quien es arriba y quien abajo.** Es la injusticia que se hace gobierno la que descompone el mundo y pone a unos pocos arriba y a unos muchos abajo. No así en el mundo. El mundo verdadero, el gran espejo del sueño de los dioses primeros, los que nacieron el mundo, es muy grande y todos se caben parejo.

[...] **para que parejo se caminaron los hombres y mujeres**, para que todos cupieran, para que nadie encima de otro se pusiera [...] Siete son los puntos que dan sentido al mundo y trabajo a los hombres y mujeres verdaderos: el frente y el atrás, el uno y el otro lado, el arriba y el abajo, y **el séptimo es el camino que soñamos, el destino de los hombres y mujeres de maíz, los verdaderos** (CCRI-EZLN, 1997, p. 74-75). (Grifos nossos.)

Outra característica da concepção zapatista de revolução, atrelada à dimensão utópica agora descrita, refere-se à proposta de recriar a *política em contexto de guerra* e, sobretudo, nesse desafio, não sucumbir à lógica da guerra. Levando em consideração a estreita relação existente entre guerra e política, para entender e explicar o tipo de política que as/os zapatista decidiram fazer nesse contexto e circunstâncias, afirmamos que a luta zapatista evidencia o caráter agônico dessa disputa, no mesmo sentido em que Foucault (2005, p. 23-26) o aponta, quando inverte o aforismo de Clausewitz e formula o que ele chama de *hipótese de Nietzsche*, para entender a natureza do poder a partir da chave da guerra (FOUCAULT, 2005, p. 22-24). Assim, concordamos com a afirmação de que o aforismo de Clausewitz foi invertido na história política moderna e contemporânea, por entendermos não só que a guerra está em direta relação com a política, mas que é a política que se subordina e se ordena segundo a lógica da guerra. Analisada essa interpretação foucaultiana sobre a *política* como sendo a *mera continuação da guerra por outros meios*, afirmamos que as relações políticas propostas e desenvolvidas pelas/os zapatistas, dentro das comunidades zapatistas em Chiapas, nesse contexto de guerra,

⁴¹ Essa postura ficou bem exemplificada, quando no 1º capítulo citamos a posição assumida pelo CCRI e o EZLN de terem apoiado a estratégia do Congresso Nacional Indígena (CNI) e do Conselho Indígena de Governo (CIG), na organização, articulação e construção da pré-candidatura independente para presidente de María de Jesús Patricio Martínez (Marichuy), ainda quando o EZLN e o CCRI, desde seus inícios têm lutado contra o sistema de partidos e a cultura que tem se gerado em torno e a partir deles, assim como têm contra as estruturas de Estado.

assumiram o desafio de desenvolver relações de organização e governo a partir de uma racionalidade própria da política, tendo-se descolonizado dos princípios e dos objetivos da guerra. Em outras palavras, poderíamos dizer que as/os zapatistas apresentam uma maneira de fazer política que, em relação à guerra, voltou a se ordenar segundo Clausewitz tinha proposto: sendo a guerra a *mera continuação da política por outros meios*, e não ao contrário.

Resumidamente, entendemos que, por mais paradoxal que pareça, é uma característica notável na concepção zapatista de revolução, quando propõem fazer política em meio a uma guerra, numa desproporcional correlação de forças, contra estratégias das mais heterodoxas, como foram as introduzidas pelo Estado, na deflagração de uma *guerra de contrainsurgência*, primeiro, e uma *guerra de baixa intensidade*, depois. Mais ainda, após o cessar-fogo declarado a doze dias de iniciada a guerra franca em janeiro de 1994, não voltaram a fazer guerra, nem sequer a de tipo regular e convencional, balizada pelos tratados internacionais e o direito internacional (como foi nos primeiros dias de 1994), e se propuseram a fazer política, no interior das comunidades e fora delas, seguindo princípios, métodos, processos e objetivos de natureza civil e política, se opondo à colonização pela lógica da guerra ao fazer política.

A concepção zapatista de revolução também pode ser caracterizada pelo interlocutor privilegiado e estratégico definido, para que a revolução se espalhe e, assim, fortaleça e amplie suas condições de subsistência, a saber: a sociedade civil nacional e internacional. Porém, dessa imensa multidão, as/os zapatistas dirigem sua palavra e convites a participar conjuntamente dessa luta a todo tipo de cidadã/ão ou organização que aceite honestamente, como próprios, os princípios revolucionários zapatistas. Entendemos que, ao fazerem isso, não apenas o fizeram por motivos estratégicos de sobrevivência, mas por reais princípios ético-políticos a respeito de quem deve ser o agente da revolução que transforme a realidade. É claro, isso ao mesmo tempo em que redefiniam a tática de guerra, deixando os fuzis em segundo plano, para privilegiar e dar absoluta centralidade à palavra⁴², apostando sempre em espaços de diálogo político, horizontal e democrático, servindo-se das mídias alternativas, dos

⁴² Uma obra que retrata particularmente bem a relação entre essas duas dimensões é o livro de Gloria Muñoz Ramírez, *EZLN: 20 y 10, el fuego y la palabra* (2003).

meios das megacorporações de comunicação, dando uma especial relevância à comunicação por veículos de internet (LEYVA SOLANO, 2009).

Entre a profusa literatura acadêmica, jornalística, literária e política, não é estranha a tendência de ler e identificar o zapatismo com alguma corrente ou perspectiva que os autores dessa literatura melhor conhecem e, dessa maneira, ter alguma certeza de que estão aprendendo sobre as/os rebeldes chiapanecas/os. Ou seja, não é desconhecida a tática de pôr um rosto familiar perante os próprios olhos para poder falar com esse rosto. Neste trabalho, apesar de não economizarmos esforços para trilhar um caminho diferente desse, devemos aceitar que, de uma ou de outra maneira, também acabamos aceitando essa prática, que esperamos seja apenas coadjuvante e não protagonista. Isto para dizer que não conseguimos fugir da tentação de entender o zapatismo a partir de outras linhas de pensamento, claramente estrangeiras e alheias.

Todavia, também entendemos que essas linhas de leitura podem ser interpretadas como *pontes*, como pontos de conexão entre culturas, pensamentos, conjuntos de práticas, cosmovisões, ontologias e tradições políticas tão distantes e tão próximas ao mesmo tempo, tão estranhas e tão familiares de uma vez só. Pressupomos que essas *pontes* podem nos ajudar de duas maneiras. Primeiramente, a não cair na tentação de reproduzir algum tipo de *orientalismo* ou de *exotismo*. Por outro lado, a explorar concretamente uma característica já desenvolvida em tese, a saber: a abertura para outros pensamentos e a disposição a se nutrir deles. Deste tensionamento do próprio pensamento com outros, se confirmada essa abertura a um diálogo teórico-político sincero, que ajuda a não cair em alguma versão do *identitarismo*. Dessa maneira, entendemos que o exercício de explorar a aproximação possível do pensamento zapatista com outras tradições, estrangeiras a ele, se confirmada essa possibilidade de diálogo, falaria favoravelmente da potencialidade de universalização destas teses e do não encapsulamento autocentrado na própria realidade próxima e concreta.

Feito esse esclarecimento, não podemos ocultar nossa tendência a pensar que outra característica da concepção zapatista de revolução tem alguma semelhança com certas ideias comuns às diferentes versões do pensamento político anarquista. Aqui não entraremos em detalhes, pois bem sabemos que não há algo assim como o pensamento anarquista, ou seja, como são variadas as perspectivas e interpretações, apenas nos remeteremos às teses centrais desta corrente. Pois não é do nosso

interesse aprofundar a procura de possíveis semelhanças ou diferenças, nem tentar ver *quanto* há de anarquismo no zapatismo, ou coisa semelhante. Nosso interesse é somente apresentar as pontes que possa haver com outras tradições de pensamento filosófico-político. Consideramos isto relevante, porque entendemos que contribui para nosso argumento de que o pensamento zapatista não se encontra encapsulado dentro de nenhum tipo de fundamentalismo milenarista ou identitário. Ao contrário, nossa tese afirma a filosofia política zapatista como uma proposta que, apesar de surgir atendendo a certas e determinadas especificidades particulares, se propõe universal e cosmopolita. Pois seu amadurecimento, enriquecimento, aprofundamento e fortalecimento, justamente, provêm do diálogo com a diversidade de pensamentos, como a história da criação e gestação do EZLN o demonstra⁴³. Prática essa que também já foi apresentada na seção 2.2 desta pesquisa, ao falar dos princípios éticos, que emanam da concepção antropológica das/os *mulheres e homens de milho*, que demandam construir um mundo melhor a partir do respeito e cultivo da *diferença*, *diversidade* e *pluralidade* de pensamentos, culturas, línguas e religiões.⁴⁴

Assim, nessa ponte com teses do pensamento anarquista, entendemos que a defesa irrestrita e incondicional que as instituições de mando zapatistas fazem da necessidade de consulta às comunidades denota característica singular para a concepção zapatista de revolução, confrontando a política regular do sistema de partidos do Estado liberal. Lembremos que essa posição política zapatista, por demandar uma complexa logística e, sobretudo, um tempo considerável, tem rendido muitas críticas dos adversários, que interpretam esse tempo como morosidade planejada, com o intuito de ganhar tempo, sem se importar realmente com os diálogos com o governo federal. Sobre essa definição de procedimento padrão, já argumentamos a respeito dos princípios filosófico-políticos zapatistas que embasam esse tipo de democracia zapatista, lembrando o princípio da *democracia direta* dos anarquistas europeus do século dezenove.

⁴³ Lembremos as palavras de Marcos, citadas no fim do item 2.1 deste trabalho, quando afirma que essa foi a *primeira derrota* do EZLN (LE BOT, 1997, p. 62-63).

⁴⁴ Aliás, são as/os próprias/os zapatistas que estabelecem essa ponte com esta perspectiva, linha de pensamento e ação da política, quando rendem homenagem, e tomam como um dos seus patronos, a um dos mais destacados intelectuais e políticos revolucionários mexicanos, Ricardo Flores Magón, um reconhecido anarquista, que foi um dos impulsores da Revolução Mexicana. Da mesma maneira em que se verifica essa ponte, quando na abertura das comunidades ao contato e diálogo com aderentes do México e do exterior, se destaca o contato, diálogo e solidariedade de/com companheiros e organizações anarquistas, mexicanas e europeias.

Um primeiro aspecto dessa concepção e prática da democracia entre as/os zapatistas, que já abordamos, tem a ver com as tradições ancestrais dos povos maia e a forte predominância da cultura oral na construção dessas civilizações, assim como o particular percurso de constituição histórica dessas comunidades rebeldes no sudeste de Chiapas (LEYVA SOLANO, 1995 e 1999; LEYVA SOLANO; ASCENCIO FRANCO, 2002; LE BOT, 1997).

Outro aspecto, que também analisamos, diz respeito às possibilidades práticas relativas à escala da política zapatista. Pois essa escala demonstra que é a dimensão do relacionamento humano mais direto e exequível ao entendimento e interpretação de qualquer cidadã/ão comum, e portanto é esta, e não outra, a escala que pauta o nível institucional da política. Dito às avessas, não são as grandes abstrações, de escala macro, as que moldam as instituições às quais os indivíduos devem se submeter, a partir de compreensões parciais, incompletas e muitas vezes distorcidas, mas que são dificilmente as possíveis para a/o cidadã/ão comum.

Contudo, um aspecto que não podemos desconhecer se refere ao fato de que, nesse embate/diálogo/oposição/guerra feito ao governo (federal, estadual e municipal), assim como à institucionalidade do Estado mexicano, o EZLN e o CCRI poderiam ter argumentado que certas decisões deveriam ser de responsabilidade dessas autoridades zapatistas, por serem representantes eleitas/os e legítimas/os, como poderia ter acontecido no caso da decisão pelo início da guerra, ou na aceitação (ou não), total ou parcial, dos acordos do Diálogo da Catedral (1994) ou ainda na aceitação dos acordos do diálogo de San Andrés (1996), para citar momentos chave e de grande relevância. Isto significaria um reconhecimento e aceitação com maior peso e importância para uma democracia de tipo representativo. Aqui é onde identificamos um dos aspectos que se coadunam com a caracterização de uma concepção revolucionária da política zapatista, aparentada com as ideias anarquistas, pelo fato de não negociar a importância, nem diminuir ou relativizar a necessidade da participação e do engajamento de cada um/a dos/as zapatistas na hora de decidir e de agir. Ou seja, ainda que haja instâncias de exercício de uma democracia de tipo representativo, esta convive sem problemas com práticas de democracia direta e, mais ainda, é esta que define e pauta aquela.

Outro aspecto que, segundo entendemos, caracteriza a concepção zapatista de revolução como próxima das ideias anarquistas é o fato de sempre declararem, desde sua aparição pública, sua absoluta falta de interesse em dominar e comandar

a máquina do Estado (HOLLOWAY, 2001, p. 174; BASCHET, 2014, p. 49 - 76). As/os zapatistas se entendem como uma força política cujos integrantes “no desempeñen ni aspiren a desempeñar cargos de elección popular o puestos gobernantes en cualquiera de sus niveles. Una fuerza política que no aspire a la toma del poder. Una fuerza que no sea un partido político” (CCRI-EZLN, 1997, p. 87). Esse discurso tem sido acompanhado de inúmeras decisões concretas práticas na mesma direção, na construção da política zapatista. A esse respeito, já evidenciamos o valor e a importância de outro princípio/valor político, caro ao zapatismo, que tem sido praticado ininterruptamente e de forma crescente: a *autonomia*. Não a conquista do Estado. Porém, à diferença dessa tese central do pensamento anarquista, que nega e combate o Estado-nação até sua destruição, por entendê-lo uma ruína em si mesmo para qualquer projeto que preze pela liberdade, as/os zapatistas não o negam, não propõem sua destruição, mas não se submetem a ele e se propõem algo mais desafiador e ousado que a sua destruição, a saber: sua dominação e submissão pela sociedade civil organizada. Assim o expressava Marcos:

[...] Los de la palabra que camina, nosotros, queremos no el deber, no la gloria, no la fama. **Nosotros queremos ser simplemente la antesala del mundo nuevo.** Un mundo nuevo con una nueva forma de hacer política, un nuevo tipo de política de gente del gobierno, de hombres y mujeres que mandan obedeciendo. Nuestros muertos nos han hablado y hemos escuchado en la palabra democracia la base de ese mundo nuevo. (MARCOS, 1994c) (Grifos nossos.)

Esses dois aspectos são reforçados por outro, ao qual o pensamento anarquista também é muito afeito, que é a radical importância da *horizontalidade* na organização sociopolítica. Dito de outra forma, a radicalidade no princípio da *igualdade*, que não basta ser formal, pois deve, necessariamente, também ser real e concreto, pontualmente, no exercício da cidadania, construindo tomadas de decisão, definindo princípios, desenhando perspectivas de agir político, entre outras ações da vida política. Evidentemente, essa radicalidade do princípio da *igualdade* não pode ser compreendida sem uma radicalidade análoga em relação ao princípio da *liberdade*, que se traduz na compreensão por parte das/os zapatistas de que deve haver variadas e múltiplas entidades autônomas e independentes, capazes de estabelecer democraticamente acordos entre si, em nível comunitário, municipal, regional, nacional e internacional. No entendimento delas/es,

[...] Podríamos hablar y discutir sobre la necesidad de luchar por la creación de un espacio en el cual puedan hacer una nueva moral política. Y aquí el problema radica en lo siguiente: **¿Debe la moral política definirse siempre frente al problema del poder?** Bien, pero **no es lo mismo que decir «frente al problema de la toma del poder»**. Tal vez la nueva moral política se construya en un nuevo espacio que no sea la toma o la retención del poder, sino servirle de contrapeso y oposición que lo contenga y obligue a, por ejemplo, **mandar obedeciendo**.

[...] Para los indígenas los **cargos** no significan suma de poder y protagonismo, sino **servicio al colectivo y mandar obedeciendo** (CCRI-EZLN, 1997, p. 121, 168). (Negrito nosso.)

As evidências da fidelidade a esses princípios, assim postos, permitem-nos afirmar que essa é uma característica de uma concepção de revolução, ainda que não entendam, como muitos anarquistas o faziam, que o princípio da *representatividade* e a existência do *Estado-nação* são males em si mesmos e em termos absolutos, e que sua destruição era prioridade. As/os zapatistas, como demonstrado, não entendem dessa maneira, mas isso não os torna completamente estranhos às ideias anarquistas, já que que correntes e experiências dentro do anarquismo não deixam de aceitar o princípio da representatividade, desde que não venha a tolher o princípio da liberdade e não venha a impor qualquer forma de autoridade verticalista e/ou autoritária. Apenas para citar uma dessas perspectivas, lembremos o *princípio federativo* proposto por Pierre-Joseph Proudhon, quando afirma que “la autoridad encargada de su ejecución no puede em ningún tiempo prevalecer sobre los que la han creado [...] las atribuciones federales no pueden exceder jamás en realidad ni en número las de las autoridades municipales o provinciales” (PROUDHON, 1985, p. 91-92). Da mesma maneira que podemos lembrar uma experiência histórica concreta, como foi a da Federação Operária Argentina (FOA), no início do século XX (ZARAGOZA, 1996, p. 291-326). Entendemos que essa é uma compreensão análoga à do pensamento zapatista, quando este declara uma convicção irrestrita na premência e dever de respeito à opinião da comunidade em toda decisão que envolva a vida do coletivo⁴⁵.

Um último aspecto, que contribui para esta característica de semelhança da concepção zapatista de revolução com o pensamento anarquista, está na importância e centralidade dada à educação e à cultura, declaradas em vários documentos e efetivadas concretamente em múltiplas ações. Uma das mais significativas é o fato de

⁴⁵ Como o reafirma o SCI Moisés, porta-voz do EZLN a partir de 2014, em entrevista com o grupo Chto Delat de São Petersburgo (Rússia), e com o jornalista ucraniano Oleg Yasinsky em Chiapas (México), em 23 de abril de 2016. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=EfCVyfiqXVY>>.

as comunidades terem criado suas próprias escolas, terem formado suas/seus próprias/os professoras/es e, além do mais, terem criado o Sistema Educativo Rebelde Autônomo Zapatista (SERAZ). Contudo, o que isto mais as/os aproximaria das ideias anarquistas é o eixo dessa formação, dessa educação, a saber: deve ser universal; a educação escolar deve partir *de*, e ser direcionada *para* a vida real e concreta dessas pessoas, e não só baseada em conteúdos abstratos; a própria política, no seu exercício, é entendida como escola de formação da/do cidadã/ão, aliás de uma/um cidadã/ão engajada/o; essa educação é sustentada numa interpretação classista da sociedade; sua finalidade, além da formação, instrução e esclarecimento, é a de formar uma classe revolucionária, que efetivamente gere um processo revolucionário; esse sistema educativo, seus princípios, conteúdos e práticas acontecem num contexto de guerra (por parte do Estado) e de um processo revolucionário político-militar concreto (por parte do zapatismo); essa institucionalidade é pensada e desenvolvida com absoluta autonomia em relação ao Estado, aliás, apesar do Estado mexicano. Por isso partem do princípio de criar instituições e órgãos de governo que promovam essa dinâmica, que impeçam a criação de uma *casta* ou de uma *elite* de políticas/os profissionais⁴⁶. Isto não somente como fruto de princípios doutrinários ético-políticos, pois esse fenômeno, que criticam e combatem, tampouco é estranho às comunidades indígenas, que conheceram a dominação de caciques.

Deixando essas aproximações com teses do pensamento anarquista, novamente nos valem de outra corrente de pensamento, de uma outra tradição filosófico-política, para caracterizar a revolução zapatista, ao observar que há certa semelhança com propostas do pensamento gramsciano.

O primeiro aspecto seria a relevância e centralidade da *sociedade civil*, não apenas como interlocutor válido, mas sobretudo quando entendida como o *sujeito* e o *objeto* da radical transformação cultural que o zapatismo propõe para a vida política da nação. A sociedade civil, na sua pluralidade de agremiações e indivíduos, na sua diversidade e complexidade, é entendida como o fundamental agente de mudança, através da criação de um *espaço de diálogo*, no qual o zapatismo também venha a contribuir, sem propor nenhum tipo de vanguardismo nem reivindicar privilégios, junto

⁴⁶ Um bom exemplo disso foi a criação das Juntas de Bom Governo dentro dos Caracóis Zapatistas (MARCOS, 2003b; 2003c).

a outras correntes de pensamento, com aquelas com as quais possa estabelecer acordos. Assim o expressam elas/es:

[...] Invitamos a la sociedad civil nacional, a los sin partido, al movimiento social y ciudadano, a todos los mexicanos a construir una nueva fuerza política. Una **nueva fuerza política que sea nacional**. Una nueva fuerza política con base en el EZLN. Una nueva fuerza política que forme parte de un amplio movimiento opositor, el **Movimiento para la Liberación Nacional**, como lugar de acción política ciudadana donde confluyen otras **fuerzas políticas de oposición independiente**, espacio de encuentro de voluntades y coordinador de acciones unitarias (CCRI-EZLN, 1997, p. 87). (Grifos nossos.)

Evidentemente, como o zapatismo já conta com uma organização e uma estruturação doutrinária robusta e coesa, não escapa à nossa percepção que, ainda que não haja uma explícita intenção de dominação desse espaço, o diálogo sedutor e empolgante do SCI Marcos com a sociedade civil evidencia a intenção de espalhar a visão do zapatismo, seus princípios e sua causa entre as pessoas descrentes da política, entre os partidos, os sindicatos e as autoridades republicanas, transformando essa massa informe em caldo de cultura da filosofia-política zapatista. Ou, dito em termos gramscianos, há uma clara tentativa de construir *hegemonia*. Uma situação concreta do cotidiano, que evidencia certo sucesso dessa empreitada é a surgimento de indivíduos ou agrupações que, não sendo indígenas, nem camponeses, nem mexicanos muitas vezes, se identificam politicamente como *aderentes da Sexta*, ou seja, comprometidas/os com os princípios, análises, diagnósticos e prognósticos da Sexta Declaração da Selva Lacandona (2005). Contudo, essa hegemonia não se confunde com *dominação*, como elas/es o declaram de público nesta interlocução com outras organizações:

[...] La **nueva moral política no pueden nacer del neozapatismo**, baste decir que **nuestro fundamento es, también, lo viejo**. Nosotros hemos recurrido al argumento de las armas [...], y, con ellas, al **argumento de las de la fuerza**. Poco o nada cambia la situación el hecho de que las armas sean pocas o viejas, o de que se hayan usado poco. El hecho es que nosotros estuvimos, y estamos, dispuestos a usarlas. Estamos dispuestos a morir por nuestras ideas, es cierto. Pero también estamos dispuestos a **matar**. Por eso, es un ejército, 'manque' sea revolucionario, heroico y etcétera, no puede surgir una nueva moral política, o más mejor, una moral política superior a la que gobierna hoy en día (CCRI-EZLN, 1997, p. 118-119). (Grifos nossos.)

Outro aspecto dessa caracterização de semelhança, que complementa o anterior, encontramos nos instrumentos para construir tal hegemonia, lançando mão

da criação de instâncias amplas, abertas e plurais para a participação e o debate, para promover uma *formação política crítica* da sociedade civil. Vejamos o exemplo da criação dos cinco Aguascalientes, isto é, centros culturais concebidos como *pontes, janelas* para que as pessoas, não indígenas e não zapatistas, conheçam e interajam com as comunidades, e vice-versa. O pressuposto é que, no convívio, conjuntamente, dentro das comunidades, zapatistas e estrangeiras/os, se conheçam e aprendam juntos. Outro instrumento educativo cultural muito potente é a utilização de todos os meios de comunicação possíveis (jornais e revistas impressos, entrevistas em emissoras corporativas de rádio e televisão, *sites* e *blogs* na *internet*, palestras em universidades, textos e entrevistas em meios jornalísticos alternativos, a criação de meios de comunicação próprios rebeldes zapatistas, como rádios comunitárias, entre outros). Evidentemente, outro instrumento muito poderoso e eficaz tem sido a prosa do SCI Marcos, especialmente seus diálogos com o Velho Antônio e seus contos, seus diálogos com o escaravelho Don Durito de Lacandona (que parece ser um *alter ego* em forma de caricatura), as conversas e situações com a Toñita e o Heriberto (crianças com que convive), as cartas públicas com alguns intelectuais reconhecidos nacional e internacionalmente, para mencionar alguns exemplos.

Um terceiro aspecto desta caracterização de semelhança com o pensamento do filósofo italiano é a clara estratégia de “passagem da guerra de movimento (e do ataque frontal) à *guerra de posição* no campo político” (GRAMSCI, 2010, p. 292. Grifo nosso), recorrendo à mídia corporativa convencional (quando lhes abrem espaço), à mídia alternativa (impressa e digital), a diversos espaços na *internet* (*blogs*, canais do YouTube, rádios comunitárias, *sites*, entre outros, dando especial força aos meios jornalísticos feitos completamente por indígenas), assim como a espaços novos de encontro presencial para o debate e definição de acordos para programas políticos (Convenção Nacional Democrática, Frente Zapatista de Libertação Nacional, Movimentos de Libertação Nacional, Congresso Nacional Indígena), marcando presença em universidades, sindicatos e movimentos sociais, e, evidentemente, desdobrando todo seu potencial argumentativo-retórico-místico-simbólico em instâncias de diálogo e acordo com autoridades dos Poderes Legislativo e Executivo federal.

Deslocando nossa atenção dessas pontes com outras tradições de pensamento, e voltando a focar o pensamento zapatista, outra característica notável desta concepção de revolução diz respeito aos objetivos enunciados pelo zapatismo.

É verdade que já falamos sobre eles, porém de forma indireta ou tangencial, e por isso acreditamos que vale a pena destacá-los explicitamente, para mostrar como eles se articulam em diferentes fases e estratégias, mas sem perder de vista o mesmo projeto emancipatório, comportando características de uma concepção de projeto revolucionário de esquerda.

O primeiro objetivo declarado e cumprido é o de *emancipação* efetiva das relações de opressão e dominação que vêm desde o tempo da colônia, quando ao declarar guerra em 1994 ocupam um determinado território, expropriam latifúndios e redistribuem essas terras, para garantir, pelo menos, a subsistência das comunidades, como vimos nas Leis Revolucionárias Zapatistas. Assim o afirmam elas/es:

[...] Nos alzamos no por el poder, no por mandato extranjero. Nos alzamos para decir «aquí estamos».

[...] Nosotros sólo les recordamos a México y al mundo que los indígenas existían y que no queremos morir. Nuestra palabra fue nueva para los que habían perdido la memoria.

[...] No son pocas las veces que hemos definido **nuestra guerra** como una **guerra por la palabra**, no por la destrucción del enemigo y su suplantación en el triste y pobre papel de gobernante. Nuestra única intención ha sido **destruir la sordera crónica e histórica del gobierno**. Sabemos que es algo inédito, nuevo, que requiere de nuevas formas de relación política (CCRI-EZLN, 1997, p. 34, 92, 243). (Grifos nossos.)

Concomitantemente, outro objetivo, sendo um princípio proposto desde o início, começa a ser exercido desde essas primeiras horas, a saber: a *autonomia*, ao definir e exercer autogestão e autogoverno *dentro de* e *entre* as comunidades rebeldes zapatistas, à revelia das instituições de Estado. Nas suas palavras:

[...] **No queremos separarnos de la Nación Mexicana, queremos ser parte de ella**, queremos que nos acepten com o iguales, como seres dignos, como seres humanos.

[...] Debemos continuar con Nuestro esfuerzo de conseguir el reconocimiento de nuestros derechos como pueblos indios y establecer una **nueva relación entre la nación mexicana y los habitantes originarios** de estas tierras.

[...] el EZLN tiene perfectamente claro que con la sola autonomía indígena no se va a derrotar al antiguo régimen, y que esto solo será posible con la **autonomía, y la independencia y libertad de todo el pueblo mexicano**.

[...] No basta una ley reglamentaria; antes hay que reformar la Constitución [...] no habrá solución verdadera para Chiapas o para cualquier región, si no hay cambios profundos a nivel nacional (CCRI-EZLN, 1997, p. 62, 168, 146-147 e 46). (Grifos nossos.)

Evidentemente, esses dois objetivos, *emancipação* e *autonomia*, não começaram a acontecer em janeiro de 1994, pois, como já mencionado, eles já

contavam com uma história e antecedente, tanto no processo de colonização da selva, como nos dez anos de clandestinidade do EZLN (MUÑOZ RAMÍREZ, 2003; LE BOT, 1997), períodos em que esta concepção de revolução se encontrava num estágio embrionário, mas não devemos esquecer que foi a partir dessas circunstâncias que esses objetivos começaram a ser gestados e amadurecidos. De outra maneira, entendemos que, por mais flexibilidade, ductibilidade e expertise que as/os fundadoras/es do EZLN demonstrassem, dificilmente se teria desenvolvido um projeto que, para além da rebeldia e da autonomia, formulasse uma concepção de revolução para si e para a nação mexicana como um todo.

Certamente, nesse modo particular de conceber a revolução, a *resistência* se torna um objetivo fundamental, que não se esgota em visar à própria existência física dessas populações, mas que se expande para a condição de EZLN, de CCRI, de municípios autônomos zapatistas, de comunidades autônomas zapatistas. A resistência é transformada politicamente em bandeira de luta e em prova da robustez do pensamento e das teses zapatistas, visando ao triunfo da causa. Isto faz da resistência um objetivo não meramente existencial, mas conceitualmente revolucionário. Porque embora a atitude de resistir, dentro dessa luta contra a continuada colonização (que nunca acabou), com toda a ignomínia e truculência já descritas, a experiência da resistência não é alheia a nenhum dos povos indígenas das Américas, contudo, o zapatismo reitera uma atitude que já aconteceu em outros episódios da história desde a colonização (WOMACK Jr., 2009). Referimo-nos ao fato de se insurgir, dentro de um território determinado, pelo tempo que a insurreição conseguir se sustentar, de estabelecer suas próprias regras e condições de existência, para continuar a resistir ao opressor. Nestes quase quarenta anos de luta pública e aberta, o espaço geográfico conquistado inicialmente tem sido mantido e também tem sido enriquecido e qualificado, instituindo-se um sistema próprio de educação, de saúde e de justiça, tendo-se criado cooperativas de produção e serviços, assim como sistemas de crédito, sempre com base em princípios da solidariedade, do cooperativismo e do trabalho conjunto, entre outras tantas iniciativas que têm contribuído para um projeto civilizatório que ofereça vida digna a toda/o cidadã/ão. Estes feitos não são aleatórios nem ocasionais, pois entendemos que são o cerne do modo de conceber a revolução que o zapatismo se propõe, especificamente, nos aspectos que /as/os zapatistas definem como *resistência* e *autonomia*.

Durante esse tempo, as ideias, as teses e o projeto zapatista também se espalharam além dessas fronteiras geográficas, conseguindo romper com a histórica univocidade de parte das elites econômicas e políticas do país a respeito de *quem e como são* as/os indígenas. Este é um feito muito significativo na história do México e das Américas, fruto dessa concepção e efetivação da *resistência*. Resumindo esse objetivo, então, a *resistência* é concebida e proposta como condição de existência, literalmente; como condição de possibilidade para uma outra política e uma outra maneira de viver; por fim, uma condição de existência com a possibilidade real de, também, poder definir as próprias regras de vida em sociedade, e não simplesmente ter que se submeter completamente à vontade, ideias e projetos alheios. Nas próprias palavras delas/es:

[...] Hoy estamos recordando a nuestros más grandes abuelos, aquellos que iniciaron la **larga lucha de resistencia** em contra de la soberbia del poder y la violencia del dinero. Ellos, nuestros antepasados, nos enseñaron que un **pueblo con vergüenza** es un pueblo que no se rinde, que resiste, que es **digno**.

[...] Los **locos que se atrevieron** antes que nosotros **a soñar** nuestro anhelo son: Manuelita Sáenz, Simón Bolívar, Ricardo y Enrique Flores Magón, Emiliano Zapata y Ernesto el Che Guevara [...] **somos y no somos los mismos**. Somos el final, la continuación y el comienzo. Somos el espejo que es cristal que es espejo que es cristal. Somos la **rebeldía**. Somos la amnesia historia que se repite para ya no repetirse, el **mirar atrás para poder caminar hacia adelante** (CCRI-EZLN, 1997, p. 36-37, 213). (Grifos nossos.)

Assim sendo, *resistência*, *autonomia* e *emancipação* exigem, dentro desta concepção de revolução, outro objetivo, qual seja, o *confronto das instituições republicanas*, para explorar as possibilidades de ganhar aderentes à causa dentro do próprio Estado. Isto com a finalidade de trazê-los para a compreensão que o zapatismo propõe da vida no México e como a política deveria gerir os conflitos sociais. Este seria o objetivo de fazer com que membros do *establishment* político entendam a realidade das comunidades indígenas com o olhar das/os zapatistas, e colaborem para a mudança necessária na política mexicana⁴⁷. Alguma leitura rápida poderia levar a crer que essa pretensão não passa de ilusão e ingenuidade. Porém, não é estranho a qualquer movimento que se proponha como disruptor de certo *status quo* também organizar estrategicamente a investida, não contra os opositores, mas contra o seu

⁴⁷ Como se estava conseguindo, com um grupo de parlamentares, no diálogo de San Andrés e no acionar da Comissão de Concórdia e Pacificação (COCOPA).

sistema de crenças. Muito provavelmente, menos com a fé de ganhar grandes quantidades de novos adeptos, antigos adversários, e mais com a convicção de criar rupturas, rachaduras e vácuos nesse sistema de crenças. A concepção dessa estratégia, dentro da cena e do jogo retórico e argumentativo da política (jogos de objeções, críticas, questionamentos, embates, réplicas, tréplicas etc.), se bem explorada por um estrategista hábil, ela tem como alvo dessa luta no espaço do simbólico um terceiro ator, quem está mais na posição de espectador, no caso, a sociedade civil. Todos os elementos nos levam a concluir que o SCI Marcos era esse estrategista e artífice, com esse foco. Justamente, o EZLN, no confronto armado contra o exército mexicano, com o apoio da inteligência dos Estados Unidos (UNITED STATES OF AMERICA, 1986; RONFELDT *et al.*, 1998; FAJARDO CAMACHO, 2011), para o grande público, que desconhecia a existência do zapatismo, se posicionou numa luta de Davi contra Goliás. Isso o fez *maior* que o exército e que o Estado mexicano, a ponto de conseguir que a sociedade civil, espontaneamente, se manifestasse e conseguisse pressionar o governo federal para um cessar-fogo. Por isso é tão importante esse objetivo de confrontar e se digladiar com as instituições e autoridades da República. O argumento central para conquistar esse convencimento, dentro desse confronto aberto com as instituições de Estado, é o seguinte:

[...] Por trabajar nos matan, por vivir nos matan. **No hay lugar para nosotros en el mundo del poder.** Por luchar nos matarán, pero así **nos haremos un mundo donde nos quepamos todos** y todos nos vivamos sin muerte en la palabra. Nos quieren quitar la tierra para que ya no tenga suelo nuestro paso. Nos quieren quitar la historia para que en el olvido se muera nuestra palabra, No nos quieren indios, muertos nos quieren (CCRI-EZLN, 1997, p. 81). (Grifos nossos.)

Dessa maneira, nesse modo particular de conceber a revolução, outro objetivo, além de confrontar as instituições republicanas existentes, é não somente criar rachaduras no sistema de crenças do adversário, como também *conquistar outras organizações e indivíduos da sociedade civil para se somarem a esse confronto contra o Estado*. Cada um, a partir da sua realidade, com suas reivindicações, tempos, estratégias e métodos próprios e específicos, mas dentro do guarda-chuva da luta zapatista. Este objetivo, novamente, se atrela ao de construir hegemonia, oferecendo uma alternativa à cidadania (organizada ou não) que amarga o descrédito das instituições e da política institucional tradicional do sistema de partidos. Principalmente,

contrapondo-se, desvelando e denunciando o que as/os zapatistas chamam de *sistema de partido de Estado*.

Esse objetivo da concepção zapatista de revolução está vinculado de forma direta a um outro, que é o de *fazer política*, interferir na definição de cursos de ação do governo, porém, *sem entrar no jogo do sistema de partidos*, recusando-se a se tornar um partido e a disputar eleições, e tampouco querendo tomar posse das instituições do Estado. De fato, como já mencionamos, essa tem sido uma das características que mais tem chamado a atenção acerca da singularidade da concepção que as/os zapatistas elaboraram e propuseram para revolucionar o estado atual da arte, tanto na política institucional, como na cultura política cidadã.

Assim, continuando nessa linha de definições, nesta concepção, um dos objetivos fundamentais, de médio e longo prazo, de longo fôlego, é o de construir um *novo modo de fazer política*, que construa alternativas de vida e não de morte.

Para isso acontecer, a outra cara dessa moeda é o objetivo de *construir um novo espaço para fazer política*, que não seja dentro do sistema de partidos (CCRI-EZLN, 1994b). Um espaço em que sejam as ideias e os projetos que tomem a centralidade, e não sejam desculpas para jogos estratégicos de alianças, favores e extorsões com o predomínio da lógica da barganha de cotas de poder, para obter cargos e/ou acesso a recursos que permitam reafirmar e fortalecer essa posição na concorrência pelo domínio do poder administrativo e econômico do Estado. Desta maneira o afirmam:

[...] El EZLN intenta **cambiar desde abajo la configuración general del sistema**, las bases más profundas de su reproducción, propiciando junto con muchas otras fuerzas que luchan en el mismo sentido, la **sustitución del sistema de partido de Estado** por un orden político y social basado en la democracia, en donde **quienes manden, manden obedeciendo**, en donde se restituya el Estado de derecho y la vigencia de la ley (CCRI-EZLN, 1997, p. 147). (Grifos nossos.)

Mencionamos a intenção de ganhar a adesão da sociedade civil na luta contra a lógica e os efeitos da política, no que Marcos denomina *sistema de partido de Estado*. Todavia, entendemos que um dos objetivos, menos instrumental e mais na perspectiva sociocultural da política, é o de ganhar a *adesão da sociedade civil* de forma crescente, envolvendo cada vez mais agentes na construção política, para construir uma *nova hegemonia* a respeito de como deve ser a política e o papel, deveres e direitos dos seus diferentes agentes.

Esse é um objetivo ousado, ambicioso e decisivo dentro da concepção zapatista de revolução, para atingir um dos objetivos fundamentais e de máxima expectativa, a saber: a construção de um *novo projeto de nação*, a partir de um *novo pacto social civilizatório* que vá além das fronteiras do México, para construir um novo senso de humanidade. Nas próprias palavras do zapatismo: “El **nuevo diálogo**, entablado gracias a la movilización de la sociedad civil, debe tener como objetivo la formulación de un **nuevo marco jurídico** y la definición de políticas que satisfagan a las legítimas causas del alzamiento” (CCRI-EZLN, 1997, p. 148), (grifos nossos).

Tal proposta, para o modo zapatista de pensar a revolução, implica diretamente mais um objetivo de fundo, qual seja, *derrotar o capitalismo neoliberal* e seu projeto de destruição, desigualdade, iniquidade, morte e indignidade para a maioria da humanidade. O zapatismo tem clareza de quem é o inimigo:

[...] Durante los últimos años el poder del dinero ha presentado una nueva máscara encima de su rostro criminal. Por encima de fronteras, sin importar razas o colores, el **Poder del dinero** humilla dignidades, insulta honestidades y asesina esperanzas. Renombrado como «**Neoliberalismo**», el crimen histórico de la concentración de privilegios, riquezas e impunidades, democratiza la miseria y la desesperanza. Una **nueva guerra mundial** se libra, pero ahora en contra de la humanidad entera. Como en todas las guerras mundiales, lo que se busca es un nuevo reparto del mundo. Con el nombre de «globalización» llaman a esta guerra moderna que asesina y olvida. El nuevo reparto del mundo consiste en concentrar poder en el poder y miseria en la miseria. **El nuevo reparto del mundo excluye a las «minorías»**. Indígenas, jóvenes, mujeres, homosexuales, lesbianas, gentes de colores, inmigrantes, obreros, campesinos; las mayorías que forman los sótanos mundiales se presentan, para el poder, como minorías prescindibles. El nuevo reparto del mundo excluye a las mayorías. El **moderno ejército de capital financiero y gobiernos corruptos** avanza conquistando de la única forma en que es capaz: destruyendo. El nuevo reparto del mundo destruye a la humanidad (CCRI-EZLN, 1997, p. 125). (Grifos nossos.)

Assim, no seu modo de pensar a revolução, o zapatismo explicita com clareza que essa luta é de caráter mundial e em todas as dimensões da vida social. Sobre o tipo de luta que esse inimigo exige, essas/os zapatistas afirmam o seguinte:

[...] Contra la **internacional del terror** que representa el neoliberalismo, debemos levantar la **internacional de la esperanza**. La unidad, por encima de fronteras, idiomas, colores, culturas, sexos, estrategias, y pensamientos, de todos aquellos que prefieren a la humanidad viva.
[...] hemos encontrado **lo que nos hace iguales: un enemigo**, el neoliberalismo, **y una causa**, la de la humanidad (CCRI-EZLN, 1997, p. 126, 225). (Grifos nossos.)

Na construção de uma alternativa, teórica e política, real ao neoliberalismo, não é objetivo das/os zapatistas apresentar a experiência zapatista como *modelo a seguir*, mas oferecê-la como estímulo e como um espaço de solidariedade para outras experiências, que possam se inspirar no zapatismo, mas fazendo seu próprio percurso a partir da sua própria história e suas peculiaridades. Assim o manifestam elas/es:

[...] La lucha zapatista ha significado, desde 1994 [...] factor de cambio y de esperanza, en particular para los más pobres y los más pequeños, el EZLN ha decidido convertirse en **impulsor de una transformación radical de todas las relaciones** sociales (CCRI-EZLN, 1997, p. 147). (Grifos nossos.)

De toda essa complexa trama de objetivos que compõem a concepção zapatista de revolução, para fins de grande abrangência e de longa luta, afinal de contas só faz sentido se, desde o início, até o horizonte norteador de possibilidades, o principal objetivo é o de *efetivar concretamente condições de vida digna* para as comunidades indígenas zapatistas, mas sem se restringir a esse escopo⁴⁸. A *dignidade* vivida concreta e positivamente é o principal objetivo, presente no início e fim de tudo. Por isso elas/es dizem que, se não há possibilidades para uma *vida digna*, então optarão por uma *morte digna*, lutando.

Por fim, podemos afirmar que, entre todos os objetivos, o de maior aspiração, o verdadeiro *horizonte* da luta, a *utopia* que tanto constitui de maneira fundamental o modo de conceber a revolução, como também estimula e orienta de forma concreta e prática as ações presentes do zapatismo, é o objetivo de *criar um mundo onde caibam muitos mundos*, onde caibam muitas cores, ou seja, onde seja possível a diversidade de ideias, de pensamentos e de projetos que aspirem à emancipação, à libertação de relações de dominação, opressão e exploração.

Não poderia faltar nessa caracterização os diferentes aspectos que dizem respeito ao *método* concebido para a implementação da revolução zapatista.

Começaremos pela primeira estratégia, com a qual se apresentou o EZLN ao mundo, o que evidentemente não quer dizer que seja a primeira da qual se serviu, nem a fundamental. Falamos da *guerra franca convencional*. A organização de uma

⁴⁸ Como já explicamos, não devemos esquecer que essa luta zapatista por *melhores condições de vida* para suas comunidades, primeiramente, elas/es não a restringem a si mesmas/os, pelo contrário, o intuito é de alargar e aprofundar o espectro de beneficiárias/os. Por outro lado, recordemos que é exatamente por essa política emancipatória que elas/es se propõem criar um *mundo melhor*, um mundo em que caibam muitos mundos.

força armada, com treinamento e hierarquia militares, inicialmente responde a uma estratégia *sui generis* da esquerda revolucionária mexicana, pois a primeira célula do EZLN, na selva chiapaneca, já nasceu com a influência do núcleo guerrilheiro urbano, em cuja análise política, prevendo uma polarização entre o Estado e a população, que levaria a uma guerra civil, no plano militar isso implicava numa estratégia de ficar de prontidão, e não a de planejar, iniciar e comandar a insurreição. Nas palavras de Marcos:

[...] una posibilidad nueva, que no consiste en preparar una guerra, el inicio de una guerra, sino **prepararse para cuando la guerra estalle**. Es una organización que no **se plantea iniciar los combates, sino aparecer cuando sea necesario**.

La idea es que, en este caso, **el pueblo iba a necesitar de un grupo armado para defenderse**, para pelear, para resistir la acción del ejército federal, del ejército del gobierno.

La Revolución mundial... salvo en México.

La guerra, entonces, **no tiene una fecha precisa**, lo que nos aleja un poco de las guerrillas de Centro y Sudamérica y del Caribe, que plantean el alzamiento para un día determinado. Ésta es **una organización que se va a preparar para un día indefinido, cuando sea necesaria la lucha armada**. (LE BOT, 1997, p. 52-53) (Negrito nosso.)

Foi na orientação doutrinária de ser uma organização que se prepararia para um dia indefinido, quando fosse necessária a luta armada em defesa do povo, que o EZLN foi concebido, nasceu, cresceu, se estruturou e respondeu exatamente a esse chamado, quando as comunidades em 1992 lhe ordenaram a preparação da guerra ofensiva, no prazo de um ano. Desde o início, essa decisão foi concebida como última opção, após ter esgotado todas as outras alternativas para resolver a angustiante situação das comunidades indígenas. Então, foi a única maneira de chamar a atenção do governo. Assim o expressa Marcos:

[...] nos estaban acabando sin mirarnos siquiera, y no era que vinieran los soldados a invadir las comunidades, sino que nos estaban matando de hambre. **No queríamos hacer otro país, sino ser mexicanos, conservando nuestras diferencias**. Y pensamos: **«Necesitamos alzarnos en armas para que nos volteen a ver, para que nos escuchen»**. (MARCOS, 2001)(Negrito nosso.)

Vale destacar que a chefia do EZLN não concordava com a mudança para uma estratégia de guerra ofensiva. Também lembrando que, desde 1983, toda a estruturação do EZLN tinha sido pensada e desenvolvida em termos logísticos, táticos e estratégicos para ser um exército defensivo. Não era um exército preparado para

tomar a ofensiva. No entanto, acatam a decisão das comunidades e das suas autoridades, subordinando o EZLN à recente autoridade civil constituída: o CCRI. Assim o relata Marcos:

[...] el **CCRI nace en enero del 93**. Entonces se plantea una reunión con representantes de los compañeros de la ciudad, de las tropas regulares de los insurgentes y de las comunidades de los pueblos, que se realiza en enero de 1993. En esta reunión se vuelve a discutir **la posibilidad de la guerra**, porque ésta **era una iniciativa de las comunidades indígenas**, que por supuesto no tenía ningún eco en la ciudad. Si **nosotros veíamos con escepticismo eso**, la ciudad más, porque ellos sí tenían más manejo de información. **Estaba todo listo para que fuera una locura**. Entonces, después de una discusión larga que duró varios días, **se acuerda que la organización político-militar tiene que ceder, tiene que optar por un mecanismo de toma de decisión democrática en el que la mayor parte de la organización decida el rumbo que se va a seguir, y la mayor parte de la organización eran las comunidades**. Entonces **los representantes indígenas, en tanto jefes, refrendan el resultado de la consulta**, votan la guerra, lo que los pueblos, las comunidades, ya habían votado. Así, **toman el mando, de manera formal, del EZLN. Se constituyen en comandancia del ejército** y los responsables de etnia de zona toman el nombre y el ritmo de trabajo de Comité Clandestino Revolucionario Indígena. (LE BOT, 1997, p. 83) (Grifos nossos.)

Além desse sentido da guerra, para *chamar a atenção* do governo, do Estado e da sociedade civil, ainda falando na estratégia do uso de um exército, o zapatismo o concebeu de uma outra maneira, quando a partir do 12º dia de guerra franca, ao ser declarado o cessar-fogo, o CCRI e o EZLN aceitaram renunciar às ações ofensivas, mas se recusaram a entregar as armas (até hoje), e continuaram a formar um exército disposto em posição defensiva. Isto sempre foi justificado com dois argumentos. O primeiro, que afirma que tudo o que foi possível conquistar no âmbito da política, da economia, da cultura, entre outras dimensões, foi graças à existência do EZLN. Por outro lado, o fato é que a guerra por parte do Estado e das elites (econômica e política) nunca acabou (CCRI-EZLN, 1994a; MARCOS, 1997 e 1998; BORON, 2000; ZERMEÑO, 2004; HIDALGO e MONROY, 1994). Conjuntamente a isso, as condições para uma vida digna das/os indígenas, e todas/os que estejam em situação semelhante, ainda não foram cumpridas. Portanto, o EZLN ainda tem esse sentido de estar preparado para quando seja convocado a defender o povo.

Uma estratégia, que foi concebida e implementada com anterioridade à guerra franca, que nunca deixou de ser exercitada dentro e entre as comunidades, que continuará a ser exercitada de forma intensa e vigorosa, com especial foco na relação com as autoridades do governo e com a sociedade civil, para abrir canais de diálogo:

é a *democracia direta e representativa*⁴⁹. Por meio dela serão criadas instituições, espaços de diálogo e debate, procedimentos, programas de ação, objetivos, para continuar com a mesma luta, só que por vias civis e pacíficas. Nas palavras delas/es:

[...] Buscaremos una **participación política cada vez mayor, desde abajo**, que no se limite a lo electoral, que haga posible revertir la actual correlación de fuerzas.

[...] La **vía política para el diálogo y la solución de las principales demandas** del pueblo mexicano no vendrán de supremo gobierno, sino de la sociedad civil, las organizaciones sociales y políticas independientes. **La paz nueva**, la que necesitamos los mexicanos, la que merecemos, vendrá de nosotros mismos, de nuestro empeño, de nuestra esperanza (CCRI-EZLN, 1997, p. 151 e 153). (Grifos nossos).

Nessa linha de raciocínio, a estratégia revolucionária concebida é a de compor uma frente ampla de luta, junto à sociedade civil, apostando na diversidade e pluralidade, tanto dos agentes e organizações em luta, como dos meios e níveis de atuação, desde que se unam no eixo comum da *democracia, liberdade e justiça*, em prol da realização de uma *igualdade efetiva*, que leve a uma *paz digna*. Lembrando a importância que tem neste aspecto a particular concepção no pensamento zapatista a respeito de quem é o *sujeito da política: a comunidade*.

Assim, nessa perspectiva, acompanhamos as/os zapatistas no entendimento de que, apesar de não ser possível recriar essa condição ontológica do comunitário, como a vivenciam e compreendem as comunidades indígenas, isso não obsta que experiências semelhantes e próximas aconteçam. Ainda que seja em outras instâncias organizativas, fora dessas diretrizes, entendem que é possível estimular e recriar o encantamento que Ocidente já conheceu em relação ao associativismo de caráter horizontal; ao espírito de corpo, que gerava referência, identidade (não identitarismo) e sentido de pertencimento; à concepção de um projeto emancipatório para a humanidade, contra a mesquinha de um grupo minoritário da sociedade,

⁴⁹ Para nossa cultura política, à primeira vista, pode parecer um tanto contraditório que esses dois conceitos apareçam conjuntamente. Mas, de fato não é assim, pois se pensarmos nas instituições e procedimentos democráticos organizados pelos sindicatos, de alguma maneira se assemelham ao que acontece nas comunidades zapatistas: chega nas comunidades uma pauta a ser discutida; há uma primeira votação na base, na comunidade, independentemente se ela tem 15 ou 200 vizinhos; dela sai um representante com mandato para votar em nível municipal, do qual sai uma segunda votação, com mandato para um representante do município, para discutir em nível regional; espaço este onde acontece outra votação. Esse procedimento, na verdade, não é estranho para nós, pelo qual trabalhadores de uma fábrica decidem na sua unidade, perpassando diferentes instâncias, até chegarem na construção da posição da central sindical. De forma semelhante decidem as/os zapatistas, juntando democracia direta e participativa com a representativa.

como foram os grandes movimentos sindicais dos séculos XIX e XX (até o golpe de morte sofrido pelo neoliberalismo), para dar um exemplo. Dessa maneira, o convite e a proposta das/os zapatistas são os seguintes:

[...] Tenemos que ir más allá de los lamentos y **proponer nuevos caminos** [...] **multiplicar anhelos** [...] **darle dimensión continental a la esperanza** [...] ver nuestro propio paso [...] **no ofertemos una nueva pesadilla de signo diferente** [...] no impunidad para los errores ni relevo de dogmas de los pensamientos. **No nos reunimos hoy para cambiar el mundo.** Nos encontramos aquí con un propósito más modesto. **Sólo para hacer un mundo nuevo.**

[...] Los llamamos para **hacer una construcción.** Pero antes necesitamos trabajar y **organizarnos** para hacer realidad la construcción. Es decir trabajar, luchar, organizarse, para **construir una idea mejor, donde nuestro pueblo mande a quienes están gobernando** (CCRI-EZLN, 1997, p. 208 e 235). (Grifos nossos).

Essa insistência na *autonomia* e numa *democracia participativa radical e direta* reforça o que apontávamos nos *objetivos*, ao falarmos de certa semelhança com alguns princípios básicos do pensamento anarquista. Aqui, também presentes na metodologia, para conceber a *revolução zapatista*.

De maneira análoga, a insistência na importância e centralidade da *sociedade civil*, da *formação política* das/dos cidadãs/ãos, no conhecimento do dia-a-dia e no exercício da política, que mencionávamos nos *objetivos*, como semelhança com alguns princípios do pensamento gramsciano, também estão presentes na concepção metodológica para a revolução.

Esses aspectos evidenciam nossa tese, já apresentada no início do capítulo 3, quando afirmáramos que a *concepção zapatista de revolução* indica um claro e decidido afastamento do modelo marxista-leninista de revolução. Ou seja, não é uma concepção que define que deva haver um *partido de quadros*, ainda que as/os zapatistas entendam e efetivem processos de formação que gerem lideranças altamente qualificadas. Consequentemente, não concebem que esse partido deva se constituir em *vanguarda* que organize e oriente a população *a caminho de e dentro da* revolução, e por conseguinte esta também não se pensa como um golpe para *tomar o céu por assalto*. Nessa linha de compreensão, elas/es se apresentam assim:

[...] Tampoco les pedimos que nos idealicen [...] somos hombres y mujeres, como cualquiera, con nuestras bajezas y egoísmos, con nuestras debilidades y desaciertos. **No somos el hombre y la mujer nuevos. El zapatismo no es el mundo nuevo. El zapatismo es un esfuerzo,** Una institución, unas ganas de luchar por cambiar, por cambiar todo incluso nosotros mismos. [...]

y somos hombres y mujeres dispuestos a todo por lograrlo (CCRI-EZLN, 1997, p. 224). (Grifos nossos.)

Por fim, já encerrando esta caracterização da concepção de *revolução zapatista*, devemos falar dos resultados buscados, que podemos resumir da seguinte maneira: *autonomia* legal e real das comunidades zapatistas, mas sem cisão ou separatismo do Estado mexicano; fortalecimento da *sociedade civil*; multiplicar experiências diversas e variadas com o mesmo método e objetivo: respeitando os princípios de *democracia, liberdade e justiça*; gerar um *projeto alternativo* de nação, um novo pacto social civilizatório, que inclua os excluídos da atual organização social; finalmente, derrotar o capitalismo neoliberal, na sua guerra contra a humanidade. Nas próprias palavras delas/es:

[...] Los **acuerdos** para Chiapas [Diálogo de São Andrés] representan **lo más avanzado** en toda la República Mexicana [...] Los acuerdos representan un triunfo de una **nueva forma de diálogo y negociación política que nadie ha hecho nunca**. El EZLN negoció limpia y abiertamente e invitó a todos a negociar junto al EZLN. Los resultados de San Andrés no son solo del EZLN sino de todos los asesores e invitados, que representan o acompañan a lo mejor del movimiento nacional indígena independiente.

[...] Han sido las **armas** y la creciente **autoridad moral** de los zapatistas las que han obligado al mal gobierno a aceptar una **negociación** [...] los zapatistas han ido incluyendo en la agenda de San Andrés demandas que provienen de todos los rincones del México negado del México profundo (CCRI-EZLN, 1997, p. 143 e 146). (Grifos nossos.)

A intenção desta caracterização é a de rerepresentar alguns dos princípios filosófico-políticos, já descritos no capítulo 2, porém, agora destacando como eles são fundamento de uma proposta revolucionária. Lembrando que essa revolução zapatista não é concebida nos moldes do marxismo-leninismo, como já explicamos.

Para caracterizar essa concepção de revolução, encontramos suas fontes, além do conjunto de documentos e comunicados zapatistas selecionados, principalmente, nos contos do Velho Antônio, também no Plan de Ayala de Emiliano Zapata. Deste último, o zapatismo é uma clara tentativa de manter vivo o espírito da luta de Zapata. Como Marcos o declara:

[...] La rebelde resistencia de los pobladores de estas tierras logró que, en 1529, la Real Audiencia reconociera sus propiedades comunales y su derecho a elegir gobernantes. La historia de lucha se alargó hasta 1914, cuando los zapatistas ratifican el Plan de Ayala en el cuartel de Oztotepec, y sigue. Ambicionadas por los poderosos, estas tierras han sido defendidas por sus habitantes a lo largo de todo el siglo XX. Y el amanecer del siglo XXI

alumbra a los milpaltenses haciendo lo mismo que hace 500 años: resistiendo. (MARCOS, 2003a)

Lembrando que o Plan de Ayala foi um manifesto contra Francisco Morelos, que fora líder da Revolução mexicana contra a ditadura de Porfirio Díaz, porém traída pelo próprio Morelos, que “se adueñara del Poder violando los sagrados principios que juró defender [...], ultrajando la fe, la causa, la justicia y las libertades del pueblo” (ZAPATA, 1911). Razão pela qual, Zapata e o alto mando do seu exército revolucionário assinam este documento na cidade de Ayala, estado de Morelos, onde declaram que: “comenzamos a continuar la Revolución principiada por él, hasta conseguir el derrocamiento de los poderes dictatoriales que existen” (*Idem, ibidem*), com o seguinte posicionamento ético-político: “nuestras armas [...] ahora las volveremos contra él por haber faltado a sus compromisos con el pueblo mexicano y haber traicionado la revolución; no somos personalistas, somos partidarios de los principios y no de los hombres” (*Idem, ibidem*).

A seguir, explanamos alguns argumentos das/os zapatistas para melhor entender a razão de conceber, formular teoricamente e se propor levar à prática não um programa doutrinário de um partido político, não uma plataforma de governo para concorrer em eleições, não um manifesto, não uma denúncia isolada, mas uma concepção de revolução, com base em princípios ético-doutrinários, com objetivos, métodos, estratégias, resultados a atingir, chegando a formular um projeto de nação para o México.

Por isso, é importante entender a razão que as/os leva a essa proposta e a essa posição. Como nós entendemos, isto se explica pelas condições de inumanidade e indignidade em que vivem milhões de pessoas, no México e no mundo. Portanto, o alvo dessa concepção de revolução é o responsável direto, que, de forma consciente e deliberada, tem gerado essa situação e, por esse motivo, é o *inimigo* do zapatismo, a saber: o capitalismo neoliberal.

A seguir, explicitamos o entendimento que as/os zapatistas têm do neoliberalismo, razão fundamental pela qual o CCRI e o EZLN declaram guerra em 1994, assim como também, depois do cessar-fogo, as comunidades se mantêm em rebeldia, reivindicando e construindo autonomia. Em outras palavras, levam à prática sua concepção de *fazer outro mundo*.

3.3 QUAL A RAZÃO PARA UMA REVOLUÇÃO?

Em 1997 o SCI Marcos apresenta um texto⁵⁰ no qual faz uma análise que explicita o que as/os zapatistas entendem que seja o neoliberalismo. Didática e sarcasticamente, apresenta este fenômeno através da metáfora de um quebra-cabeças incompleto e feito de peças que não se encaixam. Por isso o entende como uma “inútil unidade mundial que fragmenta e destrói nações”.

Nesta seção, apresentamos o entendimento que as/os zapatistas têm a do fenômeno do neoliberalismo, explicitando as definições dos elementos que o constituem. Por sua vez, isso permite que entendamos por que elas/es o caracterizam como o inimigo contra o qual lutam, e a respeito do qual deve se pensar uma revolução a ser realizada.

As *peças* reconhecíveis do quebra-cabeças, ou seja, os fragmentos de realidade que o neoliberalismo gerou, sobre as quais Marcos propõe que centremos nossa atenção e esforços, para modificá-las, operando uma revolução necessária, são as seguintes: a) a concentração da riqueza e a distribuição da pobreza; b) a globalização da exploração; c) a migração, como pesadelo errante; d) mundialização financeira e a globalização da corrupção e do crime; e) a legítima violência de um poder ilegítimo?; f) a *megapolítica* e os nanicos; g) as bolsas de resistência.

Talvez, uma das contribuições mais significativas e singulares do zapatismo seja a de compreender que a globalização neoliberal é um sistema mundial que se estrutura e se desenvolve como uma nova *guerra de conquista de territórios*.

O fim de Guerra Fria, que Marcos chama de III Guerra Mundial, significou a abertura de novos mercados sem dono. Portanto, a urgência era a de lutar para tomar posse de novos territórios disponíveis, novos mercados ávidos de consumo ocidental, desejosos do *American Way of Life*, poderíamos acrescentar. Assim sendo, iniciada essa corrida, a luta para conquistá-los é uma nova guerra, a *IV Guerra Mundial*.

Como toda guerra, esta também obrigou a uma redefinição dos Estados nacionais. Com essa redefinição, aparentemente, a ordem mundial voltou aos tempos das conquistas da América, África e Oceania, pois o final do século XX tem mais

⁵⁰ Da literatura revisada, esse seria o principal texto, no qual encontramos uma análise mais aprofundada, mas não é o único. O SCI Marcos, através da sua personagem literária Durito de Lacandona, um escaravelho, cavaleiro andante, também traz algumas considerações, contudo, que não se afastam dos conteúdos aqui expostos.

semelhanças com a brutalidade do período colonial nas mãos dos espanhóis. No mundo do pós-Guerra Fria, vastos territórios, riquezas e, sobretudo, força de trabalho qualificada esperavam um novo padrão.

Contudo, apenas um pode ocupar essa vaga de chefe no mundo, ainda que vários sejam os aspirantes a sê-lo. Portanto, para conseguir esse feito, deflagra-se outra guerra, mas agora entre aqueles que se autodenominaram o *império do bem*. Se a III Guerra Mundial foi entre o capitalismo e o socialismo, a IV Guerra Mundial é realizada entre os grandes centros financeiros, tendo o mundo por cenário, com profunda e constante intensidade.

A famigerada Guerra Fria acabou por fundir o campo socialista dentro do sistema mundial, diluindo-o como alternativa social. Essa guerra mostrou as bondades da *guerra total* (aquela que acontece em todas partes e de todas as formas possíveis) para o triunfador: o capitalismo.

O cenário do pós-guerra apresentou-se, de fato, como um novo teatro mundial de operações: grandes extensões de *terra de ninguém* (pelo desabamento político, econômico e social da Europa do Leste e da URSS), potências em expansão (Estados Unidos, Europa ocidental e Japão), crise econômica mundial e uma nova revolução tecnológica: a informática.

Nesse contexto, o capital financeiro aparece na liderança desse movimento de reestruturação da ordem mundial, começando a desenvolver sua estratégia de guerra sobre o novo mundo e sobre o que ainda ficou em pé do anterior. Com o auxílio fundamental da revolução tecnológica, que colocava à sua disposição e arbítrio o mundo inteiro, por meio de computadores em escritórios, os mercados financeiros impuseram suas leis e preceitos a todo o planeta.

A mundialização da nova guerra não é mais do que a mundialização da lógica dos mercados financeiros. Da anterior posição de gestores da economia, os Estados nacionais (e seus governantes) passaram a ser regidos pelo fundamento do poder financeiro: a liberdade de troca comercial. Isso, acompanhado do desenvolvimento das telecomunicações, penetrou e se apropriou de todos os aspectos da atividade social, caracterizando uma *guerra mundial total*.

Curiosamente, uma das primeiras baixas dessa nova guerra é o mercado nacional, o qual é abatido pela nova era da economia financeira global. O golpe foi tão brutal e definitivo que os Estados nacionais não dispõem da força necessária para se

oporem à ação dos mercados internacionais, que ultrapassa os interesses de cidadãos/ãos e governos.

O capitalismo da globalização neoliberal sacrifica sem hesitar o capitalismo nacional, o mesmo que lhe dera futuro e projeção histórica. De passagem, também explicita e contraria todas as falácias discursivas da ideologia capitalista, pois a nova ordem mundial confirma que nela não há democracia, nem liberdade, nem igualdade, nem fraternidade, afirma Marcos.

Esta nova ordem conta com uma nova *arma de guerra*, que foi desenvolvida concomitantemente ao nascimento da IV Guerra Mundial, a saber: a *bomba financeira*. Esta não só destrói a *pólis* (o Estado-nação neste caso) e impõe morte, terror e miséria a quem nela habita; não só destrói seletivamente, senão que também reorganiza e reordena o que ataca e o refaz no teatro da globalização econômica. O resultado disso é a anexação de países, ou conjuntos deles, que se somam a alguma das *megapólis* comerciais do novo *hipermercado mundial*, assim como a força de trabalho também se reordena dentro do novo mercado de trabalho mundial. As megapólis, produtos do neoliberalismo, se reproduzem em todo o planeta, sendo as zonas comerciais integradas o terreno onde se erigem (UE, NAFTA, Mercosul, UMA etc.). Essas megapólis não só não substituem as nações, mas também as incluem e lhes atribuem novas funções, limites e possibilidades. Países inteiros assumem um papel mais semelhante ao de *departamentos* dentro da megaempresa neoliberal. O neoliberalismo opera assim: fomentando e criando *destruição/despovoamento* por um lado, ao passo que, por outro, gera *reconstrução/reordenamento* de regiões e nações, para abrir novos mercados e modernizar os existentes.

O ataque aos territórios (Estados nacionais) acontece *destruindo* as bases materiais da sua soberania nacional (obstáculo ético, jurídico, político, cultural e histórico contra a globalização econômica) e produzindo um *despovoamento* qualitativo em seus territórios. Esse despovoamento consiste em prescindir de todos aqueles que são inúteis para a nova economia de mercado (por exemplo os indígenas). Mas, além disso, os centros financeiros operam simultaneamente uma *reconstrução* dos Estados nacionais e os *reordenam* segundo a nova lógica do mercado mundial, fazendo que os modelos econômicos desenvolvidos se imponham sobre as relações sociais mais fracas.

A IV Guerra Mundial no terreno rural, por exemplo, apresenta esse efeito. A modernização rural que exigem os mercados financeiros tenta incrementar a

produtividade agrícola, mas o que consegue é destruir as relações sociais e econômicas tradicionais. O resultado disso é o êxodo maciço do campo para as cidades. Concomitantemente com isso, nas regiões urbanas satura-se o mercado de trabalho, sendo a regra a distribuição desigual do ingresso para quem está à procura de melhores condições de vida. Por trás dos projetos de investimento para a exploração de recursos naturais em regiões não urbanas, vem a poluição, a prostituição e as drogas, ou seja, complementam-se: destruição/despovoamento e reconstrução/reordenamento das áreas.

Nessa nova guerra mundial, a política moderna, como organizadora do Estado nacional, não existe mais. Agora, a política é só um organizador econômico, e os políticos são modernos administradores de empresas. Os novos *donos* do mundo não são governos, não necessitam sê-lo. Os governos *nacionais* se encarregam de administrar os negócios nas diferentes regiões do mundo. A *unificação* que produz o neoliberalismo é econômica, é a unificação de mercados para facilitar a circulação de dinheiro e mercadorias. Essa IV Guerra Mundial não só destrói as bases materiais dos Estados nacionais, como também as históricas e culturais. Dessa maneira, o neoliberalismo impõe uma guerra total: a destruição de nações e grupos de nações para homologá-las ao modelo capitalista dos Estados Unidos. Essa é uma guerra mundial, é a pior e mais cruel, pelo fato de o neoliberalismo deflagrá-la em todas as partes, por todos os meios, contra da humanidade.

Nessa linha, como em toda guerra, há combates, há vencedores e vencidos, e há pedaços rompidos dessa realidade destruída. Para tentar montar o absurdo quebra-cabeças do mundo neoliberal é preciso muitas peças. Algumas podem se encontrar entre as ruínas que esta guerra mundial tem deixado sobre a superfície planetária. Marcos entende que sete dessas peças podem ser reconstruídas, com o fim de alentar uma esperança para que esse conflito mundial não ponha fim ao rival mais fraco: a humanidade.

São estas as sete *peças* do quebra-cabeças, as sete dimensões da realidade criadas pelo neoliberalismo: a) a dupla acumulação de riqueza e pobreza, nos dois polos da sociedade mundial; b) a exploração total da totalidade do mundo; c) o pesadelo de uma parte da humanidade que vaga errante pelo planeta; d) a relação entre crime e poder; e) a violência do Estado; f) o mistério da *megapolítica*; g) a multiforme bolsa de resistência da humanidade contra o neoliberalismo.

3.3.1 A concentração da riqueza e a distribuição da pobreza

No mundo atual, a injustiça e a desigualdade são as suas características definidoras⁵¹. O progresso das grandes empresas transnacionais não implica o avanço das nações desenvolvidas, pelo contrário, ao passo que mais ganham os gigantes financeiros, mais se agudiza a pobreza nos chamados *países ricos*. É um reduzido grupo de conglomerados de empresas, cujas atividades planetárias cobrem, sem distinção, os setores primário, secundário e terciário: grandes explorações agrícolas, produção manufatureira, serviços financeiros, comércio etc. Geograficamente, durante a década de 1990, elas se distribuem entre dez países.

3.3.2 A globalização da exploração

As políticas neoliberais evidenciaram o conteúdo falacioso de um dos seus principais argumentos retóricos, a saber: que do crescimento econômico das empresas decorre uma melhor distribuição da riqueza e do crescimento do emprego. Mas, a realidade não é essa. Pobreza, desemprego e precariedade do trabalho são suas consequências estruturais. À época, Marcos trazia a seguinte relação: as 200 empresas mais importantes do planeta representam mais de um quarto da atividade econômica mundial, todavia, elas mesmas empregam só 18,8 milhões de assalariados, ou seja, menos do 0,75 % da mão de obra do planeta.

Mais seres humanos pobres e mais empobrecidos, menos pessoas ricas e mais enriquecidas, essa foi a conclusão exposta na *peça 1* do quebra-cabeças neoliberal. Para atingir esse absurdo, o sistema capitalista mundial moderniza a produção, a circulação e o consumo das mercadorias. A nova revolução tecnológica (a informática) e a nova revolução política (as megapólis emergentes entre las ruínas dos Estados nacionais) produzem uma nova *revolução* social, que consiste num rearranjo, num reordenamento das forças sociais, principalmente da força de trabalho.

⁵¹ Marcos acompanha essa afirmação sobre a desigualdade em particular, assim como todo este trabalho em geral, com autores e dados numéricos daquele período. Dentro dessa mesma lógica, Dowbor oferece dados atualizados, que a confirmam e aprofundam, na sua obra *A era do capital improdutivo: Nova arquitetura do poder - dominação financeira, sequestro da democracia e destruição do planeta* (2018).

A População Economicamente Ativa (PEA) mundial era de 1,376 bilhão em 1960, e passou para 2,374 bilhões de trabalhadores em 1990. Mais seres humanos com capacidade de trabalho, isto é, capazes de gerar riquezas. *A nova ordem mundial* não só acomoda esta nova força de trabalho em espaços geográficos e produtivos, mas também reordena seu lugar (ou seu não-lugar, como é no caso dos desempregados e subempregados) no planejamento globalizador da economia. Por exemplo, a População Mundial Empregada por Atividade (PMEA) modificou-se substancialmente, o setor terciário (comércio, transporte, financeiro e serviços) cresceu de 42% em 1970 para 56% em 1990.

O sistema neoliberal opera como um *megapatrão*, concebendo o mercado mundial como uma empresa unitária, administrada com critérios *modernizadores*. A *moderna* produção capitalista segue sustentando-se no trabalho de crianças, mulheres e imigrantes, sem falar nas jornadas excessivas, condições infra-humanas de trabalho e de moradia, não esquecendo as condições análogas à escravidão. Mas, essa exploração do trabalho infantil não só acontece nos países subdesenvolvidos. Também na *indústria* do prazer há lugar para os infantes. A *modernidade* neoliberal parece mais próxima do bestial nascimento do capitalismo como sistema mundial do que da *racionalidade* utópica. O neoliberalismo invade o todo social mundial homogeneizando até as pautas de alimentação.

A *besta neoliberal* impõe uma pesada carga para a humanidade, e o desemprego e a precariedade de milhões de trabalhadores em todo o mundo são uma aguda realidade que não parece sequer que vá ser atenuada. O desemprego em países da Organização para a Cooperação e o Desenvolvimento Econômico (OCDE) quase dobrou da década de 1960 para a de 1990.

A imposição das leis do mercado em todo o mundo, o mercado globalizado, tem destruído as pequenas e médias empresas. Ao desaparecerem os mercados locais e regionais, os pequenos e médios produtores ficam sem proteções e sem possibilidade alguma de competir contra os gigantes transnacionais. O resultado é a falência maciça de empresas, e a consequência disso são milhões de trabalhadores desempregados. O absurdo neoliberal que se reitera é o crescimento da produção que não gera emprego, ao contrário, o destrói. A Organização das Nações Unidas (ONU) nomeia essa etapa como *crescimento sem emprego*.

Esse pesadelo não é só isso, pois além da ameaça do desemprego, os trabalhadores devem enfrentar condições mais precárias de trabalho. Maior

instabilidade do emprego, ampliação das jornadas de trabalho e desvantagem salarial são consequências da globalização em geral e da terceirização da economia, com um significativo crescimento do setor de serviços em particular.

As consequências de tudo isso se traduzem num verdadeiro desabamento social globalizado. O reordenamento dos processos de produção e circulação de mercadorias e o rearranjo das forças produtivas produzem um excedente peculiar: seres humanos que sobram, que não são necessários para a nova ordem mundial, que não produzem, que não consomem, que não são sujeitos de crédito, em suma, que são *descartáveis*. Os grandes centros financeiros impõem suas leis a nações e a grupos de nações em todo o mundo. Reordenam e reorganizam seus habitantes. Ao finalizar a operação, deparam-se com que a *sobra* de pessoas. A globalização econômica fez necessária a diminuição dos salários reais em nível mundial e a diminuição da *despesa social* (saúde, educação, moradia e alimentação), junto a uma política antissindical.

3.3.3 Migração, o pesadelo errante

No final da III Guerra Mundial, havia novos territórios que esperavam ser conquistados (os antigos países socialistas) e outros que deviam ser reconquistados pela nova ordem mundial. Para conseguir isso, os centros financeiros levam adiante uma tríplice estratégia criminoso e brutal: proliferam as guerras regionais e os conflitos internos; os capitais seguem rotas de acumulação atípica; e se mobilizam grandes massas de trabalhadores.

O resultado dessa guerra mundial de conquista é uma grande caravana de milhões de migrantes no mundo todo. São *estrangeiros no mundo sem fronteiras*, prometido pelos vencedores da III Guerra Mundial, são milhões de pessoas que padecem a perseguição xenófoba, a precarização trabalhista, a perda de identidade cultural, a repressão policial, a fome, o cárcere e a morte.

Nesse cenário, acontece também uma dupla tendência contraditória: por um lado, as fronteiras se fecham oficialmente às migrações, ao mesmo tempo em que ramos inteiros da economia atraem a mão de obra estrangeira.

O pesadelo da migração, qualquer que seja a causa que a provoque, segue rodando e crescendo sobre a superfície planetária. O número de pessoas que estariam dentro do feixe da competência do Alto Comissariado das Nações Unidas

para Refugiados (ACNUR) tem crescido desproporcionalmente, considerando que em 1975 esse contingente era mais de 2 milhões, passando a ser mais de 27 milhões em 1995.⁵²

Longe de se sujeitarem à *livre concorrência* tão propalada pelo neoliberalismo, os mercados de emprego estão cada vez mais determinados pelos fluxos migratórios. Tratando-se de trabalhadores especializados, essa transferência de cérebros representa muito em termos de poder econômico e conhecimentos. De toda maneira, quer se trate de mão de obra qualificada, quer de simples força de trabalho braçal, a política migratória do neoliberalismo está mais orientada a desestabilizar o mercado mundial de trabalho do que a frear a imigração.

A IV Guerra Mundial, com seu processo de destruição/despovoamento e reconstrução/reordenamento, provoca o deslocamento de milhões de pessoas. Seu destino será o de seguirem errantes, com seu pesadelo nas costas, e oferecerem aos trabalhadores com emprego nas distintas nações uma ameaça para sua estabilidade laboral, um inimigo para suprir a imagem do patrão, e um pretexto para dar sentido à sem-razão racista que o neoliberalismo promove.

3.3.4 Mundialização financeira e globalização da corrupção e do crime

Durante o período da chamada Guerra Fria, o crime organizado foi adquirindo uma imagem mais *respeitável* e não só começou a funcionar como qualquer empresa moderna, mas também foi penetrando profundamente nos sistemas políticos e econômicos dos Estados nacionais. Com o início da IV Guerra Mundial, a implantação da nova ordem mundial e sua conseguinte abertura de mercados, privatizações, desregulações do comércio e finanças internacionais, o crime organizado globalizou suas atividades.

Segundo a ONU, os ganhos mundiais anuais das organizações criminosas transnacionais são da ordem de trilhões de dólares, estimativa que considera o tráfico

⁵² Segundo ACNUR-Brasil, “ao final de 2021, o número de pessoas deslocadas por guerras, violência, perseguições e abusos de direitos humanos chegou a 89,3 milhões (um crescimento de 8% em relação ao ano anterior e bem mais que o dobro verificado há 10 anos).” (Ver: <<https://www.acnur.org/portugues/2022/06/15/acnur-deslocamento-global-atinge-novo-recorde-e-reforca-tendencia-de-crescimento-da-ultima-decada/>>). Nessa mesma linha, a OIT “estima que, entre 2017 e 2019, o número de trabalhadoras e trabalhadores migrantes internacionais aumentou de 164 milhões para 169 milhões.” (Ver: <https://www.ilo.org/brasilia/noticias/WCMS_809321/lang-pt/index.htm>).

de drogas, as vendas ilícitas de armas, o contrabando de materiais nucleares etc., e os ganhos das atividades controladas pelas máfias (prostituição, jogo, mercado paralelo de divisas), mas que não contabiliza os investimentos continuamente realizados pelas organizações criminais dentro da esfera de controle de negócios legítimos, nem da dominação que elas exercem sobre os meios de produção dentro de numerosos setores da economia legal.

As organizações criminosas dos cinco continentes têm desenvolvido seu *espírito de cooperação mundial* e, associadas, participam da conquista e reordenamento dos novos mercados. Contudo, não só em atividades criminais, mas também participando de negócios legais. O crime organizado investe em negócios legítimos não só para *lavar* o dinheiro sujo, mas também para se fazer de capital para suas atividades ilegais. As empresas preferidas para isso são as imobiliárias de luxo, a indústria do ócio, os meios de comunicação, a indústria, a agricultura, os serviços públicos e os bancos.

Em muitos países, as organizações criminosas se converteram em credores dos Estados e, pela sua ação sobre os mercados, exercem uma influência sobre a política macroeconômica dos governos. Sobre as bolsas de valores, elas investem igualmente nos mercados especulativos de produtos derivados e de matérias primas. Além do mais, o crime organizado também conta com os chamados paraísos fiscais.

Além da *lavagem* de dinheiro sujo, os paraísos fiscais são usados para sonegar impostos, por isso são um ponto de contato entre governantes, empresários e chefões do crime organizado. A alta tecnologia, aplicada às finanças, permite a circulação rápida do dinheiro e o desaparecimento dos ganhos ilegais. Os negócios legais e ilegais estão cada vez mais imbricados, introduzem uma mudança fundamental nas estruturas do capitalismo do pós-II Guerra Mundial.

3.3.5 A legítima violência de um poder ilegítimo?

O Estado, no neoliberalismo, tende a se contrair ao *mínimo indispensável*. O chamado *Estado de bem-estar* não só se torna obsoleto, mas também se despoja de tudo o que o constituía enquanto tal e fica *despido*. Na globalização, temos o *show* do Estado sobre uma *table dance* que se despede de tudo, até ficar apenas com suas vestes indispensáveis: a força repressiva.

Destruída sua base material, anuladas suas possibilidades de soberania e independência, descaracterizadas suas classes políticas, os Estados nacionais convertem-se, mais ou menos rapidamente, num mero aparato de *segurança* das megaempresas, que o neoliberalismo vai erigindo no desenvolvimento desta IV Guerra Mundial. Em lugar de orientar o investimento público para a *despesa social*, os Estados nacionais preferem melhorar sua equipe, armamento e preparação para o controle da sociedade.

Um fenômeno concomitante a esse é o fato de que o livre jogo da oferta e demanda desafia até o monopólio da violência dos Estados nacionais. Como já ficou exposto na apresentação do *crime organizado*, os governos e os centros financeiros estão mais do que bem relacionados, assim sendo, o *monopólio da violência* já não pertence aos Estados nacionais. O mercado moderno o pôs à venda.

Por trás da polêmica entre violência legítima e ilegítima, também está a disputa (falsa, afirma Marcos) entre violência *racional* e *irracional*. Certo setor da intelectualidade mundial pretende que a violência possa ser exercida de modo *racional*, administrada de forma seletiva e ser aplicada com habilidade cirúrgica contra os males da sociedade. Mas, afinal, nessa disputa entre violência *racional* e *irracional*, o que se entende por *racional*? Se a resposta for a *razão de Estado*, cabe se perguntar se ela corresponde à *razão da sociedade*. A *razão de Estado* na modernidade não é outra coisa que a razão dos mercados financeiros.

Na modernidade, o poder (ou seja, o financeiro) sabe que só pode alcançar seus objetivos com uma guerra, mas não com uma que seja limitada, que pode ser ganha rapidamente, pelo contrário, com uma *guerra totalmente total*. O mundo todo é o teatro de operações dessa guerra.

Se a disputa pelo monopólio da violência não acontece de acordo com as leis do mercado, e se ao contrário disso este é desafiado desde baixo, o poder mundial descobre nesse desafio um possível agressor. Esse é um dos desafios lançados pelos indígenas em armas e em rebeldia do Exército Zapatista de Libertação Nacional (EZLN) contra o neoliberalismo e pela humanidade, entre tantos outros objetivos que declara.

3.3.6 A megapolítica e os nanicos

Os Estados nacionais são atacados pelos centros financeiros e obrigados a se dissolverem dentro das megapólis. Mas, o neoliberalismo não só opera sua guerra *unindo* nações e regiões, pois sua estratégia de destruição/despovoamento e reconstrução/reordenamento produz uma ou várias fraturas nos Estados nacionais. Esse é o paradoxo da IV Guerra Mundial, feita para eliminar fronteiras e *unir* nações, porém, o que vai deixando atrás de si é uma multiplicação de fronteiras e uma pulverização das nações que perecem nas suas garras.

Para além dos pretextos, ideologias ou bandeiras, a atual dinâmica mundial de quebra da unidade dos Estados nacionais responde a uma política, igualmente mundial, que sabe que pode exercer melhor seu poder e criar as condições ótimas para sua reprodução, sobre as ruínas dos Estados nacionais. Nesse processo de construção das megapólis, também é preciso mencionar a fragmentação dos países. Marcos afirma que isso representa uma contradição inerente ao processo de globalização, uma das essências do modelo neoliberal.

O processo de globalização, no seu conjunto, produz uma pulverização dos mercados internos ao acabar com os Estados nacionais. Estes não desaparecem nem se diluem nos mercados internacionais, mas consolidam sua fragmentação e se multiplicam (por exemplo, a Checoslováquia, a Iugoslávia, a URSS, Eslovénia, a Croácia, a Bósnia, a Chechênia, sem mencionar as regiões independentistas dentro de alguns países). A globalização produz um mundo fragmentado, cheio de pedaços isolados uns dos outros, não poucas vezes rivais entre si. Um mundo cheio de compartimentos estanques, comunicados apenas por frágeis pontes econômicas: “um mundo de espelhos quebrados refletindo a inútil unidade mundial do quebra-cabeças neoliberal” (MARCOS, 1997), nas palavras de Marcos.

O neoliberalismo não só fragmenta o mundo que supõe unir, mas também produz o centro político-econômico que dirige esta guerra. Como assinalamos antes, os centros financeiros impõem sua lei (a do mercado) às nações e aos grupos de nações. Convém então falar da *megapolítica*, sendo ela o meio pelo qual se decidirá a *ordem mundial*. A megapolítica globaliza as políticas nacionais, isto é, sujeita-as a uma direção, na qual primam os interesses mundiais, que regularmente são contraditórios aos interesses nacionais, cuja lógica é a do mercado, ou seja, a do ganho econômico. Com esse critério economicista, decide-se sobre todos os assuntos, inclusive os que são políticos. São poucos, muito poucos, os membros que pertencem a esta *megaesfera*.

O poder mundial dos centros financeiros é tão grande, que podem prescindir da preocupação pelo viés político de quem está no comando de um Estado, desde que se garanta que o programa econômico, isto é, a parte que corresponde ao megaprograma econômico mundial, não seja alterado. Pois este, de nenhuma maneira, tolerará que uma alternativa de organização econômica, política e social se consolide. Para a megapolítica, as políticas nacionais são feitas por *nânicos* que devem se ajustar aos ditados do gigante financeiro.

3.3.7 As bolsas de resistência

A aparente infalibilidade da globalização se choca com a teimosa desobediência da realidade. Ao mesmo tempo que o neoliberalismo leva adiante sua guerra mundial, em todo o planeta se vão formando grupos de inconformistas, núcleos de rebeldes. Esses focos de rebeldia ao neoliberalismo são de todos os tamanhos, de diferentes cores, das formas mais variadas. Sua única semelhança é o fato de resistirem à *nova ordem mundial* e ao crime contra a humanidade que implica a guerra neoliberal.

Ao tratar de impor seu modelo econômico, político, social e cultural, o neoliberalismo pretende subjugar milhões de seres e se desfazer de todos aqueles que não têm lugar em sua nova partilha do mundo. Contudo, acontece que esses *prescindíveis* se rebelam e resistem ao poder que quer eliminá-los.

Todos aqueles e aquelas que não apenas *sobram*, mas que também *incomodam* a ordem e o progresso mundiais, rebelam-se, organizam-se e lutam. Sabendo-se iguais e diferentes, os excluídos da *modernidade* começam a tecer as resistências contra o processo de destruição/despovoamento e reconstrução/reordenamento que leva adiante o neoliberalismo, no formato de uma guerra mundial.

As/os zapatistas pensam que no México a recuperação e defesa da soberania nacional é parte de uma revolução antineoliberal. Paradoxalmente, o EZLN é acusado de pretender a fragmentação da nação mexicana. A realidade é que os únicos que têm falado em separatismo são os empresários e políticos que têm impulsionado e implantado o neoliberalismo a ferro e fogo na nação mexicana. As/os zapatistas pensam que é necessária a defesa do Estado nacional perante a globalização e que as tentativas de partir o México em pedaços vêm do grupo governante e não das justas

demandas de autonomia para os povos indígenas. O EZLN e o melhor do movimento indígena nacional não querem que os povos indígenas se separem do México, pelo contrário, que sejam incorporados e acolhidos, que sejam reconhecidos como parte do país, respeitando suas especificidades.

Todavia, não há resistência e luta contra o neoliberalismo apenas nas montanhas do sudeste mexicano. Em outras partes do México, na América Latina, na América do Norte, aliás, nos cinco continentes, as bolsas de resistência se multiplicam. Cada uma delas tem sua própria história, suas diferenças, suas igualdades, suas demandas, suas lutas, suas conquistas. Se a humanidade ainda tem esperanças de sobrevivência, de ser melhor, essas esperanças estão nas bolsas que formam os excluídos, os sobrantes, os descartáveis. Há tantos modelos de resistência como experiências dela há, assim como mundos há no mundo.

Com certeza, há mais peças do quebra-cabeças neoliberal, por exemplo: os meios de comunicação, a cultura, a poluição, as pandemias. Aqui só mostramos os traços fundamentais de sete delas. Estas sete bastam para que o/a leitor/a perceba que é impossível montá-las. Esse é o problema do mundo que a globalização tem pretendido reorganizar: as peças não encaixam. Por isso, e por outras razões que não são o propósito deste texto, é necessário fazer um mundo novo. Um mundo onde caibam muitos mundos, onde caibam todos os mundos. Dizia o Velho Antônio ao Marcos:

[...] Si no puedes tener la razón y la fuerza, escoge siempre la razón y deja que el enemigo tenga la fuerza. En muchos combates puede la fuerza obtener la victoria, pero en la lucha toda sólo la razón vence. El poderoso nunca podrá sacar razón de su fuerza, pero nosotros siempre podremos obtener fuerza de la razón. (MARCOS, 1997)

Esta reflexão sintetiza e explicita o fundamento ético-político que justifica a necessidade de *resistências* e combate ao neoliberalismo. Essa luta não pode mais ser uma tentativa de mitigação ou de temporização com as propostas do capitalismo neoliberal, ou financeiro, pois já não se trata de uma mera diferença de opiniões e posições. Pelo contrário, é a possibilidade de sobrevivência da humanidade que está em jogo. Por isso, uma revolução se faz necessária.

3.3.8 Algumas considerações

Embora Marcos, no início do texto, afirme que na IV Guerra Mundial há espaço para apenas *um único padrão*, pelo desenvolvimento posterior dos argumentos, fica claro que esse *único* é o sistema de relações de poder (econômico e político) proposto pelo neoliberalismo. Porém, também fica claro que, ao mesmo tempo, são vários os polos em torno dos quais orbita o poder de tomada de decisões, sendo não mais algumas grandes potências nacionais (EUA, Rússia, China, por exemplo), mas, e principalmente, centros financeiros (Nova Iorque, Londres, Hong Kong, entre outros), assim como as administrações centrais de grandes conglomerados de empresas, que controlam faturamentos superiores a muitos PIBs de vários países (só para citar uma das referências de grandeza).

Marcos afirma que o fundamento do capitalismo financeiro é a *liberdade de troca comercial*. Porém, talvez esse seja um aspecto da análise que ainda não estava suficientemente estudado ou desenvolvido, pois entendemos que dito fundamento, propriamente falando, e mais corretamente identificado, é a tendência espontânea e própria da lógica capitalista, a saber: a procura do capital de se reproduzir e crescer incessante e constantemente, da forma mais rápida e eficaz. Assim sendo, a partir das novas tecnologias (informática e telecomunicações), a nova modalidade da mais-valia não provém mais das extensas jornadas de trabalho, nem da alta tecnologia nas fábricas, para aumentar a produtividade, mas da *especulação financeira*, através das vendas de títulos, ações e produtos derivativos no mercado de valores e futuros. Finalmente, o capital no seu paroxismo, isto é, o dinheiro produzindo dinheiro, sem necessidade da produção de mercadoria para seu crescimento e acumulação⁵³.

A respeito do *Estado mínimo*, que se reduz para apenas cumprir com a função de *repressão*, ainda que não seja falso, porém apresenta-se como uma tese muito simplificada e básica a esse respeito. Por exemplo, no livro que é quase contemporâneo ao texto de Marcos, *As Prisões da Miséria*, de Loïc Wacquant⁵⁴, apresenta-se uma tese mais sofisticada, na qual se propõe um Estado *mínimo* (ou até completamente ausente) para tudo o que seja *despesa social* para a grande maioria

⁵³ Dowbor (2017) dirá que é uma via suicida do capitalismo, por ser autofágica e contrária à sua própria lógica, mas não deixa de ser a lógica neoliberal.

⁵⁴ Primeira edição francesa em 1999 e a primeira portuguesa, no Brasil, em 2001.

da população que pertence à base da pirâmide da sociedade, enquanto, ao contrário, haveria um Estado *máximo* para aquele 1% que concentra a maioria da riqueza e da renda da sociedade, setor da sociedade para o qual se aprovam leis para garantir que continue o processo de alta concentração de riqueza e renda em quantidade de pessoas cada vez menor.

Pelo até aqui exposto, podemos afirmar que a *revolução zapatista* é concebida teoricamente e efetivada na prática pela realização da *política zapatista*. Esta perspectiva teórico-prática faz com que, por momentos, possa haver uma falta de clareza a respeito da efetiva existência de uma *teoria da revolução*, ou se, em seu lugar, não estaríamos diante de uma teoria *com pretensões revolucionárias*. De fato, estabelecer esse limite não é tarefa fácil, mas, aqui, tentamos fazê-lo, para evidenciar o que poderíamos chamar de uma *teoria da revolução zapatista*. Contudo, neste trabalho não temos condições de afirmar se estamos perante uma *teoria* da revolução, e por isso temos nos limitado a enfatizar que, por ora, até onde esta pesquisa conseguiu avançar, podemos afirmar que há uma *concepção zapatista de revolução*.

Esta particularidade de que a concepção e a realização prática da *revolução zapatista* aconteçam pela realização da *política zapatista* se verifica no caráter radical dos seus princípios, no método e nos objetivos; na inegociabilidade destes; na definição de um projeto emancipatório de esquerda que se coloca em luta, sem claudicação e até as últimas consequências, contra o capitalismo neoliberal; propondo-se a meta de acabar com o capitalismo, mas, e fundamentalmente, *fazendo e sendo diferente* do que o capitalismo é e faz; trazendo a política e sua lógica autenticamente cultivada nas duas instituições que Ocidente desenvolveu na sua história, a saber: a *democracia* e a *república*, sendo estes dois pilares, conjuntamente, o eixo da vida em sociedade. Tudo isso para propor um novo projeto civilizatório, um novo pacto social, no qual sejam cumpridas as promessas que a revolução burguesa de 1789 não efetivou realmente, pois o discurso utópico da sua realização era de universalidade, e não o modelo de organização social baseado, exatamente, na desigualdade e na assimetria no domínio do poder e na distribuição das riquezas. A concepção zapatista de revolução consiste em fazer um diagnóstico, elaborar um prognóstico, propor um projeto alternativo universal e realizá-lo efetivamente, nem que seja à revelia das instituições dentro do próprio território conquistado, dando continuidade à revolução iniciada por Francisco Villa e Emiliano Zapata, e traída pelas

elites econômicas e políticas descendentes do colonizador. Assim o sintetiza o SCI Moisés, falando do povo zapatista nas comunidades:

[...] Ellos dicen que valió la pena esta lucha de resistencia y rebeldía, donde tienen la mucha fuerza de entenderlo, esto es el cambio que queremos: **pueblo manda, gobierno obedece, en los hechos, no palabras**, como se dice. Y el gran cambio que han visto es que, pues, los insurgentes y los mandos entendimos que lo que quiere el pueblo, nosotros no queremos ser gobierno. Y nos convencieron, porque es la verdad lo que dicen los pueblos. Está bien, pues es que **somo revolucionarios, somos insurgentes**, pero los que lo enfrentan a diario, noche y día, son los pueblos. Entonces, pues, ellos saben más.

[...] Pues, porque podemos cantar como queremos **un nuevo mundo ... ¿Qué haces si nomás cantas? Tienes que arriesgarte de construirlo. Si, pues por eso estamos llamando eso, pues así, para pensarlo, discutirlo, analizarlo, estudiarlo, luego decidirlo.**

[...] [jornalista] *¿Qué significa ser zapatista, sin ser indígena y viviendo lejos de Chiapas?* [Moisés] **Luchar, sin rendirse, sin venderse ni claudicar, Como dé lugar, hay que librar este mundo. Eso es ser zapatista. Y siempre pidiendo el pensamiento del pueblo.** Si dejamos de preguntarle al pueblo, ahí comienza la equivocación. Siempre al pueblo, aunque se equivoque el pueblo, es el pueblo el que tiene que corregir de nuevo. Porque si nosotros somos líderes, aquí, y si nosotros nos equivocamos, el pueblo lo paga. ¿Es correcto? ¿Es correcto que nos equivocamos y el que paga es el pueblo? Pues, hay que preguntarle al pueblo y hacer lo que dice el pueblo. **Si el pueblo se equivoca, es el mismo pueblo el que lo sufre y el mismo pueblo lo va a corregir.** Porque es él/ella que se equivocó, no nosotros. Por eso nosotros tenemos que ser representantes. (MOISÉS, 2016)⁵⁵ (Negrito nosso.)

Dito às avessas, a novidade que propõe o zapatismo para o campo político e intelectual da esquerda é pensar e realizar uma política que, por si própria, constitui uma revolução, para nos desvencilhar de velhas dicotomias, como a de *revolução vs. reformismo*, que tanto marcaram o século XX. Pois, pelos argumentos e fatos apresentados, podemos afirmar que a experiência teórica e política do zapatismo evidencia uma outra possibilidade fora desse binômio, criando condições materiais e espirituais, reais, para um projeto emancipatório e para uma realidade que efetive concretamente essa utopia, dentro das condições possíveis, porém, com base em um exercício crescente da autonomia, com poder, também crescente, de influenciar e direcionar a construção de outra hegemonia.

Por isso, podemos afirmar que, desde 1983, é uma *revolução* que vem sendo pensada, (re)elaborada e posta em andamento, que, como disse o Velho Antônio, se sabe quando começa, mas não quando acaba.

⁵⁵ Entrevista de 23 de abril de 2016 (<https://www.youtube.com/watch?v=EfCVyfiqXVY>).

Até aqui, desenvolvemos os conteúdos relativos à concepção teórico-prática de revolução do zapatismo, com base na produção documental própria das/os zapatistas. Para o seguinte capítulo, nos propomo-nos um trabalho menos descritivo, apenas de análise teórica e crítica, centrado em teorizações do campo filosófico. Importante é frisar que, a partir deste ponto, deixaremos em segundo plano os documentos e as teorizações das/os zapatistas, para colocar essa produção em diálogo e em tensão com outras que, aliás, não analisam o fenômeno do zapatismo com a centralidade com a qual nós o fazemos, mas apenas como um mais um fenômeno entre outros que estão acontecendo concomitantemente.

4 É O ZAPATISMO PROPRIAMENTE UMA REVOLUÇÃO?

O capítulo anterior cumpriu com o propósito de apresentar de forma sistemática os elementos de juízo levantados nos documentos e comunicados elaborados e publicados pelas/os zapatistas, no período de 1993 a 2001. Segundo entendemos, esses elementos se coadunam com os já expostos no capítulo 2, junto aos quais se justifica afirmar que há, primeiramente, uma *filosofia política zapatista*, assim como também dizer que há uma singular concepção de *revolução* no zapatismo.

Este trabalho tem-se esforçado em seguir os princípios metodológicos inicialmente expostos com o intuito de permitir que as/os zapatistas, na medida do possível, *falassem por si próprias/os*. Para podermos apreciar suas formulações, cuidando de não cair em alguma modalidade de colonização epistêmica, por ser este um dos flagelos contra os quais elas/es também lutam.

Todavia, também faz parte da nossa estratégia de pesquisa confrontar as teses desse pensamento com outras produções e correntes teóricas, pelas razões já mencionadas. Por um lado, se de fato há uma filosofia política zapatista, ela tem que poder dialogar e se confrontar com outras linhas de análise e perspectivas de compreensão, justamente, para poder provar sua potencialidade. Esse desafio, elas/es mesmas/os o declaram e o manifestam em mais de uma ocasião. Por outro lado, justamente por essa predisposição ao diálogo e ao confronto de ideias é que o zapatismo se apresenta como avesso a qualquer tipo de fundamentalismo milenarista ou identitário. Por essa razão, seria impróprio da nossa parte não apresentar essa produção, também dessa maneira, ou seja: em diálogo, em confronto legítimo de ideias e propostas, e não de forma dogmática, autorreferencial e/ou narcísica.

Nessa linha de trabalho, a seguir, estabeleceremos um diálogo com as teses do sociólogo político Benjamín Arditi (2009), cujas análises serviram de referência importante para identificar elementos teóricos presentes na concepção zapatista de revolução, destacando que está diretamente vinculada à concepção e ao exercício efetivo da política.

4.1 A POLÍTICA EMANCIPATÓRIA ZAPATISTA É UMA REVOLUÇÃO?

Nesta seção, interessa-nos aprofundar, principalmente, a tese de Ardití sobre a *atividade de revolucionar*, já apresentada no capítulo 3 deste trabalho.

Nessa perspectiva, a proposta é estabelecer um diálogo com Ardití, não para confrontar suas teses, nem para afirmar o que possa estar certo ou errado, mas para considerar conteúdos teóricos, já não do discurso zapatista, para continuar a nos questionar se podemos afirmar que há uma *concepção zapatista de revolução*, que apresente características próprias e/ou inovadoras para a discussão filosófico-política. Lembramos que precisamos desta estratégia pelo fato de nosso trabalho se basear numa produção documental que não é propriamente uma produção filosófica, como convencionalmente a conhecemos. Por essa razão, após termos extraído os conteúdos filosóficos que identificamos nesse pensamento e que consideramos relevantes para nossa pesquisa (capítulos 2 e 3), cumpre oportunizar o diálogo com outras produções, para melhor caracterizar esses conteúdos e para nos ajudar a tensionar as teses zapatistas com o objetivo de provar a robustez e a potencialidade desse pensamento para a discussão filosófico-política.

Convém esclarecer que abordaremos só alguns dos conteúdos desenvolvidos por Ardití, e não todas as suas referências teóricas, nem todas as suas teses, mas apenas aquelas que entendemos ser úteis para melhor continuar a explicar a concepção zapatista. Especialmente, concentrar-nos-emos nas argumentações dos capítulos 6 e 7 de *La política en los bordes del liberalismo. Diferencia, populismo, revolución y emancipación*, obra de 2009.

Também interessa dizer que a perspectiva de Ardití é interessante, uma vez que suas indagações e análises transitam entre a filosofia política e a sociologia política, fazendo alguns acenos para a ética. Nesse sentido, essas considerações só vêm a contribuir para a perspectiva interdisciplinar já apresentada por nós nos pressupostos metodológicos deste trabalho.

Iniciaremos com os argumentos de Ardití, para depois fazermos nossas considerações de como e quanto essas teses conversam com o pensamento zapatista a respeito do que denominamos de *concepção zapatista de revolução*.

Ardití se questiona se o discurso de *emancipação* é um anacronismo, assim como se pergunta se a *política radical classista* é uma proposta ultrapassada e superada nos primeiros anos do século XXI. Para tentar uma resposta a esse

questionamento, primeiramente, é conveniente definir em que consistiria essa política emancipatória.

De início, e por contraste, uma *política emancipatória* não pode ser qualquer variante dentro da compreensão da política como *arte do possível*, como Bismarck afirmara (ARDITI, 2009, p. 163). Ou seja, desqualificar como ingênuo e/ou ineficaz qualquer tentativa de busca de um *dever ser* normativo para a política. Seguindo nessa linha de raciocínio, uma política emancipatória também não se coaduna com qualquer posição conhecida dentro do espectro do *gatopardismo* (ARDITI, 2009, p. 164). Isto é, difere do que também se conhece como cinismo político, que impulsiona a política de *mudar o estado atual das coisas, para que nada mude*.

Seja qual for a orientação doutrinária, dentro das esquerdas, podemos concordar em que uma discussão central gira em torno da concepção de *bem*, e que esta definição fundamentalmente diz respeito às definições de *liberdade*, *igualdade* e *democracia*. Concomitantemente, a noção de emancipação igualmente pressupõe uma relação com a dimensão ética, pois não se furta a uma discussão nem a uma proposição do que seja uma *sociedade boa*, em grande parte alimentada pelo conteúdo utópico presente nesse pensamento, corrente ou doutrina.

Nesse sentido, Arditi (2009, p. 166) destaca a importância do *impossível*, entendido como mobilizador, justamente pelo efeito que causa no tempo atual, pelo impulso que faz que as pessoas ajam de uma determinada maneira, embora esse *impossível* seja algo que não ocorreu ou que dificilmente ocorrerá.

Uma das linhas de argumentação que o sociólogo desenvolve extensamente é se vale dos conceitos de *polícia*, *política* e *partilha do sensível* de Rancière, para sinalizar a função inicial de uma política emancipatória, qual seja: a de dar visibilidade ao invisibilizado. Porquanto, a partir disso, ela poderá também redefinir o que efetivamente é possível fazendo visando a mudanças substanciais.

Com base nesses primeiros elementos é possível afirmar que uma política emancipatória não busca um reposicionamento dentro da ordem existente, como uma concepção de política como arte do possível sugeriria, já que no pensamento político que procura a emancipação o *impossível* já está implicado no pensamento do possível, na forma de promessa de algo diferente por vir.

Na procura dessas grandes transformações, é o *status quo* que está sendo mobilizado, questionamento que acontece a partir da relação entre atos individuais e movimentos coletivos. É nessa relação que acontecem gestos que têm o valor da

exemplaridade, e é nesse jogo entre o singular e o coletivo, que pode se produzir alguma *disrupção do dado*.

O questionamento que Ardití (2009, p. 172) faz a respeito da problematidade da concepção de revolução na visão comunista tem a ver com a perspectiva da promessa de algo por vir, nos termos de uma crença na *redenção universal*, pautada num *télos* e numa escatologia.⁵⁶

Mediante o abandono de argumentos baseados numa suposta essência humana e desligando a emancipação de teorizações sustentadas num *télos* de progresso, em vez de ir à procura de mostrar o fundamento último do ser, é mais interessante e profícuo pensar na emancipação como uma *tarefa de Sísifo*. Esta perspectiva se afasta do tipo de pensamento orientado pela ideia de *redenção*.

Nesse sentido, o autor cita Benjamin e Löwy para delimitar a natureza das interrupções emancipatórias, caracterizando-as como breves episódios que furam a *normalidade* da dominação (ARDITI, 2009, p. 175).

Assim sendo, Ardití propõe uma definição mínima de emancipação, qual seja: “se puede hablar de emancipación cuando hay una disputa acerca de si las condiciones actuales o, si se prefiere, las relaciones sociales existentes, promueven o dañan la igualdad y la libertad, y acerca de si otro mundo es posible”. (2009, p. 176) Portanto, nessa linha de compreensão, uma política emancipatória busca interromper a ordem estabelecida para redefinir *o possível*, para propor e realizar uma ordem menos desigual e menos opressiva. Evidentemente, isto não se concretiza e não é reduzível a *um único ato*. Diferentemente disso, seria mais conveniente entender as ações de uma política emancipatória como atos performáticos que enunciam o presente como um tempo do nosso *dever* histórico.

Importante é dizer que a política emancipatória possui uma dimensão normativa com base na qual se afirma que são preferíveis as condições de ampliação de liberdade e igualdade. No mesmo sentido, a política emancipatória possui uma dimensão ética, por meio da qual se faz um chamado a se envolver nas disputa pelo *status* de ditas condições de ampliação da liberdade e da igualdade.⁵⁷ Evidentemente, a política emancipatória tem um modo de subjetivação, pelo qual os sujeitos

⁵⁶ Ardití ancora seu argumento no conceito de *desvelamento* de Rancière, para romper o nexó e abandonar as ideias de *télos* e de escatologia.

⁵⁷ Para ampliar a dimensão da *ética zapatista*, caracterizada como uma ética de parresias, ver Foucault (2010a); Marcos (1994e; 2006b; 2007a).

envolvidos se negam a aceitar a ordem estabelecida como natural, exigindo um mundo diferente. Assim sendo, é por meio da *polêmica* que se poderá corroborar tais orientações normativas e éticas, o que lhes confere a sua dimensão existencial dentro de uma política emancipatória.

Nesse ponto, Arditi (2009, p. 177) cita Schmitt, para trazer uma definição operacional do existencial, afirmando que a natureza política de um grupo depende de: a) estabelecer uma clara diferença entre amigos e inimigos; e b) ser capaz de enfrentar estes últimos em combate. É importante destacar que esse modo de se dispor a existir implica uma dimensão de risco, que está presente em todo enfrentamento.⁵⁸

Uma política de emancipação, pode ser pensada como um esforço sustentado ao longo do tempo, pelo fato de que nela as pulsões emancipatórias não são algo excepcional. Por isso, este entendimento contraria o sentido clássico de revolução, entendido pelo contínuo: *insurreição – derrocada – reinstalação*. Porque, segundo Arditi sustenta na sua obra, e nós neste trabalho, a política emancipatória não se reduz ao *big bang* insurrecional.

Para aprofundar essa tese, uma primeira consideração diz respeito ao fato de que nem toda concepção de *radicalismo* está ligada a uma visão jacobina de revolução. Ou seja, podemos pensar em perspectivas e proposituras de radicalismo político sem tomar 1789 como o único modelo possível. Ainda que, como bem sabemos, alguns momentos icônicos têm a capacidade de transmitir o caráter extraordinário de um evento e mistificar uma revolução, na medida em que faz parecer uma ruptura absoluta que aconteceu num único e glorioso momento. Daí essa semelhança com um evento do tipo do *big bang*, único, absoluto, de ruptura total com todo o anterior, gerador do completamente novo, promissor de um universo infinito, absolutamente diferente do passado. Entendimento esse que se combina e reforça uma visão dicotômica da relação entre o *efêmero* e o *duradouro*, que apresenta a relação entre a insurreição e a rebelião em confronto com o novo Estado ou regime, por serem os primeiros fugazes e passageiros, enquanto que os últimos são os permanentes. Nesse sentido, essa perspectiva também enclausura a revolução num esquema banal de *sucesso vs. fracasso*.

⁵⁸ A tese sobre a *ética zapatista* como uma ética de parresíastas não é baseada em Schmitt, mas em Foucault (2010a), ficando melhor explicado o risco existencial assumido, em decorrência do agir ético consciente e deliberado como realização efetiva da liberdade.

Aqui, a questão a levantar é se essa dicotomia faria sentido, uma vez que, ao aceitarmos, teríamos que aceitar como *fracasso* a incapacidade de tomar o controle da estrutura do Estado. Mas, e se a opção estratégica para a mudança radical fosse, justamente, negar-se a tomar o poder ou a instituir um novo Estado?⁵⁹

Aqui, concordamos com Ardití em citar o CCRI-EZLN⁶⁰ como exemplo desse *fracasso* posto como estratégia. Isso nos depara com o paradoxo de uma visão revolucionária, uma atividade de revolucionar, que se nega a se tornar um novo Estado: uma maneira de entender a revolução fora da matriz jacobina e da oposição binária entre sucesso e fracasso.

Nesse sentido, a singularidade revolucionária não consistiria num epicentro ou ponto de fratura que trabalha sozinho, mas em uma multiplicidade de lugares descontínuos onde se enunciam desafios ao *status quo*.⁶¹

Desvinculada a mudança revolucionária da ideia de momento único, ela adquire um sentido performativo: tal como os enunciados performativos, implica uma ação no momento mesmo da enunciação.

Dessa maneira, a *atividade de revolucionar* coincide com as ações da política emancipatória na medida em que ambas concebem o tempo do político de uma maneira muito especial, a saber: que em vez de propor as mudanças como ocorrências que virão num futuro longínquo, mas esplendoroso, elas estruturam o agora como tempo de nosso *dever-outro*.

Importa lembrar que, mesmo dentro da tradição mais próxima do marxismo-leninismo, por exemplo Gramsci, que ainda se mantém dentro do paradigma de revolução como refundação e instituição de um novo Estado, ele já rejeitava o *putschismo*. E seguindo nessa linha de raciocínio, Ardití cita Laclau e Mouffe, para analisar a liderança *ex ante* estudada por Gramsci, e coincide em dizer que “uma

⁵⁹ Para ancorar esta tese, Ardití (2009, p. 179-180) cita alguns teóricos, como Virno, Hardt e Negri como sendo propostas já existentes dentro da academia, com conceitos tais como o de *êxodo*, *saída*, *deserção* do Estado para uma política da multidão; assim com Holloway com a *tese de mudar o mundo sem tomar o poder*; ou a proposta de *se marginalizar*, *se tornar nativo* de Bey, optando pelo caos, retornando ao estado de natureza, ou, melhor, à *Zona Autônoma Natural* (ZAT). Ardití lembra que a ZAT se inspira na ideia de *rizoma* de Deleuze e Guatarri, sendo semelhante ao que estes autores chamam de *dever minoritário*; ou, como Rancière prefere falar: a *desclassificação* própria dos processos de subjetivação.

⁶⁰ Ele só se refere ao EZLN. Não sabemos se, por comodidade, optou pela figura da sinédoque, ou se, realmente, ele desconsidera a instituição civil e política como significativa e parceira da organização militar, aliás, como real e efetivo Comando Geral desta.

⁶¹ Para este argumento, Ardití se baseia no Foucault da *Arqueologia do saber*, e sua tese sobre a *coerência sistêmica* como *regularidade na dispersão*.

classe não *toma o poder* do Estado, mas *devém Estado*” (2009, p. 181). Esse devir não pode ser reduzido a um evento único.⁶²

Porém, não devemos esquecer que o fenômeno estudado neste trabalho se aproxima mais de uma *revolução contínua da vida cotidiana*, que implicaria uma revolução que não se detém perante as portas do Estado; ficando mais próximo das ZATs de Bey, em contraponto polêmico à visão Estado-cêntrica de Gramsci.

Para aprofundar essa análise da política emancipatória não reduzida a um *big bang* insurrecional, além das considerações a respeito de um desligamento da concepção de *radicalismo* de uma compreensão na perspectiva jacobina, Arditì (2009, p. 182) analisa o que ele entende como a *região intersticial da política e o afazer transformador*, que tem a ver com a importância política da brecha entre a inscrição e o inscrito, entre a instituição e o instituído. Essa *região intersticial* não se caracteriza pela dominação pura, nem pela liberdade absoluta, sendo uma área cinzenta onde os desafios e as transformações são acontecimentos possíveis e, até, frequentes.⁶³

Seguindo essa análise, Arditì entende que essa brecha seria uma espécie de *ponto cego*, operando como condição de possibilidade para que apareça um segundo mundo, ainda dentro do primeiro. Se não existisse a brecha entre o dado e o que pode ser, não haveria lugar para a instituição do dissenso e só teríamos a naturalização do já dado. Esse espaço aberto pela brecha não é pré-constituído, é o espaço que faz sua aparição através da polêmica sobre a igualdade e a liberdade. Assim, podemos afirmar com Arditì que todo ponto cego gerado por políticas de emancipação é um sintoma de um presente entendido como tempo de um devir outro, havendo um encontro entre as relações de poder e as estratégias de luta e insubordinação, limitando-se umas às outras constantemente. Como advertia Foucault, a *dominação* é uma situação estratégica entre adversários.⁶⁴ Situação esta que, segundo Arditì, abre uma *zona intersticial*, caracterizada por ser um espaço de tensão, não região de liberdade irrestrita.

⁶² Aqui precisamos esclarecer que, no caso do zapatismo, esta afirmação seria parcialmente correspondente. Porque é verdade que se propõem mudar não apenas o Estado, mas o sistema político e a sociedade como um todo. Mas, não corresponderia, se essa frase desse a entender que seriam as/os zapatistas que se tornariam chefes e comando do Estado mexicano.

⁶³ Neste argumento, Arditì toma as categorias de Rancière para pensar essa brecha, com base em sua distinção entre *polícia* (partilha do sensível) e *política* (instituição do dissenso), por ser a *política* que abre uma brecha no interior da *partilha do sensível*, na tentativa de a *polícia* identificar a inscrição com o inscrito.

⁶⁴ Arditì cita o Foucault de *O sujeito e o poder*.

Uma política que busque interromper o dado se utiliza desse interstício para introduzir mudanças no estado de coisas atual, operando como um espaço para trazer à tona negociações relativas à liberdade e à igualdade na vida cotidiana.

O revolucionar e a região intersticial enfraquecem a interpretação realista da arte do possível, ao antecipar algo por vir e ao atuar para que esse *por vir* aconteça; também invalida a crença de que a emancipação está sempre e necessariamente ligada a momentos excepcionais de ruptura da ordem estabelecida; lembra-nos da impossibilidade de haver uma ordem que domine tudo absolutamente. Dessa maneira, tudo isso reforça o argumento do caráter cotidiano da prática da emancipação.

Arditi se (nos) questiona *por que* reabrir o expediente da revolução. Ele argumenta, começando pela consideração do que seja o *político*, entendendo-o como um modo de instituição da sociedade para ordená-la. Dessa maneira, o político é o momento do antagonismo, assim como uma capacidade de diferenciar amigos de inimigos e uma disposição a tomar partido. Partindo desse pressuposto, Arditi afirma que a revolução é uma das possibilidades estruturais do político, especialmente um *caso limite* de ruptura, instituição, reativação ou enfrentamento amigo-inimigo. Se partirmos do senso comum, esse caso limite se entende como refundação do todo social; mas também pode indicar mudanças que procuram libertar pessoas de relações de sujeição ou transformar substancialmente as relações de poder, os códigos legais, costumes ou rituais.

Assim, neste segundo sentido, poderíamos entender a revolução dentro da perspectiva geral de emancipação, sendo esta a compreensão que mais interessa a Arditi. Isto lhe permite explorar o papel político de uma *vontade de revolução*, que vai além dos limites da insurreição. Nas suas palavras: “La voluntad de revolución describiría no sólo el momento de un golpe de mano, sino también una actitud o acción de *revolucionar* que estará igualmente decidida a reestructurar el cosmos de manera radical” (ARDITI, 2009, p. 189) (grifos no original).

Dito isso, convém fazer a pergunta sobre o que estamos dizendo quando falamos em *radical*, especialmente para qualificar esse tipo de mudança, que é a que caracterizaria as ações de revolucionar.

Ante a ausência da ideia de *tabula rasa* e a invocação da violência explícita, uma consideração importante é a de afirmar que, efetivamente, a fronteira entre o *revolucionar* e as mudanças ou *reformas* fica instável. Então, como diferenciar a *ação de revolucionar* dos afazeres políticos corriqueiros? Justamente pelo fato de a

revolução ser uma possibilidade estrutural do político, isso implica que haverá alguma sobreposição entre esses dois conceitos.⁶⁵

Pensando o *revolucionar* como *interrupção* do dado, Arditi cita Derrida para afirmar que a *interrupção* é um *evento* que tenta o impossível, ou seja, interromper a ordem dada das coisas. Portanto, a revolução é o agir além do horizonte do meramente possível, e isto significa pôr em questão a obviedade do consenso existente. Por outro lado, se a revolução é o caso limite da política, então ele sugere indagar a respeito do estatuto desse limite.⁶⁶

Continuando a argumentar contra a ideia de revolução, entendida como um tipo de *big bang*, Arditi lança mão da distinção entre *dominação* e *liderança* que Gramsci faz. É nessa esteira que toma a tese de Laclau e Mouffe, quando afirmam que uma classe não *toma* o poder do Estado, senão que *advêm* Estado, por meio das guerras de posições, para construir uma nova hegemonia. A partir disso, desafiar o *nómos* do cosmos não se reduz a um único instante de tempo, pois já vem acontecendo desde antes. Por isso, a teoria da revolução de Gramsci afasta o conceito de revolução da visão jacobina, e oferece elementos para pensar a dimensão performativa que opera no conceito.

Essa disposição pressupõe uma antecipação de algo por vir, uma abertura ao futuro, que já está em ação apesar de não haver garantias de quando se concretizará. Assim sendo, a promessa já começa a acontecer aqui e agora.⁶⁷

Esse *estar atento ao desconhecido*, como possibilidade do nosso devir-outro, refere-se à já mencionada ação do revolucionar que designa uma abertura para algo por vir, que já está começando a acontecer.

Arditi se questiona a respeito do *que* motiva as pessoas a participar de um projeto de mudança radical. E afirma que para haver algum *entusiasmo* deve haver alguma *promessa* especificada, ao menos de forma tentativa. Em outras palavras, ele

⁶⁵ Arditi (2009, p. 189) propõe dois critérios metodológicos para avaliar o radicalismo de uma reestruturação radical do cosmos: um que propõe um índice quantitativo para pensar a disrupção; e outro que estabelece a polêmica ou desacordo que determina o radicalismo de uma interrupção.

⁶⁶ Nesse ponto, o primeiro esforço de Arditi (2009, p. 197), para pensar a atividade do revolucionar além do significado habitual de refundação absoluta, são os dois critérios metodológicos para examinar o radicalismo associado com os limites, já mencionados. Um segundo esforço ele faz ao examinar a relação entre a promessa de algo por vir e as representações finitas dessa promessa, pelas seguintes estratégias: a) analisando vias de escape do imaginário jacobino, com Gramsci, Kant e Benjamin; b) desenvolvendo os argumentos do revolucionar, retomando três ideias de Derrida: a antecipação de algo por vir, o peso do impossível, o estatuto do acontecimento.

⁶⁷ Uma das referências que Arditi toma para este argumento é o conceito de *história profética* de Kant.

afirma que “las imágenes utópicas funcionan como conectivos entre la teoría crítica y la acción transformadora” (ARDITI, 2009, p. 203). Também destaca que a promessa está sempre tingida de figuras da promessa. Assim sendo, sugere introduzir um suplemento da promessa, qual seja: a dimensão normativa das representações, que funcionam como figuras finitas da promessa. Nesse sentido, o futuro continua sendo um produto da invenção política. Por isso, Arditi dirá que “el devenir-otro revolucionario y las políticas de emancipación en general ocurren en el juego entre la promesa que nos invita a exigir lo imposible y las figuras de posibilidad, continuamente deconstructibles, que buscan dar consistencia a la promesa” (2009, p. 204).

Dentro dessa perspectiva é que o sociólogo político propõe pensar o realismo revolucionário como entusiasmo pelo impossível. Mais ainda, ele afirma que uma decisão responsável deve exceder o direito ou a ordem do calculável, e dessa maneira, “la única decisión posible es la decisión imposible, la que es más fuerte que yo, superior a mí y que viene del Otro” (ARDITI, 2009, p. 205). Porque assumir a responsabilidade é aceitar o desafio de encontrar um caminho no qual este não existe. Sem esse desafio não haveria espaço para o advento de um acontecimento, do diferente. O acontecimento só acontece sob a égide do impossível. Por isso, ele entende que entre o direito e a justiça há um espaço irreduzível para a negociação.

A demanda do impossível subverte a percepção da política como arte do possível, e, dessa maneira, esse tipo de demanda se apresenta como uma provocação e uma descrição acertada da ação do revolucionar, como uma política da emancipação. É na demanda pelo impossível que se põe em perspectiva o realismo peculiar presente na promessa, no qual o impossível nomeia a abertura das possibilidades. Esse é um potencial mobilizador do entusiasmo pelo impossível. A demanda que exige o impossível revela a estratégia da utopia como promessa, assim como a distância crítica que separa o que é do que deveria ser e do que poderia ser.⁶⁸

Arditi se (nos) questiona sobre o estatuto da *promessa*, e como ela afeta o presente. Ele entende a promessa como *utopia encenada*, ou seja, semelhante ao caráter performativo da atividade do revolucionar, implicando uma peculiar suspensão da temporalidade. A promessa como *utopia encenada* é a permissão de agir, brevemente, no interstício do presente com o futuro, como estando em estado de graça, como se o futuro utópico já estivesse logo ali.

⁶⁸ Aqui, Arditi (2009, p. 207) toma o argumento de Verikas a respeito do que foi o Maio de 1968.

Nessa perspectiva de entendimento, de um realismo que exige o impossível, os agentes da política já começam a ser livres e felizes, por conta do próprio caminho, enquanto lutam pela liberdade e pela felicidade. De tal maneira, algo do futuro já começou a acontecer na medida em que eles tentam fazê-lo realidade.

A utopia como demanda do impossível é uma abertura para o que está por vir, é um futuro que funciona menos como uma ideia reguladora do que como um certo horizonte para a ação. Pedir o impossível é pedir que surja um nós ou uma comunidade inexistente, é uma abertura para a possibilidade de uma comunidade por vir.

A função da promessa é gerar entusiasmo, e não garantir o sucesso. Por isso, em contextos autoritários ou ditatoriais, a oposição cumpre o papel de esperança ativa, de presença permanente de uma ou várias alternativas de sociedade possível. De tal maneira, o EZLN e seu levantamento, lembra Arditi, cumprem essa função, com a qual passam uma mensagem aos espectadores, qual seja: uma promessa que gera entusiasmo, buscando simpatia a partir das demandas, buscando inclui-los numa comunidade imaginada dos que querem mudar o mundo.

Esse realismo inusual, associado à promessa, entendida nesses termos, não se limita a momentos excepcionais, já que a fascinação da promessa também age em contextos não extraordinários, se entendemos que a demanda pelo impossível consiste, como já dito, em desafiar os limites do senso comum. Nesse sentido, uma tese que podemos aceitar com certa firmeza a respeito do realismo que demanda o impossível é a seguinte: nada pode realmente ocorrer sem as expectativas geradas por uma promessa do impossível.

Arditi não propõe desconsiderar o *status* de realidade que tem a concepção de política como arte do possível na política do dia-a-dia, visando a uma política revolucionária sem fim. Ele invoca o impossível em relação a uma ação revolucionária, somente se referindo a uma política *radical*. Seu propósito é o de sublinhar que se nosso horizonte se limita ao possível, só podemos esperar mais do mesmo. Já que, se assim fosse, poderíamos nos perguntar se a ética ou a responsabilidade seriam possíveis, se apenas levássemos em consideração as condições atualmente existentes.

O que devemos destacar é que a revolução gera entusiasmo, e também funciona como motor de uma política de emancipação que inclui, mas transcende a visão insurrecional e o anseio de voltar a refundar a sociedade como um todo. Um

bom exemplo disso são os movimentos pelos direitos civis nos Estados Unidos da América, na década de 1960. Naquele contexto, a demanda exorbitante de igualdade de Martin Luther King Jr. colocou a emancipação racial na pauta da agenda política, como anseio de recompor o *nómos* racial dos EUA. Ao se espriar, adquiriu o *status* de signo rememorativo, demonstrativo e de prognóstico de uma tendência a levantar a bandeira da emancipação racial.

Segundo Arditi, esse entusiasmo com a promessa de algo que está por vir é o que está em jogo toda vez que se invoca a revolução. Ele afirma que: “La capacidad de generar entusiasmo es lo que indica la actualidad de la revolución; es lo que vale la pena repetir a pesar y em contra de la complacencia política del consenso liberal democrático y sus variantes de la tercera vía”. (ARDITI, 2009, p. 214)

Aqui concluimos com as considerações de Arditi e, para fechar este capítulo, abrimos um diálogo a partir dos elementos de análise que nos parecem mais apropriados para falar da política zapatista, para dizer se é uma política emancipatória e se, como tal, podemos caracterizá-la como revolucionária.

Como podemos observar, Arditi não estuda especificamente o fenômeno do zapatismo, mas as possibilidades para as políticas emancipatórias, dentro dos limites do Estado de direito democrático liberal. A partir dessas análises, resumidamente, reunimos os elementos de juízo que entendemos ser pertinentes de maneira específica para caracterizar o zapatismo, sempre com referência ao desenvolvido nos capítulos 2 e 3 desta pesquisa.

Podemos afirmar que o zapatismo propõe e promove uma política emancipatória? Aliás, ela seria, de alguma maneira, passível de ser caracterizada como uma revolução?

As/os zapatistas trazem à baila uma concepção de *bem*, calcada nas definições de *liberdade*, *igualdade* e *democracia*, assim como também oferecem uma proposta do que seja uma *sociedade boa*.

Na construção da política, é evidente a importância dada ao *impossível*, entendido como mobilizador, entre outros objetivos, para dar visibilidade ao invisibilizado, no caso, as/os próprias/os indígenas e suas condições de vida.

Essa política, com toda certeza, não busca um *reposicionamento* dentro da ordem existente. Pelo contrário, traz uma decidida *promessa* de algo diferente por vir, questionando o *status quo*.

O CCRI-EZLN tem dado inúmeras mostras de *gestos* que têm adquirido o valor da exemplaridade. Em grande número dessas ocasiões, tais gestos são conscientes, refletidos e planejados cuidadosamente na sua produção.

Os documentos estudados manifestam que a crença numa *redenção* universal, pautada num *té/os* e numa escatologia, não fazem parte dos pressupostos das/os rebeldes zapatistas. Pois, como temos analisado, a concepção delas/es se aproxima mais da emancipação como sendo uma tarefa de Sísifo. Com certeza, as/os zapatistas concordam com a definição mínima de *emancipação*, proposta por Ardití, entre outros objetivos, para poder redefinir o possível.

Entendemos que a concepção de política emancipatória, como atos performáticos que enunciam o presente como um tempo do nosso devir histórico, não é estranha ao pensamento zapatista.

O abundante material de diálogos e debates que temos estudado evidencia que para as/os zapatistas é por meio da *polêmica* que se poderá corroborar as orientações normativas e éticas, o que lhes confere sua dimensão existencial dentro de uma política emancipatória.

Já observamos que esse modo de se dispor a existir, isto é, de fazer política num contexto de guerra de baixa intensidade, em rebeldia e resistência à opressão do *sistema de partido de Estado*, ousando criar a antessala de um novo mundo, evidencia uma consciente, voluntária e deliberada assunção da dimensão de risco implicada.

Todos os documentos analisados indicam que a política zapatista, entendida como emancipatória, não se reduz a um *big bang* insurrecional, assim como sua concepção de radicalismo não está ligada a uma visão jacobina de revolução. Aliás, as/os zapatistas tanto têm declarado, como têm praticado essa opção estratégica para uma mudança radical que, justamente, se nega a tomar o poder do Estado. A partir da aposta feita nas vias de negociação políticas, civis e pacíficas, entendemos que as/os zapatistas têm apostado nas mudanças revolucionárias, num sentido performativo.

Com base na análise de Ardití, podemos afirmar que, no caso das/os zapatistas, as ações da *política emancipatória* coincidem com a *atividade de revolucionar*, estruturando o agora como um tempo de nosso devir-outro. Essa política emancipatória, sobretudo para o interior das comunidades, é concebida e realizada como uma revolução contínua da vida cotidiana.

Mas também e especialmente nas relações com o exterior das comunidades indígenas, principalmente com o governo e os órgãos e autoridades do Estado, o CCRI-EZLN explora intensamente a *região intersticial da política*, buscando interromper o dado, utilizando esse interstício para introduzir mudanças. Elas/es têm declarado abertamente, inúmeras vezes, que sua luta é pela possibilidade de um segundo mundo poder aparecer, ainda dentro do primeiro.

Outra afirmação que podemos fazer a respeito da política emancipatória zapatista é que evidencia uma *vontade de revolução*, entendida como *ação de revolucionar*, de reestruturar o cosmos de maneira radical. Isto é, *o revolucionar* como uma *interrupção do dado* que tenta *o impossível*. Isso, novamente, sob uma dimensão performativa.

Não há dúvida do entusiasmo que gera a política zapatista, especialmente pela promessa que ela implica. Nesse sentido, é cabível pensá-la como um realismo revolucionário fincado num entusiasmo pelo impossível. Assim sendo, essa política é coerente com a afirmação de que *a única decisão possível é a decisão impossível*, entendendo que assumir a responsabilidade é aceitar o desafio de encontrar um caminho no qual este não existe.

Os variados documentos zapatistas, especialmente aqueles que falam sobre os avanços nos objetivos propostos em 1º de janeiro de 1994, evidenciam que os agentes da política já começam a ser livres e felizes, por conta do próprio caminho, enquanto a luta pela liberdade e a felicidade ainda está em curso, ainda faltando muito para avançar e conquistar.

Pedir o impossível é pedir que surja um nós ou uma comunidade inexistente, isto é, uma abertura para a possibilidade de uma comunidade por vir, uma comunidade imaginada dos que querem mudar o mundo. Isso tem se mostrado ser a política zapatista, enquanto política emancipatória e revolucionária.

Apesar destas aproximações que nós encontramos, não podemos esquecer que Ardit parte do pressuposto da existência de um Estado liberal de direito e, dentro dele, ainda que nas suas bordas, que ele examina, todavia é dentro deste pressuposto teórico-político-filosófico que ele faz sua análise. Nesse sentido, as/os zapatistas não afirmam exatamente isso, pois elas/es não negam o Estado mexicano, mas não afirmam nem aceitam nada além disso. Dito em outras palavras, não negam a necessidade de um Estado, mas em momento algum afirmam que tenha que ser um de tipo liberal de direito, como também não acenam para nenhum outro modelo.

Uma crítica que Ardití faz ao zapatismo⁶⁹ é a respeito da sua posição intransigente de crítica radical e irreconciliável com Andrés Manuel López Obrador⁷⁰, em sua candidatura à presidência do México, nas eleições de 2006. Para o professor da UNAM, além de ser um erro estratégico, para gerar um mínimo avanço de setores mais progressistas e quebrar com um século de conservadorismo e políticas de direita (no melhor dos casos, populistas e paternalistas), segundo ele, esse radicalismo acaba jogando o jogo dessa direita, contribuindo para esse projeto, ao mesmo tempo em que se desresponsabiliza pelas consequências. Ou seja, nessa linha de leitura, o zapatismo estaria nos antípodas de um *revolucionar, como interrupção do dado*, como ele teoriza.

Todavia, retomando a coletânea de documentos estudada, lembremos algumas das definições centrais: o zapatismo não teve (nem tem até hoje) nenhuma intenção de participar do sistema de partidos, justamente por considerá-lo uma das instituições corrompidas, que é um dos principais fatores para que ainda vingue o tipo de política que ele critica e combate. Aliás, justamente uma das propostas das/os zapatistas é criar um novo espaço para fazer política, onde um novo tipo de diálogo seja possível, onde a divergência e a dissidência não sejam um problema (ou até um *inimigo* a eliminar), mas o elemento chave para um novo projeto de nação. Por outro lado, e nesse mesmo sentido, após a frustrada aproximação com Cuauhtémoc Cárdenas (então líder do PRD)⁷¹, o zapatismo se convenceu de que até os ditos partidos de esquerda não estavam fora do espectro da política a ser combatida e substituída por uma nova proposta. Nesse sentido, a experiência lhes confirmou um dos pressupostos da sua concepção de revolução, qual seja, a necessidade de radicalidade na diferenciação no estilo, modos, metodologias, procedimentos, princípios para fazer política, para que outro mundo seja possível.

⁶⁹ Esta foi-me transmitida numa entrevista pessoal que tive com Ardití em 01/11/2011 na Cidade do México, em minha participação no XVI Congresso Internacional de Filosofia - Associação Filosófica do México, 2011.

⁷⁰ Naquela oportunidade, entendida por Ardití, e por grande parte do espectro político mexicano, como a primeira candidatura de esquerda (centro-esquerda, para sermos mais precisos), após muitas décadas. Lembrando que López Obrador vem do partido Revolucionário Democrático (PRD), que foi uma dissidência do Partido Revolucionário Institucional (PRI). Outro detalhe importante é que, nessa eleição, o candidato de direita, Felipe Calderón ganhou por uma diferença de apenas 0,56 ponto.

⁷¹ Esta aconteceu entre 1994 e 2001, quando as/os zapatistas se sentiram traídas/os pela sua liderança, já que pelo menos um congressista do PRD votou contra uma lei de interesse das/os indígenas.

5 CONCLUSÃO

A modo de encerramento deste trabalho, trazemos algumas considerações, mais para continuar pensando e sugerir linhas de raciocínio e pesquisa, antes do que pretender a conclusão destes diálogos e reflexões. Também o fazemos com o intuito de continuar a esclarecer o entendimento da nossa tese central, qual seja: que há uma filosofia política zapatista e que dela se desprende uma singular concepção de revolução.

Uma primeira pergunta que o/a leitor/a ainda pode estar se fazendo é a seguinte: Por que foi preciso recorrer aos conteúdos mítico-religiosos maia? A resposta deslocará esse eixo das atenções, pois nossa escolha não foi guiada pelo caráter religioso ou não religioso dos textos. Nas nossas leituras, observamos que os diálogos de Marcos com o Velho Antônio e os contos com os quais ele transmitia seus ensinamentos estavam providos de um rico e profundo conteúdo relativo à cosmovisão, ao *ethos*, a uma ontologia e a um modo de gnoseologia maia. Conteúdos que nutrem profunda e solidamente a filosofia política zapatista, como temos exposto. Entre esses conteúdos, há uma recorrência a relatos mítico-religiosos, falando dos ensinamentos dos deuses, principalmente a respeito do que é o certo a se fazer no mundo, de como fazê-lo e quais os critérios que ordenam esse agir político, com base em uma determinada maneira de entender como o mundo deveria ser, segundo uma maneira de considerar como a vida humana deveria ser para todos os seres humanos, e que até agora é negada às/aos indígenas.

Além da beleza desses relatos, nosso interesse neles vem dado foi despertado pela centralidade que o próprio Marcos atribui tanto à pessoa do Velho Antônio, como aos seus ensinamentos, apresentados através dos seus diálogos e contos. Não é pouco relevante que Marcos considere este velho indígena camponês como sendo o *tradutor* do pensamento maia para os guerrilheiros que vinham da grande cidade, uma meia dúzia de combatentes que criaram o EZLN. E não foi tarefa de menor importância que, por meio dessa *ponte* permitida por Antônio, o EZLN, desde seus primórdios na década de 1980, fosse ajustando suas concepções, entre elas a de revolução, crescendo e se desenvolvendo junto às comunidades.

Uma observação que precisamos fazer, por outro lado, é que não sabemos se esses relatos correspondem efetivamente a alguma religião maia em particular, nem se esse dogma consta de algum livro sagrado ou algo semelhante. Pois, não era esse nosso interesse, e tampouco pensamos que fosse relevante, já que para nós é suficientemente importante a existência dessa coletânea de contos do Velho Antônio, nesse percurso peripatético com Marcos. Na nossa pesquisa demonstramos a sua relevância e riqueza de conteúdos para nossos fins, ainda que todos esses relatos não fossem mais do que a prosa literária de Marcos ou invenções da imaginação do velho camponês. Seus conteúdos, sua natureza, sua qualidade e a utilidade que tiveram para estruturar a política e a noção de revolução zapatista é o que nos interessa.

Seguindo nessa mesma linha de questionamentos, ainda pode haver dúvidas a respeito da (in)compatibilidade entre dogmas mitológicos e uma política de tipo racional e democrático. Em relação a isso, devemos lembrar que, na totalidade dos relatos, os deuses sempre aparecem sendo uma pluralidade de entidades de igual importância, nenhum tendo qualquer primazia (nenhum Zeus), sendo em número ímpar (sete), sempre resolvendo situações por meio de diálogos, debates, dissensos, confrontos e acordos, sempre concluindo em acordos. Aliás, até apresentam a possibilidade de que esses debates e acordos também sejam feitos entre os deuses e os seres humanos. Dito de outra maneira, pelos ensinamentos de Antônio, é dos (e junto aos) deuses que a humanidade apreende o estilo de vida democrático para as comunidades. De fato, quem realmente assim o entende e realiza, ou seja, as/os que efetivam as palavras e os feitos dos deuses no mundo, por esse fato, se qualificam como *as/os mulheres e homens verdadeiras/os*.

Outra questão que podemos destacar da concepção de revolução zapatista tem a característica de uma teoria que abrange todas as dimensões da existência humana, e não se restringe apenas ao patamar da política institucional.

Dentro dessa doutrina abrangente, que o zapatismo oferece, o/a leitor/a pode nos questionar a respeito da exequibilidade de uma revolução que se propõe nada mais e nada menos que acabar com o capitalismo neoliberal. Pois bem, aqui observamos a dimensão utópica, mas não a do utopismo sem método, apenas como expectativa e desejo, como os socialistas utópicos criticados por Marx. Pois essa utopia alimenta uma concepção e uma prática concreta de revolução (como apresentado no capítulo 4), porque se propõe dar fim a uma determinada maneira de

distribuição, posse e propriedade dos meios de produção, assim como das relações de produção, visando à justiça social para uma vida digna e não ao lucro de quem pode mais. Isto fundamentalmente, porque as/os zapatistas consideram que o sistema de produção capitalista neoliberal está acabando com a vida no planeta, atentando de forma direta não só contra os ecossistemas, mas contra a própria humanidade como um todo, literalmente. O planeta está à beira de um colapso, para que a vida seja possível, em sentido lato, sem nem sequer entrar nas considerações de projetos de sociedades capitalistas que pudessem ser mais racionais, pacíficas e civilizadas. Porém, é neste tipo de considerações sobre que projeto civilizatório propõem as/os zapatistas, que se qualifica a discussão a respeito de que tipo de vida humana é pretendida. Portanto, para o zapatismo, falar, pensar e propor uma revolução não é mera retórica para projetos de poder setoriais, nem uma expectativa de um futuro desejável mas improvável, mas uma urgência da humanidade para sua sobrevivência, além de uma possibilidade de desenvolver outro tipo de sociedades. Obviamente, para além da mera sobrevivência biológica, o que as teses zapatistas oferecem é uma reflexão a respeito da possibilidade de uma vida humana qualificada pelo princípio da dignidade, através da construção e do exercício da política a partir de critérios de justiça social, que permitam condições de vida decente (resumida naqueles treze pontos). Isto seria através de poder efetivar, no cotidiano de toda comunidade, as condições materiais básicas para o desenvolvimento físico, psicológico, emocional e espiritual dos indivíduos, dentro das comunidades com possibilidades reais de convívio com base nos princípios de liberdade, igualdade e democracia. Nós entendemos que esta proposta de realizar uma revolução nessas dimensões é o que faz que uma sociedade (e sua política) seja justa. Aqui não podemos deixar de considerar a particular concepção de revolução (desenvolvida no capítulo 4), que não trabalha na perspectiva de *tomar o céu por assalto*, nem de se apropriar da máquina do Estado, mas numa perspectiva performativa, pela qual se deve ir criando mudanças significativas contínuas, permanentes e progressivas no cotidiano das comunidades, com o intuito de ir além da selva Lacandona.

Em relação à vida política das comunidades zapatistas, poder-se-ia nos questionar a respeito do tipo de democracia sobre o qual falam elas/es, se não existem partidos políticos. De fato, como já observamos, dentro das comunidades zapatistas, não existem partidos políticos, pelo menos não como nós os conhecemos no sistema republicano e democrático do Estado liberal de direito. Todavia, dentro de cada

comunidade, e nas suas instâncias de representação em nível municipal ou regional, sim, existem diferentes tendências e posições, que se manifestam em agrupações, que funcionam como *partidos*, num sentido amplo do termo. Nesta consideração, nós mesmos devemos ter um olhar crítico sobre nossas percepções e não cair em orientalismos. Pois, como acontece em qualquer sociedade ocidental, o estabelecimento e a vigência de instituições e mecanismos de tipo democrático (ou de qualquer outro tipo) não são frutos mecânicos nem automáticos. São conquistas mais bem-sucedidas em uma comunidade e menos em outra. Contudo, o que os municípios autônomos zapatistas têm conquistado conjuntamente foi vencer o sistema político gerido por caciques, com decisões autocráticas e, não raro, corrompidos e em conluio com operadores políticos de órgãos do Estado ou do Partido Revolucionário Institucional (PRI).

É nesse sentido que anteriormente falamos, e explicamos, a respeito da democracia como estilo de vida, desde que tenhamos clareza de que se trata do estilo de vida comunitário, por ser a comunidade o sujeito da política, e não os indivíduos, nem muito menos eles na sua vida privada. Se prestarmos atenção, nenhum dos documentos estudados, nem sequer as Leis Revolucionárias Zapatistas apresenta teses a respeito da vida dentro do lar, fora o fato de legislar para a liberdade de escolha das mulheres em relação a seus parceiros e a serem mães (ou não), no mesmo sentido em que legislam para que elas possam exercer cargos na vida pública, se assim o desejarem e decidirem.

Dessa maneira, evidentemente, a democracia não se limita à dimensão administrativo-jurídica, pois, como temos explicado, também está implicada a dimensão ética. A esse respeito, entre outros princípios fundamentais, que as/os zapatistas trazem para a reflexão e o debate, é o princípio da liberdade. Como já explicamos, para elas/es, por um lado, este princípio não destoa do que nós já conhecemos da tradição democrática liberal, isto é: liberdade de ir e vir, de pensamento, de associação, de expressão, de culto, por exemplo. Mas, por outro lado, o aspecto que claramente se apresenta como disruptivo para setores conservadores da sociedade mexicana, para autoridades estatais e, principalmente, para o que Marcos chama de *sistema de partido de Estado*, e que é, portanto, revolucionário (no sentido desenvolvido no capítulo 4) é a exigência de que haja um reconhecimento em nível constitucional de uma lei que garanta o respeito às culturas indígenas e a direitos específicos para elas. Esse foi o extraordinário feito que representantes das

comunidades zapatistas, junto a representantes do Poder Legislativo Federal, ao levar a frente o processo de debate e elaboração conhecido como Diálogos de San Andrés, dos quais surgiu um projeto de lei, que depois foi rejeitado pelo Poder Executivo Federal, com anuência do Poder Judiciário Federal. Apenas para comentar, processos nessa direção foram muito bem-sucedidos nas reformas constitucionais no Equador (2008) e na Bolívia (2009)⁷², respectivamente, a partir do princípio da plurinacionalidade de um Estado.

Uma outra questão que o/a leitor/a pode levantar neste trabalho é acerca da presença de certa tensão entre uma posição do que poderíamos chamar de *filosofia militante* vs. o *necessário distanciamento* que a análise requer. Neste quesito, desresponsabilizo ao Professor Pinzani, meu orientador, e assumo pessoalmente o questionamento. A esse respeito tenho três observações a fazer. Primeiramente, eu não renego e não disfarço a minha simpatia pelas teses e pela proposta das/os zapatistas. Contudo, nesse aspecto acompanho as reflexões de Santos (2019), e fundamentalmente as de Leyva Solano (2010), quando ela se (nos) questiona em relação ao que ela entende como falsa dicotomia, no seu texto *¿Academia versus activismo? Repensarnos desde y para la práctica-teórico-política*. Principalmente, por camuflar a ideologia da *asepsia científica* para o tratamento do objeto de pesquisa, resquícios de um positivismo, já ultrapassado, que se revela tanto inadequado, como indevido, justamente, pela sua não neutralidade valorativa, na guerra epistêmica de narrativas. A segunda questão que preciso abordar é que acredito que minha explicitação de afinidade com as teses e o projeto zapatista não tenha me impedido de fazer uma justa análise dos seus elementos de juízo de conteúdo filosófico-político, apesar de que estes, originariamente, não estivessem sistematizados num formato acadêmico. Acredito que a minha apresentação tenha sido razoavelmente justa, porque, ainda que não neutra, primou pela objetividade das definições e concepções aqui explicitadas. Por último, a este respeito, gostaria de dizer algo que me parece uma verdade de La Palice, pois, desde Sócrates, não conheço nenhum filósofo que, nas suas análises, por mais sofisticadas ou singelas que sejam, não esteja

⁷² Como consta na Constituição da República do Equador, ele é “un Estado constitucional de derechos y justicia, social, democrático, soberano, independiente, **unitario, intercultural, plurinacional** y laico. Se organiza en forma de república y se gobierna de manera descentralizada” (EQUADOR, 2008, Art. 1). Assim como na Constituição Política do Estado da Bolívia vigente, ele se constitui num “Estado **Unitario Social de Derecho Plurinacional Comunitario**, libre, independiente, soberano, democrático, intercultural, descentralizado y con autonomías” (BOLÍVIA, 2009, Art. 1). (Grifos nossos.)

argumentando em favor de um ideário, de um projeto ou de uma proposição com algum conteúdo utópico, nem o próprio Wittgenstein, pensando em sanear a filosofia. Nesse sentido, eu não me considero fora dessa realidade e não entendo que essa posição, aliás, o escancaramento da minha posição, tenha tolhido as análises e reflexões filosóficas a ponto de tê-las inviabilizado.

Assim, feitas essas considerações, entendemos que nossa pesquisa trouxe elementos de juízo para mostrar que a produção documental do zapatismo é uma produção teórica original. Nessa direção, parece-nos ter cumprido com o nosso objetivo de não encaixotar o pensamento zapatista em modelos teóricos externos a ele, respeitando-o como um *corpus* conceitual de pensamento próprio, de caráter filosófico. Todavia, sem negar a possibilidade de estabelecer diálogos com outras produções e tradições.

Também acreditamos ter demonstrado em que medida o pensamento zapatista tem proporcionado uma contribuição teórica original para a filosofia política, cuidando que nosso método e análises colocassem em evidência o pensamento próprio do zapatismo, como explicado no capítulo 1, além de ter sido reiterado em outros momentos do trabalho.

Parece-nos que cumprimos o objetivo de expor e desenvolver uma parcela do conteúdo filosófico do pensamento zapatista, especialmente o relativo à filosofia política, por meio da análise de princípios tais como: *autonomia, bom governo, mandar obedecendo, caminhar perguntando, resistência, dignidade, rebeldia*, entre outros, para definir o que elas/es concebem *democracia, liberdade e justiça*, como apresentado nos capítulos 2 e 3.

Argumentamos como esses princípios balizam a definição de uma *política emancipatória*, que propõe uma concepção de *revolução*, diferente dos modelos de 1789 e 1917, proporcionando uma perspectiva alternativa para propostas de esquerda que se proponham de maneira refletida, justificada e decidida a postular uma opção radicalmente diferente do capitalismo neoliberal, como desenvolvido no capítulo 4. Parece-nos que esta é uma contribuição singular do pensamento filosófico-político zapatista.

Dessa maneira, este trabalho contribui para o conhecimento e a discussão do fenômeno do zapatismo e do seu impacto na realidade latino-americana, especialmente sobre sua contribuição para a reflexão filosófico-política e ética.

Evidentemente, os assuntos propostos e desenvolvidos não foram esgotados, e por isso cremos que esta é uma leitura possível, dentro de um recorte específico, que deixa trilhas ainda a serem exploradas. Certamente, merece uma ampliação e maior aprofundamento o diálogo apresentado no capítulo 4, isto é, a respeito da peculiar concepção de revolução, enunciada pelo zapatismo, e sua implementação. Este pode ser o conteúdo de uma pesquisa de pós-doutorado.

* * * * *

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARDITI, B. **La política en los bordes del liberalismo**. Diferencia, populismo, revolución, emancipación. México, D.F.: Ed. Gedisa, 2009.

ARENDT, Hannah. **A condição humana**. 10ª edição. Tradução de Roberto Raposo, posfácio de Celso Lafer. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

BARRERA, Marcelo; REY, Juan. El andar zapatista y La Otra Campaña. Rebelión. **Rebelión**, México, 30-12-2006. Disponível em: <<https://rebelion.org/el-andar-zapatista-y-la-otra-campana/>>. Acesso em: 20 nov. 2023.

BASCHET, Jérôme. **Adiós al capitalismo: autonomía, sociedad del buen vivir y multiplicidad de mundos**. - 1a. de. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Futuro Anterior Ediciones, 2014.

BOLIVIA. **Constitución política del Estado**. La Paz: Asamblea Legislativa Plurinacional, 2009. Disponível em: <<https://sea.gob.bo/digesto/CompendioNormativo/01.pdf>>. Acesso em: 18 out. 2023.

BORON, Atilio. **Los nuevos leviatanes y la polis democrática**. In: _____. **Tras el búho de Minerva**. Mercado contra democracia em el capitalismo de fin de siglo. Buenos Aires: CLACSO-Fondo de Cultura Económico, 2000.

COMITÉ CLANDESTINO REVOLUCIONARIO INDÍGENA (CCRI) – COMANDANCIA GENERAL (CG) – EJÉRCITO ZAPATISTA DE LIBERACIÓN NACIONAL (EZLN). Ley de Impuestos de Guerra. **Cartas y comunicados del EZLN**. México, dic. 1993a. Disponível em: <http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/1994/1993_12_c.htm>. Acesso em: 18 out. 2023.

_____. Ley de Derechos y Obligaciones de los Pueblos en Lucha. **Cartas y comunicados del EZLN**. México, dic. 1993b. Disponível em: <http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/1994/1993_12_d.htm>. Acesso em: 18 out. 2023.

_____. Ley de Derechos y Obligaciones de las Fuerzas Armadas Revolucionarias. **Cartas y comunicados del EZLN**. México, dic. 1993c. Disponível em: <http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/1994/1993_12_e.htm>. Acesso em: 18 out. 2023.

_____. Ley Agraria Revolucionaria. **Cartas y comunicados del EZLN**. México, dic. 1993d. Disponível em: <http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/1994/1993_12_f.htm>. Acesso em: 18 out. 2023.

_____. Ley Revolucionaria de Mujeres. **Cartas y comunicados del EZLN**. México, dic. 1993e. Disponível em:

<http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/1994/1993_12_g.htm>. Acceso em: 18 out. 2023.

_____. Ley de Reforma Urbana. **Cartas y comunicados del EZLN**. México, dic. 1993f. Disponível em: <http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/1994/1993_12_h.htm>. Acceso em: 18 out. 2023.

_____. Ley del Trabajo. **Cartas y comunicados del EZLN**. México, dic. 1993g. Disponível em: <http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/1994/1993_12_i.htm>. Acceso em: 18 out. 2023.

_____. Ley de Industria y Comercio. **Cartas y comunicados del EZLN**. México, dic. 1993h. Disponível em: <http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/1994/1993_12_j.htm>. Acceso em: 18 out. 2023.

_____. Ley de Seguridad Social. **Cartas y comunicados del EZLN**. México, dic. 1993i. Disponível em: <http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/1994/1993_12_k.htm>. Acceso em: 18 out. 2023.

_____. Ley de Justicia. **Cartas y comunicados del EZLN**. México, dic. 1993j. Disponível em: <http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/1994/1993_12_l.htm>. Acceso em: 18 out. 2023.

_____. Primera Declaración de La Selva Lacandona. **Enlace Zapatista**. San Cristobal de las Casas, 01 Jan., 1994a. Disponível em: <<https://enlacezapatista.ezln.org.mx/1994/01/01/primer-declaracion-de-la-selva-lacandona/>>. Acceso em: 18 out. 2023.

_____. El EZLN presenta públicamente el documento que contiene los puntos principales de la posición que los delegados zapatistas llevarán a la primera sesión de la Convención Nacional Democrática. **Enlace Zapatista**. San Cristobal de las Casas, 01 Jan., 1994b. Disponível em: <<https://enlacezapatista.ezln.org.mx/1994/07/27/el-ezln-presenta-publicamente-el-documento-que-contiene-los-puntos-principales-de-la-posicion-que-los-delegados-zapatistas-llevaran-a-la-primer-sesion-de-la-convencion-nacional-democratica/>>. Acceso em: 18 out. 2023.

_____. **EZLN: Documentos y Comunicados, Tomo 1**: 1º de enero / 8 de agosto de 1994c. Prólogo de Antonio García de León; Crónicas de Elena Poniatowska y Carlos Monsiváis. México, D.F.: Ediciones Era, 1994c.

_____. Segunda Declaración de La Selva Lacandona. **Cartas y comunicados del EZLN**. Chiapas, 10 jun. 1994d. Disponível em: <http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/1994/1994_06_10_d.htm>. Acceso em: 18 out. 2023.

_____. Solicitud de observadores de derechos humanos. **Enlace Zapatista**. San Cristobal de las Casas, 29 Set., 1994e. Disponível em: [<https://enlacezapatista.ezln.org.mx/1994/09/29/solicitud-de-observadores-de-derechos-humanos/>](https://enlacezapatista.ezln.org.mx/1994/09/29/solicitud-de-observadores-de-derechos-humanos/). Acesso em: 18 out. 2023.

_____. Sobre el programa de lucha de la CND. **Enlace Zapatista**. San Cristobal de las Casas, 06 Out., 1994f. Disponível em: [<https://enlacezapatista.ezln.org.mx/1994/10/06/sobre-el-programa-de-lucha-de-la-cnd/>](https://enlacezapatista.ezln.org.mx/1994/10/06/sobre-el-programa-de-lucha-de-la-cnd/). Acesso em: 18 out. 2023.

_____. **EZLN: Documentos y Comunicados, Tomo 2**: 15 de agosto / 29 de septiembre de 1994d. Prólogo de Antonio García de León; crónica de Carlos Monsiváis. México, D.F.: Ediciones Era, 1995a.

_____. Tercera Declaración de La Selva Lacandona. **Cartas y comunicados del EZLN**. Chiapas, jan. 1995b. Disponível em: http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/1995/1995_01_01_a.htm>. Acesso em: 18 out. 2023.

_____. Sobre el llamado zapatista a formar un Movimiento de Liberación Nacional. **Enlace Zapatista**. San Cristobal de las Casas, 31 Jan., 1995c. Disponível em: [<https://enlacezapatista.ezln.org.mx/1995/01/31/sobre-el-llamado-zapatista-a-formar-un-movimiento-de-liberacion-nacional/>](https://enlacezapatista.ezln.org.mx/1995/01/31/sobre-el-llamado-zapatista-a-formar-un-movimiento-de-liberacion-nacional/). Acesso em: 18 out. 2023.

_____. Cuarta Declaración de La Selva Lacandona. **Cartas y comunicados del EZLN**. Chiapas, 01 jan. 1996a. Disponível em: http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/1996/1996_01_01_a.htm>. Acesso em: 18 out. 2023.

_____. Primera Declaración de La Realidad. Contra el Neoliberalismo y por La Humanidad. **Cartas y comunicados del EZLN**. La Realidad, 01 jan. 1996b. Disponível em: http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/1996/1996_01_01_b.htm>. Acesso em: 18 out. 2023.

_____. A la Comisión Promotora del Frente Zapatista de Liberación Nacional. **Enlace Zapatista**. San Cristobal de las Casas, 16 Mai., 1996c. Disponível em: <https://enlacezapatista.ezln.org.mx/1996/05/16/a-la-comision-promotora-del-frente-zapatista-de-liberacion-nacional/>>. Acesso em: 18 out. 2023.

_____. **EZLN: Documentos y Comunicados, Tomo 3**: 2 de octubre / 24 de enero de 1997. Prólogo de Antonio García de León; crónica de Carlos Monsiváis. México, D.F.: Ediciones Era, 1997.

_____. Discurso de la Comandanta Esther en la tribuna del Congreso de la Unión. **Enlace Zapatista**. San Cristobal de las Casas, 28 Mar., 2001. Disponível em: <https://enlacezapatista.ezln.org.mx/2001/03/28/discurso-de-la-comandanta-esther-en-la-tribuna-del-congreso-de-la-union/>>. Acesso em: 18 out. 2023.

_____. **EZLN: Documentos y Comunicados**, Tomo 4: 14 de febrero de 1997/ 24 de enero de 2000. Selección de Guiomar Rovira; Crónica de Carlos Monsiváis. México, D.F.: Ediciones Era, 2003a.

_____. **EZLN: Documentos y Comunicados**, Tomo 5: 2 de diciembre de 2000/ 4 de abril de 2001. *La marcha del color de la tierra*. Selección de Guiomar Rovira; Crónica de Carlos Monsiváis; entrevista de Julio Scherer García com el Subcomandante Marcos. México, D.F.: Ediciones Era, 2003b.

CISNEROS, Leandro Marcelo. **Guerra e política nas comunidades zapatistas de Chiapas-México: resistência e criação**. 2014. 933 p. Tese (Doutorado) - Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Ciências Humanas, Florianópolis, 2014.

_____. A guerra de baixa intensidade contra as comunidades zapatistas de Chiapas-México. **PerCursos**, Florianópolis, v. 16, n. 32, p. 58 - 84, 2016. DOI: 10.5965/1984724616322015058. Disponível em: <<https://revistas.udesc.br/index.php/percursos/article/view/1984724616322015058>>. Acesso em: 18 out. 2023.

CLIFFORD, James. Sobre a autoridade etnográfica. In: _____. **A Experiência Etnográfica: Antropologia e Literatura no século XX**. 3 ed. Rio de Janeiro: Ed UFRJ, p. 17-58, 2008.

CORTÉS, Martín. Zapatismo cálido. Notas para una lectura de la experiencia zapatista desde el "marxismo cálido". **Intersticios: Revista Sociológica de Pensamiento Crítico**, v. 1, n. 2, p. 203-209, 2007. Disponível em: . Acesso em: 18 out. 2013. Disponível em: <<https://www.intersticios.es/article/view/1086>>. Acesso em: 20 nov. 2023.

DA MATTA, Roberto. **Carnavais, malandros e heróis**. Rio de Janeiro, Zahar, 1981.

DOWBOR, Ladislau. **A era do capital improdutivo: Por que oito famílias tem mais riqueza do que a metade da população do mundo?** - 2a edição - São Paulo: Outras Palavras & Autonomia Literária 2018. Disponível em: <[A Era Do Capital Improdutivo \(dowbor.org\)](http://dowbor.org)>. Acesso em 18 out. 2023.

EQUADOR. **Constitución de la República del Ecuador**. Quito: Asamblea Nacional de la República de Ecuador, 2008. Disponível em: <https://www.asambleanacional.gob.ec/sites/default/files/documents/old/constitucion_de_bolsillo.pdf>. Acesso em 18 out. 2023.

FAJARDO CAMACHO, Andrea. **La guerra por los "recursos naturales" en el capitalismo neoliberal y la Reserva Comunitaria Zapatista El Huitepec. Un análisis en camino a la descolonialidad**. Trabalho de Conclusão de Curso (Bacharelado em Antropologia) – Universidad Veracruzana, Facultad de Antropología. Xalapa, Veracruz, 2011. Disponível em: <<https://zapatismoyautonomia.files.wordpress.com/2012/01/tesis-andrea-fajardo-camacho.pdf>>. Acesso em: 18 out. 2023.

FOUCAULT, Michel. **La ética del cuidado de uno mismo como práctica de la libertad** (Entrevista com Michel Foucault realizada por Raúl Fomet Betancourt, Helmul Becker e Alfredo Gómez-Muller, 20 jan. 1984), Concordia N° 6, p. 99-116, 1984. Disponível em: <<https://www.escolanomade.org/2016/02/19/a-etica-do-cuidado-de-si-como-pratica-da-liberdade/>>. Acesso em: 18 out. 2023.

_____. **Em defesa da sociedade**: Curso no Collège de France (1975-1976). São Paulo: Martis Fontes, 2005.

_____. **O governo de si e dos outros**: curso no Collège de France (1982-1983); tradução Eduardo Brandão. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010a.

GEERTZ, Clifford. Uma descrição densa: por uma teoria interpretativa da cultura. In: **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Guanabara, p. 13-41, 1989.

GHIRALDELLI, Paulo Júnior. **10 lições sobre Sócrates**. Petrópolis: Editora Vozes, 2019.

GRAMSCI, Antonio. **Antologia** - 1ª ed. [Seleção, tradução e notas de Manuel Sacristán]. Buenos Aires: Siglo XXI, 2010.

HIDALGO, Onécimo; MONROY, Mario. El estado de Chiapas em cifras. In: SIPRO. **Los hombres sin rostro I**. Dossier sobre Chiapas. México: SIPRO, p. 1-8, 1994.

HOLLOWAY, John. El Zapatismo y las Ciencias Sociales em América Latina. **Revista Debates**, Osal, n. 4, p. 171-176, jun. 2001. Disponível em: <<http://www.hechohistorico.com.ar/Trabajos/Osal/osal/osal4/org/debates.pdf>>. Acesso em: 18 out. 2023.

LE BOT, Yvon. **Subcomandante Marcos. El sueño zapatista**. Barcelona: Plaza y Janés, 1997. Disponível em: <https://enriquedussel.com/txt/Textos_200_Obras/PyF_revolucionarios_marxistas/Sueno_zapatista-Yvon_Le_Bot.pdf>. Acesso em: 18 out. 2023.

LEYVA SOLANO, Xochitl. Del "comón" al Leviatán : (síntesis de un proceso sociopolítico em el medio rural mexicano). In. **América indígena**, México, D.F., v. 55, n. 1/2, pp. 201-234, 1995.

_____. De las Cañadas a Europa: niveles, actores y discursos del nuevo movimiento zapatista (nmz) (1994-1997). Revista **Desacatos**, Año 1, No.1, primavera, pp. 56-77, 1999. ISSN 1405-9274. Disponível em:<<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=13900106>> . Acesso em: 18 out. 2023.

_____. Nuevos procesos sociales y políticos em América Latina. In. HOETMER, Raphael (Coord.). **Repensar la Política desde América Latina**: Política, Cultura, Democracia Radical y Movimientos Sociales. Lima: Programa Democracia y Transformación Global. 2009, p. 109-130.

_____. ¿Academia versus activismo? Repensarnos desde y para la práctica-teórico-política. In: _____ et al. **Conocimientos y prácticas políticas**: Reflexiones

desde nuestras prácticas de conocimiento situado, Chiapas-México, México, D.F., Cidade de Guatemala, Lima: CIESAS, PDTG-USM, UNICACH, 2010. Disponível em: <http://www.encuentroredtoschiapas.jkopkutik.org/BIBLIOGRAFIA/PRACTICASDEINVESTIGACION/Academia_ versus.pdf>. Acesso em: 18 out. 2023.

LEYVA SOLANO, Xochitl; ASCENCIO FRANCO, Gabriel. Lacandonia al filo del agua, México: CIESAS, UNAM, FCE, 2002.

MARCOS, Subcomandante Insurgente. De pasamontañas y otras máscaras. **Enlace Zapatista**. San Cristobal de las Casas, 20 Jan., 1994a. Disponível em: <<https://enlacezapatista.ezln.org.mx/1994/01/20/de-pasamontanas-y-otras-mascaras/>>. Acesso em: 18 out. 2023.

_____. Primero de Mayo: trabajadores del campo y de la ciudad celebran su rebeldía contra la explotación. **Enlace Zapatista**. San Cristobal de las Casas, 1º Mai., 1994b. Disponível em: <<https://enlacezapatista.ezln.org.mx/1994/05/01/primero-de-mayo-trabajadores-del-campo-y-de-la-ciudad-celebran-su-rebeldia-contr-la-explotacion/>>. Acesso em: 18 out. 2023.

_____. Discurso del Subcomandante Marcos durante la visita de Cuauhtémoc Cárdenas: hemos visto con preocupación que el prd tiende a repetir en su seno aquellos vicios que envenenaron desde su nacimiento al partido en el poder. **Enlace Zapatista**. San Cristobal de las Casas, 17 mai., 1994c. disponível em: <<https://enlacezapatista.ezln.org.mx/1994/05/17/discurso-del-subcomandante-marcos-durante-la-visita-de-cuauhtemoc-cardenas-hemos-visto-con-preocupacion-que-el-prd-tiende-a-repetir-en-su-seno-aquellos-vicios-que-envenenaron-desde-su-nacimiento-al-p/>>. Acesso em: 18 out. 2023.

_____. Los zapatistas no se rinden. **Enlace Zapatista**. San Cristobal de las Casas, 10 Jun., 1994d. Disponível em: <<https://enlacezapatista.ezln.org.mx/1994/06/10/los-zapatistas-no-se-rinden>>. Acesso em: 18 out. 2023.

_____. La historia de las palabras. **Enlace Zapatista**. San Cristobal de las Casas, 30 Dez., 1994e. Disponível em: <<https://enlacezapatista.ezln.org.mx/1994/12/30/la-historia-de-las-palabras/>>. Acesso em: 18 out. 2023.

_____. Subcomandante Marcos, entrevista con Carmen Lira. **Enlace Zapatista**. San Cristobal de las Casas, 08 Ago., 1995. Disponível em: <<https://enlacezapatista.ezln.org.mx/1995/08/08/subcomandante-marcos-entrevista-con-carmen-lira/>>. Acesso em: 18 out. 2023.

_____. 12 mujeres en el Año 12 (segundo de la guerra). **Enlace Zapatista**. San Cristobal de las Casas, 11 Mar., 1996. Disponível em: <<https://enlacezapatista.ezln.org.mx/1996/03/11/12-mujeres-en-el-ano-12-segundo-de-la-guerra/>>. Acesso em: 18 out. 2023.

_____. 7 piezas sueltas del rompecabezas mundial (El neoliberalismo como rompecabezas: la inútil unidad mundial que fragmenta y destruye naciones.). **Enlace Zapatista**. San Cristobal de las Casas, 20 Jun., 1997. Disponível em:

<https://enlacezapatista.ezln.org.mx/1997/06/20/7-piezas-sueltas-del-rompecabezas-mundial-el-neoliberalismo-como-rompecabezas-la-inutil-unidad-mundial-que-fragmenta-y-destruye-naciones/>. Acceso em: 18 out. 2023.

_____. Chiapas: el sureste en dos vientos, una tormenta y una profecía, 27.1.1994. In: MAYER, Marcos (Org.). **Cartas y manifiestos**. Buenos Aires: Planeta, 1998.

_____. Oximoron. **Enlace Zapatista**. San Cristobal de las Casas, 01 abr. 2000. Disponible em: <https://enlacezapatista.ezln.org.mx/2000/04/01/oximoron-la-derecha-intelectual-y-el-fascismo-liberal/>. Acceso em: 18 out. 2023.

_____. Subcomandante Marcos, entrevista para El Universal. Entrevista con el Subcomandante Marcos en La Realidad, Chiapas, a siete años de su aparición pública. **Enlace Zapatista**. San Cristobal de las Casas, 21 Jul. 2001. Disponible em: <https://enlacezapatista.ezln.org.mx/2001/01/29/subcomandante-marcos-entrevista-para-el-universal/>. Acceso em: 18 out. 2023.

_____. **Relatos del Viejo Antonio**. San Cristobal de las Casas: Centro de Información y Análisis de Chiapas A.C. (CIACH), 2002.

_____. Diciembre: Distrito Federal, la duodécima estela (Imagen Primera: la ciudad entre el espejismo y la realidad). **Enlace Zapatista**. San Cristobal de las Casas, 21 Jul. 2003a. Disponible em: <https://enlacezapatista.ezln.org.mx/2003/02/01/diciembre-distrito-federal-la-duodecima-estela-imagen-primera-la-ciudad-entre-el-espejismo-y-la-realidad/>. Acceso em: 18 out. 2023.

_____. Chiapas: la treceava estela. Sexta parte: un buen gobierno. **Enlace Zapatista**. San Cristobal de las Casas, 21 Jul. 2003b. Disponible em: <https://enlacezapatista.ezln.org.mx/2003/07/21/chiapas-la-treceava-estela-sexta-parte-un-buen-gobierno/>. Acceso em: 18 out. 2023.

_____. Subcomandante Marcos: palabras por el nacimiento de las Juntas de Buen Gobierno. **Enlace Zapatista**. San Cristobal de las Casas, 09 Ago. 2003c. Disponible em: <https://enlacezapatista.ezln.org.mx/2003/08/09/subcomandante-marcos-palabras-por-el-nacimiento-de-las-juntas-de-buen-gobierno/>. Acceso em: 18 out. 2023.

_____. Subcomandante Marcos: Según nuestro calendario, la historia del EZLN, previa al inicio de la guerra, tuvo 7 etapas. **Enlace Zapatista**. San Cristobal de las Casas, 10 nov. 2003d. Disponible em: <https://enlacezapatista.ezln.org.mx/2003/11/10/subcomandante-marcos-segun-nuestro-calendario-la-historia-del-ezln-previa-al-inicio-de-la-guerra-tuvo-7-etapas/>. Acceso em: 18 out. 2023.

_____. Encuentro con Intelectuales. Guadalajara, 21 de marzo. **Enlace Zapatista**. San Cristobal de las Casas, 22 mar. 2006a. Disponible em: <https://enlacezapatista.ezln.org.mx/2006/03/22/encuentro-con-intelectuales-guadalajara-21-de-marzo/>. Acceso em: 18 out. 2023.

_____. 17 de noviembre de 2006. 23 años del EZLN. [Comisión Sexta de La Otra Campaña]. **Enlace Zapatista** – Comunicados. Apodaca, México, 18 nov. 2006b. Disponible em: <<https://enlacezapatista.ezln.org.mx/2006/11/18/17-de-noviembre-de-2006-23-anos/>>. Acesso em: 18 out. 2023.

_____. Dos políticas y una ética. Enlace Zapatista – Comunicados, México, D.F., 08 jun. 2007a. [Conferência, Universidade Autónoma de México]. Disponible em: <<https://enlacezapatista.ezln.org.mx/2007/06/09/conferencia-etica-y-politica-en-el-auditorio-che-guevara-8-de-junio/>>. Acesso em: 18 out. 2023.

_____. Ni el Centro ni la Periferia. I. Arriba, pensar el blanco. La geografía y el calendario de la teoría. [Primeiro Colóquio Internacional *In Memoriam* Andrés Aubry]. **Enlace Zapatista**. San Cristobal de las Casas, 13 Dez, 2007b. Disponible em: <<https://enlacezapatista.ezln.org.mx/2007/12/13/conferencia-del-dia-13-de-diciembre-a-las-900-am/>>. Acesso em: 18 out. 2023.

_____. Ni el Centro ni la Periferia. Parte II.- Escuchar el amarillo. El calendario y la geografía de la diferencia. [Primeiro Colóquio Internacional *In Memoriam* Andrés Aubry]. **Enlace Zapatista**. San Cristobal de las Casas, 14 Dez, 2007b. Disponible em: Acesso em: <<https://enlacezapatista.ezln.org.mx/2007/12/14/conferencia-del-dia-13-de-diciembre-a-las-700-pm/>>. 18 out. 2023.

_____. Ni el Centro ni la Periferia. Parte III.- Tocar el verde. El calendario y la geografía de la destrucción. [Primeiro Colóquio Internacional *In Memoriam* Andrés Aubry]. **Enlace Zapatista**. San Cristobal de las Casas, 14 Dez, 2007b. Disponible em: <<https://enlacezapatista.ezln.org.mx/2007/12/15/parte-iii-tocar-el-verde-el-calendario-y-la-geografia-de-la-destruccion/>>. Acesso em: 18 out. 2023.

_____. Entre la luz y la sombra. **Enlace Zapatista**. San Cristobal de las Casas, 25 Mai., 2014. Disponible em: <<https://enlacezapatista.ezln.org.mx/2014/05/25/entre-la-luz-y-la-sombra/>>. Acesso em: 18 out. 2023.

MOISÉS, Subcomandante Insurgente. Informe sobre el Encuentro “L@s Zapatistas y las ConCiencias por la Humanidad”. **Enlace Zapatista**. San Cristobal de las Casas, 29 Feb., 2016. Disponible em: <<https://enlacezapatista.ezln.org.mx/2016/02/29/convocatoria-zapatista-a-actividades-2016/>>. Acesso em: 22 nov. 2023.

MUÑOZ RAMÍREZ, Gloria: **EZLN: 20 y 10, el fuego y la palabra**. México, D.F.: Revista Rebeldía y La Jornada Ediciones, 2003.

NOBRE, Marcos. **A teoria crítica**. 2a ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. 2008.

_____. Teoria crítica e justiça social. **Civitas**. Porto Alegre, v. 12, n. 1, p. 88-106, jan.-abr. 2012. DOI: <<https://doi.org/10.15448/1984-7289.2012.1.11149>>. Acesso em: 18 out. 2023.

PROUDHON, Pierre-Joseph. **El principio federativo**. [Colección Los Grandes Pensadores]. Madrid: Sarpe, 1985.

RONFELDT, David et al. **The Zapatistas Social Netwar in México**. Santa Monica, CA: RAND, 1998. Disponível em: <http://www.rand.org/content/dam/rand/pubs/monograph_reports/1998/MR994.pdf>. Acesso em: 18 out. 2023.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **O fim do império cognitivo: a afirmação das epistemologias do sul**. – 1ª ed. – Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019.

UNITED STATES OF AMERICA. ARMY-AIR FORCE CENTER FOR LOW INTENSITY CONFLICT LANGLEY AFB VA. **Joint Low-Intensity Conflict Project Final Report. Volume 1. Analytical Review of Low-Intensity Conflict**. Fort Monroe, Virginia: Joint Low-Intensity Conflict Project – United States Army Training And Doctrine Command, 01 Aug. 1986. Disponível em: <<https://apps.dtic.mil/sti/pdfs/ADA185971.pdf>>. Acesso em: 18 out. 2023.

VELHO, Gilberto. Observando o familiar. In: NUNES, Edson de Oliveira (org.). **A Aventura Sociológica: Objetividade, paixão, improviso e método na pesquisa social**. Rio de Janeiro, Zahar, p. 36- 46, 1978.

WACQUANT, Loïc. **As prisões da miséria**. Rio de Janeiro: Zahar; 2ª edição, 2001.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Investigações Filosóficas**. São Paulo: Abril, 1996. (Coleção os pensadores).

WOMACK Jr., John. **Rebelión em Chiapas**. Una antología histórica. México, D.F.: Debate, 2009.

ZAPATA, Emiliano *et al.* **Plan de Ayala**. Ayala, 28/11/1911. Disponível em: <<http://www.ordenjuridico.gob.mx/Constitucion/CH8.pdf>>. Acesso em 18 out. 2023.

ZARAGOZA. Gonzalo. **Anarquismo argentino (1876-1902)**. Madrid: Ediciones DE la Torre, 1996.

ZERMEÑO, Sergio. Desolación en México. Los campesinos del siglo XXI. **Nueva Sociedad** 190, México, p. 37-50, mar.-abr. 2004. Disponível em: <<https://nuso.org/articulo/desolacion-en-mexico-los-campesinos-del-siglo-xxi/>>. Acesso em 18 out. 2023.

BIBLIOGRAFIA COMPLEMENTAR

ADALID, M. M.; MASSIEU, J. F. R.; FERNÁNDEZ, J. L. S. **La rebelión en Chiapas y el derecho**. México D.F.: Universidad Autónoma de México, 1994.

ADORNO, Theodor W. Crítica cultural e sociedade. In: ADORNO, Theodor W. **Prismas: crítica cultural e sociedade**. São Paulo: Ática, 2001.

_____. O ensaio como forma, In: ADORNO, Theodor W. **Notas de literatura I**. Tradução: Jorge M. B. de Almeida. São Paulo: Duas Cidades/Editora 34, 2003.

_____. Prólogo sobre a televisão. In: ADORNO, Theodor W. **Sobre a indústria da cultura**. Coimbra: Angelus Novus, 2003.

BARRENTO, João. **O gênero intranquilo: anatomia do ensaio e do fragmento**. Lisboa: Assírio e Alvim, 2010.

BAYNES, Kenneth. Critical Theory and Habermas. In: MANDLE, Jon e REIDY, David (eds.). **A companion to Rawls**. West Sussex, UK: Wiley Blackwell, 2014, p. 487-503.

BENJAMIN, Walter. Prólogo epistemológico-crítico. In: BENJAMIN, Walter. **A origem do drama trágico alemão**. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.

BENNETT, M. R.; HACKER, P. M. S. **Fundamentos filosóficos da neurociência**. Caps. 13 e 14, p. 387-446. Lisboa: Instituto Piaget, 2006.

BENSE, Max. O ensaio e sua prosa. **Serrote**, São Paulo, mar. 2014, n. 16. Disponível em: <<https://www.revistaserrote.com.br/2014/04/o-ensaio-e-sua-prosa/>>. Acesso em: 06 ago. 2019.

BOSCO, Francisco. **A vítima tem sempre razão? Lutas identitárias e o novo espaço público brasileiro**. São Paulo: Todavia, 2018.

BOSCO, Francisco. **Banalogias**. Rio de Janeiro: Objetiva: 2007.

BRESSER-PEREIRA, Luiz Carlos. Reflexões sobre o Novo Desenvolvimentismo e o Desenvolvimentismo Clássico. **Revista de Economia Política**, vol 36, nº 2 (143), pp 237-265, abril-junho/2016. Disponível em: <https://gvpesquisa.fgv.br/sites/gvpesquisa.fgv.br/files/arquivos/bresser_reflexoes_sobre_o_novo_desenvolvimentismo.pdf>. Acesso em: 21 ago. 2021.

BRESSER-PEREIRA, Luiz Carlos. Capitalismo financeiro-rentista. **Estudos Avançados**, vol. 32, no. 92. São Paulo, Jan./Apr. 2018. Disponível em: <https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40142018000100017>. Acesso em: 21 ago. 2021.

CANDIDO, Antonio. Literatura e sociedade. Rio de Janeiro: Ouro sobre Azul, 2006.

CARNEIRO, André Pereira; GAMBI, Thiago Tontelas Rosado. Neoliberalismo, desigualdade e democracia: discussão fundamentada nos conselhos econômicos e sociais. **Cadernos Gestão Pública e Cidadania**, São Paulo, v. 23, n. 74, jan./abr. 2018, 69-88.

_____. O conceito de propriedade para o zapatismo: um diálogo com Kant. **Studia Kantiana**, vol. 20, n. 3 (Dez. 2022): 39-59 ISSN eletrônico: 2317-7462. DOI: 10.5380/sk.v20i3.91346. Disponível em: <<https://revistas.ufpr.br/studiakantiana/article/view/91346>>. Acesso em 18 out. 2023.

COHEN, Joshua. For a democratic Society. In: FREEMAN, Samuel (ed.). **The Cambridge Companion to Rawls**. New York: Cambridge University Press, 2003, pp. 86 – 138.

CORTINA, Adela. **Neuroética y neuropolítica**. Sugerencias para la educación moral. - 4ª ed. - Madrid: Tecnos, 2011. [Parte II. Neropolítica, p. 99-150].

DALL'AGNOL, Darlei. Cuidar e Respeitar: atitudes fundamentais na bioética. **Revista Bioethikos** - Centro Universitário São Camilo, 2012; 6(2), p. 133-146.

DALL'AGNOL, Darlei. Knowing-how to care. **J Med Ethics Published Online**, 2016; 0:1–6. doi:10.1136/medethics-2015-103226. Disponível em: <<https://jme.bmj.com/content/42/7/474>>. Acesso em: 18 out. 2023.

DALL'AGNOL, Darlei. Neurobioética e políticas para melhoramento cognitivo. In: CRISP, R.; DALL'AGNOL, D.; SAVULESCU, J.; TONETTO, M. C (Orgs.). **Ética aplicada e políticas públicas**. Florianópolis: Editora da UFSC, 2018.

_____. **El gobierno de sí y de los otros**: curso en el Collège de France (1982-1983). 1. ed. 1. reimp. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2010b.

FORST, Rainer. Dos imágenes de la justicia. In: FORST, Rainer. **Justificación y crítica**. Perspectivas de una teoría crítica de la política. [Traducción: Graciela Calderón]. Buenos Aires: Katz Editores, 2014.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. As formas literárias da filosofia. In: DUARTE, Pedro; GATTI, Luciano; CHAVES, Ernani (Org.) **Filosofia**. Rio de Janeiro: Funarte, 2017. (Coleção Ensaio Brasileiros Contemporâneos).

GREENE, Joshua D. et al. An fMRI Investigation of Emotional Engagement in Moral Judgment. **SCIENCE**, 14 setembro 2001, vol 293. Disponível em: <<https://www.science.org/doi/10.1126/science.1062872>>. Acesso em: 18 out. 2023.

GREENE, Joshua D. The rat-a-gorical imperative: Moral intuition and the limits of affective learning. **Cognition**, Vol. 167, October 2017, p. 66-77. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1016/j.cognition.2017.03.004>>. Acesso em: 18 out. 2023.

GROTIUS, H. **O direito da guerra e da paz** (De jure belli ac pacis). Tradução de Ciro Mioranza. Ijuí: Editora UNIJUÍ; Fondazione Cassamarca, 2004.

HOLLANDA, Sérgio Buarque. **Raízes do Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

KANT, I. **Princípios metafísicos da doutrina do direito**. Trad. e intr. de Joãozinho Beckenkamp. São Paulo, Martins Fontes: 2014.

LUKÁCS, Georg. Sobre a essência e a forma do ensaio: uma carta a Leo Popper. **Revista UFG**, 9(4), 2017. Disponível em: <<https://www.revistas.ufg.br/revistaufg/article/view/48186>>. Acesso em: 18 out. 2023.

MÉSZÁROS, István. Igualdade substantiva e democracia substantiva. **Blog da Boitempo**. São Paulo, 19/12/2017. Disponível em: <<https://blogdaboitempo.com.br/2017/12/19/meszaros-igualdade-substantiva-e-democracia-substantiva/>>. Acesso em: 18 out. 2023.

MOLL, Jorge; ESLINGER, Paul J.; OLIVEIRA-SOUZA, Ricardo de. Frontopolar and anterior temporal cortex activation in a moral judgement task. **Arquivos de Neuro-Psiquiatria**, São Paulo, setembro de 2001, vol. 59, n. 3B, p. 657-664. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1590/S0004-282X2001000500001>>. Acesso em: 18 out. 2023.

MONTALBÁN, Manuel Vázquez. **Marcos: El señor de los espejos**. México DF: Punto de Lectura, 2001.

OLIVEIRA, Francisco de. Jeitinho e jeitão: uma tentativa de interpretação do caráter brasileiro. In: BOSCO, Francisco; SOCHA, Eduardo; AGUIAR, Joselia (Org.) **Indisciplinados**. Rio de Janeiro: Funarte, 2016. (Coleção Ensaios Brasileiros Contemporâneos).

PINZANI, Alessandro. O papel sistemático das regras pseudo-ulpianas na Doutrina do Direito de Kant. **Studia Kantiana**, Revista da Sociedade Kant Brasileira, v. 7, n. 8, 2009. Disponível em: <<https://revistas.ufpr.br/studiakantiana/article/view/88580/47565>>. Acesso em: 18 out. 2023.

_____. In the beginning was the deed on the origin of property and society in Rousseau and Kant. **Estudos Kantianos**, Marília, v. 1, n. 2, p. 11-24, Jul./Dez., 2013. DOI: <<https://doi.org/10.36311/2318-0501/2013.v1n2.3324>>. Acesso em: 18 out. 2023.

_____. Estado laico e interferência religiosa. **ethic@ - An international Journal for Moral Philosophy**. Florianópolis, Santa Catarina, Brasil, v.14, n.2, p. 279 - 299, Dez. 2015. DOI: <<https://doi.org/10.5007/1677-2954.2015v14n2p279>>. Acesso em: 18 out. 2023.

_____. *Beati possidentes?* Kant on possession and inequality. **ethic@ - An international Journal for Moral Philosophy**. Florianópolis, Santa Catarina, Brasil, v. 16, n. 3, p. 475 – 492. Dez. 2017. DOI: <<https://doi.org/10.5007/1677-2954.2017v16n3p475>>. Acesso em: 18 out. 2023.

_____. Fraqueza do Estado e elitização da cidadania na América do Sul. Lições políticas da pandemia. In: REICH, E; BORGES. M. de L.; XAVIER, R. C.(Orgs). Reflexões sobre uma pandemia. Florianópolis: Néfiponline – UFSC, 2020. Disponível em: <<http://www.nefipo.ufsc.br/files/2012/11/LIVRO.-Reflex%C3%B5es-sobre-uma-pandemia-2020.pdf>>. Acesso em: 18 out. 2023.

ROUSSEAU, J.-J. **O contrato social**. Trad. Antonio de Pádua Danesi. São Paulo: MartinsFontes, 1999.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Discurso sobre a origem da desigualdade entre os homens**. [tradução Alex Marins] São Paulo: M. Claret, 2006.

ROUSSEAU, J.-J. **Tratado sobre a economia política**. 1ª ed. São Paulo: Vozes, 2017.

SCHWARZ, Roberto. Nunca fomos tão engajados. **Caderno Mais – Folha de São Paulo**, São Paulo, domingo, 26 jun. 1994. Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/fsp/1994/6/26/mais!/32.html>>. Acesso em: 18 out. 2023.

SCHWARZ, Roberto. As ideias fora do lugar. In: _____. **Cultura e política**. São Paulo: Paz e Terra, 2009.

WACQUANT, Loïc. Três etapas para uma antropologia histórica do neoliberalismo realmente existente. In: **Caderno CRH**, 25/06, 2012, p. 505-518. Disponível em: <<https://www.scielo.br/pdf/ccrh/v25n66/08.pdf>>. Acesso em 18 out. 2023.

WEINRIB, Ernest J. Poverty and Property in Kant's System of Rights. *Notre Dame L. Rev.*, vol. 78:3, 2003, p. 795-828. Disponível em: <<http://scholarship.law.nd.edu/ndlr/vol78/iss3/5>>. Acesso em 18 out. 2023.

WERLE, D. L. Justiça, liberdades básicas e as bases sociais do autorrespeito. **Rev. Ethic@** - Florianópolis v.13, n.1, p. 74 – 90, Jun. 2014. DOI: <<https://doi.org/10.5007/1677-2954.2014v13n1p74>>. Acesso em 18 out. 2023.