

## A luta pela terra na cosmopolítica do movimento zapatista

*Ana Paula Massadar Morel*

Doutora em Antropologia Social pelo Museu Nacional/UFRJ, onde realizou pesquisa sobre educação autônoma no movimento zapatista. Professora na Faculdade de Educação da Universidade Federal Fluminense (UFF).

### Resumo

O Exército Zapatista de Liberação Nacional (EZLN) e suas bases de apoio são formados predominantemente por indígenas falantes das línguas tzeltal, ch'ol, tzotzil e tojolabal que vivem em Chiapas, no México. O movimento é conhecido mundialmente por construir toda uma existência autônoma, o que passa pelos diferentes âmbitos de suas vidas. Neste artigo, pretendemos, a partir do trabalho de campo realizado na região, nos focar em um dos pilares fundamentais desta autonomia: a terra. A terra aparece como um dos principais impulsionadores do levante zapatista e está vinculada a toda uma trama de coordenadas cosmopolíticas que constituem a existência do movimento: é o fundamento do trabalho verdadeiro (*amtel*), dos deuses (*yajval*), do povo (*lum*), da própria noção de pessoa (*bats'i vinik*).

**Palavras-chave:** Movimento zapatista; Autonomia; Cosmopolítica, Terra, Antropologia Política

### Abstract

The Zapatista Army of National Liberation (EZLN) and its bases are formed predominantly by indigenous speakers of the Tzeltal, Ch'ol, Tzotzil and Tojolabal languages living in Chiapas, Mexico. The movement is known worldwide for building an entire autonomous existence, which passes through the different scopes of their lives. In this article, we intend to focus on one of the fundamental pillars of this autonomy: the land. The land appears as one of the main drivers of the Zapatista uprising and is linked to an entire network of cosmopolitics coordinates that constitute the existence of the movement: it is the foundation of the true work (*amtel*), the gods (*yajval*), the people (*lum*), of the notion of person (*bats'i vinik*).

**Keywords:** Zapatista movement; Autonomy; Cosmopolitics, Land, Political Anthropology.

## Apresentação

O Exército Zapatista de Liberação Nacional (EZLN) e suas bases de apoio são formados predominantemente por indígenas falantes das línguas tzeltal, ch'ol, tzotzil e tojolabal que vivem em Chiapas, no México<sup>3</sup>. O movimento veio a público a partir do levantamento armado de 1º de janeiro de 1994 e, desde então, é conhecido mundialmente por construir toda uma existência de maneira autogestionada e independente ao Estado mexicano<sup>4</sup>, o que se convencionou chamar de autonomia zapatista. Neste artigo, pretendemos nos focar em um dos pilares fundamentais desta autonomia: a terra. A terra aparece como um dos principais impulsionadores do levantamento zapatista e está vinculada a toda uma trama de coordenadas cosmopolíticas<sup>5</sup> que constituem a existência desses povos.

Para tal, temos como base o trabalho de campo que realizei em Chiapas em diferentes momentos dos anos de 2013 até 2017. Esta experiência me possibilitou conhecer alguns espaços do movimento e ser aluna de tzotzil do Centro de Línguas Mayas Rebelde Autónomo Zapatista (CELMRAZ), um curso de castelhano e tzotzil voltado para alunos não-zapatistas na região de Oventic. Tive a chance de conviver de maneira mais

<sup>3</sup> Não há contabilizações exatas do número de zapatistas atualmente. Na última marcha pública realizada no dia 21 de dezembro de 2012 foi contabilizada a participação de cerca de 30 mil zapatistas, sem contar os muitos zapatistas que permaneceram em suas comunidades

<sup>4</sup> É preciso ressaltar que o zapatismo tem uma complexa trajetória na relação com o Estado. Nas negociações iniciadas com o cessar-fogo, 12 dias após o levantamento, buscou-se construir acordos com o Estado. A expressão máxima desses acordos foram os Acordos de San Andres, que apresentavam uma série de demandas do movimento e buscava construir a autonomia indígena a partir do reconhecimento e diálogo com o Estado. Entretanto, os Acordos não foram cumpridos pelo Estado o que levou a uma série de desgastes na negociação até chegar ao ponto da ruptura total das negociações. A partir de então os zapatistas optaram por colocar em prática os Acordos de San Andres por si mesmos, quer dizer, construir a autonomia de maneira mais independente possível ao Estado.

<sup>5</sup> Utilizamos como referência a noção de cosmopolítica, baseada na proposta de Isabelle Stengers (2007), que realiza uma “*délocalisation du politique*”, ou seja, sua reinvenção em todos os lugares onde a ideia de que “isso não é político” deixa o caminho aberto para a inventividade capitalista.

próxima com quatro promotores de educação autónoma do Centro de Línguas: Maria (25 anos), Emiliano (27 anos), Rosa (17 anos), Paloma (26 anos). Posso considerá-los interlocutores privilegiados para a realização dessa pesquisa. O contato com esses promotores me possibilitou conhecer um pouco de uma potente teoria anti-capitalista e anti-colonial. Ao realizar o trabalho de campo, guardava comigo uma preocupação advinda das leituras de parte da etnologia desenvolvida no Brasil: construir um trabalho antropológico a partir de um respeito escrupuloso à “imaginação conceitual”<sup>6</sup> dos meus interlocutores. E, ao me tornar aluna do Centro de Línguas, fui tomada por uma indagação pouco aprofundada na vasta bibliografia sobre zapatismo: é sabido que a terra é fundamental para a constituição da autonomia do movimento, mas o que pensam os indígenas zapatistas sobre a terra? Percebi que este era um assunto recorrente das aulas no Centro, aparecendo nos conceitos apresentados pelos promotores de educação e no dia a dia destes. Buscamos, então, neste artigo, experimentar com as vozes que criam cotidianamente o zapatismo, articulando-as com a bibliografia sobre o tema.

Nesse sentido, caminhamos em direção semelhante a problemática levantada por Seeger e Viveiros de Castro (1979) que afirmam que o conceito de terra pode abordar dimensões socio-políticas-cosmológicas mais amplas. Atualmente, podemos observar um processo de “politização da natureza”<sup>7</sup> nos movimentos indígenas de diferentes lugares da América, trazendo à tona a questão de referências humanas e não-humanas como parte ativa na luta pela terra ameaçada pelo avanço do capitalismo.<sup>8</sup> Entre os zapatistas não é diferente: a “politização da natureza” também ocorre e terra não é necessariamente o que entendemos como terra, mas é uma *equivocação* (DE LA CADEÑA, 2010). Equivocação no sentido de implicar a alteridade de referentes entre termos homônimos (VIVEIROS

---

<sup>6</sup> Em relação a esse debate, recordamos os três imperativos básicos do pacto etnográfico apontados por Bruce Albert (1997) que afirma que o antropólogo deve, em primeiro lugar, fazer justiça à imaginação conceitual de seus interlocutores, em seguida, levar em conta o contexto sociopolítico pelo qual esse se insere, e, por último, ter um olhar crítico sobre o quadro da pesquisa etnográfica. Sobre esses três pontos, Eduardo Viveiros de Castro (2015) aponta como não seria acidental que Albert coloque como primeiro ponto o respeito escrupuloso à “imaginação conceitual” de seus interlocutores. Com isso, estaria exprimindo uma determinada concepção da antropologia (Viveiros de Castro, 2009) e se afastando da vertente antropológica que reduz a sociedade do nativo ao seu “contexto sociopolítico”. Buscaremos, então, seguir este mesmo caminho, fazendo um experimento com os conceitos zapatistas. Algumas referências ao contexto sociopolítico serão apontadas como forma de situar questões, mas não como maneira de explicar o que está “por trás” do que os zapatistas dizem e pensam.

<sup>7</sup> Faz parte desse trabalho antropológico evidenciar esse aspecto e com isso provocar uma auto-implicação que desconcerta nossa própria “naturalização da política” (VIVEIROS DE CASTRO, 1999), faz repensar nosso conceito de terra.

<sup>8</sup> Marisol de la Cadena (2010), por exemplo, descreve como na região andina existem os tirakuna (seres-terra) entidades que habitam a terra e são fundamentais na luta do movimento. Para conhecer outros exemplos, buscar os Kaiowá e Guarani (PIMENTEL, 2012).

DE CASTRO, 2004) e com isso provocar não um apagamento, mas uma distinção produtiva. Ocorre uma distinção produtiva entre “terra” como figura jurídico-administrativa baseada nos fundamentos metafísicos ocidentais, isto é, como um enquadramento no ordenamento territorial operado pelo Estado, e terra tal como vivida/criada pelo povo em questão (SOUZA, 2016).

Passamos, então, ao denso aparato conceitual zapatista na relação com a terra, para em seguida abordarmos como esses conceitos não podem ser desvinculados da história da luta do movimento pela terra, o que passa pelos conflitos atuais com o Estado/Mercado, e, por fim, abordamos a “contra-antropologia”<sup>9</sup> dos zapatistas em defesa da terra e da autonomia.

## Terra

O primeiro encontro com os promotores de educação para apresentar o Centro de línguas começou com questionamentos sobre “- Onde estamos?”; “-De onde falamos?”. A partir disso, eles descrevem o lugar do caracol que, como uma espiral, vai se desenrolando nos deuses (donos dos lugares), as histórias de lutas daquelas terras, como se age, pensa, sente por lá... As teorias dos promotores de educação autônoma são, fundamentalmente, um *discurso sobre o lugar*<sup>10</sup>. Isso significa que seus enunciadores sabem qual é, onde é, o que é o seu *lugar* e fazem disso um tipo de aprendizado. Ser de um lugar é ser verdadeiro (*bats 'i*). As aulas do Centro de Línguas parecem ser, sobretudo, as narrativas de uma terra, narrativas de um povo verdadeiro.

Uma das aulas foi dada em cima da montanha. De lá podíamos ver toda a extensão de terras do caracol de Oventic e algumas comunidades em volta. Maria explica... Até 1974 todas as terras da região eram de um rancheiro que criava gados. Uma grande parte foi retomada pelos povos nessa época, quando houve um crescimento dos movimentos agrários, e outra parte foi retomada com o levante de 1994. Com a criação extensiva de

---

<sup>9</sup> A noção de contra-antropologia poderá ser pensada em um sentido próxima da proposta por Eduardo Viveiros de Castro no prefácio de *A queda do céu*: “Albert fala em uma “contra-antropologia histórica do mundo dos brancos” contida na narrativa de Davi, em sentido talvez análogo àquele que proponho em *Métaphysiques cannibales*, quando caracterizo o perspectivismo indígena como uma “contra-antropologia multinaturalista” (VIVEIROS DE CASTRO, 2009, p 61).

<sup>10</sup> Como aponta Eduardo Viveiros de Castro, no prefácio de *A queda do céu*, sobre Davi Kopenawa, poderíamos dizer que os saberes dos promotores de educação são um discurso sobre o lugar, pois são “ideias que constituem, antes de mais nada, uma teoria global do lugar, gerada localmente pelos povos indígenas, no sentido concreto e etimológico desta última palavra. Uma teoria sobre o que é estar em seu lugar, no mundo como casa, abrigo e ambiente, oikos (...)” (p.23, 2015).

gados, a terra dessa região ficou muito danificada, os zapatistas têm dificuldades de melhorá-la até os dias de hoje.



Caracol de Oventic visto de cima

Após as retomadas de terras na região não havia limites com cercas entre as terras das famílias, conta Paloma. O que cada família usava para plantar era o limite. O que definia a extensão da terra eram as necessidades a partir do trabalho desenvolvido por cada família e na maioria das vezes não parecia necessário estabelecer um limite preciso. Vemos como em termos econômicos-jurídicos, a terra não se define pelo enquadramento estatal, como espaço homogêneo geométrico, fechado por fronteiras definidas pelo direito nacional. Tampouco se define como mercadoria, quer dizer, objeto alienável de transações individuais. Assim como Eduardo Viveiros de Castro e Anthony Seeger, podemos dizer que: “A propriedade – se essa noção faz algum sentido nesse caso – era investida no grupo local e os direitos individuais ou familiares se exerciam sobre o trabalho na terra, sobre os frutos desse trabalho.” (1979, p. 104) A relação do movimento com a terra parecia questionar o fundamento mesmo da noção de propriedade imposta aos indígenas pelo contato.

O movimento zapatista não permite que as terras recuperadas pelo movimento sejam vendidas. Se alguma família deseja sair de uma terra, ela passará a pertencer a comunidade local. Segundo Paloma, o contato com a sociedade nacional tende a impor

um tipo de relação com a terra, o que continua sendo uma tensão até os dias atuais, pois leva também ao aumento dos conflitos entre os indígenas. Ela afirma que por conta da pressão do governo, começam a haver mais cercas e, com isso, aumentam as disputas entre zapatistas e não-zapatistas. É importante ressaltar que, diferente da ideia muito comum fora do México de que existiriam grandes territórios completamente controlados pelos zapatistas, na verdade, atualmente, o que ocorre é que os territórios são perpassados por uma dupla institucionalidade zapatista e estatal que co-existe e se choca. Os milhares de zapatistas vivem em comunidades que, em geral, são divididas entre indígenas *partidistas*<sup>11</sup> e indígenas bases de apoio do movimento. Os indígenas zapatistas auto-organizam suas vidas a partir do movimento e os indígenas *partidistas* são aqueles que aceitam programas do governo e, em geral, apoiam algum partido político. É interessante reparar como, após o fim do conflito armado direto com o exército, uma das maiores estratégias de contra-insurgência, além do financiamento de grupos paramilitares, tem sido a implantação cada vez maior de programas assistenciais. Esses, após o fim do conflito armado, aumentaram consideravelmente na região. Diante disso, uma das decisões tomadas pelo movimento é que para ser zapatista não se pode aceitar nenhum tipo de programa assistencial ou participar diretamente de política pública.

Os zapatistas têm, em geral, um duplo trabalho: o trabalho na *milpa*<sup>12</sup> da família, de onde provém parte fundamental de seu alimento, e o trabalho coletivo. Esse trabalho coletivo pode ser tanto em uma *milpa* coletiva, geralmente há uma em cada comunidade, como também podem cumprir algum cargo como autoridade autônoma, promotor de educação, saúde, etc. O trabalho coletivo é um dos principais fundamentos da organização da vida zapatista e depende da terra para acontecer.

Com o aumento das políticas de contra-insurgência, aumentam também as tensões em torno da terra. Segundo relato de diversos promotores, alguns *partidistas* que têm terra buscam roubar as terras zapatistas alegando que essas não foram “legalizadas” pelo Estado. Essa parece ser uma constante em diversas comunidades.

Uma outra aula do Centro consistiu na participação dos alunos em um trabalho coletivo na *milpa*. Ajudamos (e aprendemos com) os promotores a capinar a terra durante uma manhã. Em seguida, Emiliano nos perguntou o que é a terra para nós. Depois de

---

<sup>11</sup>O termo partidista é utilizado por zapatistas e apoiadores para se referir aos indígenas que não são zapatistas e são, em geral, vinculados a partidos políticos (como o PRI, o PRD, PV).

<sup>12</sup>Como é chamada a plantação familiar baseada, em geral, em milho e feijão. Esses dois alimentos são a base alimentar das famílias zapatistas.

algum debate, ele apresenta o conceito de *k'usil balumil*, que ele explica ser: “Tierra-mundo, tierra-planeta, quiere decir que todo está conectado. Tierra para nosotros es cuando hay *metik*, que significa nuestra madre, un principio, *m'e...* es un principio o origen, pero viene de madre, significa también madre.” Ser verdadeiro é ser de um lugar, ter uma origem, uma mãe, essas são diversas acepções relacionadas à terra. A terra é uma mãe, pois é o princípio do que existe. Somos filhas e filhos da terra, diz Maria. Não se diz “mi madre tierra”, mas, *j'me'tik balumil*, que significa “nuestra madre tierra”, ser *nuestra* significa que ela diz respeito a todos os viventes.

E se a terra é mãe de todos, isso significa que todos devem poder desfrutar dela. O problema é quando utilizam a terra como negócio; assim fica perdida a espiritualidade dos povos, as pessoas se sentem solitárias e impotentes, conta Emiliano. Sem a terra, viramos apenas indivíduos, me explicam.

Abordar a defesa da terra é abordar amplos aspectos para os promotores zapatistas. Quando tratam de defesa da terra, tratam de alimentação, história, linguagem, povo, memória, deuses... Por isso, ser obrigado a abandonar uma terra não é algo simples. “Cuando el gobierno nos habla para salir de una tierra es como arrancarnos una raíz muy fuerte”, explica Paloma. A terra também significa autonomia, pois a terra pode dar respiro, liberdade, a possibilidade de ter seu próprio tempo. Tendo-se raiz em uma terra, ninguém de fora pode decidir o quanto se deve trabalhar nela.

Uma outra tradução apresentada para “terra” é *lum*. *Lum* significa simultaneamente “povo” e “terra” na mesma palavra. Essa palavra inscreve o fato de que um povo não pode viver sem uma terra. Um povo não está no ar, está na terra, diz Rosa. A terra é tampouco um substrato inerte, mas é habitada por deuses (*yajval*), considerados donos dos lugares importantes do mundo, com os quais os outros seres devem negociar para poder existir. Há deuses das montanhas, dos rios, mas os mais importantes são os deuses da terra (*yajval balumil*). Para plantar em uma terra, é preciso negociar, dar oferendas para o deus, dono daquela terra. Há também um outro termo que se refere às pessoas que vivem em uma terra (curiosamente com a mesma palavra utilizada para deuses): *yajval lum*, são as pessoas, o povo de um lugar. Contaremos um pouco mais sobre a história desse povo a partir da irrupção do movimento zapatista, na sua relação com a luta pela terra e os conflitos em torno desta...

## A QUESTÃO AGRÁRIA EM CHIAPAS

Do ponto de vista sociológico, o território de Chiapas se constituiu durante dois séculos como uma província agropecuária que teve na *finca* a principal engrenagem das relações de produção. A *finca* era um sistema implantado no campo que se fundava em uma relação de trabalho baseada na dívida dos indígenas e camponeses, tendo como figura centralizadora do poder os *finqueros*, os latifundiários. Pode-se dizer que o próprio governo de Chiapas se caracterizou por misturar-se e seguir os interesses dos grandes proprietários das *fincas* que, constantemente, entravam em conflito com os diversos grupos indígenas. Segundo Andrés Aubry, a *finca* foi uma peça chave da vida rural até os anos 80; ela “fue una experiencia imborrable de trabajo para los indígenas, porque todos tuvieron que aguantarla en alguna de sus formas.” (p.162, 2005).

Existiram dois tipos de trabalhadores nas *fincas* (REYES RAMOS, 2002): os *acasillados*, indígenas que recebiam um baixíssimo pagamento, comida e algum teto e viviam endividados com os *finqueros*; e os *baldíos*, indígenas que podiam utilizar de partes do terreno da *finca* para fazer sua *milpa* (roça) e pagar ao proprietário com dias de trabalho. Ambos esses tipos de trabalhadores estabeleciam uma relação de “escravidão por dívida” com os *finqueros*, que tem algumas analogias com o célebre sistema do aviamento e barracão na Amazônia. As condições de trabalho descritas em ambos os tipos de trabalho são de presídio, trabalho de sol a sol, apenas duas refeições por dia, castigos corporais (AUBRY, 2005), e permanecem marcadas na memória dos indígenas mais velhos que participaram do levante zapatista. Os finqueiros tinham controle absoluto das posições de poder em suas terras: “El gobierno, estatal y federal, estaba por completo fuera de su alcance. No había médicos ni maestros ni jueces ni policías. El finquero cumplía todas esas funciones a la vez.” (DÍAZ, 1995, p. 38). Se o sistema de *fincas* tem seu declínio na década de 80, ele ainda guardava resquícios de escravidão na época do levante, que praticamente o liquidou.

Os motivos que levaram a esse declínio foram diversos. Houve, em meados do século XX, a ascensão de um grupo liberal modernizante dentro dos próprios setores da burguesia que buscavam implantar empreendimentos agrocapitalistas em propriedades de grandes investidores (quase exclusivamente estrangeiros) orientadas diretamente para o mercado mundial. Em período anterior, ocorreu também uma série de mudanças provocadas pela Revolução Mexicana, como a fragmentação das grandes propriedades privadas e a atenuação das condições de opressão (por exemplo, o fim das prisões controladas pelos patrões e dos castigos corporais). Ainda que os *finqueros* continuassem com as melhores terras, ocorreu uma intensa divisão de terras para a implantação das

chamadas “propriedades sociais”. As propriedades sociais, principalmente os *ejidos*, são uma forma jurídica de posse territorial que tem como órgão regulador não um proprietário individual, mas uma *assembleia ejidal*, composta pelos *ejidatarios*. Os *ejidatarios* têm direito ao usufruto da terra, mas não a vendê-las ou alugá-las. Os *ejidos* são concedidos via dotação às famílias pelo governo federal; é o “chefe de família” que recebe o título de posse, que só pode ser repassado por via hereditária.

Ainda que atualmente existam casos em que as formas *ejidales* entram em conflito com a organização autônoma zapatista da terra, é inegável que os *ejidos* foram uma forma importante de institucionalizar a distribuição de terras na história do México. A divisão de terras no país avançou significativamente durante o século XX, em resultado de intensas mobilizações indígenas e camponesas. Existem dois marcos importantes para a distribuição da terra no México: a Revolução Mexicana<sup>13</sup> (que foi, ao menos, parcialmente exitosa<sup>14</sup>) e, nos anos 70, a intensificação das lutas pela terra na região (com a constituição de organizações independentes, como a CIOAC<sup>15</sup> e a OCEZ<sup>16</sup>). Se no início do século XX, a porcentagem de terras privadas era de 90%, já no censo de 1990, a extensão da propriedade social era equivalente à da propriedade privada em Chiapas (RIVIERA, 2008). Entretanto, é preciso ressaltar que essa divisão de terras não foi resultado de um confronto entre o Estado e os interesses diretos dos grandes proprietários, mas ocorreu através da utilização de grandes extensões despovoadas, doadas pelo governo aos indígenas e camponeses solicitantes. Essas terras, em sua maioria, acabaram por se tornar *ejidos*<sup>17</sup>.

Quando os indígenas começam a se estabelecer nos *ejidos*, os proprietários das *fincas* vão perdendo sua importância, mas também nessa época cresce a relevância dos grupos “modernizadores” já mencionados. Seguindo os interesses desses grupos, que estavam em sintonia com o crescimento do neoliberalismo no México e no mundo, ocorreram mudanças significativas no que diz respeito à política agrária no país no início

---

<sup>13</sup> Há uma vasta bibliografia que aborda os pormenores da Revolução Mexicana, como por exemplo: (TOBLER, 1994)

<sup>14</sup> É importante ressaltar que ainda que a divisão de terras tenha se intensificado com a Revolução Mexicana, houve ao seu final uma relativa vitória por parte dos proprietários. Estes conseguiram alguma imunidade frente às transformações agrárias, incluindo o direito de defender suas terras com milícias privadas, podendo assim controlar de alguma maneira a paulatina fragmentação fundiária. (RIVIERA, 2008)

<sup>15</sup> Sigla para o movimento denominado Central Independiente de Obreros Agrícolas y Campesinos.

<sup>16</sup> Sigla para o movimento denominado Organización Campesina Emiliano Zapata.

<sup>17</sup> É importante ressaltar como Aubry sinaliza que mesmo com os *ejidos* por, muitas vezes, se manteve a relação de trabalho nas *fincas*: “La interconexión entre ejido y finca, entre deuda-paho-engache-cárcel-trao-tienda de raya, es la cadena infernal del sistema de la finca que convierte em cautiva a la mano de obra”.

da década de 90. A modificação do Artigo 27 da constituição e a promulgação da Lei Agrária, ambas em 1992, tinham como objetivo o fim da divisão de terras no México. Essas modificações estipulavam o fim da ampliação dos *ejidos* já existentes assim como acabavam com a possibilidade do acesso à terra para novos solicitantes (REYES RAMOS, 2008). A política agrária no país entrava em uma nova fase, que buscava, antes de tudo, estancar a distribuição de terras aos grupos camponeses solicitantes. Assim, no México como em outros países da América Latina, o Estado buscava cada mais impulsionar o mercado fundiário, ao mesmo tempo em que parecia dar por terminada a etapa das reformas agrárias.

Entretanto, ao contrário do esperado pelo governo mexicano, as demandas por terra por parte dos movimentos não cessaram. Ao contrário disso, a luta pela terra se intensificou ainda mais com o levante zapatista de 1994. O movimento zapatista deixava claro desde o princípio que uma das motivações fundamentais para o levante armado era a reivindicação histórica da terra pelos povos. Em uma entrevista para *La Jornada* (1994), o Subcomandante Marcos sublinhou que as reformas do artigo 27 constitucional foram um grande catalizador de revolta nas comunidades. Os indígenas e camponeses tiveram o entendimento consensual de que essas reformas anulavam a possibilidade de ter acesso legal à terra. O subcomandante deixava claro em tal entrevista e em outras declarações públicas que o cancelamento da reforma agrária em 1992 "cerró la puerta a los indígenas para sobrevivir de manera legal y pacífica" (MARCOS, 1994). Foi por conta da luta pela terra, um grito contra o etnocídio feito através de seu roubo, que os indígenas zapatistas aceitaram se levantar em armas. Ainda que o levante apareça abruptamente para o cenário internacional, ele vem após uma intensa e diversificada mobilização e organização política na região

Simultaneamente ao levante, iniciaram-se então diversas ocupações de terras na região de Chiapas, tanto pelos indígenas do movimento zapatista, como por parte de outros movimentos, que intensificaram suas ações nesse momento favorável. As ocupações de terras eram chamadas de *reposicionamento*, pois assim como as retomadas de terras praticadas pelos Tupinambá de Olivença e outros povos no Brasil, buscava-se retomar uma terra pertencente anteriormente aos povos, mas que foi roubada pelos invasores, em geral, grandes proprietários não-índios. Tratava-se de retornar a uma terra originalmente dos povos<sup>18</sup>. Como base para a retomada, o EZLN lançou a *Ley Agraria*

---

<sup>18</sup> É interessante como Reyes (2001) menciona a dimensão étnica do conflito, abordando casos em que

*Revolucionaria*<sup>19</sup> que estabelecia que as propriedades de terra que excedessem 100 hectares em condições ruins para plantio ou 50 hectares em condições boas para plantio poderiam ser expropriadas por indígenas e camponeses sem-terra. As terras retomadas pelo movimento que mais tarde se transformaram em novos centros populacionais ficaram conhecidas até os dias de hoje como “tierras recuperadas”.



Figura 1: Mural de uma das terras recuperadas. Retirada de Rádio Zapatista.

No caso de Chiapas, grande parte das terras retomadas eram propriedades privadas de produtores de gados (alguns estrangeiros, outros mestiços e brancos da região) que não tardaram a se organizar para defender seus interesses. A disputa pela terra voltou a ser uma urgente pauta nacional a partir dos conflitos que se intensificaram durante o período.

Nesse processo, o levante zapatista funcionou como um estopim que alavancou ações de diversos outros movimentos camponeses e indígenas, os quais passaram a ter

---

terras de mestiços (ladinos) que não eram grandes proprietários tiveram suas terras retomadas por indígenas da região.

<sup>19</sup> A *Ley Agrária* foi publicada junto com outras leis revolucionárias em dezembro de 1993, às vésperas do levante de 1994, no primeiro número informativo do EZLN, chamado *El Despertador Mexicano*.

papel igualmente fundamental nas retomadas de terra<sup>20</sup>. O número de ocupações de terras foi tão grande dentro quanto fora das áreas de conflito direto do Exército Zapatista de Libertação Nacional (EZLN)<sup>21</sup>. O objetivo dessas ocupações foi claramente expresso por alguns porta-vozes dos movimentos: “*presionar al gobierno a fin de que compre las propiedades y las reparta a las familias que carecen de ellas*”, *segun sus propias palabras.*” (ibidem). Nesse processo, atuaram indígenas e camponeses que tiveram o acesso negado à terra em diversas circunstâncias, ou simplesmente indígenas e camponeses cujas expectativas haviam sido anuladas pelas modificações do artigo 27 da Constituição. Muitos dos movimentos envolvidos tinham posicionamentos radicais, ampliando a luta para além das zonas de conflito por meio de diversas ações diretas. Além das retomadas, foram feitos bloqueios e barricadas nas estradas e tomadas de presidências municipais, o que gerou uma atmosfera de revolta que se alastrou por toda Chiapas.

O governo, pressionado pelo grande número de mobilizações populares que explodiam a cada dia – e ganhavam cada vez mais repercussão internacional - se viu, então, obrigado a voltar atrás nas decisões estabelecidas pela recém aprovada Lei Agrária. Se, como já mencionamos, uma das reações diretas do governo ao levante foi o aumento das políticas sociais, essas políticas também se deram em um dos âmbitos de maior conflito entre Estado/Mercado e indígenas-camponeses: a propriedade/posse da terra. A partir do levante, o governo voltou a dividir as terras e, para tal, criou novos *ejidos* na região. É interessante notar que Chiapas foi o estado do México com maior criação de *ejidos* nas últimas décadas. A criação de novos *ejidos*, assim como a política agrária como um todo que foi desenvolvida pelo Estado, tinham como principal mecanismo a compra de terras de proprietários privados alegando que essa seria a única via para a solução do conflito agrário (REYES RAMOS, 2008). A urgência em tentar conter as retomadas de terras, levou o Estado a tomar algumas medidas rápidas e publicizáveis, que tinham como objetivo mais o de cooptar e abafar os movimentos e menos o de solucionar de fato a problemática agrária. Os governos buscavam:

---

<sup>20</sup> É importante ressaltar que esse efeito de estopim do movimento zapatista em relação à terra dura, em diferente intensidade, até os dias de hoje. Uma das comunidades indígenas aderentes da Sexta que estava em uma grande luta pela terra enquanto esteve em Chiapas tinha como um argumento importante para fortalecer sua luta o fato de que eram próximos do zapatismo.

<sup>21</sup> Assim, o movimento zapatista aparece como continuador de toda uma história de lutas e movimentos agrários que já existiam em Chiapas e no México em geral, ao mesmo tempo em que, impulsionam esses movimentos nessa explosão de retomadas de terra.

[...] ampliar su número y fortalecer su representatividad, canalizar e institucionalizar la demanda y el descontento social, concentrar la demanda social en organizaciones legales y líderes reconocidos, establecer canales legítimos para la inversión multimillonaria de recursos, fortalecer la presencia del gobierno federal en la negociación [...] preparar el escenario y acotar el alcance de las negociaciones futuras con el EZLN. (PÉREZ RUIZ, Maya Lorena, 2000, p. 136)

Em setembro de 1994, foi acordada a compra de 16.250 hectares de terra para beneficiar 3.250 indígenas e camponeses de alguns movimentos. Em 1996, o Estado autorizou a aquisição de 235.000 hectares para 58.000 famílias. Além da compra de terras, o acordo proposto pelo governo tinha como uma das exigências principais que os movimentos não ocupassem novas terras e que se retirassem das terras ocupadas que estivessem fora das áreas estabelecidas pelos acordos. Algumas organizações promoveram a desocupação de terras; o EZLN era contra a desocupação e permaneceu nas terras retomadas. A criação de novos *ejidos* se deu exclusivamente para organizações que mantiveram laços estreitos com o governo nas negociações, o que não foi o caso do EZLN. Nesse sentido, o governo conseguiu parte do que almejava: a parcial desocupação das terras e a divisão entre os movimentos de luta pela terra. Ao contrário do que aconteceu com outros movimentos, as terras retomadas pelos zapatistas não foram legalizadas, o que acarretou em uma série de conflitos entre indígenas e camponeses que ocorre até os dias de hoje, uma vez, em alguns casos, o que para o EZLN são terras retomadas pelos movimentos, para outros indígenas e camponeses são novos *ejidos* com o aval do Estado.

Um outro problema apontado por Borquez & Garcia (2006) que diz respeito à questão agrária na atualidade são os minifúndios. Esses estão presentes tanto nas propriedades privadas quanto nas sociais. Em 1994, o Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (INEGI), registrou uma superfície *ejidal* de 2.041.267 hectares e 245.576 beneficiários, com cerca de 8.3 hectares de terra por *ejidatário*. Neste setor existe uma grande diferenciação: um grupo de 127.678 *ejidatários*, que representa 52% do total, possui apenas 15% da superfície *ejidal*, com cerca de 2.4 hectares por beneficiário, enquanto 48% possui 85 % da superfície, com cerca de 14.6 hectares por cada *ejidatário*. Ou seja, o segundo grupo detém uma superfície mais de seis vezes superior ao primeiro. A questão do minifúndio também atravessa as disputas intercomunitárias entre indígenas e camponeses.

As construções de barragens e hidrelétricas também têm afetado bastante a região e preocupado os movimentos indígenas da região. Essa é uma situação que ameaça as terras de muitos povos indígenas na América Latina. Em Chiapas, além das quatro grandes hidrelétricas já construídas na região na segunda metade do século XX, há ameaças constantes de novas construções. Mencionemos algumas delas. Em 2016, portavozes de mais de sessenta comunidades de sete municípios do norte e da selva de Chiapas, todas aderentes à Sexta Declaração da Selva da Lacandona<sup>22</sup>, se pronunciaram contra a construção da barragem hidrelétrica binacional *Boca del Cerro*, no rio Usumacinta. As comunidades denunciaram o aumento da militarização da região e a ameaça de invasão de suas terras por conta da construção dos muros para contenção da barragem com mais de 40 quilômetros<sup>23</sup>. Segundo informação do *Centro de Investigaciones Económicas y Políticas de Acción Comunitaria*<sup>24</sup>, caso a barragem seja construída, ela inundará 72.500 hectares de terras indígenas e da selva, uma área de 725 quilômetros quadrados, 300 na Guatemala e 425 em Chiapas. Em *Nuevo Huixtán* também estão projetadas ao menos duas represas binacionais com águas dos rios Lacantún, Santo Domingo, Chixoy, dentre outros.

Além disso, uma outra questão, intrinsecamente conectada com as construções de barragens e hidrelétricas, tem deixado os movimentos em alerta: o aumento dos empreendimentos turísticos na região. Chiapas é um local propício nesse sentido tanto por suas construções arqueológicas exuberantes (como Palenque e Toniná), quanto pelas “belezas naturais” (como as lagoas de Montebello, Colón e Miramar, as cachoeiras de Águas Claras e Chiflón, etc) que vêm sendo cada vez mais exploradas pelos turistas e por empresários mexicanos e estrangeiros interessados no, tantas vezes, perverso “turismo ecológico”.

Ao final de 2002 ocorreu uma situação marcante na Selva Lacandona: o desalojamento, por parte do governo federal, de grupos indígenas, principalmente zapatistas, da zona da reserva da biosfera de Montes Azules. Como é comum em diversos casos semelhantes, quando se trata de expulsar povos de terras que são de interesse do

---

<sup>22</sup> A Sexta é uma proposta zapatista de abertura e composição na luta com outras pessoas e movimentos do México e do mundo. Para ter acesso à tal declaração publicada em 2005 acessar: <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/sdsl-pt/>.

<sup>23</sup> A mobilização dessas comunidades é abordada na matéria *Rechazan 60 poblados de Chiapas hidroeléctrica en el río Usumacinta* de Elio Rodrigues. Está disponível em: <http://www.jornada.unam.mx/2016/04/10/estados/024n1est> (acesso em 11/05/2017)

<sup>24</sup> Retirado de *La Jornada*, 12 de fevereiro de 2003, p. 8

capital, o discurso oficial do governo justificava a remoção por motivos ecológicos (que só valem para os “de baixo”, nunca para os “de cima”). É preciso ressaltar que nas reservas da biosfera de Montes Azules é permitido conciliar o uso sustentável de recursos por parte dos povos com a conservação do local (ibidem), mas ainda assim o governo insistiu nas remoções.

Logo em seguida ao desalojamento foi visto na Selva um grupo de estadunidenses que se locomoveram com 22 *jipes* pela região: em cada veículo viajavam quatro pessoas, dentre elas um homem com aspecto militar. Os *jipes* eram seguidos e escoltados por um caminhão de três toneladas e um microonibus carregado com alimentos e equipe. Segundo um movimento da região, a ARIC Independiente e Democrática, nessa excursão, os estadunidenses manifestaram interesse pela compra de terras e em conhecer com mais detalhes as lagoas e rios do local (ibidem).

Poucos dias depois foi anunciado no *La Jornada* (2002) em matéria intitulada “*Especulación turística en Montes Azules*”: “El gobierno pretende desalojar Montes Azules mientras permite y estimula proyectos turísticos de lujo que ni siquiera se promueven en México”. A matéria também relata que um grupo composto por 38 *jipes* estadunidenses entrou na selva no final do mesmo ano, um ingresso autorizado pelo exército mexicano. Os *jipes* transportavam turistas japoneses, israelenses, holandeses, tailandeses, guatemaltecos e mexicanos. Casos como esses também foram relatados próximos a Lagoa Miramar e em outros locais da região.

Além dessas entradas constantes por parte de turistas e empresários, há diversos projetos hoteleiros de luxo já instalados na região. Atualmente, existe um projeto hoteleiro, apoiado pela Secretaria de Turismo, na Lagoa de *Lacanjá Chensayab*, dentro da reserva de Montes Azuis. Outro hotel de ecoturismo, com diárias elevadíssimas, começou a funcionar no local onde antes existia a estação de observação biológica da Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Nas proximidades de Palenque também há um grande investimento hoteleiro. É possível observar que seja através de remoções diretas, seja do encarecimento dos preços para acessos a determinados locais turísticos, indígenas e camponeses vêm perdendo suas terras e a gestão dos espaços para investidores mexicanos e estrangeiros de turismo de luxo, que se utilizam muitas vezes de um “argumento” ecológico.

Essa perda, é uma perda que afeta a vida dos indígenas da região em um sentido mais profundo, ameaçando a construção da autonomia e a própria constituição das pessoas...

### **O cio da terra**

A centralidade da terra está vinculada aos aspectos mais profundos da vida zapatista: é o que possibilita o *a'mtel* (trabalho verdadeiro), pilar fundamental da construção da autonomia, e também é o fundamento dos seus deuses (*yajval*), do povo, da própria noção de pessoa e de uma vida verdadeira...

Para Maria, o trabalho verdadeiro depende quase que exclusivamente da terra: “Sólo fue posible la comunidad por causa de la tierra. Y se ahora podemos decir que no somos más víctimas directas del capitalismo es porque tenemos tierra.” Com a terra, o próprio povo pode decidir como viver, ninguém o controla. É o que permite a *bats'i kuslejal*, a “vida verdadeira”. Essa vida é estar livre (em coletivo) para praticar suas potencialidades. O que também está vinculado à possibilidade de fazer suas próprias leis e consolidar o governo autônomo: “Para llevar a la práctica un gobierno autónomo, para elegir democráticamente a sus autoridades, para elaborar y aprobar sus propias leyes y reglamentos, para definir procedimientos de la justicia autónoma, fue condición previa recuperar la tierra.” (CHRISTLIEB, 2014, p. 105). É diferente da vida oferecida pelo capitalismo e pelo governo, onde todos devem seguir o mesmo caminho que não pode ser violado. O caminho oferecido pelo “mal gobierno” está ligado aos programas assistenciais e ao incentivo ao consumo, em que as famílias recebem cestas básicas e/ou quantias em dinheiro. Os zapatistas comentam como esses programas assistenciais são prejudiciais aos povos, pois cortam sua ligação com a terra. Com tais programas, os indígenas e camponeses não querem mais trabalhar na terra e acabam por consumir produtos e alimentos industrializados, que muitas vezes são prejudiciais à saúde. Sobre isso, pude conversar com diversos promotores de saúde autônoma de diferentes regiões de Chiapas. Todos eles se referiram à diabete como um dos principais problemas de saúde dos povos na região. O aumento dos casos de diabete se daria pelas transformações nos hábitos alimentares, isto é, o aumento do consumo de alimentos industrializados.

O que os zapatistas parecem assinalar com suas concepções de *bats'i kuslejal* é justamente o contrário da posição defendida pelo Ministro da Justiça brasileiro em 2017.

Para o então Ministro, Osmar Serraglio, os índios não deviam se preocupar com a terra e sim com “boas condições de vida”, pois “terra não enche a barriga de ninguém”<sup>25</sup>. Ao invés disso, diz Rosa: “Yo tengo mi tierra cerca de la tierra de mis padres e planto mucha cosa: naranja, piña, frijol, yuca, maiz, café... No tenemos dinero, pero trabajamos la tierra, es lo que nos da el *bats'i kuslejal*.” Para os zapatistas, não é o dinheiro, o consumo, os programas assistenciais, todo esse pacote que Osmar Serraglio chama de “boas condições de vida” que possibilita uma vida verdadeira, mas é antes de tudo a terra que enche a barriga através do trabalho coletivo e da construção da autonomia. A terra é alimento, mãe, povo, lugar, deus... Nesse sentido, os zapatistas criticam o movimento migratório do campo para a cidade: “Uno de los malos pensamientos que vemos aqui es que vivir en la ciudad es un privilegio. Con eso, pierde la relación con la tierra y cuando tienes tierra, 90% de lo que comes es de la tierra. Una cosa que no consideran es que existe el centro y la periferia de la ciudad, la periferia no sale en la televisión, solo sale cosas bonitas. Y no hablan que lo que hace posible el centro es la periferia.” A cidade, esse lugar do “povo das mercadorias”, como diria Davi Kopenawa (2015), carregaria uma grande força centrípeta contrária aos movimentos autônomos. Essa centralização se daria, principalmente, a partir do corte da relação com a terra.

E é preciso ressaltar que relação com a terra se dá em termos bem específicos. A terra aqui não significa necessariamente a terra como “recurso” (no sentido mais capitalista), ou como “bem universal” (como colocam algumas teorias ocidentais mais progressistas) – ambos os casos vinculados à noção de propriedade privada, ainda que o segundo termo refira-se à “função social” da propriedade. A terra não é um substrato inerte, um objeto que se pode possuir. Não é a terra que pertence aos promotores, mas os promotores pertencem à terra, pertencem a um lugar. Ser de um lugar é ser verdadeiro (*bats'i*). O homem verdadeiro (*bats'i vinik*) é aquele que é de um lugar, de um povo, tem uma raiz, cresce e se relaciona ali. A noção de verdadeiro parece fundamental aqui e aparece recorrentemente nas falas dos promotores. Assim, também falam de *bats'i ants* (mulher verdadeira), *bats'i huil* (traje verdadeiro), *bats'i tsekil* (saia verdadeira). Há também algumas ações verdadeiras: *chanel* (educação verdadeira) e *a'mtel* (trabalho verdadeiro). Mais uma *tradução equivocada*, pois “verdadeiro” aqui é diferente do que

---

<sup>25</sup> A afirmação do ministro, que tem claros vínculos com o agronegócio no Brasil, foi proferida em entrevista à Folha de São Paulo em 07/03/2017. Disponível em: <http://www1.folha.uol.com.br/poder/2017/03/1865209-ministro-da-justica-critica-indios-e-diz-que-terra-nao-enche-barriga.shtml>

entendemos usualmente por “verdade”, no sentido de unicista e exclusivista. Emiliano explica que *Bats'i* não é a verdade de todo o mundo, mas da experiência de um povo de um lugar. Outros povos têm outras *bats'i*. Em outras palavras, *bats'i* quer dizer ser originário de um lugar, pertencente a um lugar próprio. O verdadeiro é o que é próprio de um lugar, ou melhor, o que está em seu lugar próprio, no duplo sentido de pertencente a esse lugar e de apropriado a ele.

Nesse sentido, *bats'i vinik* significaria homem originário, verdadeiro. Nas palavras de Paloma: “es el hombre que vive en un pueblo toda la vida, tiene una raíz, es originario del pueblo mismo donde vive”. Por isso, o conceito de indígena é inseparável do conceito de terra. Ambos equívocos em relação à tradição antropológica da qual partimos que foram muito bem discutidos e apresentados pelos promotores de educação durante as aulas.

Em suma, podemos afirmar que *bats'i vinik* (homem verdadeiro ou originário), que me foi apresentada como uma tradução possível para indígena, aparece como diretamente vinculada ao fato de estabelecer uma relação própria com a terra, o que nos parece o completo oposto de ser proprietário de uma terra, e nesse sentido transcendê-la, englobá-la, contê-la como sua “coisa”. É interessante como Eduardo Viveiros de Castro (2017) argumenta em sentido semelhante, ao dizer que o que define o indígena é “pertencer à terra, em lugar de ser proprietário dela”. Em relação a isso, os promotores também explicam em suas aulas que em *bats'i k'op* não existe o verbo “ter”: “No podemos tener nada en ese mundo. Nos relacionamos con la naturaleza, con las cosas del mundo.” Diferente do castelhano, os promotores não falam: “eu tenho um cavalo e uma terra”, ou “esses são meus cavalos e minha terra”. Emiliano conta que o que os *kaxlans* chamam de pronome possessivo, são, para eles, prefixos (*j, jo, s* que seriam supostamente correspondentes a *meu, teu, seu*). Esses prefixos não são sinônimos de posse, mas significam que estamos em relação com algo. Ele exemplifica: “Cuando hablamos *jna*, no es mi casa, es la casa con que tengo relación.” O verbo *oy*, que tem como tradução *tener* em alguns dicionários tzotzil – castelhano<sup>26</sup>, possui um sentido muito diferente. Segundo Emiliano: “el verbo *oy* no significa tener, pero significa hay la existencia de todo lo que está en el mundo. La agua, la árbol, pero no son míos, son cosas que están en relación.” Em uma das aulas, os promotores escrevem a frase *oy jna* e perguntam como faríamos para traduzi-la. De acordo com os debates promovidos nesse dia, podemos

---

<sup>26</sup> No caso, citamos o Dicionário Multilingue *Svunal Bats'i K'op* (2010).

afirmar que uma tradução meramente *kaxlan*, que não se transforma a partir do pensamento tzotzil, seria *yo tengo una casa*, mas esta seria uma “tradução equivocada”, uma tradução que refletisse uma transformação a partir do pensamento tzotzil seria *existe una casa con que yo tengo relación*. Mais próximos de uma “economia do ser” do que uma “economia do haver”, como diria Oswald de Andrade (1970), ou para sermos mais precisos, mais próximos de uma “economia das relações”, onde a relação primordial estabelecida é com a terra, com o seu lugar verdadeiro.

Desse modo, a própria definição de indígena, *bats'i vinik*, parece ter um significado bem distinto da definição de “Índio Genérico” estabelecida pelo Estado, que carrega tantas vezes algum atributo ou propriedade essencializada, mas sim passa por estabelecer essa referência primordial com *balumil*, a terra. Assim, ser indígena é muito diferente de ser cidadão. Essa diferenciação é apontada por Eduardo Viveiros de Castro (2017, p.2) “[Ser indígena] É ser parte de uma comunidade ligada a um lugar específico, ou seja, é integrar um ‘povo’. Ser cidadão, ao contrário, é ser parte de uma ‘população’ controlada (ao mesmo tempo “defendida” e atacada) por um Estado.”

Diante disso, podemos dizer que a vida autônoma dos *bats'i vinik* na sua relação com a terra como *lum*, *balumil*, povoada pelos *yajval*, que é inseparável da luta pelas retomadas de terras ocasionadas pelo levante de 1994 e inseparável de toda uma história de lutas indígenas e camponesas nos últimos séculos na região contra as *fincas* e os latifúndios, é uma *luta contra o Estado* de maneira ampla. É contra o Estado no sentido de Estado enquanto uma forma histórico-institucional do Estado-Nação, pois a construção de autonomia pela terra faz os zapatistas prescindirem das institucionalidades estatais e do capital para construir a sua própria vida “desde abajo”. É contra o Estado no sentido de um pensamento que dispensa o ponto de vista do todo, do espectador absoluto (LIMA, 2005, p.213), ao incluir os deuses habitantes da terra e das montanhas, com os *ch'ulel* como grandezas recíprocas dos seres. É contra o Estado porque a terra aqui se recusa a ser encaixada na definição homogênea da formalidade estatal ocidental.

E, finalmente, é contra o Estado porque é indígena (*bats'i vinik*) o que não se separa dos pontos mencionados acima, mas se mistura com eles – no seguinte sentido: “O indígena olha para baixo, para a Terra a que é imanente; ele tira sua força do chão. O cidadão olha para cima, para o Espírito encarnado sob a forma de um Estado transcendente; ele recebe seus direitos do alto.” (VIVEIROS DE CASTRO, *ibidem*). E a própria terra ganha um sentido tão forte que é impossível que seja utilizada para o turismo

ou se reduza às leis propostas pelo mercado. O indígena não pode viver sem se opor às leis da propriedade privada defendidas pelo Estado (e que o defendem). Ou talvez sejam essas leis que *negam*, por assim dizer ontologicamente, a existência indígena. As leis de quem muitas vezes é dono de uma terra ainda que não tenha nenhum contato com ela, ao invés daquele que cuida, que se deixa ser apossado pela terra, que luta para reapossá-la, que retira sua força dela.

Vimos, portanto, que a equivocação produzida pela terra (e a luta em torno dessa) aqui faz com que ela seja mais do que um “direito básico” (sem deixar de sê-lo), pois, como afirma Bruce Albert (1995) sobre a crítica xamânica de Davi Kopenawa da economia política da natureza, a luta pela terra não garante unicamente a perenidade de um espaço físico imprescindível para a existência física dos povos em questão, mas, também, preserva da destruição uma trama de coordenadas sociais e de intercâmbios cosmológicos que constituem e asseguram sua existência enquanto “seres humanos” (*yanomae t h ëpë*), para os yanomami – e, poderíamos perfeitamente acrescentar “homens e mulheres verdadeiros” (*bats 'i antsi vinik*), para os zapatistas.

### **Bibliografia**

ALBERT, Bruce. (1997) Situation ethnographique et mouvements ethniques: réflexions sur le terrain post-malinowskien. In: Augé M. (pref.) *Anthropologues en dangers: l'engagement sur le terrain*. Paris : Jean-Michel Place, p. 75-88.

\_\_\_\_\_. (1995) O ouro canibal e a queda do céu: uma crítica xamânica da economia política da natureza. *Série Antropologia*, UnB.

ANDRADE, Oswald. (2011) *A utopia antropofágica*. São Paulo: Editora Globo.

AUBRY, Andrés. (2005) *Chiapas a Contrapelo*. México: Editorial Contrahistórias.

BÓRQUEZ, Luciano & GARCÍA, María. (2006) Chiapas: los cambios en la tenencia de la tierra. *Argumentos*, vol. 19, núm. 51, mayo-agosto, pp. 31-71

CHRISTLIEB, Paulina Fernández. (2014) *Justicia Autónoma Zapatista*. Zona Selva Tzeltal. México: Estampa Artes Gráficas.

DE LA CADENA, Marisol. (2010) Indigenous Cosmopolitics in the Andes: Conceptual reflections beyond politics'. *Cultural Anthropology*, n.25, v. 2, p. 334-370.

DÍAZ, Carlos Tellos. (1995) *La rebelión de las Cañadas*. México: Cal y Arena.

KOPENAWA, Davi & ALBERT, Bruce. (2015) *A queda do céu*. Rio de Janeiro: Cia das Letras.

LIMA, Tânia Stolze. (2005) *Um Peixe Olhou Para Mim*. O povo Yudjá e a perspectiva. São Paulo: UNESP/ ISA/ NUTI.

MARCOS, Subcomandante. Entrevista al subcomandante Marcos, *LaJornada*, 6 de febrero de 1994.

PÉREZ RUIZ, Maya Lorena. (2000) ¡Todos somos zapatistas! Alianzas y rupturas entre el Ejército Zapatista y las organizaciones indígenas, tesis de Doctorado en Ciencias Antropológicas, UAM-Iztapalapa, México.

\_\_\_\_\_. (2009) Cerco anti-zapatista y lucha por la tierra en Chiapas. In: Estrada Saavedra, Marco. (org) Chiapas después de la tormenta. Estudios sobre economía, sociedad y política. Distrito federal: El Colegio de México.

PIMENTEL, Spensy. (2012) Cosmopolítica kaiowá e guarani: Uma crítica ameríndia ao agronegócio. Revista de Antropologia da UFSCar, v.4, n.2, jul.-dez., p.134-150.

REYES RAMOS, María Eugenia. (2001) El movimiento zapatista y la redefinición de la política agraria en Chiapas. Revista Mexicana de Sociología, Vol. 63, No. 4 (Oct. - Dec., 2001), pp. 197-220

\_\_\_\_\_. (2008) Los nuevos ejidos, Estudios Agrarios. Nueva época, año 14, no. 37 (enero-abril 2008), p. 45-66

\_\_\_\_\_. (2002) Conflicto agrario en Chiapas, 1934-1964. Gobierno del Estado de Chiapas.

RIVIERA, Rodrigo Megchún. (2008) Depende de la semilla: câmbios em la estrutura agraria chiapaneca (enciclopédia de Chiapas). In: ARMAS, Margarita Nolasco, etc. Los pueblos indígenas de Chiapas/Atlas etnográfico. México: Instituto Nacional de Antropología e História.

SEEGER, A. & VIVEIROS DE CASTRO, E. B. (1979) Terras e territórios indígenas. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.

SOUZA, Marcela Coelho. (2016) T/terras indígenas e territórios conceituais: incursões etnográficas e controvérsias públicas. Projeto de pesquisa CHAMADA UNIVERSAL MCTI/CNPQ NO. 1.

STENGERS, Isabelle. (2007) La proposition cosmopolitique. In: LOLIVE, J. SOUBEYRAN, O. L'emergence des cosmopolitiques. Paris: La Découverte.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. (2004) Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation. Tipití: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America, Art.1. Vol 2.

\_\_\_\_\_. (2017) Os involuntários da pátria. São Paulo: Editora N-1.