

# MODERNIDADE ALTERNATIVA NO MOVIMENTO ZAPATISTA DE LIBERTAÇÃO NACIONAL

*ALTERNATIVE MODERNITY IN THE ZAPATISTA  
NATIONAL LIBERATION MOVEMENT*

*Bianca Rihan Pinheiro Amorim<sup>1</sup>*

“Eu sou dado ao maravilhoso, ao fantástico, ao hipersensível; nunca por mais que quisesse, pude ter uma concepção mecânica, rígida do Universo e de nós mesmos. No último, no fim do homem e do mundo, há mistérios e eu creio neles. Todas as prosápias sabichonas, todas as sentenças formais sobre as certezas da ciência me fazem sorrir, e creio que este meu sorriso não é falso, nem precipitado, ele me vem de longas meditações e de alcanceantes dúvidas”.

LIMA BARRETO

**RESUMO:** O Exército Zapatista de Libertação Nacional (EZLN) é uma das organizações latino-americanas de maior destaque internacional durante o século XX. A curiosidade despertada, para além das reivindicações legítimas de seus membros, como o fim das opressões aos povos indígenas e à cultura maia, assim como a garantia de democracia, liberdade e justiça a todos os mexicanos, é decorrente da ampliação do Exército Zapatista em Movimento Zapatista e do exercício de sua “nova política”, que incorpora uma prática vigorosa de produção e reprodução de informações através de novas tecnologias; experimenta inovações tecnológicas e organizativas que permitem o amadurecimento e a construção prática de seu processo de autonomia; conjugando-as a muitas características consideradas tradicionais, principalmente relacionadas às maneiras de lidar com a natureza e os símbolos, próprias de suas origens indígenas e camponesas.

Assim, apesar das representações corriqueiras herdeiras do pensamento racional-iluminista sobre os indígenas tenderem a reduzi-los a uma unidade essencial e estática, este trabalho tem o objetivo de apresentar os zapatistas atuando em múltiplas dimensões, construídas a partir de uma série de estratégias, alianças, modos de ser, sentir e de se relacionar, que animam uma população usualmente traduzida pelo primitivismo e atraso, mas que inaugurou um novo caminho de resistência na América Latina, ajudando a reconfigurar, ainda, os debates sobre tradições e modernidades nas ciências sociais.

**PALAVRAS-CHAVE:** movimento zapatista; modernidade alternativa; resistência.

---

<sup>1</sup> Bianca Rihan Pinheiro Amorim é graduada em história (UFF), mestra em História Social (PPGH-UFF) e doutoranda em Ciência da Informação (IBICT/ECO – UFRJ).

*ABSTRACT: The Zapatista Army of National Liberation (EZLN) is one of Latin American organizations greater international prominence during the twentieth century. The curiosity aroused, beyond the legitimate claims of its members – as the end of the oppression of indigenous peoples and the Mayan culture; as well as the democracy, freedom and justice for all Mexicans – it is the result of expansion of the Zapatista Army in Zapatista movement and the exercise of their “new policy” which incorporates a vigorous practice of production and reproduction of information through new technologies; experience innovation – technological and organizational – that allow the maturation and practice building their autonomy process; conjugating them to many features considered “traditional”, mainly related to ways of dealing with nature and symbols, their own indigenous and peasant origins. Thus, despite the representations ordinary inheritors of rational-Enlightenment thinking on indigenous tend to reduce them to an essential and static unit, our work aims to present the Zapatistas working in multiple dimensions, constructed from a number of strategies, alliances, ways of being, feeling and relating that animate a population usually translated by primitivism and delay, but ushered in a new resistance path in Latin America, helping to reconfigure also discussions on traditions and modernity in the social sciences.*

*KEYWORDS: Zapatista Movement; alternative modernity; resistance.*

## INTRODUÇÃO

Seguindo o pensamento do sociólogo Anthony Giddens (1991), inserimos o surgimento do movimento zapatista em um momento de extensão da modernidade que, relativizando a primazia dos valores socioculturais eurocêtricos, ajudamos a destacar os diferentes arcaibouços de conhecimento existentes e de revelar modernidades alternativas. Partindo de um enfoque relacional entre natureza e cultura, humanos e não humanos, também buscamos um contraponto às teorias da modernidade na obra de Bruno Latour (1994), que apresenta a possibilidade de uma análise mais simétrica do social e das sociedades.

Em suma, a proposta é mostrar como os zapatistas ressignificam certos elementos e práticas da modernidade ocidental, mesclando-as com substâncias próprias de suas etnias e produzindo, desse modo, um processo singular de experimentar a realidade.

## A CONSTRUÇÃO E A CRÍTICA DA RACIONALIDADE MODERNA

Notadamente, o pensamento moderno europeu construiu-se em torno das retóricas da racionalidade e da cientificidade, conferindo a si próprio o lugar de conhecimento superior em oposição aos saberes “arcaico-tradicionais”. Os heterogêneos povos ocupantes do globo passaram a ser classificados, pela chamada razão moderna, a partir de uma linha de evolução progressiva que tratou de contrapor natureza e ciência em sua escala particular de civilização. Aos povos não europeus,

mais próximos da natureza, foi atribuída a designação de bárbaros ou selvagens, enquanto os europeus, iluminados pela cultura, razão e ciência, seriam retratados como o exemplo de civilização a ser seguido. Ou seja, ao mesmo tempo em que o europeu civilizado se afirmava enquanto detentor do conhecimento e da cultura e, logo, representante da modernidade, ele criava a figura do selvagem irracional a ser domesticado, colonizado.

A condição de pensamento moderno, dito universal, inventou-se, então, à revelia de outras lógicas de existência, tanto espaciais quanto temporais, e da coexistência entre pessoas, objetos, natureza, produção material, subjetividades. Porém, ao contrário do que prega a racionalidade moderna, que as culturas originárias são unidades estáticas, parece-nos que foi a própria ideia de ciência moderna que nos legou um mundo estático, sempre passível de classificação, apartando da realidade suas qualidades dinâmicas, em movimento, relação e transformação. A experiência viva foi abortada da construção científica, assim como os valores éticos e espirituais, vistos em contradição a uma verdade objetiva, esclarecida e definitiva.

Tal concepção, que deu ao conhecimento científico ocidental o posto de bastião exclusivo da verdade, passou a ser questionada por pesquisadores que evidenciaram os mecanismos de exclusão imbricados nessa produção. Considerada uma das referências para o movimento de atualização da ideia de ciência moderna, a obra de Thomas Kuhn (1989), *A estrutura das revoluções científicas* incentivou a compreensão da ciência inscrita em um processo de solução de problemas estabelecidos por paradigmas hegemônicos capazes de limitar perguntas e respostas.

Para Kuhn, o saber científico necessita ser situado histórica e geograficamente, atrelado a uma cultura e comunidade, que fundamentam determinados paradigmas e refutam outros. A ciência, portanto, passa a ser pensada como espaço de construção, caracterizada por sua parcialidade e não como conhecimento absoluto, exclusivo e universal. A cada revolução paradigmática um discurso prevalece, destituindo outras concepções de ciência e de mundo.

Como sabemos, o racionalismo positivista foi o grande paradigma da autointitulada modernidade, responsável por levar à frente a dicotomia homem *versus* natureza, em que a última passa a ser vista como terreno livre de apropriação. A promessa de domínio científico da natureza alardeou o controle da escassez e das calamidades, o que hoje nos parece controverso, insuficiente, por exemplo, para explicar muitos dos desastres ambientais que observamos em diferentes partes do mundo. Usando os termos de Kuhn, viveríamos uma crise paradigmática? Seria a crise da modernidade?

Muitos autores, situados nessa conjuntura, aproveitaram para criticar a ideia de modernidade. Segundo Bruno Latour (1994) em *Jamais fomos modernos*, todas as certezas do paradigma dominante estão caindo por terra. Conforme o autor, foi a concepção assimétrica da ciência moderna que nunca possibilitou que enxergássemos seu complexo funcionamento, assim como o olhar fragmentado para o social impediu que realizássemos a totalidade de suas relações.

Para Latour (1994), os fatos científicos e sociais não são puros e imunes às externalidades, mas construções coletivas fixadas através de elos entre atores (humanos e não humanos) por meio de redes heterogêneas. Assim, defende que a ciência e a sociedade necessitam ser trabalhadas juntas, à luz de uma simetria generalizada, e não de oposições binárias tão introjetadas pela racionalidade moderna, como sujeito *versus* objeto, natureza *versus* sociedade, realidade *versus* mito, ciência *versus* senso comum, etc.

Qualquer que seja a etiqueta, a questão é sempre a de reatar o nó górdio atravessando, tantas vezes quantas forem necessárias, o corte que separa os conhecimentos exatos e o exercício do poder, digamos a natureza e a cultura. Nós mesmos somos híbridos, instalados precariamente no interior das instituições científicas, meio engenheiros, meio filósofos, um terço instruídos sem que o desejássemos; optamos por descrever as tramas onde quer que estas nos levem. Nosso meio de transporte é a noção de tradução ou de rede. Mais flexível que a noção de sistema, mais histórica que a de estrutura, mais empírica que a de complexidade, a rede é o fio de Ariadne destas histórias confusas. (LATOURE, 1994, p. 9)

Menos radical que Latour, que provoca os brios ocidentais ao afirmar a modernidade como projeto não realizado, Giddens (1991) sugere o momento atual como a extensão da mesma, o que permite uma reflexividade crítica da razão moderna a partir do rompimento com a hierarquia dos povos, e com os valores iluministas-ocidentais para “medida” da evolução histórica.

O mundo em que vivemos hoje é um mundo carregado e perigoso. Isto tem servido para fazer mais do que simplesmente enfraquecer ou nos forçar a provar a suposição de que a emergência da modernidade levaria à formação de uma ordem social mais feliz e mais segura. A perda da crença no “progresso”, é claro, é um dos fatores que fundamentam a dissolução de “narrativas” da história. Há, aqui, entretanto, muito mais em jogo do que a conclusão de que a história “vai a lugar nenhum”. Temos que desenvolver uma análise institucional do caráter de dois gumes da modernidade. (GIDDENS, 1991, p. 15)

Para o autor, a modernidade existente nunca chegou a desatar todas as suas potencialidades justamente porque se limitou às noções de progresso econômico e tecnológico, orientadas pelo modo de produção e acumulação capitalista. Dessa maneira, diferentes possibilidades de relações foram escamoteadas, e a modernidade,

propagandeada pelas certezas de fartura e liberdade, revelou-se um “mito”,<sup>2</sup> marcado pelo racionamento e a exploração. No entanto, o momento atual abrigaria a radicalização da modernidade, criando riscos e incertezas, mas imputando, ao mesmo tempo, possibilidades nunca promovidas pela linearidade ocidental. Um momento para possíveis rachaduras, capaz de revelar experiências e narrativas não necessariamente novas, mas que permaneciam subterrâneas pela força das ideias vigentes.

Assim como Giddens, que apesar de não identificar um ataque fatal à modernidade hegemônica, nos colocamos otimistas quanto à emergência das múltiplas racionalidades que passam a apontar para vias alternativas de (re)construção da mesma.

### A CONTRARRACIONALIDADE ZAPATISTA E SUA MODERNIDADE ALTERNATIVA

Nesse sentido, destacamos o movimento zapatista e sua concepção de modernidade fundada na complexa mistura de diversos referentes, mesmo aqueles da modernidade ocidental, assimilados e ressignificados a partir da experiência das etnias presentes no estado mexicano de Chiapas.

Conforme Bruno Latour, ao superarmos a dicotomia entre natureza e cultura, e todas as outras dualidades típicas do pensamento europeu ocidental, “nos restam coisas interessantes a fazer, como investigar suas associações, suas conexões e suas políticas de agrupamento” (LATOURE, 2010, p. 1).

Neste artigo investiga-se a grande rede movimentada pelos zapatistas, os muitos elementos que fazem circular e que carregam suas experiências e seus acúmulos, originários ou “estrangeiros”, influenciando-se entre si e ao entorno, e revelando, assim, o *lato sensu* de sua modernidade. Caminho que realizaremos a partir do reagrupamento e associações entre elementos híbridos, tratados separadamente por tanto tempo.<sup>3</sup>

---

2 Nesse sentido, podemos lembrar Ernest Cassirer quando discute sobre a tentativa do conhecimento de se tornar senhor do mito: “o conhecimento se torna senhor do mito” somente nos momentos em que se nega a refletir sobre ele (CASSIRER, 2004, p. 7, 8). Conforme arremata Saldanha, o “conhecimento, em sua etapa ‘positiva’, termina por se reencontrar com o ‘adversário que aparentemente vencera em definitivo’. A ciência só atinge sua forma própria na medida em que expurga todos os componentes míticos e metafísicos. Contudo, justamente a evolução da doutrina de Comte mostra que precisamente os momentos e motivos que ela acreditou ter atravessado, já em seu início, nela continuam vivos e atuantes. O próprio sistema de Comte, que começou desterrando tudo o que era mítico para os primórdios e para a pré-história da ciência, culmina numa superestrutura mítico-religiosa” (SALDANHA, 2014, p. 6).

3 Para Bruno Latour, a modernidade ocidental, ao realizar a distinção entre culturas, criou uma separação ontológica falsa entre as mesmas, e somente a desmistificação – por meio de revelação

A construção da autonomia<sup>4</sup> das comunidades indígenas, podemos dizer, é a expressão da sua resistência e de seu projeto próprio de modernidade, gestado no contato e nos conflitos, pressões e contrapressões com os marcos de representação e ação dominantes.

Quanto às representações, começemos pela língua: o historiador mexicano Aguirre Rojas (2006) cita, como exemplo de “modernidade de resistência”, o fato de os indígenas, apesar de terem aprendido o espanhol, conservarem suas línguas maternas. Acrescentamos, aqui, a preocupação de Latour (1994) com os contatos dos híbridos, ao identificarmos como os indígenas modificam ambas as línguas a partir das relações que estabelecem entre elas, e delas com as coisas e a natureza, em uma rede de humanos e não humanos.

Assim, vale resgatar a entrevista concedida pelo subcomandante Marcos, ex- porta-voz dos zapatistas, ao poeta Juan Gelman, em que afirma: “Antes não concebíamos como os indígenas manejavam a linguagem, aos poucos fomos descobrindo um apego ao significado das coisas e ao uso das imagens também” (MARCOS, 2001, p. 233). Segundo Marcos, que ao longo do tempo a frente do EZLN investiu fortemente na atividade literária, os indígenas, que aprenderam o espanhol e são falantes de outras diferentes línguas – tzotzil, tzeltal, tojolabal, chol, zoque e mame – não constroem a linguagem a partir de conceitos, mas de imagens e sensações. Um indígena trolabal, por exemplo, costuma chamar a lua de luz de prata (MARCOS, 2001). Dessa interseção surgem alternativas resistentes aos projetos de dominação da linguagem e pela linguagem.

Também no interior de uma modernidade de resistência, e pensando as lutas de representação, apontamos para a emergência de murais coloridos no território autônomo de Chiapas. Produzidos pelos indígenas em conjunto com diversos grupos e coletivos de artistas nacionais e internacionais ligados ao movimento zapatista, essas obras de arte cumprem não apenas uma função estética com a finalidade de decoração, mas também uma forte dimensão de intervenção política.

---

ou desfeticização – desse processo, seria capaz de deter a “proliferação de monstros” (LATOUR, 1994, p. 17).

- 4 O governo autônomo zapatista organiza-se em três níveis: as comunidades, com suas autoridades locais, os Municípios Autônomos Rebeldes Zapatistas (MAREZ), com autoridades do conselho autônomo, e as “Juntas de Bom Governo”, responsáveis pela coordenação dos MAREZ em cada zona. O termo “bom governo” é usado pelos zapatistas para afirmar seu caráter autônomo e fazer a oposição das suas próprias autoridades em relação às instituições oficiais, ou seja, do “mau governo”. Vale destacar que as comunidades zapatistas não são unidades territoriais ou sociais fechadas, mas definidas pela adesão voluntária às redes que se estabelecem por suas próprias leis e práticas de autogestão, mesmo porque os municípios autônomos existem “por cima” dos municípios oficiais, mas com limites traçados de acordo com as etnias existentes e a dinâmica social de resistência das últimas décadas. (Ver MARQUES, 2014, p. 47)

Como meio de expressão, de reafirmação e reconhecimento da luta por autonomia, acabam, ainda, por fortalecer as redes de apoio às comunidades. Assim, murais comunitários, construídos em madeira, gesso ou alumínio, grandes e pequenos, de temáticas variadas, fazem parte da vida cotidiana das comunidades em resistência, identificando o território autônomo nos distintos municípios rebeldes e em seus cinco Caracóis.<sup>5</sup>

Além de se apropriarem do imaginário indígena, os murais agregam outros significantes à sua narrativa, movimentando mensagens capazes de estabelecer pontos de contato entre os mais diversificados segmentos. Visualidades meso-americanas, indígenas, revolucionárias e aquelas identificadas com a esquerda latino-americana, em uma singularidade que não deixa de ser plural: de Coatlicue à comandanta indígena Ramona; de Zapata a Marcos; de Che Guevara ao Comandante David. Em imagens talhadas, identificadas à arte revolucionária ou pintadas por crianças; da arte chicana aos bordados tzotziles; de inspirações em Diego Riviera a cartuns (SANTIAGO, 2002). Contando histórias factuais da guerrilha, histórias familiares que resgatam tradições étnicas, as apropriadas das vivências com estrangeiros, as inventadas e as que sobrevivem no decorrer da luta zapatista, os murais se revelam actantes<sup>6</sup> ao participarem diretamente das tramas de uma rede heterogênea, em seu processo coletivo de elaboração e apropriação de informações contrarracionais. A divulgação desses murais na internet como símbolos de resistência, assim como dos tantos comunicados zapatistas, promove um processo de circulação global de suas lutas, conseguindo ultrapassar seu território, mas ao mesmo tempo afirmando sua demarcação frente aos desmandos do Estado Mexicano.

Uma eficiente rede de comunicação e solidariedade, utilizando os recursos do correio eletrônico e das redes de comunicação via Internet foi tecida em todo o mundo por ativistas de direitos humanos, simpatizantes da causa zapatista e movimentos sociais alternativos. Desde as primeiras semanas da aparição pública do EZLN, os comunicados da comandância zapatista e os do subcomandante Marcos, repletos de referências culturais, citações literárias, mitologia indígena e com fartas doses de bom humor, já podiam ser acessados eletronicamente de diversas partes do planeta a partir de listas de

---

5 Os caracóis são as regiões organizativas das comunidades autônomas zapatistas. Foram criados em 2003 para substituir a forma anterior de organização denominada *Aguascalientes*. Podemos dizer que os caracóis são resultantes de um amplo período de discussões sobre as necessidades de mudanças nas relações entre as comunidades, entre as comunidades e o EZLN, e das comunidades com o mundo exterior.

6 Segundo a Teoria Ator-Rede desenvolvida por Bruno Latour, o termo “actante” designa a agência dos atores humanos e não humanos, de forma a não dicotomizá-los. Ao invés de serem vistos como simples artefatos, os elementos não humanos tornam-se participantes simétricos aos humanos nas ações e transformações da sociedade.

discussão sobre Chiapas na internet, que eram abastecidas diariamente com informações frescas sobre o que acontecia na zona de conflito. (ORTRIZ, 2005, p. 28)

Segundo Fernando Matamoros (2008) as autonomias indígenas são espaços territoriais construindo-se com as palavras, narrativas e intervenções que explicam seu mundo, suas contradições e seus antagonismos. Assim, defende que as utopias e sonhos inscritos nas diversas formas de expressão das etnias ou dos grupos indígenas são de importância central, pois delas também nascem formas de combate à captura do capital e da modernidade dominante. Nesse sentido, Matamoros relaciona a autonomia zapatista ao trabalho abstrato. Para ele, de alguma maneira, o trabalho abstrato se encontra nessas formas autonômicas. O valor concreto que está nas formas organizacionais, em relação ao território fragmentado em municipalidades pelo poder central e a maior possibilidade de controle e exploração do Estado e do mercado, desperta subjetividades e inventa formas de ação política para desorganizar essas definições enquadradas.

Desde mi punto de vista, dentro de estas formas autonómicas hay una condensación y una concentración de experiencias mediadas y fetichizadas por el trabajo abstrato. Primero, en el presente, en término de formas de dominación, y como tales, formas de poder. Sin embargo, en segundo lugar, en ese mismo espacio de formas autonómicas se están generando otros tiempos, otras posibilidades del tiempo de la lucha, para arrebatar los tiempos presentes del trabajo concreto domesticado, subsumido por el poder del capital. De alguna manera, las comunidades indígenas (como otros grupos en lucha, obreros, maestros, género, edades, etc) están movilizand, a partir de lo mediato e inmediato, posibilidades inmersas en las contradicciones de esas formas de fragmentación. Al interior de formas de poder y dominación, van generando otras formas, otras alternativas, que se expresan en la creatividad de la lucha zapatista. (MATAMOROS, 2008, p. 69)

Nas seis declarações de Selva Lacandona,<sup>7</sup> encontramos inúmeros depoimentos de representantes do movimento zapatista sobre as maneiras de organização desenvolvidas em seu território autônomo. Reiteradamente, eles afirmam não seguir modelos prontos, mas construírem-se nas trincheiras de resistência às violências -cultural, militar, econômica, política e social – sofridas pelos indígenas nos últimos séculos. Por isso, combinadas às resistências simbólicas e representacionais, a criatividade zapatista também atua para a construção de meios próprios de comércio e produção de alimentos, assim como de organização de trabalhos e serviços

---

7 Disponíveis em: <<http://enlacezapatista.ezln.org.mx>> e <<http://palabra.ezln.org.mx>>.



que, apesar de incorporarem as novas tecnologias, o fazem de maneira equilibrada com a “madre tierra”, reconhecendo toda a sua riqueza, para além da monetária.<sup>8</sup>

Desde 1994 o movimento se articula para criar postos de trabalho que incorporem a comunidade de maneira ampla e dinâmica, destacando-se o cultivo de lavouras coletivas de milho, feijão e café; criações de porcos, frangos, bois e cabras; administração conjunta de padarias, armazéns, lojas e serviços de transporte; além da “gerência” de pontos turísticos, tais como praias e cachoeiras que estão em seu território, e de bancos comunitários destinados a dar suportes financeiros às bases de apoio, realizando empréstimos para a população (MARQUES, 2014).

En nuestra zona el mal gobierno nos está atacando con lo económico, a nosotros no nos da directamente pero a los hermanos que ya no son zapatistas les llegan muchos proyectos, muchos apoyos. (...) Nosotros estamos preparados desde las familias, como pueblos, como regiones, municipios y en la zona. (...) Para poder sostenernos a nuestra familia, para poder comprar todo lo necesario para cada familia, para que cuando nos toque hacer un trabajo nuestra familia también se sienta que está fuerte la lucha. En nuestras familias estamos preparados para resistir los ataques económicos trabajando la madre tierra que tenemos, por ella luchamos. (...) También estamos preparados como pueblos, por eso hemos organizado diferentes trabajos, sea en colectivos o en sociedades. Los compañeros siempre tienen milpa o frijolar, hay pueblos que tienen ganado en colectivo, tiendas que son como sociedades o transporte que se maneja también como sociedades. (...) Estos trabajos que estamos haciendo como familia o como pueblos son con la finalidad de crear fondos económicos para apoyar en diferentes casos que a veces nos pasan, como enfermedades y para apoyarnos con los pasajes en las diferentes áreas de trabajo”. (Marisol, ex-integrante da Junta de Bom Governo, Caracol I La Realidad, MAREZ San Pedro de Michoacán, Livro Escuelita “Resistencia Autónoma”, p. 6)

As comunidades rebeldes contam ainda com a ajuda de organizações e coletivos, mexicanos e internacionais, para capacitação técnica, além de doações financeiras destinadas a seus projetos produtivos e o desenvolvimento de outras demandas, como nas áreas da educação e saúde, por exemplo (MARQUES, 2014).

Apesar das constantes ameaças às terras comunais pelo discurso de desenvolvimento econômico e modernização do país, por parte dos sucessivos governos, observamos como a autonomia zapatista vai se construindo através de formas solidárias de produção e comércio, que são ao mesmo tempo inovadoras e atreladas aos costumes locais.

Segundo Sarita Albagli:

---

8 No centro de suas reivindicações estão palavras de ordem que combatem, por exemplo, o avanço da monocultura agropecuária e às sementes transgênicas de milho, base da alimentação comunitária.

Inovação não se traduz apenas pela introdução de novos produtos, processos e formatos organizacionais no mercado; nem se trata somente de inovação tecnológica, produtiva e organizacional. Cruciais são as inovações sociais, políticas, institucionais e culturais que expressam novas práticas, novas formas de pensar, de agir, de viver. É a partir das disputas entre lógicas, cosmovisões, interesses e perspectivas distintas que se impõem uma ou outra inovações. Aquilo que se apresenta como “verdade” é, de fato, aquela [verdade] do poder e do tipo de saber que ele produz, resultado, sempre provisório, de diferenças e antagonismos entre forças e visões de mundo. No capitalismo trata-se centralmente do conflito entre capital e trabalho. Mas também de antagonismos entre paradigmas de desenvolvimento distintos, que se expressam igualmente em distintas matrizes tecnológicas e de inovação. Por exemplo, as diferenças entre a agricultura química, desde a chamada Revolução Verde, de um lado, e as técnicas da agricultura familiar, de outro [...]. (ALBAGLI, 2014, p. 213)

Nessa chave de inovação, também foram criados os “sistemas autônomos de saúde, baseados na medicina tradicional das comunidades, como serviço de parteiras, ervas medicinais e ‘hueseros’ (que tratam ossos e membros fraturados)” (MARQUES, 2014, p. 67), mas que contam igualmente com a participação de médicos urbanos e estudantes de medicina, que chegam às comunidades para trocar experiências de cuidado e intercambiar saberes, incentivados por projetos que vinculam os conhecimentos produzidos nas universidades àqueles cultivados pela população, considerados tradicionais. O depoimento do historiador Antônio Marques, que esteve acompanhando os zapatistas durante a semana do evento intitulado “Escuelita Zapatista” ilustra bem essa realidade:

Pude observar alguns exemplos de saúde autônoma, como a existência de um laboratório de prótese dental no “Caracol” La Realidad, durante a semana de atividades da “Escuelita”. No “Caracol” La Garrucha, onde estive presente nas festas de comemoração dos dez anos dos “Caracoís”, na abertura da semana da “Escuelita”, conheci uma grande clínica de saúde da mulher, chamada Comandanta Ramona, que é referência na zona e onde se tratam mulheres, independente da sua filiação ou não ao movimento. Suas escolas e clínicas autônomas se desenvolveram a ponto de muitas vezes serem maiores e melhores que as oficiais, onde frequentam inclusive médicos e famílias não-zapatistas. (MARQUES, 2014, p. 67)

Outro bom exemplo para entendermos a combinação de cosmovisões, presente na construção zapatista de modernidade, trata-se da discussão sobre a matriz energética de Alto Balsas, município também incorporado ao território rebelde.

Antes do levante de 1994, já tramitava um projeto governamental na região que incluía a construção de um sistema de seis hidroelétricas, o que não contemplava as demandas dos povos locais. Buscando apoio em sua rede de relações, que já contava com muitos pesquisadores mexicanos e estrangeiros, os indígenas mostraram irregularidades nas propostas do governo, desbancando o velho argumento

oficial sobre a imprescindibilidade da modernização e seus benefícios para toda a nação. Ao confrontarem dois projetos de modernidade e civilização, os indígenas puseram em choque maneiras de governar e administrar, e em “xeque” as formas com as quais as instituições oficiais se relacionam com os povos indígenas.

A investigação realizada mostrou que, na verdade, o projeto do “mau governo”<sup>9</sup> estava precedido por um longo histórico de ineficiências. Provou-se que a primeira usina, El Caracol, que já estava em funcionamento, apresentava problemas que a inutilizariam em um prazo máximo de dez anos. Os erros de construção e a falta de manutenção por parte das autoridades haviam criado o risco de que, em pouco tempo, El Caracol se tornasse um grande pântano, e deixasse de cumprir a função para a qual foi criada, que era gerar energia (POLANCO, 2007).

Como relataram os indígenas, foi para prolongar a “vida” de El Caracol que o governo tentava impor precocemente a construção da segunda usina, San Juan Tetelcingo, que continuaria a empobrecer a terra, retirando os sedimentos necessários para o cultivo de alimentos e barrando a garantia de autossustento das comunidades (POLANCO, 2007).

Por trás do projeto governamental, operava a lógica tecnológica e mercadológica, sem nenhuma consideração dos fatores sociais. Porém, diversas opiniões ajudaram a embasar o argumento dos indígenas de que se poderia obter bons resultados com outras soluções, sem os altos custos sociais e ecológicos do projeto oficial, e com benefícios muito maiores, a longo prazo, para ambos os lados.

Na maioria das vezes, a imposição dos interesses hegemônicos, orientados apenas pela lógica do capital e suas justificativas que conjugam ciência e política, tornam-se insensíveis à totalidade do mundo e à diversidade das culturas, optando pelo caminho mais destruidor. Por isso, em projetos alternativos de modernidade, podemos observar o desvio da ciência acabada, suas caixas pretas e discussões finalizadas, e a opção pela incorporação da ciência em construção, na qual os diversos atores, por meio de traduções (fundação de elos capazes de transformar os elementos associados), conseguem criar novos pontos de estabilização, amalgamando práticas científicas, saberes tradicionais, diferentes cosmovisões em um alargado panorama de mobilização em que se misturam humanos e não humanos.<sup>10</sup>

Uma das facetas mais interessantes do movimento de Alto Balsas é justamente a sua rejeição à lógica binária, que opõe em extremos opostos a vida tradicional e as estratégias de modernização. Ao invés de uma resposta milenarista e da negação

---

9 O governo oficial é chamado pelos zapatistas de “mau governo”, em contraste com as juntas do “bom governo”, criadas pelas comunidades autônomas.

10 Ver LATOUR, 2001.

absoluta da tecnologia, eles elaboraram uma proposta alternativa, ouvindo várias opiniões técnicas de “cientistas autorizados” próximos ao movimento, assim como da própria comunidade. O resultado foi um projeto sustentável, apropriando a tradição local, mas também capaz de ajudar a fornecer energia para o país.

A partir de um diálogo com o governo, do autodiagnóstico da população e da assessoria técnica externa, os indígenas lideraram a iniciativa para a construção de diversas pequenas represas com baixo custo social, cultural e ambiental, o que permitiu o fortalecimento de esquemas próprios de desenvolvimento na vida agrícola, artesanal e comercial de Alto Balsas (POLANCO, 2007). Além de privilegiar o cuidado com a natureza, com a cultura e os costumes regionais, eles acentuaram a produção de recursos para a sua tão disputada autonomia em relação aos poderes centrais.

A experiência zapatista nos faz lembrar a discussão proposta por Milton Santos (1997), que aproximou o avanço da modernidade hegemônica à expressiva mudança no meio geográfico. Hoje, o chamado meio técnico-científico-informacional relaciona-se não apenas à vida urbana, mas também à realidade no campo. Em Chiapas, diversos relatos nos atualizam sobre as constantes investidas, tanto do Estado como do mercado transnacional, para avançarem com suas novas tecnologias sob o território camponês e enquadrá-lo ao modelo econômico capitalista e globalizado. Porém, é nesse choque de interesses que surge um projeto de autonomia e resistência, dizendo não às condições precárias e assimilando muitos dos elementos externos.

Milton Santos (2000) chamou de “esquizofrenias”, no interior dos territórios e dos lugares, esse confronto entre os vetores da globalização, que se instalam para impor sua ordem e a contraordem produzida pelo aumento das populações marginalizadas. Isso nos leva a considerar o território autônomo zapatista como propulsor de contrarracionalidades, questionadoras aos padrões estabelecidos pela lógica da modernidade globalizada.

Há ali a deflagração de um novo funcionamento do território, que apesar das influências das verticalidades, “pontos no espaço que, separados um dos outros, asseguram o funcionamento global da sociedade e da economia” (SANTOS, 1997, p. 225), expressam horizontalidades,

extensões formadas de pontos que se agregam sem descontinuidade como na definição tradicional de região [...]. Trata-se, da produção local de uma integração solidária, obtida mediante solidariedades horizontais internas, cuja natureza é tanto econômica, social e cultural como propriamente geográfica. (SANTOS, 1997, p. 206-207)

Ou seja, no interior da racionalidade globalizada e de seu relógio despótico a serviço dos atores hegemônicos, estão as horizontalidades de caráter solidário e orgânico elaborando contrarracionalidades e (re)existências.

Os zapatistas revelam-nos, assim, um projeto original que não mantém o passado pré-capitalista nem as estruturas pré-modernas de forma intocável, do mesmo modo que não concebe a tecnologia como a única potência para a geração de desenvolvimento, apesar de incorporá-la.

Ser moderno para eles relaciona-se à invenção de caminhos próprios, construídos no espaço esquizofrênico e na soma particular de diferentes contribuições. A modernidade aparece viva e pulsante nas alavancas híbridas de sua autonomia e na construção coletiva de “outra sociedade” que conclama um “México para todos os mexicanos” em uma dinâmica inclusive mais avançada, como defendem muitos, do que a enquadrada e restritiva modernidade hegemônica, imposta do iluminismo à globalização.

## CONCLUSÃO

Do exército guerrilheiro de perspectiva militar à organização de um movimento social heterogêneo, capaz de abrigar uma ampla rede de pessoas e objetos em relação e movimento; das potencialidades comunitárias e uso das técnicas tradicionais às novas tecnologias de produção e informação, os indígenas de Chiapas se organizaram para disputar a estratégia regional de desenvolvimento, assim como as subjetividades da população, reforçando sua alteridade e denunciando o discurso oficial que, sob a retórica da modernização hegemônica, cada vez mais avançava sobre o seu território e submetia seus modos de vida e cultura à lógica da exploração mercadológica e do desenvolvimento capitalista. Trata-se de um movimento que combina significativa pluralidade de projetos, estratégias e bases sociais, tornando-se símbolo da luta contra as políticas neoliberais na América Latina.

Como nos aponta o movimento zapatista em sua experiência prática de construção de uma organização social horizontal e descentralizada, baseada na auto-gestão e na participação popular, e o sociólogo Anthony Giddens (1991), em sua perspectiva teórica, que sublinha a extensão da modernidade como um momento de maior reflexão sobre o mundo e as potencialidades de diferentes configurações sociais, destacamos a emergência de modernidades alternativas que trazem grandes inquietações ao porvir.

Não vivemos ainda num universo social pós-moderno, mas podemos ver mais do que uns poucos relances da emergência de modos de vida e formas de organização social

que divergem daquelas criadas pelas instituições modernas. Nos termos desta análise, pode facilmente ser visto por que a radicalização da modernidade é tão perturbadora, e tão significativa. Seus traços mais conspícuos – a dissolução do evolucionismo, o desaparecimento da teleologia histórica, o reconhecimento da reflexividade meticolosa, constitutiva, junto com a evaporação da posição privilegiada do Ocidente – nos levam a um novo e inquietante universo de experiência. Se o “nós” aqui ainda se refere primariamente àqueles que vivem no próprio Ocidente – ou, mais precisamente, nos setores industrializados do mundo – é algo cujas implicações são sentidas em toda parte. (GIDDENS, 1991, p. 50-51)

Abalando a lógica da modernidade ocidental, mas, ao mesmo tempo, refutando todas as categorizações que os definem como pré-modernos, a luta dos rebeldes de Chiapas se dá, justamente, para estabelecer sua contemporaneidade e pertencimento à nação mexicana. Porém, a partir do reconhecimento de sua diversidade: o direito de serem tratados como iguais, todas as vezes que a violência os exclui, e a possibilidade de serem diferentes, sempre que a identidade unívoca os reprimir.

Nos treze pontos de luta pelos quais se levantaram em 1994 – trabalho, terra, alimentação, teto, saúde, educação, informação, cultura, independência, justiça, liberdade, democracia e paz – podemos observar categorias surgidas eminentemente da experiência europeia de modernidade, mas exigidas a partir de concepções radicalmente distintas (MARQUES, 2014).

Dessa maneira, acabam por fortalecer uma cultura política diferente, relações sociais de novos tipos, priorizando concepções de mundo ampliadas, relacionadas com a natureza e o espaço que ocupam. É o aparecimento de uma modernidade que rebate as concepções hegemônicas e que propõe uma nova construção de sentidos e de subjetividades, confluindo para a luta política objetiva, para realidades intuídas e desejadas, com a imaginação e as tecnologias, a natureza e as pessoas, os afetos e o trabalho ocupando lugares simétricos para a luta por um novo mundo possível.

Um novo mundo também para as ciências sociais, que precisam agora conviver com os antigos paradigmas subterrâneos que vão, paulatinamente, tornando-se ascendentes com seus elementos heterogêneos e trilhas de associações (LATOURET, 2012).

Tempos em que se deslindam “outros caminhos” de abordagens e métodos de pesquisa, na tentativa de ampliação das lúps da investigação científica para a pluralidade das culturas, para a mescla entre tradições e modernidades, para o equilíbrio de potencialidades de humanos e não humanos, realidade e sonhos, na construção da sociedade. Está travado o combate ao positivismo desencantado e à “devoção religiosa” nas coisas do “real”; contra os dogmatismos de se fazer ciência “desespírituosamente”; contra todos os tipos de inquisição. No paradigma emergente, ser moderno comporta certa magia!

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AGUIRRE ROJAS, Carlos Antonio. Chiapas y la conquista inconclusa: Entrevista a Bolívar Echeverría. In: ECHEVERRÍA, Bolívar. *Vuelta de siglo*. México: Era, 2006.
- ALBAGLI, Sarita. Inovação no Capitalismo Cognitivo. In: SIQUEIRA, Mauricio; COCCO, Giuseppe (orgs.). *Por uma política menor: arte, comum e multidão*. Rio de Janeiro: Fundação Casa de Rui Barbosa, 2014, p. 211-224.
- CASSIRER, Ernst. *A filosofia das formas simbólicas*. Segunda parte: O pensamento mítico. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- GIDDENS, Anthony. *As consequências da modernidade*. São Paulo: UNIFESP, 1991.
- KUHN, Thomas. *A estrutura das revoluções científicas*. 3. ed. São Paulo: Editora Perspectiva, 1989.
- LATOUR, Bruno. *Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994.
- \_\_\_\_\_. *A esperança de Pandora: ensaios sobre a realidade dos estudos científicos*. Bauru: EDUSC, 2001.
- \_\_\_\_\_. Entrevista para a revista Cult, 2010. Disponível em: <<http://revistacult.uol.com.br/home/2010/03/entrevista-bruno-latour/>>. Acesso em: 08.07.2015.
- \_\_\_\_\_. *Reagregando o Social: uma introdução à teoria do ator-rede*. Bauru: EDUSC, 2012; Salvador: EDUFBA, 2012.
- MARQUES, Luis Antonio Guerra. Democracia, Justiça, Liberdade: lições da Escuelita Zapatista. Dissertação de Mestrado. Brasília: Universidade de Brasília, 2014.
- MATAMOROS, Fernando. Crisis del trabajo abstracto y sujetos emergentes. In: HOLLOWAY, John; MATAMOROS, Fernando; TISCHLER, Sergio (orgs.). *Zapatismo, reflexión teórica e subjetividades emergentes*. Buenos Aires: Herramientas, 2008.
- ORTRIZ, Pedro Henrique Falco. Das Montanhas mexicanas ao ciberespaço. In: *Estudos Avançados*, vol. 19, n. 55. São Paulo, 2005.
- POLANCO, Héctor Díaz. *La Rebelión Zapatista y La Atonomía*. México, D.F.: Siglo XXI Editores, 2007.
- SALDANHA, Gustavo. Mediação e formações simbólicas: notas cassirerianas sobre linguagem, conhecimento e cultura na ciência da informação. In: *Anais XV ENANCIB*, Belo Horizonte, 2014.
- SANTIAGO, Luis Vargas. El Mito de la palabra a la pared. *Blanco sobre Blanco. Miradas y lecturas sobre artes visuales*. Buenos Aires, n. 2, p. 19-29, mar. 2002.
- SANTOS, Milton. *A natureza do espaço. Técnica e Tempo. Razão e Emoção*. 2. ed. São Paulo: Editora Hucitec, 1997.
- \_\_\_\_\_. *Por uma outra globalização: do pensamento único à consciência universal*. São Paulo: Record, 2000.
- SUBCOMANDANTE MARCOS. In: GELMAN, Juan. *Nada que ver con las armas*. El Correo da Selva. Cartas y documentos del EZLN, durante el año 2000. México: Asociación Cultural Votan, 2001.

Fontes:

As seis declarações de Serra Lacandona, disponíveis em: <<http://enlacezapatista.ezln.org.mx> e <http://palabra.ezln.org.mx>>.

*Recebido em 13.08.2016*

*Aceito em 12.09.2016*