



O movimento zapatista como uma nova pedagogia política

Carlos Federico Lucio López
e-mail: lucio@mail.udg.mx
mestrando em sociología pela Universidade de Coimbra

Introdução

As tentativas de interpretação dos movimentos sociais não foram poucas até hoje, porém, por causa da diversidade, na maioria dos casos, os estudos existentes não vão além de uma simples aproximação. Por exemplo, continua a ser comum o facto de se depositar excessiva confiança num esquema teórico, na procura de explicar o comportamento social, e logo de testar dito corpo teórico na sociedade, descobrir – não sem surpresa - que o aparentemente sólido esquema teórico, nada explica. Isto ocorre com frequência com os aparelhos teóricos que tentam observar na perspectiva dos movimentos sociais as lutas indígenas, principalmente, da América Latina.

Nesta situação algumas mudanças tiveram que ser introduzidas para complementar essas formas de ver e de interpretar. Nelas podemos encontrar esforços para actualizar ou renovar – de alguma maneira - o pensamento crítico, das múltiplas formas em que poder ser

recuperado uma delas faz referência à cultura como um lugar que ocupa uma relevância especial neste tipo de análise.¹ É preciso tomar em conta o desenvolvimento do conceito de geocultura inserido dentro do contexto das teorias pós-coloniais nas quais é explícito que a teoria social forma parte também da luta pelo controle dos significados, sem desconhecer o lugar das produções discursivas no contexto do sistema mundo como estrutura histórica.

Por uma renovação do pensamento crítico

Aqui convém recordar a imagem que por oposição manteve a teoria crítica com relação ao pensamento positivista. É clara a necessidade de onde nasce na tradição marxista a proposta de revelar os processos sociais que na teoria positiva tentavam se ocultar. Neste sentido, a teoria crítica preocupa-se por apresentar os pressupostos ontológicos e epistemológicos de cada uma delas, sob a preocupação de esclarecer como estavam informadas. Em primeiro lugar, a teoria positiva estabelecia uma relação de independência entre sujeito e objecto, na qual assumia uma suposta neutralidade valorativa em que o objecto de estudo era um conjunto de factos preexistentes independentes do sujeito e que reduzia a actividade deste último à de espectador desinteressado que tinha como objectivo único a tarefa de descrever o mundo tal qual ele é.

A teoria crítica de facto não estabelece a relação entre sujeito e objecto nos mesmos termos. Neste caso, dita relação é observada como resultado de processos sociais complexos onde se propõe reflectir sobre as estruturas, desde as quais a realidade social como as teorias que a interpretam são construídas. Neste sentido, o resultado da teoria no pensamento

¹ Castro-Gómez Santiago, “Teoría tradicional y teoría crítica de la cultura”, en: Castro-Gómez, (Editor), *La reestructuración de las ciencias sociales en América Latina*, CEJA, Bogotá, 2000.

positivista aparece como uma facticidade natural e no caso da teoria crítica aparece como resultado de uma construção social.

Para o pensamento crítico o universo da acção social não é semelhante ao comportamento da natureza que pode ser explicado de forma repetitiva até ser susceptível de ser generalizado e convertido em lei. Trata-se então de um universo de contradições que não dependem totalmente da intencionalidade da consciência senão da dialéctica entre sujeito e estrutura. A acção social está feita também de efeitos não desejados, que não podem ser previstos, ao mesmo tempo são parte da incerteza dos complexos sociais, inclusive, existe a idéia de que esses efeitos perversos ou não desejados não aparecem por falta de racionalidade, mas como consequência dela, de forma tal que o projecto da ilustração provocou mais problemas que soluções, deixando aberta a luta pelo controle social dos significados, e a necessidade de gerar novos modelos de interpretação.

O movimento zapatista e a reconstrução da subjectividade

Trata-se de um movimento de resistência com implicações e significados globais. Neste trabalho tentaremos dizer por que. Segundo Yvon Le Bot a vigência do zapatismo radica na possibilidade de reconciliar democracia e identidade, na medida em que promove a emergência de sujeitos individuais e colectivos que estabelecem redes que conferem conteúdos e significados às suas comunidades. Desta forma, a produção de sentido associada às práticas discursivas zapatistas é vista mais como a reinvenção de uma linguagem do que como a simples construção de um discurso por mais elaborado que este seja.

Dita linguagem não está desprovida de humor, poesia, e fica muito afastada da solenidade com a que se caracteriza a esquerda fechada na sua própria visão do *politically correct*. Também distingue-se pela incorporação da cultura indígena em convivência com outros imaginários para sublinhar a problemática do reconhecimento do outro e da sua produção através da reflexividade.

Portanto, estamos frente a uma rebelião civil e pacífica que não se limita à resistência, mas que tem apostado ultimamente a aprofundar seu projecto de democracia local através das autonomias indígenas. O movimento zapatista colocou uma questão fundamental para a redefinição do imaginário democrático, a que se deve responder a necessidade de combinar democracia e identidade. Desde este ponto de vista a rebelião zapatista pode olhar-se como uma luta pelo reconhecimento, pelo respeito à diferença, pelo fim do desprezo, e não pelo objectivo tradicional das guerrilhas latino-americanas: o poder. Com diferença dos movimentos que se dirigem à conquista do poder os zapatistas responderam que não, que não queriam tomar o poder, “só queremos nosso lugar, mais nada”.

As origens de tais diferenças em relação ao comportamento tradicional dos grupos guerrilheiros podemos encontrar na origem mesmo do EZLN. O primeiro impacto do processo zapatista foi chegar a floresta com um conjunto de lugares comuns típicos das organizações marxistas para tentar alojá-los na consciência dos índios. Como é de supor, este complexo discursivo nunca conseguiu ser digerido pelos indígenas, e devolveram as

intenções numa frase: “as tuas palavras são duras”. Assim, o núcleo “urbano” e “universitário” decidiu ouvir o que lhes diziam e também o que não diziam, o seu silêncio.²

Neste sentido com a primeira derrota do EZLN temos também o primeiro logro, e parece que estamos frente a uma dupla estratégia de tradução, por um lado o núcleo urbano não pretendeu se transformar em índios, nem transformar aos índios, de todas as maneiras souberam conservar certa distância que no fundo permitiu-lhes servir como uma janela, como uma ponte entre os dois universos, o ocidental e o indígena.

A contribuição destes primeiros tradutores é levar para os dois lados cada um dos imaginários ultrapassando os preconceitos que estão associados ao pensamento indígena como um pensamento arcaico, pré-moderno, etc; em todo caso, dito processo de tradução os obrigou a dialogar. O resultado criou outra forma de ser zapatista que foi educado noutra tradição não marxista mas uma onde a tolerância, o respeito ao outro e onde a dignidade individual e colectiva, além de sua condição retórica, incorporavam no quotidiano uma dimensão específica, dali que seu exemplo haja sido estendido com tanta força e velocidade.

Vale a pena reconhecer também que a luta zapatista encontra-se dentro dos movimentos indígenas que surgiram na América Latina pelo menos trinta anos atrás e nos quais se põe em causa a forma em que suas respectivas comunidades nacionais procuravam integrá-los, muitas das vezes através de sua desapareção como grupos étnicos diferenciados, com uma riqueza histórica e cultural própria. No fundo tratava-se de outra crise ainda maior, do modelo da modernidade, no qual estava baseada boa parte dos preconceitos com os que se

² Ybon Le Bot, *O sonho zapatista*, Edições ASA, Lisboa, 1997.

julgava aos povos indígenas ou pelo menos desde os quais ditos preconceitos e sua carga valorativa estavam informados.

Os zapatistas ao falar da condição indígena assinalam a condição do outro, portanto colocam o tema da diversidade e da diferença como uma preocupação central. Em certo sentido explica o sucesso que depois foi despertado em movimentos ligados a subjectividade como o dos jovens e mais tarde o das mulheres. Neste sentido, parte da luta zapatista estava dirigida à procura da inclusão e da integração da diferença na construção de uma nação plural.

Nesta ordem de idéias o sociólogo francês Yvon Le Bot afirma que a universalidade da luta zapatista pode ser compreendida através de um ponto de vista clássico na perspectiva da ilustração e dos direitos do homem, na medida em que, o índio como sujeito discriminado é portador da reivindicação da igualdade de qualquer ser humano, mas também na perspectiva da afirmação de um sujeito que combina uma dimensão ética e étnica que reencontra o universal no particular.

Dali que guarde coerência à idéia de que na génese do zapatismo os guerrilheiros originais com o discurso excessivamente ideologizado que possuíam tenham encontrado para sua própria surpresa que este não encaixava no imaginário indígena. Noutras palavras deram-se conta que o aparelho teórico de que dispunham e no qual confiavam explicar a realidade social, de facto não explicava nada. A seguir, decidiram calar, e depois ouvir o que em troca os indígenas tinham para lhes dizer. Dali vem a primeira transformação, no facto de escutar ao outro começaram a reconhecê-lo e a eliminar os inúmeros preconceitos que

tinham trazido da cidade e que perpetuava a condição colonial com outras formas ao reproduzir a imagem do analfabeto colonizado e do ilustrado colonizador.

Estes jogos de espelhos tantas vezes falseados levam a uma recomposição do pensamento e da acção colectiva na perspectiva de uma política de reconhecimento, aqui o sujeito que se constrói no choque e o dialogo intercultural é ao mesmo tempo singular, particular e universal (Le Bot, *dixit*). Com esta situação os zapatistas mantêm uma tripla exigência, política, ética e de afirmação do sujeito que se vê resumida na demanda de democracia, liberdade, justiça, e que é levado à tona na palavra dignidade. Desta maneira o movimento indígena aparece segundo Yvon Le Bot como uma das tentativas mais significativas e fortes para combinar identidade, modernidade e democracia.

Desde o principio se colocava a questão da abertura do sistema político no que tinha que ser reconhecido o carácter multicultural da nação mexicana, e é por isso que a identidade adquire importância no mesmo sentido que a igualdade, em que a combinação destes elementos pode contribuir à criação de uma democracia plural, e que a cidadania ajuda a construir. Porém, queremos também assinalar que não significa que com o facto de inserir ou fortalecer o estatuto cidadão das comunidades indígenas teríamos o problema resolvido. Portanto a cidadania é importante mas não definitiva no que aqui discutimos.

A resistência, novas formas de luta dos movimentos anti-sistémicos.

Aqui convém inserir a idéia da teoria do sistema mundo em função da dimensão histórica que a distingue e que vem herdada por um lado de Marx e pelo outro de F. Braudel com a

lógica da longa duração. É neste sentido que temos que ver os problemas que vamos tratar agora.

Os movimentos anti-sistémicos tendo como referente o estado nação mantiveram uma dupla estratégia na que se propunham, em primeira instância, a tomada do poder estatal e uma vez conseguida esta o segundo passo era o de transformar a sociedade a partir da tomada do poder. Agora, e depois dos exemplos que conhecemos, essa estratégia se tem revelado como insuficiente, ou melhor, como um verdadeiro fracasso e foi assim porque as realidades nacionais não podem conceber-se isoladas senão como parte de uma engenharia internacional mais complexa associada à ideia de sistema mundo.

É por isso que Wallerstein tem razão quando afirma que uma vez que temos o diagnóstico na história dos movimentos anti-sistémicos podemos dizer que “o primeiro objectivo de ditos movimentos, na situação actual, já não deve ser a tomada do poder estatal ou nacional, mas o de potenciar e coadjuvar tanto quanto possível à transformação global do sistema mundo na sua totalidade”.³

“Somos produto de 500 anos de luta”, foram as palavras que apareceram na primeira declaração da selva Lacandona em janeiro de 1994, de maneira que se queremos compreender a natureza deste movimento temos que fazê-lo desde uma perspectiva de longa duração onde a condição étnica aparece em toda sua dimensão e condiciona seu comportamento futuro.

³ Carlos Antonio Aguirre Rojas, “Chiapas, América Latina y el sistema mundo capitalista”, en revista Chiapas, n. 10, Instituto de Investigaciones Económicas, UNAM-Era, México, 2000.

No caso zapatista estamos frente a um movimento que não se propõe a tomada do poder, dado que supõem que o poder já não está concentrado nas esferas estatais, ao mesmo tempo que outros actores emergentes principalmente económicos começaram a ocupar um papel mais relevante nas estruturas de poder reais ao nível internacional diminuindo a presença que o Estado manteve no passado, de tal forma que é identificada a luta pelo poder como a luta por uma mentira, a dupla estratégia assinalada por Wallerstein dos movimentos anti-sistémicos começa a ser irrelevante, e no fundo asseguram que do que se trata é de trocar uma visão do mundo por uma outra visão do mundo.

Aportes epistemológicos das resistências no universo pós-colonial

A América Latina viveu nos últimos anos vários processos que chamam a atenção. No âmbito dos movimentos sociais temos visto um renovado protagonismo dos povos indígenas no continente, tendo no levantamento indígena do Equador no mês de maio de 1990 e no movimento zapatista de janeiro de 1994 seus pontos mais altos e expressivos.⁴ Além da criação de espaços de discussão como o fórum social mundial, que estende e diversifica o debate sobre a possibilidade de desenvolver novas formas de organização humana menos excludentes, ditos cenários também foram resultado das políticas económicas conhecidas como medidas de ajuste estrutural cujas consequências tem despertado um universo de formas de resistência e de criação de alternativas.

Essas transformações atingiram o exercício científico ao desenvolver uma crítica à produção do conhecimento e à organização dos saberes sob o capitalismo, e ao pôr em

⁴ José Bengoa, *La emergencia indígena en América Latina*, FCE, Santiago, Chile, 2000.

causa seu conjunto epistemológico, suas noções de verdade, e em geral, a produção de significados. Neste contexto, parece configurar-se uma nova agenda de reflexão por volta da reestruturação das ciências sociais cuja preocupação por uma reengenharia conceptual provém tanto da experiência dos movimentos sociais como da reflexão teórica realizada pelos estudos culturais.

A necessidade de distinguir o lugar que ocupa América Latina dentro do sistema mundo levou a pôr em prática um tipo de pensamento desde a periferia, dali que estes temas foram uma constante preocupação dentro da sociologia latino-americana no sentido de revelar quais tem sido as estruturas de produção da sociedade global. Nesse caminho foi possível ver a simbiose entre as ciências sociais e o modelo económico dominante, e aqui é onde surge a necessidade de olhar como é que está constituída a geopolítica do conhecimento para estudar a relação entre conhecimento, modernidade e colonialidade nas zonas periféricas do sistema mundo.

E cada vez mais estendida a idéia de que o sistema de saberes sobre o social entrou numa crise total e irreversível, onde esse tipo de episteme particular sobre o social começou a ser posta em causa aos poucos e a mostrar seus limites epistemológicos gerais, dali que as transformações sociais tenham estado directamente dirigidas a influenciar o exercício científico e se tenham instalado de forma permanente no âmbito das ciências sociais. Pode dizer-se que estão alimentadas pelo contexto que mais acima se tentou descrever. Nesse campo tem sido desenvolvida uma ampla tarefa sobre a necessidade de revelar a crise de autoridade do discurso científico sobre o social no sentido em que foi assinalado por

Foucault, Geertz, entre outros, quer dizer, reflexões que vem tanto do pos-estruturalismo por um lado quanto do pensamento marxista pelo outro. Como é que são recuperados estes no pensamento pós-colonial continua a ser uma controvérsia o que parece menos pertinente é negar sua importância.

Sobre a revelação das estruturas de poder implicadas Walter Mignolo fala da necessidade de uma epistemologia de fronteiras que reactive os conhecimentos subalternizados não para serem restituídos como peças de museu, mas para fazer a eles intervir num novo horizonte epistemológico trans-moderno e pós-ocidental.

Podemos supor que há um universo de categorias dentro do mundo científico que esgotou seu valor explicativo o que permite suspeitar que os saberes herdados e a forma em que estes estão organizados não permitem esclarecer a forma em que a sociedade está actualmente organizada. Portanto, o estudo de uma vida social complexa define de certa maneira as novas agendas teóricas nas ciências sociais. Quer dizer, o aparelho conceptual eurocêntrico em que nasceram as ciências sociais resultou inadequado para entender a sociedade global que é caracterizada pelo pluriperspectivismo e a multiucturalidade.

Se partirmos do facto de que as ciências sociais foram institucionalizadas no projecto da modernidade e da necessidade sempre crescente de ir além desses mecanismos de observação, adquire especial relevância o surgimento dos estudos que promovem a perspectiva da geopolítica do conhecimento na qual estão incluídos os estudos pós-coloniais.

Edgardo Lander parte de dois supostos para referir essa colonialidade do saber quando fala que não só se trata do eurocentrismo mas da forma em que o domínio colonial e neocolonial dos saberes nas ciências sociais foi articulado, não é unicamente um evento relacionado com o passado, com as heranças coloniais das ciências sociais senão que mantém um papel central no domínio presente.

O segundo suposto faz menção ao facto de que a pior conclusão à que podemos chegar, “a partir da crítica dos estudos pós-coloniais aos saberes hegemónicos, em concordância com a idéia de que nenhum discurso de diagnóstico social pode transcender as estruturas homogeneizantes do conhecimento moderno, é que nos encontramos detidos em gaiolas conceptuais nas quais não existe tensão, fissura, nem escapatória possível”.

Este segundo suposto além de ser inaceitável é impossível, dado que no mundo globalizado somos testemunhas da emergência de globalizações contra-hegemónicas que conduzem a uma cultura política transnacional feita de novas formas de socialidade e subjectividade. Os movimentos sociais ocupam um lugar relevante nas práticas destas globalizações contra-hegemónicas que tentam neutralizar a exclusão social cobrindo espaços para uma participação democrática e para a construção comunitária, oferecendo alternativas às formas dominantes de desenvolvimento e conhecimento. Estas preocupações são as que tem levado a vários autores originalmente de um pensamento desde as margens até um pensamento de fronteira e actualmente ao que se está desenvolvendo como pensamento pós-colonial.

É nessa perspectiva que eu quis observar os movimentos indígenas na América Latina especificamente o movimento zapatista, desde os aportes políticos e epistémicos que possam permitir como desde a acção política de um movimento social se podem fazer leituras mais complexas do universo social. Este exemplo pode ser visto nos estudos de Mignolo quando acha que os zapatistas são um exemplo de *border thinking*. Este fenómeno consiste numa dupla tradução de elementos marxistas e ameríndios, no qual tanto o marxismo como o pensamento indígena é mutuamente traduzido e condicionado.