

O Congresso Indígena *Fray Bartolomé de Las Casas* na Aurora do Processo de Politização de Comunidades Indígenas em *Chiapas* (1973-1977)

Igor Luis Andreo

Resumo: Este artigo consiste em uma síntese de reflexões e análises contidas no Capítulo III de nossa Dissertação de Mestrado, intitulada Teologia da Libertação e Cultura Política Maia *Chiapaneca*: o Congresso Indígena de 1974 e as raízes do Exército Zapatista de Libertação Nacional, cujo objetivo central foi o de investigar as raízes do processo de revalorização étnica e conscientização política ocorrido com comunidades indígenas do estado mexicano de *Chiapas*, desta forma visando focar a parte menos pesquisada da equação que possibilitou o processo de insurgência neozapatista, tal qual verificado a partir de 1994, uma vez que as referências que levantamos concentram as explicações para o surgimento do Exército Zapatista de Libertação Nacional (EZLN) em análises referentes ao grupo de militantes de origem urbana que se estabeleceu em *Chiapas* no início da década de 1980. Partimos da hipótese de que o *Primer Congreso Indígena de Chiapas Fray Bartolomé de Las Casas*, ocorrido em 1974 na cidade de *San cristóbal de las Casas*, representou um ponto de ruptura, um marco inicial no que se refere aos posicionamentos étnicos e políticos das comunidades participantes, que pertenciam às quatro etnias indígenas numericamente majoritárias em *Chiapas*: *Tzeltal*, *Tojolabal*, *Tzotzil* e *Chol* – todas de ascendência maia. Assim sendo, o objetivo principal de nossa pesquisa consistiu em apresentar o Congresso Indígena de 1974 e a Teologia da Libertação – em suas peculiaridades referentes ao período e ao território alcançado pela diocese comandada pelo bispo Samuel Ruiz García – como fatores essenciais para a formação do EZLN. Nos apontamentos que selecionamos para este artigo procuramos apresentar características e conseqüências deste Congresso Indígena que contribuíram para fomentar a união entre diferentes comunidades e etnias, e para o surgimento de movimentos sociais onde militaram os indígenas que entraram em contato com o grupo de origem urbana em meados da década de 1980 e, juntos, vieram a formar o EZLN. Para pensar esta temática empregamos um ferramental teórico-metodológico – que devido ao espaço não aparece explicitamente nas linhas deste artigo – advindo das fronteiras historiográficas entre os domínios do cultural e do político, onde se destaca, sobretudo, o conceito de Identidade Cultural, tal qual defendido por Stuart Hall na obra *A Identidade Cultural na Pós-Modernidade* (Rio de Janeiro: DP&A Ed., 1997), o pressuposto de interdependência relacional para a definição da identidade indígena e mestiça no México contemporâneo e a diferenciação entre os conceitos de Identidade Étnica e Categoria Étnica, ambos apresentados por Federico Navarrete em *Las relaciones inter-étnicas en México* (México: UNAM, 2004).

Palavras-chave: Congresso Indígena; revalorização étnica; união interétnica; politização.

O Surgimento da Idéia de um Congresso Indígena

Em 1973, o então governador de *Chiapas*, Doutor Manuel Velasco Suárez, propôs a realização de um congresso para comemorar os 150 anos da “mexicanidade” de *Chiapas*.¹ Após a idealização desse evento surgiu a idéia da realização de um congresso indígena em comemoração ao quinto centenário do nascimento do Frei Bartolomé de las Casas.² Para sua efetivação foi convidado o bispo de *San Cristobál de las Casas*, Dom Samuel Ruiz García, devido a sua grande capacidade convocatória entre as comunidades indígenas *chiapanecas*.

A análise que seguirá dos preparativos, do próprio Congresso Indígena de 1974 e de seus resultados e conseqüências basear-se-á em duas fontes primárias. A primeira consiste na ata do Congresso. Nela encontram-se: os *Antecedentes* e o *Nacimiento de la idea: un congreso de indígenas y para indígenas*, que tratam do surgimento da idéia do congresso e de como ele foi organizado até tomar as características que possuía em 1974; a *Inauguración del congreso indígena*, ou seja, o discurso de abertura do congresso em 13 de outubro de 1974; um *Discurso sobre Fray Bartolomé de las Casas*; as exposições de cada etnia sobre os temas do congresso, começando com *Ponencia Tzotzil - La tierra*, *Ponencia Ts'eltal - La tierra*, *Ponencia Tojolab'al - La tierra*, *Ponencia Ch'ol - La tierra* e *Acuerdos sobre la tierra*, seguindo a mesma estrutura com *El comercio*, *Educación* e *Salud* respectivamente e de modo que as “*ponencias*” são as exposições de cada etnia e os “*acuerdos*” são as demandas e propostas em conjunto de mais de uma das etnias; e o texto termina com o discurso de encerramento *Continuadores de la lucha de Zapata en el Congreso*.³

A segunda fonte consiste em um artigo que se propõe a fornecer um testemunho ocular e apresenta, também, uma avaliação do Congresso de 1974 construída a *posteriori* – o artigo foi publicado originalmente em 1991 – segundo o ponto de vista do autor, o filósofo e teólogo Jesús Morales Bermúdez, que foi um dos organizadores do Congresso.

De acordo com os itens que antecedem a transcrição das falas na ata supracitada, o bispo Samuel Ruiz García respondeu ao comitê organizador que somente aceitaria o convite para realizar o congresso se este fosse “[...] un Congreso de Indígenas y para Indígenas; de ninguna manera un congreso de tipo turístico, folklórico ni mucho menos con tintes demagógicos”.⁴ Apostando que poderia controlar o Congresso e em uma política “populista” que julgava que ao permitir a participação do setor “progressista” da Igreja católica ao qual estava ligado o bispo Samuel Ruiz⁵ obter-se-ia apoio para o governo, o comitê organizador aceitou as condições impostas pelo bispo de “carta branca” para realização do Congresso.

Estas afirmações são confirmadas pelo testemunho apresentado por Jesús Morales:

Esta primera reunión de la que se deriva la Idea de no llevar a cabo un congreso folclórico sino una conragación de indígenas en la que sean ellos mismos quienes digan su palabra, la llevó a cabo el obispo de San Cristóbal con los promotores diocesanos que más se significaban ante sus ojos por su práctica pastoral de encarnación en pueblos indios [...] Partiendo del principio del respeto cultural como premisa sine qua non, proponían un Congreso en el que de manera completa los indígenas fueran los protagonistas, y se comprometían a trabajar para lograrlo.⁶

Os Promotores e os Preparativos para o Congresso de 1974

Em agosto de 1973, o bispo Samuel Ruiz reuniu uma equipe formada por pessoas que já trabalhavam com os indígenas. De acordo com Morales,⁷ os seis promotores diocesanos escolhidos para dirigir o processo que levaria à realização do Congresso criaram uma dinâmica de direção colegiada, onde o foco recaía na busca pela “entrega” às comunidades indígenas, com intuito de garantir seu protagonismo. No entanto, esse grupo diretivo podia ser dividido em dois: o primeiro era formado por jovens marcados por sua formação universitária: um marista e sociólogo assentado na zona étnica *tojolabal*, um pedagogo e ex-marista assentado na zona *tzeltal* e o próprio Jesús Morales Bermúdez na zona *Chol*; o segundo grupo por religiosos com mais de quarenta anos: um jesuíta assentado zona

tzeltal e dois sacerdotes assentados na zona *tzotzil*. Essa divisão correspondia a posicionamentos distintos, sendo que no segundo grupo “[...] existió mayor apego a la [...] ‘doctrina social de la Iglesia’ [...] [enquanto no primeiro existiu] [...] la propensión a una explicación marxista de la historia, con sus variantes ‘leninista’ y ‘maoista’ [...]”⁸

Esta afirmação de Morales nos fornece os primeiros indícios de sua chave de leitura do Congresso Indígena. Acreditamos que suas análises nos permitem enquadrá-lo junto a grupos ligados à diocese comandada por Samuel Ruiz, mas que a acusavam de apresentar uma ênfase “culturalista”, que não contribuía para uma verdadeira conscientização dos indígenas.

Os relatos de Morales e da ata coincidem em afirmar que o primeiro passo do grupo de promotores foi convocar autoridades indígenas locais. Nestas primeiras reuniões:

[...] se dio a conocer la intención del Congreso y el motivo por el cual se realizaba: la celebración de Fray Bartolomé de las Casas.⁹ Inmediatamente después de ese punto [...] se abordaba la cuestión de la situación social de las comunidades; se ofrecía elementos para que los mismos indígenas ejercitaran un análisis de sus propias comunidades; se discutía “la problema”; se pensaba en la conveniencia de ampliar los espacios de discusión y en los principios de una organización.¹⁰

Em seguida iniciou-se a realização de reuniões regionais e intermunicipais, segundo o pertencimento a cada uma das quatro zonas étnico-lingüísticas (*tzeltal*, *tojolabal*, *tzotzil* e *chol* – todas de ascendência maia). Estas reuniões, que alcançaram mais de mil comunidades, foram denominadas como subcongressos. Para sua realização visando “[...] abordar el indígena desde sus propias lenguas y no desde la lengua de la colonización [...]”,¹¹ formou-se um grupo de tradutores indígenas que, posteriormente, também realizou as traduções durante o Congresso. Dessas reuniões foram surgindo paulatinamente os representantes indígenas que se somaram a equipe diretiva do Congresso e os oradores de cada etnia. A dinâmica destas reuniões foi a mesma das reuniões locais e nelas:

[...] Se presentaba la figura de Frey Bartolomé, su pensamiento y su lucha; después se hacían breves reflexiones sobre la realidad actual del indígena con miras a provocar la reflexión de los grupos. Enseguida pasaban a formar los grupos de reflexión, para volver de nuevo a la plenaria, a fin de exponer sus puntos de vistas.¹²

No item *Discurso sobre Fray Bartolomé de las Casas*, a ata nos fornece um modelo do que os promotores apresentaram às comunidades indígenas nestas reuniões:

Primero vino a esta tierra un señor llamado Cristóbal Colón [...] quedo admirado de nuestras costumbres, la tierra tan buena de los viejitos. Fue avisar a sus compañeros que vivían del otro lado del mar [...] En ese tiempo los viejitos tenían buenas organizaciones. Tenían doctores, ingenieros, abogados, constructores. Tenían autoridades como nosotros las queríamos. Vino con sus compañeros para conocer la gente y para molestarla. Con ellos vino Fray Bartolomé de las Casas, empezaron a molestar los viejitos, a quitarles sus tierras, y hacerlos trabajar sin sueldo y trabajando duro todo el día. Nos quitaron toda nuestra organización que teníamos [...] Fray Bartolomé de las Casas vio que era muy mal lo estaban haciendo sus otros compañeros, entonces empezó a defender a los indígenas [...] Como eran bastantes los ladinos¹³ hasta lo querían matar a Fray Bartolomé, porque nos estaba defendiendo. Luchó bastante y les pidió a las autoridades del otro lado del mar [...] que hubiera una ley para que seamos todos iguales [...] viaje 14 veces hasta obtener la ley de que seamos todos iguales.

Na seqüência, o discurso muda de rumo e passa a tratar da realidade atual:

[...] ahora es tiempo de que empecemos a pensar y a ver si de veras tenemos la libertad que dejó Fray Bartolomé de las Casas [...] Hemos venido sufriendo la injusticia durante 500 años y siguiendo igual [...] Siempre nos quieren manejar como criaturas, porque nosotros somos Indígenas. O piensan que nosotros no tenemos derecho. Bueno compañeros, ahora Fray Bartolomé ya no vive [...] Él ya murió y ya no esperamos otro. ¿Quién nos va a defender sobre las injusticias y para que tengamos libertad? [...] Nosotros tenemos que ser todos el Bartolomé. Entonces nosotros mismos nos vamos a defender por la organización de todos [...]¹⁴

A imagem do Frei Bartolomé de las Casas e dos próprios indígenas – *los viejitos* – que esse discurso transmite é idealizada e nela pode-se perceber a influência do ideário cristão. Este Frei Bartolomé de las Casas apresentado é um arquétipo religioso, aproximado da figura de Jesus Cristo, uma vez que ele é aquele que se sacrificou – *los ladinos hasta lo querían matar* – para salvar os indígenas indefesos.

Segundo Werner Altmann: “[...] historicamente, o camponês mexicano tem elevado seus líderes, heróis, mártires no panteão de seus mitos, o que realimentaria a revolução que viria de novo, depois”.¹⁵ Parece-nos que foi isto o que ocorreu com a figura do Frei Bartolomé de las Casas, ou seja, ele foi elevado à condição de mito e serviu como incentivo, como combustível, para a luta das comunidades indígenas em meados da década de 1970.

Além disso, outras questões são perceptíveis nesse discurso: a ênfase na importância da organização; a valorização das autoridades serem estabelecidas de acordo com as tradições indígenas (*los viejitos tenían [...] autoridades como nosotros las queríamos*); o entendimento dos indígenas como portadores de direitos comuns a todos (*piensan que nosotros no tenemos derecho*); a busca pela autolibertação (*nosotros mismos nos vamos a defender*) – característica ligada à Teologia da Libertação; e a valorização da autonomia (*En ese tiempo los viejitos tenían buenas organizaciones [...] Tenían autoridades como nosotros las queríamos*).

A partir das proposições das comunidades indígenas surgidas nestas reuniões, entre agosto de 1973 e julho de 1974 foram escolhidos os temas a serem tratados no congresso: terra, comércio, educação e saúde. “[...] la cuestión política no se abordó porque en ningún momento apareció [...] ni siquiera como preocupación de las comunidades.”¹⁶

Contudo, Sergio Sarmiento¹⁷ afirma que, quando o primeiro tema foi escolhido, a questão da terra, as autoridades passaram a recuar em seu apoio. Entretanto, o Congresso já se encontrava em um ponto irreversível e o que restou ao governo de *Chiapas* foi advertir que ele não se realizaria caso possuísse alguma intenção política. A preocupação das autoridades pode ser percebida na fala do subdiretor do departamento jurídico de assuntos indígenas, Pablo Ramírez, que pronunciou as palavras de abertura do Congresso, em 13 de outubro de 1974, onde afirmou que: “La intención de los máximos gobernantes del País e del Estado, la intención de las autoridades religiosas, eclesiásticas de Chiapas, la intención de todos nosotros que pensamos un poco en la gente, debe ser ausente de cualquier intención política [...]”

O Evento de Outubro

O Primeiro *Congreso Indígena de Chiapas Fray Bartolomé de Las Casas* ocorreu entre os dias 14 e 17 de outubro de 1974, no auditório municipal da cidade de *San Cristóbal de las Casas*, recebendo observadores externos e cobertura nacional da imprensa mexicana. Segundo Francis Mestries, o Congresso reuniu representantes de 327 comunidades indígenas, com 587 delegados *tzeltales*, 330 *tzotziles*, 152 *tojolabales* e 161 *choles*. Antonio García de León nos fornece uma visão de como a comunicação tornou-se possível:

Como aquello era una torre de Babel compuesta de cinco lenguas distintas (cuatro mayances y una romance, el español), se habían capacitado [...] traductores: jóvenes bilingües y multilingües, provenientes de zonas de colonización (como la selva Lacandona) o de frontera lingüística (como Sabanilla, donde se habla chol y tzotzil, o Altamirano, tzeltal y tojolabal). El Congreso tuvo [...] sesiones con traducción simultánea y discusión en cinco lenguas, que se realizaban en sendas carpas colocadas al exterior del auditorio de las plenarios [...] con observadores externos (antropólogos, curas, indigenistas, estudiantes...) y una sala de prensa que hizo posible declaraciones y comunicados en español para la prensa local y nacional [...]

¹⁸

A dinâmica das sessões plenárias e das mesas de discussão ficou a cargo de coordenadores indígenas. Quanto a esta questão, Morales nos fornece o seguinte relato:

[...] la dinámica de la reunión reprodujo las formas mestizas de asamblea más que las indias. Este “aporte” de los promotores, apropiado por los coordinadores

indígenas [...] ofrecía la ventaja de organizar las fases e intervenciones bajo una “orden del día” y permitía el rumor colectivo del acuerdo indígena¹⁹ en los momentos de discusión. Las fases [...] fueron dos: sesiones plenarias dentro del auditorio, a lo largo de las cuales se dieran a conocer las ponencias e se confirmaran los acuerdos, y mesas de trabajo por lenguas donde se tradujeran las ponencias de los otros grupos étnicos y surgieran los principios de acuerdos [...] Uno tras otro se sucedieran los oradores, todos indígenas [...] El recuento de un año de trabajo estuvo presente en las ponencias [...] Nada se dejó a la improvisación, nada se inventó, nada se dejó sin discutir [...] Logo de su enunciado en el auditorio los grupos pasaban a carpas fuera del edificio [...] Bajo el rumor, en la forma normal en que los grupos indígenas toman sus acuerdos, fueran emergiendo paulatinamente *los acuerdos* [...] la dinámica del Congreso [...] expresó el consenso de cada zona, según se manifestara en los subcongresos, y por otra parte permitió la discusión indígena de acuerdo con sus modalidades y sin restricción de tiempo [...]”²⁰

Segue uma síntese de nossas análises da ata do Congresso. O item *Antecedentes*, após apontar como surgiu a idéia e como foi realizado o Congresso, conclui:

Estamos ahora ante el paso más importante del proceso, aunque no el final. La confrontación directa no ya de las diversas comunidades de un mismo grupo, sino [...] de los diversos grupos lingüísticos. De aquí saldrán los siguientes pasos que daban dar las comunidades Indígenas en orden a lograr su liberación humana.

Nesta passagem fica clara a preocupação em concretizar “*el paso mas importante del proceso*”, “*la confrontación [...] de los diversos grupos lingüísticos*”, ou seja, é possível perceber que entre os realizadores do Congresso de 1974 existia a intenção de impulsionar a união interétnica para enfrentar problemas comuns. No entanto, o termo que mais nos chamou a atenção foi “*liberación humana*”, que acreditamos remeter diretamente ao ideário da Teologia da Libertação. A partir dessa passagem interpretamos que os organizadores estavam propondo que o Congresso deveria dar os primeiros passos de um processo que levaria as comunidades indígenas participantes, através de sua união, a alcançarem sua libertação, seguindo moldes traçados por um ideário ligado à Teologia da Libertação.

O subitem *La tierra es de quien la trabaja* dos *Acuerdos sobre la tierra*, começa assim: “*todos queremos solucionar los problemas de la tierra pero estamos divididos, cada uno por su lado, por eso sentimos que no tenemos fuerza*”. Ainda nos *Acuerdos sobre la tierra*, os *tzotziles* afirmam que é necessária “*Una organización de todos los grupos para tener fuerza*”; os *tzeltales* pedem “*Que haya organización de todos los grupos para tener fuerza*”, “*Que haya representantes de cada grupo*” e “*Que siga la organización después del Congreso*”; e os *choles* propõem “*Que se unan con los otros grupos para tener fuerza*”.

Na *Ponencia Ts’eltal* sobre o comércio, encontra-se a seguinte frase: “[...] Otra falla importante es que nos dejamos dividir entre nosotros y no nos unimos para vender nuestros productos”. No subitem *Posible solución*, os *tojolabales* sugerem “*Unirmos para vender algunos de nuestros productos*”. Em *Acuerdos – igualdad y justicia en los precios*, os *tzotziles* dizem que “*hay que unirnos en las comunidades, con las demás comunidades, con el municipio para la compra-venta de nuestros productos*”; os *tzeltales* afirmam que “*Necesitamos de organización por medio de un mercado indígena entre los cuatro grupos.*”

A partir dessas passagens e da leitura de todo o documento interpretamos que já havia ocorrido o início de um processo de união entre comunidades de mesma etnia, segundo nossa hipótese graças ao trabalho realizado pela diocese sob os auspícios de Samuel Ruiz.²¹ O que nos parece que ocorreu no Congresso Indígena – e em suas reuniões preparativas – foi que esta união foi incentivada, fortalecida e aumentada para uma união maior, de enfrentamento de problemas comuns e auxílio mútuo entre as quatro etnias participantes. Esta conclusão vai ao encontro das que Morales apresenta em seu relato, onde afirma que as problemáticas apresentadas no Congresso não eram novidades, mas que a inovação:

[...] se le encontraba tanto en la sistematización de problemas comunes como en el manejo expedito que de ella realizaban los indígenas [...] era [...] la primera vez

que cuatro etnias se reunían para discutir lo propio [...] se asomaban a su problemática y bastante improbable resultaba que tuvieran propuestas de solución [...] El contacto interétnico bajo intereses propios y el intercambio de su decir, más allá del tradicional etnocentrismo, es un logro aún no valorado que quizás haya tenido que ver en movilidad política de los años siguientes.²²

Continuando com a análise da ata, acreditamos que é possível perceber indícios de que, além do trabalho da diocese de *San Cristóbal* ter impulsionado um processo de união entre comunidades indígenas, estimulou também uma revalorização étnica, o que possibilitou que os indígenas voltassem a defender seus costumes, valores, normas e tradições, assim deixando de aceitar sua estigmatização como inferiores, construída ao longo de séculos de racismo.²³ Principalmente nas passagens referentes à educação e à saúde, percebemos que os congressistas partem de pressupostos de valorização do ser indígena e sua cultura.

Na *Ponencia Tzotzil - educación*, os expoentes desta etnia denunciam que: “[...] Los niños [...] siguen el ejemplo del maestro. La escuela los ladiniza, deprecian a sus mayores y se avergüenzan de sus costumbres. Ya no quieren trabajar en el campo y comienzan a buscar trabajo en la ciudad en donde se convierten en mozos ladinos [...]” Propõem como solução:

Un sistema educativo que afiance los valores de nuestro pueblo Tzotzil, que prepara para la defensa y servicio de la Comunidad, que ayuden a tener mejores conocimientos para el cultivo de nuestras tierras. Que los maestros sean indígenas que respeten la costumbre, enseñen bien y estén unidos a la comunidad.

Em outras exposições ocorrem reivindicações semelhantes. Os *tzeltales* afirmam que:

Por lo general el maestro federal es una persona ladina que viene de la ciudad con diferente cultura, se cree superior a nosotros e no respeta nuestra manera de ser.

El maestro no enseña bien. Los niños pierden mucho tiempo. Mucho se debe a que el maestro habla en castilla y los niños no entienden lo que les explica. Los alumnos que terminan el 6º año ya no saben que hacer porque ya no pueden seguir estudiando la secundaria y ya se desacostumbraron de trabajar la milpa²⁴ y tampoco aprendieron a ayudar a su Comunidad [...] Es muy importante el castellano, pero que no se avergüencen de ser indígenas, sino que quieran ayudar a sus compañeros.

En algunos lugares el maestro del INI²⁵ trabaja bien, es de nuestra raza, habla nuestra lengua y tiene la misma costumbre, pero se cree mucho y ya se avergüenza de ser indígena, se burla de nuestras costumbres [...]

Os *choles* exigem que os professores “hablen nuestro idioma y enseñe conforme a las necesidades de la comunidad”, uma vez que “Los niños no aprenden [...] Se les imponen la castilla que ellos no entienden. En las pocas escuelas donde logran aprender algo, por los métodos que se emplean, los niños deprecian sus comunidades [...]”

Por fim, os *tojolabales* afirmam que:

[...] la escuela como esta no es de acuerdo con nuestras necesidades, a nuestras costumbres, a nuestra cultura. Somos campesinos, pero nuestros hijos en la escuela no aprenden a mejorar el trabajo de la tierra. La mayoría de los maestros han sido mestizos, que no conocen nuestras costumbres ni hablan nuestra lengua, no respetan nuestro modo de ser. El maestro del INI, aunque que es de nuestra raza y conoce nuestras costumbres, algunos se avergüenzan de ser indígenas.

Nos *Acuerdos sobre educación*, os *tzotziles* concluem: “Queremos maestros indígenas”, “Queremos que el maestro respete las costumbres de la comunidad”; os *tzeltales*: “Que los maestros que haya, sepan respetar las comunidades”; os *choles* que: “La educación es muy necesaria, pero que sea con forme a las necesidades de la comunidad”, “Que no hayan maestros ladinos, porque sólo enseñan casos que no les sirven a la comunidad, que no son verdadera educación”, “Queremos maestros indígenas, que respeten nuestras culturas, porque nuestra cultura no es un mal”; e os *tojolabales*: “Que nuestros maestros sean indígenas, que enseñen en nuestra lengua y también en español.”

Desta forma, é possível concluir que os indígenas chegaram ao Congresso de 1974 imbuídos de uma visão valorizadora de sua cultura e forma de vida, exigindo que elas fossem, não somente respeitadas, mas ensinadas como parte das atribuições escolares.

Nas exposições a respeito da saúde, os mesmos problemas em relação aos professores reaparecem no que se refere aos médicos, que não falam a língua, ignoram os costumes locais e depreciam os indígenas. Ademais, as etnias encontraram-se frente a uma encruzilhada entre sua “*medicina tradicional de yerbas*” e a “*medicina de los doctores*”.

Os *tzotziles* reclamam dos programas de saúde do governo “[...] que no son realistas, pues no conocen nuestras costumbres y nunca tienen en cuenta la medicina de yerbas”. Exigem que suas plantas medicinais sejam estudadas, uma vez que “[...] La medicina de yerbas es buena [...] Sabemos que de las yerbas sacan las pastillas, pero nadie estudia nuestras yerbas para que se nos diga cuáles son buenas y para qué.” Propõem:

Que haya un Comité de Salud en la comunidad, que vigile, eduque y reciba preparación de gente que conozca la medicina indígena y la medicina del doctor.

Que haya preparación de enfermeras indígenas y que no se inculquen perjuicios contra la medicina indígena. Que se estudie el modo de integrar ambas las medicinas con la colaboración de los curanderos tradicionales. Hacer una investigación seria de la medicina indígena y que la conozcan los doctores [...]

Os *tzeltales* pedem “[...] que se conozca nuestra medicina natural y que la usen quienes la aprendan con deseos de curar y de ayudar [...]” Os *tojolabales* afirmam que é necessário “[...] hacer una promoción de la medicina de yerbas que conocemos. Que los que conocen estas plantas medicinales enseñen y orienten los demás. Hay que conocer y conservar las plantas medicinales, cultivarlas [...]” E os *choles* que “[...] La medicina indígena es buena pero muchos la usan mal por vergüenza o por no saber.”

Nos *Acuerdos salud – la salud es vida*, as quatro etnias concluem: “Queremos que la medicina antigua no se pierda. Es necesario conocer las plantas medicinales para usarlas en bien de todos” e que “[...] se atiendan las comunidades menores con enfermeros Indígenas que conozcan las dos medicinas, la de pastillas y la de plantas [...]”

Nas passagens referentes à saúde percebemos que a revalorização da cultura indígena já havia alcançado um patamar muito elevado, o que permitiu aos congressistas demandarem que sua “*medicina tradicional de yerbas*”, sem relegar a medicina moderna, fosse mantida e estudada, para que pudesse atender de melhor forma as necessidades das comunidades, sem que estas esqueçam seus valores, costumes, enfim, suas raízes.

Identidade Étnica e Cidadania

A revalorização do ser indígena percebida no Congresso de 1974, além de ter sido influenciada pelo trabalho desenvolvido pela diocese de *San Cristóbal*, se insere no âmbito do movimento global de enfraquecimento das identidades nacionais frente a outras identidades, sendo que uma das novas formas de identidade possibilitada por esse movimento foi o retorno da supremacia das identidades étnicas frente à identidade nacional, todavia, sem o desaparecimento do sentimento de pertencimento à nação.²⁶ Ademais, esse catolicismo “progressista” em território *chiapaneco*, além de estimular a conscientização étnica e o auxílio mútuo, influenciou, através do incentivo à auto-salvação, a busca pelos direitos reservados aos cidadãos. Segundo Michael Löwy, o trabalho do bispo Samuel Ruiz em *Chiapas* incentivou as comunidades indígenas a se auto-organizarem para reivindicar seus direitos.²⁷

Interpretamos que as demandas dos congressistas expoentes giraram em torno da relação entre a valorização de suas culturas étnicas e a busca pelos direitos garantidos pela lei a todos os cidadãos mexicanos.²⁸ Entendemos que nos exemplos abaixo citados os indígenas já não procuravam que o Estado somente suprisse suas necessidades mínimas de sobrevivência, mas também seu direito de viver segundo sua cultura campesina e indígena. Passaram a exigir como direitos a posse de boas terras e em quantidade suficiente, fator essencial para sua existência material e cultural; condições justas de comércio; além de educação e saúde de qualidade e de acordo com suas realidades materiais e culturais. Isto

ocorreu porque as comunidades indígenas participantes do congresso passaram a enxergar suas demandas como dever do Estado para com eles, enquanto cidadãos mexicanos.

Na exposição referente ao tema *la tierra os tzotziles* exigem a “Ampliación del Ejido Miguel Utrilla Los Choros, sobre esta finca, y el rancho San José Buenavista (ambos a menos de 3 kms., por lo qual es aplicable el artículo 203 de la Ley Federal de Reforma Agraria).”

No subitem *La tierra es de quien la trabaja*, dos *Acuerdos sobre la tierra*, as etnias demandam juntas: “Que se pagué el sueldo mínimo al indígena que trabaja en las fincas y en las ciudades y que se le de todas las prestaciones que marca la ley [...]”

No discurso sobre *Educación* os expoentes *choles* afirmam que “Las comunidades Ch’oles desean escuelas donde se les enseñe cuales sean sus deberes y derechos [...]”

Tratando do tema *Comercio* os *tojolabales* exigem: “[...] nosotros queremos saber donde se van nuestros impuestos, pues no vemos mejoramientos a nuestras comunidades.”

Nos *Acuerdos educación* as quatro etnias demandam: “[...] que nos enseñen nuestros derechos de ciudadanos. Queremos que enseñen a la comunidad sus derechos.”

Além disso, quando tratando da questão da terra, os expoentes reclamam da sua falta de conhecimento das leis agrárias e florestais e da falta de terras, em quantidade e qualidade.

No subitem *Tierras nuevas en la selva* os *tzeltales* afirmam que as comunidades: “Desean conocer la legislación agraria y el modo de utilizar mejor sus tierras y conservar sus bosques. Creen que no basta en la acción negativa de la forestal [...]”

Na *Ponencia Ch’ol – la tierra*, existe um subitem denominado *las colonias* onde os expoentes queixam-se de que: “Los ejidatarios no conocen la legislación agraria. El jefe de zona no los orienta, si no que desvirtúa la ley y le da toda la autoridad a comisariado [...]”

O subitem *La tierra y sus problemas: vision de conjunto* inicia-se com uma parte denominada *Problemas indígenas internos*, onde as quatro etnias afirmam:

[...] carecemos de tierras suficientes. Por lo general nuestras tierras indígenas son las peores [...] A esto se aúna la ignorancia sobre agricultura y la Ley de Reforma Agraria [...] Demandamos los cuatro grupos, la cantidad de tierras necesarias para poder vivir, y la educación agraria y agrícola para mantener y explotar nuestras posesiones.

A partir da análise dessas e de outras passagens, interpretamos que indígenas das etnias participantes do Congresso de 1974 entenderam suas demandas como dever, e não como favor, por parte do Estado, uma vez que passaram a enxergarem-se como cidadãos mexicanos que possuem direitos, contudo, sem que existisse a necessidade de abdicar de suas culturas, de “ladinizarem-se”, para usufruírem seus direitos de cidadania.

Além dessa busca por conhecer e reivindicar seus direitos, interpretamos como perceptível nas falas dos congressistas o início de um processo de conscientização política, que apontava para a necessidade de lutar quando esses direitos não fossem concretizados.

Na exposição *tzeltal* sobre o tema *la tierra* conclui-se: “[...] Nuestra angustia es que todo tiene un limite y buscamos ardiente mente la solución justa, legal y pacífica”. Ademais, por todo documento podem ser encontradas várias denúncias, advindas das quatro etnias, quanto à corrupção e incompetência das autoridades para resolver os problemas que afetavam as comunidades indígenas quando estas procuravam os poucos direitos legais que conheciam. Este trecho do discurso *tzeltal* nos parece conter um forte indício do início de uma percepção da necessidade de lutar para fazer valer seus direitos quando as formas pacíficas e legais, ardente e exaustivamente buscadas, já não conseguem cumprir seu papel.

Entendemos que os congressistas *tzeltales* estão dizendo neste trecho que, caso as autoridades estabelecidas – representantes das formas legais e pacíficas – continuassem a ignorar e até mesmo contribuir para manutenção da exploração a que as comunidades indígenas se encontravam sujeitas, o “limite” seria atingido e as próprias comunidades buscariam, através de outras formas de luta, a garantia da concretização de seus direitos.

A Segunda Fase do Congresso Indígena

Alguns meses após a realização do Congresso, o grupo de promotores, os assessores de tradução e os coordenadores indígenas das quatro zonas étnicas se reuniram para impulsionar a esperada continuidade. Criou-se uma direção colegiada constituída por um presidente, o sociólogo marista da zona *tojolabal*, um secretário, indígena *tzeltal* assentado na Selva *Lacandona* e coordenadores regionais que formavam o “conselho supremo” de cada zona étnica. Na primeira reunião desta direção decidiu-se trabalhar para alcançar as demandas comuns surgidas nos *Acuerdos* do Congresso, aos quais se denominou *caballitos de batalla*.

O período de lutas a partir dos *caballitos de batalla*, segundo Morales, gerou:

[...] un incremento sistemático en la formación no sólo de los cuadros directivos o de los representantes de comunidades, sino de grupos humanos numerosos, de las cuatro zonas del Congreso [...] La conciencia de un fortalecimiento organizativo como condición para la conquista de las demandas y satisfacciones vivió su mejor momento.²⁹

O autor calcula que nesse período, somando as zonas étnicas, era possível mobilizar 20 mil indígenas. Todavia, em agosto de 1976, segundo Morales motivado por questões de cunho religioso, o então presidente do Congresso renunciou ao cargo. Em seu lugar a direção nomeou como presidente o dirigente da zona *chol*, Jesús Morales Bermúdez, e também um novo secretário geral, dirigente da zona *tzotzil*. Esta nova direção defendia que o Congresso possuía uma estrutura pouco centralizada e despolitizada,³⁰ permitindo muita autonomia aos conselhos regionais de cada zona, que acabavam por centrar-se em seus interesses imediatos. Assim decidiu-se reformular a proposta do Congresso criando novos objetivos:

1. De largo plazo: [...] cambio del actual sistema socio-económico por una sociedad en la que no haya propiedad privada de los medios de producción. 2. De corto plazo: a. Despertar la conciencia proletaria en nosotros y en nuestras comunidades; b. Construirnos como una verdadera organización independiente; c. Ir programando las luchas económica, ideológica y política, con los presupuestos que ellas supongan.³¹

As palavras de Morales quanto ao período de sua presidência são bastante elucidativas sobre o aconteceu a partir de então: “De esta manera se daba inicio a una nueva dimensión. Dicha dimensión, sin embargo, no pudo fructificar [...]”³²

Em uma reunião da direção realizada 17 de março de 1977, o então presidente Jesús Morales encerrou as atividades do Congresso Indígena de *Chiapas*. O motivo principal que Morales apresenta para explicar o porquê do êxito alcançado até 1976 não ter continuado sob sua presidência, levando à conseqüente derrocada do Congresso, é o seguinte: “[...] de acuerdo a las necesidades de las comunidades y a los distintos problemas que en ellas se fueron presentando puede decirse que cada zona se fue determinando campos distintos de acción. Las necesidades fueron más fuertes que el acuerdo conjunto [...]”³³

Parece-nos que Morales não consegue enxergar (ou se recusa a aceitar) a possibilidade de que o definhamento do não tenha ocorrido por falta de politização ou algo que o valha, mas em decorrência dos interesses concretos e do próprio universo sócio-cultural das comunidades indígenas não serem completamente compatíveis com a proposta revolucionária abstrata de luta pela construção de uma sociedade socialista ou comunista.³⁴

Conscientização Política

Passaremos agora à análise do relato e da avaliação de Jesús Morales acerca do Congresso Indígena. O autor busca minimizar a partição da diocese de *San Cristóbal*. Quando parece impossível negar a abertura para com as comunidades garantida pelas estruturas eclesiais e a importante influência direta ou indireta das instâncias religiosas, Morales procura apresentá-las como algo que prejudicou uma maior conscientização das comunidades indígenas enquanto parte da “classe trabalhadora”. O mesmo ocorre quando, em sua avaliação

final, o autor aponta os êxitos legados pelo Congresso. Estes não são plenamente valorizados, uma vez que são apresentados como insuficientes, como sendo apenas passos importantes, mas iniciais, da caminhada rumo à necessária conscientização obreira dos indígenas.

Em uma passagem onde trata das conseqüências do Congresso de 1974, Morales deixa transparecer o apoio de Samuel Ruiz ao Congresso devido a sua “conversão ao indígena”, ao mesmo tempo em que critica a Teologia da Libertação que, segundo a interpretação do autor defendia que a Igreja não devia posicionar-se politicamente: “La iglesia [...] pareció más consecuente; normal entonces si se considera la progresiva ‘conversión de su obispo hacia lo indígena [...]’ Mayor dificultad le representó la presencia de las teologías política y de liberación que planteaban lo imposible apolítico de no tomar partido.”³⁵

O autor se mostra insatisfeito pelo Congresso ter-se constituído – anteriormente à sua assunção a presidência – como uma organização indígena que defendia seus interesses concretos. Para Morales isso era insuficiente: “[...] Siempre existió un interés claro por formar [...] una organización popular autónoma [...] Lo que permaneció confuso en un tiempo era el para qué de dicha organización más allá de los ‘caballitos de batalla’.”³⁶

Jesús Morales não conseguiu valorizar por si mesmos os enormes êxitos alcançados e legados pelo Congresso, apontados por ele mesmo em sua avaliação final:

[...] Esta forma (las asambleas), con las que comenzó la preparación del Congreso sigue llevando de modo creativo y puede decirse que es una de nuestras garantías de democracia y participación [...] En las distintas zonas se han generado a partir del Congreso [...] movimientos populares o procesos populares [...] ³⁷

A luta pela união interétnica entre as comunidades indígenas era algo buscado tanto pela direção do Congresso, como pela diocese, e sinais de seu alcance já eram nítidos, sobretudo em comunidades colonizadoras da Selva, onde indígenas de etnias distintas eram forçadas a conviver e se unir para resistirem aos abusos sofridos.³⁸ Entretanto, para Morales isso era apenas uma primeira etapa. Sua discordância para com a diocese advém da defesa de que os indígenas deveriam superar sua identidade étnica, compreendendo-se como camponeses e parte da classe trabalhadora: “[...] Tenemos muchas cosas logradas. Un buen avance hasta este momento [1977] que nos permite un nuevo avance como grupo interétnico que ya rompe su principio de raza y va más hacia su conciencia de clase y como clase [...]”³⁹

O artigo de Morales se encerra com uma reflexão – produzida em 1991 – onde o autor apresenta suas explicações para as limitações e insucessos do Congresso Indígena, transparecendo o lugar de onde provêm seus julgamentos político-ideológicos:

[...] la militancia de las comunidades al interior del Congreso no era de tipo político sino social puesto que ellas mismas no estaban en situación de lucha política y porque, en el momento mismo de la realización del Congreso, ni siquiera se tocó el tema [...] El Congreso Indígena [...] privilegió la lucha agraria [...] La lucha por la tierra, es verdad, es motor, pero también quimera. ¿Se sustentará en ella verdaderamente la identidad [...]? ¿No será la identidad y la identidad indio-tierra una construcción de los religiosos y de los antropólogos? ¿No cambia el pensamiento y con él la identidad? [...] Me parece que como bandera política es digna de una revisión de fondo. ¿Qué modelo de sociedad se puede construir a partir de la conquista de la tierra? La incidencia en lo étnico [...], por la participación misma de la Iglesia, ofreció dificultades para que el Congreso se sumase a otros grupos y llegara a la concepción de clase [...] Deseo fervientemente se haya roto esa barrera preferencial hacia lo indio [...] ⁴⁰

Acreditamos que, a partir dessas citações – e de outras passagens que o espaço não nos permite apresentar – podemos confirmar que o autor procurou minorar o papel desempenhado pela da diocese de *San Cristóbal* durante o Congresso Indígena. No entanto, algumas vezes durante seu relato Morales deixa transparecer a preponderância do fator religioso visando ligá-lo ao que aponta como limitações e insuficiências do Congresso.

Levado por suas crenças ideológicas ligadas a determinadas vertentes marxistas,⁴¹ o autor não consegue estimar as ligações diretas entre o político e os fenômenos sócio-religiosos que se desenvolviam em *Chiapas*. Para Morales, o caráter moral da crítica social religiosa, a valorização étnica e a ênfase das comunidades em sua própria realidade local e concreta, são incompatíveis com a luta política, o que o leva a desvalorizar as conquistas do Congresso.

Isto decorre do estreito entendimento do político de Morales, ligado ao conceito marxista de classe.⁴² Assim sendo, interpreta que a crítica moral e a insistência na valorização étnica impulsionadas pela diocese, se não superadas, tornar-se-iam freios para uma conscientização maior, que deveria conduzir as comunidades indígenas a se unirem aos camponeses e, posteriormente, aos proletários, uma vez que perceberiam sua condição de “classe trabalhadora” expropriada, assim lutando por transformações sócio-estruturais. Também é por este motivo que a luta pela terra não poderia constituir-se em algo mais que um elemento aglutinador que garantisse o início da insurgência campesina e sua conscientização.

Contudo, defendemos que a ênfase na valorização da identidade étnica, a crítica social concreta e embasada em princípios morais e a luta pela terra, somadas à percepção de interesses comuns entre as distintas etnias, à valorização da assembléia comunitária e do *acuerdo*, etc., são pontos que conferem ao Congresso Indígena e ao trabalho desenvolvido pela diocese uma importância extrema naquilo que se refere à conscientização política de comunidades indígenas *chiapanecas*. De acordo com Boaventura de Souza Santos: “[...] as pessoas e os grupos sociais têm o direito de ser iguais quando a diferença os inferioriza, e o direito de ser diferentes quando a igualdade os descaracteriza [...]”⁴³

A ênfase na valorização étnica e na demanda do direito de manter vivas suas diferenças sócio-antropológicas e culturais visava combater essa descaracterização que, entretanto, seria concretizada caso os indígenas relegassem suas singularidades e passassem a se perceber primordialmente como campesinos que são parte da classe trabalhadora. Além disso, de acordo com Luis Villoro,⁴⁴ ao longo da história mexicana foi em decorrência da luta por questões concretas e locais, como a terra, que multidões de camponesas pobres se levantaram à busca por direitos de igualdade, e não por ideais abstratos a serem alcançados a longuíssimo prazo. Por fim, de acordo com aquilo que é possível concluir acerca da Teologia da Libertação, sobretudo a partir das reflexões de Michel Löwy,⁴⁵ a crítica moral, ao contrário de constituir-se como um elemento que refreava a ação, provia uma repulsa às injustiças geradas pelo sistema capitalista, compreendido como “pecado estrutural” que deveria ser condenado e destruído, o que exigia a colocação em prática de ações sociais e políticas.

¹ Em 1824 *Chiapas* incorporou-se à república mexicana. Nos três séculos anteriores *Chiapas* havia sido uma província da Capitania Geral da Guatemala. “[...] Com isso as elites chiapanecas [...] pretendiam aumentar a sua autonomia (considerando-se a distância em relação ao centro do poder mexicano) e expandir a sua influência na região [...]” FIGUEIREDO, Guilherme Gitahy de. *A guerra é o espetáculo: origens e transformações da estratégia do EZLN*. Dissertação (Mestrado) – UNICAMP, Campinas, SP, 2003. p. 109.

² Acerca do Frei Bartolomé de Las Casas conferir, entre outros: FREITAS NETO, José Alves de. *Bartolomé de Las Casas: a narrativa trágica, o amor cristão e a memória americana*. São Paulo: Annablume. 2003.

³ A versão desse documento empregada em nossa análise é uma tradução para o espanhol realizada pelo “*Centro Nacional de Comunicación Social*” (CENCOS). Originalmente as exposições encontram-se nas línguas em que foram faladas, ou seja, na língua de cada etnia que participou do Congresso.

⁴ CIEPAC. *Primer congreso indígena 1974*. Disponível em <<http://www.ciepac.org/analysis/index.html>>. Acessado em: 10/01/2011.

⁵ Na Dissertação de Mestrado da qual se origina este artigo defendemos, grosso modo, que, sobretudo a partir de 1968, o bispo Samuel Ruiz passou a adotar orientações compatíveis com aquelas que caracterizavam a Teologia da Libertação no período, defendendo a luta popular (indígena no caso de sua diocese) por autolibertação das opressões impostas pela estrutura sócio-econômica e, principalmente, com a “Teologia Encarnada”, que propunha uma adequação da evangelização e do evangelho ao universo sócio-cultural das comunidades locais, visando à criação de Igrejas autóctones, o que contribuiu para construção da chamada Teologia Indígena.

⁶ MORALES Bermúdez, Jesús. El Congreso Indígena de Chiapas: Un testimonio. In: *Revista América Indígena*. México: Instituto Indigenista Interamericano, n.55, p. 305-340, 1995. p. 307.

⁷ Ibid. p. 308.

⁸ Idem.

⁹ Segundo Morales, a imagem do Frei Bartolomé de Las Casas serviu apenas como pretexto para organização do Congresso, uma vez que não estava presente no ideário dos promotores e, ainda menos, dos indígenas.

¹⁰ MORALES Bermúdez, Jesús. Op. cit. p. 309.

¹¹ Ibid. p. 312.

¹² CIEPAC. Op. cit.

¹³ Denominação empregada no México para designar os mestiços.

¹⁴ A partir deste ponto todas as citações não indicadas neste artigo são referentes à CIEPAC. Op. cit.

¹⁵ ALTMANN, Werner. A rebelião indígena de Chiapas: o anti-neoliberalismo orgânico da América Latina. In: BARSOTTI, Paulo e PERICÁS, Luiz Bernardo (orgs.). *América Latina – história, idéias e revolução*. São Paulo: Xamã, 1998. 2ª ed. p. 184.

¹⁶ MORALES Bermúdez, Jesús. Op. cit. p. 312.

¹⁷ SARMIENTO Silva, Sergio. El Consejo Nacional de Pueblos Indígenas y la política indigenista. In: *Revista Mexicana de Sociología*. México: UNAM, n. 4, p. 197-215, 1985. p. 205.

¹⁸ GARCÍA DE LEÓN, Antonio. La vuelta del Katún (Chiapas: a veinte años del Primer Congreso Indígena). In: *Revista Chiapas*. México: Era, n.1, p. 93-108, 1995. p. 94-95.

¹⁹ Os *Acuerdos*, em linhas gerais, são decisões consensuais alcançadas através de assembléias que se constituem como reafirmação da coesão e identidade comunitárias e se configuram como a autoridade máxima para tais finalidades entre as comunidades indígenas *chiapanecas* de ascendência maia e também de outras regiões mexicanas. Para mais detalhes sugere-se, entre outros, conferir: CARLSEN, Laura. Autonomía Indígena y usos e costumbres: la innovación de la tradición. In: *Revista Chiapas*. México: Era, n. 7, p. 45-70, 1999; e PAOLI, Antonio. Comunidad tzeltal y socialización. In: *Revista Chiapas*. México: Era, n. 7, p. 135-161, 1999.

²⁰ MORALES Bermúdez, Jesús. Op. cit. p. 313-316.

²¹ Trabalho este que, como apontamos anteriormente, relacionava-se com os preceitos de uma “Teologia Encarnada” na realidade e cultura das comunidades indígenas locais e visava à criação de Igrejas autóctones.

²² MORALES Bermúdez, Jesús. Op. cit. p. 314.

²³ No capítulo II da Dissertação que originou este artigo procuramos demonstrar que ao menos até o início da década de 1970 persistia relativa autodepreciação dos costumes, tradições, enfim, da cultura étnica indígena.

²⁴ Forma tradicional de plantio de milho e outros alimentos que compõem a dieta básica do campesinato mexicano.

²⁵ *Instituto Nacional Indigenista*.

²⁶ Quando adotamos o conceito de etnia não estamos nos reportando a uma ancestralidade pura referente à conquista espanhola, assim relegando aos indígenas o status de sobreviventes de um mundo pré-colombiano destruído. Entendemos as comunidades indígenas *chiapanecas* de ascendência maia como etnias viventes, com identidades próprias que possuem raízes pré-colombianas, todavia que não estão petrificadas, sem História, mas sim em constante processo de transformação, sobretudo a partir do contato com as outras culturas, o que as tornam culturas híbridas ou mestiças, isto é, que possuem elos comuns com as outras culturas nacionais ou transnacionais, o que, por sua vez, não nega – inclusive pode reforçar – suas peculiaridades culturais próprias. Para um maior aprofundamento sobre o assunto conferir: HALL, Stuart. *A Identidade Cultural na Pós-Modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A Ed., 1997; HALL, Stuart. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003; GRUZINSKI, Serge. *O pensamento mestiço*. São Paulo: Cia das Letras, 2002; e GRUZINSKI, Serge. *A colonização do imaginário*. São Paulo: Cia das Letras, 2003.

²⁷ LÖWY, Michael (org.). *O Marxismo na América Latina*. São Paulo: Perseu Abramo, 2003. p. 62.

²⁸ Adotamos a interpretação de que os direitos de cidadania podem ser divididos em direitos civis, políticos e sociais. O caso em questão refere-se ao terceiro, que em tese deve ser regido pelo princípio da justiça social e, grosso modo, consiste em um dever do Estado de intervir com intuito de transformar esse ideal de justiça em realidade, e um direito de crédito por parte da população de receber aquilo que responda a suas necessidades sociais, ou seja, o que é essencial para garantir sua participação cidadã e sua qualidade de vida de acordo com suas peculiaridades concretas, o que vai muito além da mera satisfação de necessidades biológicas.

²⁹ MORALES Bermúdez, Jesús. Op. cit. p. 320.

³⁰ Despolitizada segundo o entendimento do novo presidente, que interpretava o político como sinônimo de conscientização de classe (proletária) para construção da Revolução em moldes marxistas.

³¹ MORALES Bermúdez, Jesús. Op. cit. p. 323.

³² Idem.

³³ Ibid. p. 325

³⁴ Entretanto, as conseqüências do Congresso não se limitaram a sua “segunda fase”, sendo que outras organizações indígenas surgiram em conseqüência do mesmo – inclusive tendo congressistas indígenas como líderes – e tornaram-se a principal arma de luta de comunidades *chiapanecas* após a derrocada do Congresso de 1974 até, ao menos, meados da década de 1980, quando ocorreu a instalação de um grupo de origem urbana na Selva *Lacandona* que, paulatinamente, começou a absorver militantes indígenas que participaram desse processo desencadeado ou fortalecido pelo Congresso, o que levou ao surgimento do Exército Zapatista de Libertação Nacional. Por falta de espaço não entraremos em pormenores acerca desses movimentos indígenas surgidos “à sombra” do Congresso, temática à qual se sugere conferir: VOS, Jan De. *Una tierra para sembrar sueños – Historia reciente de la Selva Lacandona, 1950-2000*. México: Fondo de Cultura Económica, 2002. p. 245-285.

³⁵ MORALES Bermúdez, Jesús. Op. cit. p. 318.

³⁶ Ibid. p. 322.

³⁷ Ibid. p. 325-326.

³⁸ Muitas colônias que se instalaram na Selva tiveram problemas para conseguir a posse legal das terras ocupadas e, ademais, se defrontaram com interesses criadores de gado, companhias madeireiras e grandes produtores de café. Essa situação levou essas novas comunidades a adotar identidades étnicas relativamente mais flexíveis.

³⁹ MORALES Bermúdez, Jesús. Op. cit. p. 327.

⁴⁰ Ibid. p. 335-337.

⁴¹ Vertentes estas onde a realidade é entendida como reflexo de determinantes infra-estruturais e os demais setores, sobretudo aqueles ligados aos domínios do cultural, são entendidos como epifenômenos.

⁴² O que não significa de forma alguma que a maneira como Jesús Morales interpreta os conceitos de político e de classe seja a única possível no âmbito do marxismo.

⁴³ SANTOS, Boaventura de Souza. *As tensões da modernidade*. Disponível em <<http://acd.ufrj.br/pacc/z/ensaio/boaventura.htm>>. Acessado em: 10/01/2011.

⁴⁴ VILLORO, Luis. O futuro dos povos indígenas. In: BUENROSTRO y ARELLANO, Alejandro e OLIVEIRA, Ariovaldo Umbelino de (org's.). *Chiapas: Construindo a esperança*. São Paulo: Paz e Terra, 2002. 173-176.

⁴⁵ LÖWY, Michel. *A guerra dos deuses: Religião e política na América Latina*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000.