



**Anuário Antropológico**

**v.48 n.3 | 2023**  
**2023/v.48 n.3**

---

## Corpo-comunidade e consenso: o estatuto da palavra em uma assembleia zapatista

*Body-community and consensus: the word's status in a zapatista assembly*

**Lucas da Costa Maciel**

---



### **Edição electrónica**

URL: <https://journals.openedition.org/aa/11441>

ISSN: 2357-738X

### **Editora**

Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (UnB)

### **Edição impressa**

Paginação: 112 - 131

ISSN: 0102-4302

### **Refêrencia eletrónica**

Lucas da Costa Maciel, «Corpo-comunidade e consenso: o estatuto da palavra em uma assembleia zapatista», *Anuário Antropológico* [Online], v.48 n.3 | 2023, posto online no dia 12 dezembro 2023, consultado o 06 janeiro 2024. URL: <http://journals.openedition.org/aa/11441>

---



Apenas o texto pode ser utilizado sob licença CC BY-NC-ND 4.0. Outros elementos (ilustrações, anexos importados) são "Todos os direitos reservados", à exceção de indicação em contrário.



**Anuário Antropológico**

v.48 n.3 | 2023

2023/v.48 n.3

---

## Corpo-comunidade e consenso: o estatuto da palavra em uma assembleia zapatista

*Body-community and consensus: the word's status in a zapatista assembly*

**Lucas da Costa Maciel**



### Edição eletrônica

URL: <http://journals.openedition.org/aa/11441>

DOI: 10.4000/aa.11441

ISSN: 2357-738X

### Editora

Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (UnB)

### Referência eletrônica

Lucas da Costa Maciel, «Corpo-comunidade e consenso: o estatuto da palavra em uma assembleia zapatista», *Anuário Antropológico* [Online], v.48 n.3 | 2023. URL: <http://journals.openedition.org/aa/11441> ; DOI: <https://doi.org/10.4000/aa.11441>



*Anuário Antropológico* is licensed under a Creative Commons. Atribuição-SemDerivações-SemDerivados  
CC BY-NC-ND

# Corpo-comunidade e consenso: o estatuto da palavra em uma assembleia zapatista

*Body-community and consensus: the word's status in a zapatista assembly*

DOI: <https://doi.org/10.4000/aa.11441>

**Lucas da Costa Maciel**

Memorial University of Newfoundland – Canadá

Banting Postdoctoral Fellow no Departamento de Arqueologia da Memorial University of Newfoundland.  
Doutor em Antropologia Social pela Universidade de São Paulo.

ORCID: 0000-0002-0328-856X

[lucasdcmaciel@gmail.com](mailto:lucasdcmaciel@gmail.com)

Partindo das relações descritas por Paoli entre palavra, consenso e comunidade no contexto das assembleias comunitárias tseltal, o interesse deste artigo é redescrever o que cria a palavra zapatista e quais relações ela encaminha. Para isso, se detalhará uma perspectiva etnográfica a respeito da materialidade da palavra. Este exercício percorrerá a potência desta última em termos de dois relatos de criação: o *Popol Vuh* dos maias ki'che' e *La historia del aire de la noche*, do Velho Antônio, dado a conhecer em um dos comunicados do Exército Zapatista de Libertação Nacional. A partir daí, esmiuçaremos o modo em que a noção de pessoa tsotsil se compatibiliza a uma filosofia política ameríndia, constituindo o impulso de fundo da autonomia zapatista. Corpo-comunidade é o conceito que usaremos para descrever o efeito do consenso e que guiará a etnografia das assembleias tsotsil e zapatistas.

*Tsotsil; Mesoamérica; Zapatismo; Palavra; Política Ameríndia.*

Beginning with Paoli's description of relations between word, consensus and community in the Tselal community assemblies, this article aims to redescribe what creates the zapatista word and what relations it heads. In order to do so, an ethnographic perspective regarding the word's materiality will be detailed. This exercise will cover the latter's potentiality in terms of two creational stories: the *Popol Vuh* of the Ki'che' Mayan and *La historia del aire de la noche*, by Viejo Antonio, published in one of the Zapatista National Liberation Army's communiqués. From there, we will analyze how the Tsotsil notion of person is compatible with an Amerindian political philosophy, constituting the fundamental impulse of Zapatista autonomy. Body-community as concept will describe the consensus effect and guide the ethnography of the Tsotsil and zapatista assemblies.

*Tsotsil; Mesoamerica; Zapatism; Word; Amerindian Politics.*

Lucas da Costa Maciel

## Introdução

Um dos trechos mais interessantes da monografia de Paoli (2003) consiste na exploração das relações entre autonomia e acordo comunal no contexto das pequenas comunidades tseltal, um dos povos maienses de Chiapas, estado do sudeste mexicano. Partindo de dados etnográficos e análises sociolinguísticas, o autor mostra a vinculação estreita entre autonomia, palavra e comunidade, indicando o consenso enquanto canal pelo qual se dá a conexão entre esses fenômenos. Segundo o autor, na pequena comunidade, os acordos normalmente se tomam pelo consenso porque este supõe que a palavra dada em assembleia comunitária configura um compromisso de honra (Paoli 2003, 142).

Em suas descrições, Paoli argumenta que a assembleia tseltal é o momento em que as pessoas que conformam uma comunidade se reúnem para discutir um tema, colocado por quem convoca a assembleia. Nesse momento, conta o autor, cada pessoa dá “suas direções à palavra”, tradução para a expressão *tij ta k'op*, em língua tseltal, que também poderia ser entendida como “argumentação”. Conforme as pessoas vão se convencendo do direcionamento da palavra, outras começam a se manifestar simultaneamente. Quem está em desacordo, se mantém calado. Quando o silêncio é a escolha de muitos, alguém pode dizer *kopojanik apisilik, ma a nax che oxeb. Apisilik, ta komon. Komon kóp ya sk'na*. “Falem todos, não só dois ou três. Todos, em comum. É preciso a palavra comum”, traduz Paoli (2003, 143). A palavra comunal, em assembleia, diz o, é a palavra de todos: ela constitui comunidade na medida em que define eixos de ação através do consenso.

O objeto deste artigo é a redescritção das relações traçadas por Paoli para o caso tseltal quando transladadas para um contexto zapatista e tsotsil, outro dos povos do complexo maiense. Para isso, o texto se beneficiará de uma pesquisa etnográfica desenvolvida, com autorização das autoridades autônomas zapatistas correspondentes, numa comunidade tsotsil dos Altos de Chiapas, a partir de uma convivência intermitente entre 2012 e 2015. Mais especificamente, a pesquisa se levou a cabo num dos tantos acampamentos de populações deslocadas pelos intensos conflitos que dão contexto ao levantamento zapatista e se estendem depois dele no Município Autónomo de San Pedro Polhó.

Como já descrito pela literatura especializada, a trajetória histórica de Polhó está atravessada de episódios de extrema violência, pela ação de grupos paramilitares e pela presença contínua do exército mexicano (Melenotte 2009) que, como lembrete de sua permanente vigilância, disparava tiros em direção ao céu todos os começos de noite, algo relatado pelos meus interlocutores como uma política constante. Além disso, escancara a violência institucional herdada pela formação dos chamados caciques culturais e pela gestão incontestada dos governos do Partido Revolucionário Institucional, o PRI (cf. Garza Caligaris 2007).

A intenção deste artigo não é manifestar um desencontro com as elaborações de Paoli, mas permitir o reencontro com uma filosofia ameríndia a respeito das relações que constituem uma pessoa e, em outro nível, um grupo social, a partir das assembleias zapatistas, exercício possibilitado pelas descrições do autor. Além

Lucas da Costa Maciel

disso, como no caso de Paoli, nossa intenção é aqui enfatizar a produção de comunidade, de tal forma que a história de tensão e violência de Polhó se posicionarão no fundo, talvez não mencionado, que também impulsiona a ênfase depositada pelas pessoas com as quais essa pesquisa foi feita na conjunção e na formação comunidade, e não na separação ou no conflito. Em certa medida, isso diz respeito ao fato de que no acampamento em que me alojei, as pessoas apontem as divisões como responsáveis pela violência, uma ética distinta da zapatista, diziam, em que as pessoas estavam preocupadas em se conhecer e em se fazer em conjunto. Neste contexto, as elaborações etnográficas de Paoli a partir do contexto tseltal permitem, então, vislumbrar a intimidade entre falar e fazer comunidade. No entanto, para aproximar-nos das reflexões dos meus interlocutores, terminamos por enfatizar a dinâmica material da conexão explorada pelo autor e, neste sentido, a redescrever as conexões por ele exploradas em outro sentido<sup>1</sup>.

Começaremos essa empreitada, no primeiro deles, recorrendo a duas passagens do Popol Vuh k'iche' que exploram a centralidade da palavra falada na constituição do mundo e na configuração da mortalidade através da especificidade humana. Veremos como esta mesma relação se vê enfatizada na forma em que a noção tsotsil de pessoa vincula duas de suas partes: o corpo-morada e seu duplo, articulando dois mundos na medida em que a palavra conduz o regime de transferência entre eles. Com esses dados como pressupostos, passamos a discutir o estatuto da palavra de assembleia, partindo, para tanto, de um dos relatos do Velho Antônio, personagem que habita as narrativas que o zapatismo vincula sobre si mesmo, mas que condiz com os critérios de especulação maiense, etnografados alhures (Maciel 2018). *La historia del aire de la noche*, nome do mencionado relato, fornecerá elementos a partir dos quais recomenciar a descrição das assembleias maienses e zapatistas, tendo como partida um ponto de vista tsotsil.

Assim, daremos contornos ao estatuto da palavra de assembleia no contexto tsotsil e zapatista de San Pedro Polhó, município autônomo zapatista a partir do qual essas relações se tornaram pensáveis. Se, por um lado, o campo dos estudos mesoamericanistas tem depositado grande relevância cosmológica sobre a fala e a palavra como elementos característicos da humanidade (cf. López-Austin 1998, Tedlock 1985), por outro, elas também emergem como fundamento tecnológico de operações de cura e de oferenda, de conexão entre mundos e entre seres de distintas naturezas (cf. Maciel 2018, Pitarch 1996). Partindo dos dados etnográficos sobre a vida comunal em San Pedro Polhó, este artigo conecta os dois conjuntos de temas antes indicados, enfatizando as relações entre consenso e política maiense, tal como apresentado por Paoli, a partir de uma ênfase na dimensão material da palavra.

O texto está dividido em seis subitens, além desta introdução e da conclusão. O primeiro dele explora a relação entre certa noção de humanidade e a presença da palavra falada. No segundo subitem, essa relação será explorada a partir da ideia de “pessoa conjuncional”, usada aqui para enfatizar o fator de conjunção entre as partes que compõem a pessoa e o modo em que a palavra passar a atuar e informar sobre essa característica. Num terceiro momento, o foco será a dimensão mate-

1 Por material se quer implicar, aqui, uma dimensão palpável da palavra. Não diz respeito, portanto, às formas mais correntes em que a ideia de material aparece nas análises de economia política, historiográficas ou sociológicas.

Lucas da Costa Maciel

rial da palavra e o que como isso se relaciona com o pensamento e a sonoridade. Tendo isso em vista, o texto procede, uma quarta etapa, a mostrar o quanto essa materialidade da palavra funciona como um índice e um conector “entre-pessoa”. Essa ideia é central para que se entenda, no subitem cinco, de onde se levanta a noção de um corpo-comunidade enquanto figura do consenso e resultado da palavra. Por fim, na sexta seção, as equívocações em torno da noção de consenso, e como isso se revela no encontro com as instituições nacionais mexicanas serão o objeto de análise. Para iniciar essa trajetória, retornemos agora ao *Popol Vuh*.

### Palavra e humanidade

Datado do século XVI, o *Popol Vuh* constitui um compilado de narrativas cosmogônicas do povo maia k'iche', o mais numeroso no que diz respeito aos povos ameríndios da Guatemala. Normalmente traduzido como “livro do conselho” ou “livro da comunidade”, seu nome está feito do termo *popol*, que pode significar reunião, comunidade, conselho e casa comum, e *vuh*, livro<sup>2</sup>.

A narrativa que inicialmente nos interessa diz respeito à primeira parte do *Popol Vuh*, centrada na criação do mundo, dos animais e dos seres humanos; mais especificamente, o capítulo segundo. Nela, os seres demiurgos passam a dar corpo aos animais que ocupam os bosques, que também são seus guardiões: puma, serpente, jaguar, pássaro e veado, entre outros. A cada um deles, assignaram sua morada. Aos veados determinaram que ocupariam os vales dos rios e os barrancos, vivendo entre as ervas e o capim. Aos pássaros disseram que habitariam sobre as árvores e as videiras, construindo ali os seus ninhos.

Terminada as atribuições, os demiurgos disseram aos animais que falassem, gritassem, gorgolejassem e que se apresentassem cada um conforme a sua espécie. “Digam, pois, seus nomes, e nos elogiem, a nós, sua mãe e seu pai. Invoquem a Chipi-Calculhá, Raxa-Calculhá, o coração do céu, o coração da terra, o criador, o formador, os progenitores; falem, invoquem-nos, adorem-nos!”, disseram os demiurgos. No entanto, os animais não conseguiram falar; nem disseram seus nomes, nem os dos seus criadores. Só carcarejavam. Quando os demiurgos se deram conta que os animais não conseguiam invocá-los, chamando-os pelos seus nomes, disseram que devido à sua incapacidade de falar, precisariam ser substituídos. Ficariam com seus lugares, os bosques e as árvores, e seus alimentos. No entanto, como eram incapazes de falar, seriam o alimento daqueles que conseguissem convocá-los. Daí em diante, a narrativa envereda pelas experimentações e tentativas que levaram à criação dos seres humanos.

Na sequência das ações formadoras dos demiurgos k'iche', os animais são criados depois das montanhas e dos bosques, mas antes dos seres humanos. Estes são criados, de fato, para atender à incapacidade dos animais de falar. Ao que parece, os demiurgos pensaram que os animais poderiam venerá-los, mas a palavra falada não se manifestou através do carcarejo dos animais. Não qualquer palavra, no entanto, mas aquelas que nomeiam os próprios demiurgos, os nomes que os invocam – uma palavra cerimonial, poderíamos dizer. O veado foi o primeiro dos

2 Ainda que o original, redatado em maia k'iche' e em espanhol pelo frei Francisco Ximénez, fosse um texto corrido, as edições contemporâneas do livro seguem a divisão em partes e em capítulos proposta pela versão traduzida ao francês pelo abade Brasseur de Bourbourg, apontado como o responsável por roubar o manuscrito original da biblioteca da Universidad de San Carlos, na Cidade da Guatemala, e levá-lo à Europa.

Lucas da Costa Maciel

animais a ser convocado pelos demiurgos. A ele primeiro atribuíram seu modo de vida e também a ele primeiro mandaram que falasse: que pronunciasse o nome dos seus criadores, daqueles que o fizeram ser. Incapaz de fazê-lo, o veado foi condenado a ser caçado e ter sua carne comida por outros, assim como os demais animais que o sucederam (cf. Tedlock 1985).

A ausência de fala é o que transforma o animal em caça. É, além disso, a razão pela qual ela é a condição ontológica da criação dos seres humanos; sua especificidade (López-Austin 2008, 98–9). Em termos mais claros, a fala humana corresponde à possibilidade de pronunciar o nome dos demiurgos, de invocá-los e adorá-los. O que se entende aqui como fala é também a capacidade de se conectar com os criadores através das tecnologias relacionais que configuram as práticas cerimoniais maienses. Essa palavra demandada pelos criadores corresponde, então, a um tipo de palavra falada não ordinária: a palavra cerimonial. É ela que encarna a potência criativa que recoloca as condições do mundo habitado pelos seres que emergem das ações criadoras descritas pelo *Popol Vih*, inclusive o próprio ser humano; pretende, então, invocar as transformações que dão os contornos ao mundo. Chamar os demiurgos por seus nomes é acionar a potência da palavra, esta que é, na economia das relações maienses, a força constitutiva dos seres humanos: aquilo que lhe é intrínseco e que, neste contexto, confere sua especificidade frente aos demais seres. No entanto, é uma especificidade que se encerra com a morte. É no plano da vida que os humanos se diferem dos demais como seres-com-fala.

Depois de ter passado pela criação dos seres humanos, o mesmo *Popol Vuh* nos conta que a morte em Xibalbá, o inframundo maia, do pai dos heróis das aventuras míticas, os gêmeos Ixbalanqué e Hunahpú, é a ação que engendra, tanto a mortalidade dos seres que compõem o mundo inaugurado pelos relatos míticos quanto o culto aos antepassados, estreitamente vinculado às tecnologias das palavras e da nomeação exigidas pelos demiurgos. Depois de fracassarem na tentativa de restaurar a vida do pai morto, tendo que deixá-lo em Xibalbá, os heróis míticos proclamam que seu nome nunca seria esquecido, tornando-se, então, o objeto da veneração de seus filhos.

O pai, que deveria continuar morto apesar do esforço dos filhos por revivê-lo, transforma-se em veado. Animal de caça por excelência, o veado é também um ancestral venerado<sup>3</sup>. No entanto, o fundamental é quanto o corpo sem vida do pai se equivale ao veado no momento imediatamente anterior ao surgimento do mundo contemporâneo – antes da instauração do cronotopo humano com suas condições atuais, portanto: os dois são incapazes de falar, o morto e o animal. De certo modo, a fala é condição de vida humana; mortos e animais configuram, então, um conjunto de outros equivalentes em sua não humanidade.

### **Pessoa conjuncional e palavra**

Assim como na especificidade que constitui os seres humanos extraída do *Popol Vuh*, a concepção de pessoa humana tsotsil está estreitamente vinculada à

3 Ainda que numa chave distinta, uma excelente exploração do estatuto da caça na Mesoamérica, que ajuda a complexificar o breve recorrido que aqui estamos realizando, foi publicada por Olivier (2015).

Lucas da Costa Maciel

palavra falada. Essa conexão foi motivo de várias conversas nos Altos de Chiapas, quando a narrativa do *Popol Vuh* era apresentada. Conforme o tema era esmiuçado em termos análogos ao que se seguem, se afirmava a relação ancestral das formas de vida tseltal, os ímpetus da luta zapatista e o *Popol Vuh*, que, se soube depois, havia sido parcialmente discutido inclusive na escola autônoma.

De modo geral, podemos dizer que a configuração do mundo maiense está dada pela relação entre uma miríade de pessoas de distintas naturezas, inclusive a humana, que, por sua vez, estão conformadas de outras pessoas mais. Nas palavras de Page Pliego (2005), elas corresponderiam a uma multiplicidade de “corpos, animais e almas”. Trata-se de uma noção de pessoa que poderíamos descrever como compósita: está feita de um conjunto de pessoas outras que, relacionadas entre si, dão forma à pessoa. Aqui, como alhures, “uma pessoa pode ser compreendida como um ente ou uma singularidade, mas não como um indivíduo” (Cesarino 2011, 33). Diferente da concepção de que o indivíduo seja a esfera mínima do social, a pessoa conjuncial tzotzil indica o acoplamento entre partes recursivamente multiplicáveis.

Poderíamos dizer que se trata de uma pessoa partível. No entanto, e apesar da possibilidade sempre latente da fratura e da divisão, é a conjunção que ocupa o interesse reflexivo das pessoas tsotsil com quem convivi e que, ao mesmo tempo, organiza sua especulação sobre o mundo, sobre si e sobre o zapatismo que aqui interessa interrogar. Quando falam de temas análogos ao que se entende, na antropologia, por pessoa, é sobre a formação de conjuntos que se está pensando. Isto é, o problema da pessoa parece se colocar, do ponto de vista tsotsil, em termos de conjunção: da montagem de conjuntos dos quais pessoas e grupos de pessoas se formam<sup>4</sup>. Assim, se a pessoa tsotsil pode ser descrita como partível, sua preocupação metafísica e, portanto, praxiológica recai não sobre o destacamento, mas sobre a formação de conjuntos.

Em San Pedro Polhó, aprendi que a pessoa tsotsil está composta de um complexo relacionado que inclui, entre outras partes, o corpo-morada (*takupalil* ou *sbek'tal*), a parte espiritual associada a ele (*ch'ulel*), um animal companheiro (*svayijel*) e uma dinâmica cosmológica de força-calor que estabelece analogias com outros existentes. Corpo-morada é um termo que ocupo para referir a parte imediatamente visível da pessoa, aquela que “a gente vê mesmo”, me contaram, e diz respeito à “carne de alguém”, sua parte material e orgânica que podemos ver e tocar. Neste caso, como nas demais glosas tradutórias, são minhas as escolhas terminológicas para dar cabo dos conceitos em tsotsil que me foram explicadas. Vejamos rapidamente as consequências que se desdobram desse complexo relacionado, cuja descrição detalhada pode ser encontrada em Maciel (2018).

O corpo da pessoa apresenta duas dimensões, o que também inclui uma versão interna, por assim dizer, em que habitam as demais partes/pessoas que compõem o conjunto pessoal. Tal como apontado por Déléage (2006) ao descrever o caso sharanahua, a interioridade dos corpos maienses não está para ser compreendida como um fenômeno fisiológico. Não obstante, tampouco é a parte complementar ou contrastante de um corpo externo. Como em outros casos (cf. Cesarino

4 Veremos, mais adiante, como este processo requer que a diferença se torne o fundo sobre o qual se forma o conjunto, e de que modo isso se conecta com o tema da palavra de assembleia.

Lucas da Costa Maciel

2011, Soares Pinto 2017), a interioridade do corpo conforma um lugar para outras partes/pessoas habitarem. No caso tsotsil, ela é o lugar em que habita uma parte espiritual associada ao corpo-morada; mais especificamente, uma parte que se diz habitar no coração.

Essa parte espiritual do corpo-morada (*ch'ulel*) é o outro da mesma pessoa, sua parte invisível e autônoma (Pitarch 1996). Ela se aloja no coração e é o principal componente na constituição da interioridade do corpo-morada.<sup>5</sup> A relação constituinte entre o corpo-morada e sua parte espiritual sugere que dois mundos coexistem de modo sobreposto. O mundo visto pelo corpo-morada e aquele visto por sua parte espiritual estabelecem uma relação de avessos. Contaram-me em San Pedro Polhó que o *ch'ulel* (parte espiritual) tem consciência da forma do corpo-morada em que se aloja. Ainda que alguém possa especular sobre a constituição do mundo dos espíritos, sua forma é sempre incerta. Já os espíritos têm plena consciência dos dois mundos, o seu e o dos corpos-moradas, tais como são. A parte espiritual tem, portanto, uma autonomia que excede a do próprio conjunto pessoal.

Ainda que habite o coração do corpo-morada, em San Pedro Polhó se diz que é através da garganta que se dá a manifestação da sua parte espiritual<sup>6</sup>, e que por isso logo dizemos coisas que não sabíamos que poderíamos; ou que falando, a gente vai pensando, ou vice-versa. As palavras são produzidas, então, pela parte espiritual que habita o coração, mas elas ganham som, e, portanto, materialidade, através da garganta. Esta se manifesta, passando pela boca para ser distribuída aos demais, ocupando, a partir daí, o mundo do sensível. A fala constitui, neste contexto, um efeito de transferência entre mundos: é a parte espiritual que produz, mas depende do corpo para dar-lhe materialidade imediatamente perceptível para os demais corpos-morada; a palavra falada atravessa, através da conexão entre o corpo-morada e sua parte espiritual, o avesso entre mundos, transitando entre eles.

É importante destacar que a materialidade da palavra falada não se deve ao fato de que ela seja literalmente vista flutuando pelo ar enquanto sai da boca de alguém. Deve-se, no entanto, ao som produzido que, ingressando no corpo-morada de outra pessoa (e provavelmente atingindo seu coração), conduz à formação de uma imagem. O problema de fundo é que a materialidade da palavra compartilhada com outros diz respeito a um ato de se ver para dentro.

Ainda que o ato de falar seja a manifestação que brota dessa parte espiritual alojada no coração, ela é constantemente apresentada como a característica específica dos seres humanos, tema que remonta ao *Popol Vuh*, como antes vimos. Conforme explicava Carlos, um dos meus interlocutores, a fala está ausente dos animais apesar de que eles também “tenham gente dentro”, ou seja, de sejam igualmente pensados como dobras habitadas por outros. Isso se deve ao fato de que, apesar de brotar dessa parte espiritual compartilhada também pelos animais, é o corpo-morada humano que permite a materialidade da fala, que faz com que ela ganhe som. Isto é, ela é o resultado do acoplamento entre um corpo-morada humano e sua parte espiritual: uma engendra e o outro dá materialidade à fala. Poderíamos dizer, então, que a palavra que se compartilha com outros porque

5 Apesar disso, ao mesmo tempo em que se encontra localizado no coração do corpo-morada de alguém, essa mesma parte espiritual coabita o coração da montanha, junto com as demais partes de todas as pessoas de San Pedro Polhó. Isto é, a parte espiritual existe ubiquamente, habitando dois – ou mais – lugares ao mesmo tempo.

6 Partindo de outros contextos etnográficos, também maienses, Hermitte (1970) e Lunes Jiménez (2011) descrevem o duplo como habitando ubiquamente dentro do corpo, tanto no coração quanto na garganta, lugar a partir do qual gera a fala. Veremos que este não parece ser o caso aqui.

Lucas da Costa Maciel

ganha materialidade através da fala é o efeito de um vértice entre a parte espiritual e o corpo-morada humano. Tendo como pressuposto essa breve discussão em torno da palavra falada e da pessoa tsotsil, cujo detalhamento etnográfico pode ser encontrado em Maciel (2018), passamos ao tema das assembleias.

### Materialidade da palavra

No dia 8 de março de 2000, o Exército Zapatista de Liberação Nacional, um movimento de liberação indígena, caracterizado como altermundista e de descolonização (cf. Baronnet, Mora Bayo, Stahler-Sholk 2011; Zibechi 2015), lançou um comunicado em que explorava, entre outras coisas, os constituintes do mundo como desdobramentos da potência criadora e transformadora da palavra e do diálogo entre seres demiurgos que se reúnem em assembleia – o lugar da palavra comunal, segundo Paoli – para conversar. No comunicado, é relatada *La historia del aire de la noche*, que traduzo em seguida ao português:

Quando os mais grandes deuses, os que nasceram o mundo, os mais primeiros, se pensaram em como e para quê fariam o que fariam, fizeram uma assembleia em que cada um tirou sua palavra para sabê-la e para que outros a conhecessem. Assim, cada um dos mais primeiros deuses ia tirando uma palavra e a arremessava ao centro da assembleia e aí quicava e chegava a outro deus que a pegava e a arremessava de novo, e assim como bolinha ia a palavra de um lado a outro até que todos já a entendiam e então faziam um seu acordo os deuses mais grandes que foram os que nasceram todas as coisas que chamamos mundos. Um dos acordos que encontraram quando tiraram suas palavras foi o de que cada caminho tivesse seu caminhante e cada caminhante seu caminho. E então iam nascendo as coisas completas, ou seja, cada quem com seu cada qual.

Assim foi como eles nasceram o ar e os pássaros. Ou seja, que não houve primeiro ar e logo pássaros para que o caminhassem, nem tampouco se fizeram os pássaros primeiro e depois o ar para que o voassem. O mesmo fizeram com a água e os peixes que a nadam, a terra e os animais que a andam, o caminho e os pés que o caminham.

Mas falando dos pássaros, teve um que muito protestava contra o ar. Dizia este pássaro que melhor e mais rápido voaria se o ar não se opusesse a ele. Muito resmungava este pássaro porque, ainda que seu voo fosse ágil e veloz, sempre queria que fosse mais e melhor, e se não podia sê-lo era porque, ele dizia, o ar se convertia em um obstáculo. Os deuses se cansaram de que muito falasse mal este pássaro que no ar voava e que do ar se queixava.

Assim que, como castigo, os deuses primeiros retiraram suas penas e a luz dos seus olhos. Despenado, o mandaram ao frio da noite e cego deveria

Lucas da Costa Maciel

voar. Então seu voo, antes gracioso e leve, se tornou desordenado e torpe.

Mas já encontrado e depois de muitos golpes e tropeços, o pássaro este se deu a habilidade de ver com os ouvidos. Falando às coisas, este pássaro, ou seja, o *tzotz*, orienta seu caminho e conhece o mundo que o responde numa língua que só ele sabe escutar. Sem penas que o vistam, cego e com um voo nervoso e atropelado, o morcego reina a noite da montanha e nenhum animal caminha melhor que ele os ares escuros.

Deste pássaro, o *tzotz*, o morcego, aprenderam os homens e as mulheres verdadeiros a dar valor grande e poderoso à palavra falada, ao som do pensamento<sup>7</sup>. Aprenderam também que a noite contém muitos mundos e que se deve saber escutá-los para ir tirando-os e florescendo-os. Com palavras nascem os mundos que a noite tem. Sonhando se fazem luzes, e tantos são que não cabem na terra e muitos terminam por acomodar-se no céu. Por isso dizem que as estrelas nascem do solo.

Os mais grandes deuses nasceram também aos homens e às mulheres, não para que um fosse caminho do outro, mas para que fossem ao mesmo tempo caminho e caminhantes do outro. Diferentes os fizeram para estar-se juntos. Para que se amassem fizeram os mais grandes deuses aos homens e mulheres. Por isso o ar da noite é o melhor para se voar, para se pensar, para se falar e para se amar (EZLN, 2000).

À primeira vista, o diálogo que organiza a assembleia dos “deuses que nasceram o mundo” parece dizer respeito à troca de palavras que conduz ao entendimento compartilhado sobre um assunto determinado. Trigueiro de Lima (2014, 235–6) nos ajuda a entender parte do problema. Segundo ela, no contexto zapatista,

[...] para construir um entendimento coletivo acerca das “coisas que chamamos mundos”, a “palavra” é necessária. Não apenas ela solta, mas em movimento, seu caminhar de um lado a outro para que chegue a todos [...]. A metáfora da “bola” é interessante para visualizarmos o movimento da palavra concebido pelo discurso zapatista. Imaginem uma bola que contém a “memória”, a “verdade” e o “coração de todos os homens e mulheres de milho”. Ela é colocada em um ponto inicial ou final de um caracol, e segue em movimento, disseminando-se para alcançar todas as pessoas até chegar ao outro lado. Assim que chega, faz o movimento contrário e segue assim infinitamente.

Caracol é o nome dado pelos zapatistas ao lugar de governo de uma região autônoma. Ali acodem autoridades de distintos municípios e comunidades autônomas, vindos de suas assembleias locais, para reunir-se em torno de marcos

7 Tsotsil, nome do povo com o qual esta pesquisa se desenvolveu, diz respeito justamente ao morcego; povo morcego, então.

Lucas da Costa Maciel

gerais do movimento, estabelecendo, por meio das Juntas de Bom Governo, as assembleias que conduzem as regiões autônomas. De fato, a imagem do caracol é um recurso criativo interessante inclusive para descrever aquilo que aqui entendemos como a circularidade da palavra zapatista. No entanto, e apesar de Trigueiro de Lima ter muita razão no que diz, a “metáfora da bola”, ao menos de um ponto de vista tsotsil, excede a ideia de movimento. Veremos que ela diz respeito a isso também, mas não apenas. Palavra como bola que quica, que vai e volta, que é direcionada pelos participantes de uma assembleia carrega em si a materialidade da fala. O discurso zapatista está feito de movimento, como bem diz Trigueiro de Lima, mas o pressuposto desse movimento parece não ser apenas exatamente discursivo, mas material. Vejamos.

Quando o relato nos conta que os “mais grandes deuses” tiram suas palavras para conhecê-la e para dar a conhecer, diz que o fazem na medida em que as palavras saem como bolinhas, que quicam de um lado a outro. Seu conteúdo simbólico, por assim dizer, é resultado do próprio ato de fala; o “som do pensamento”, forma como o relato chama a palavra falada, não é mera tradução do pensamento, mas diz respeito à sua própria formação. Aqui não se trata de dizer que o pensamento conduz à palavra, logo ao consenso e à criação de mundo. A relação de causalidade sequencial entre elas colapsa: no contexto da assembleia, ao falar, se pensa, se faz consenso, se engendra mundos. Nos termos do relato, *com palavras nascem mundos*, o que coloca em relevo dois problemas conceituais interrelacionados: a materialidade da palavra e o seu potencial criativo, no sentido em que coisas são criadas ao falar. A questão é buscar, então, os critérios pelos quais se faz essa criação e, como consequência, mostrar de que forma ela cria. Como veremos mais adiante, é aqui que a descrição de Paoli, assim como uma redescricao informada pelas assembleias tsotsil e zapatista, se mostra interessante.

121

## Entre-Pessoas

Durante as assembleias comunitárias zapatistas, cada uma das pessoas que fala está vertendo e distribuindo um tipo de coisa entre os presentes, uma potência que, como veremos, também é uma força de conjunção. Carlos me ensinou que a palavra tem presença porque é possível escutá-la e vê-la. Conforme me explicou, a condição material da palavra se verifica no fato de que alguém a produz enquanto pensa – dado que o pensamento que importa é aquele que se faz como fala – para ser compartilhada com outros e neles introjetada. Quando outros a escutam, se produz neles – “dentro deles” – uma imagem-pensamento. Fundamental, então, porque o pensamento é sempre entre-pessoas; ou, para ser mais preciso, o pensamento que importa é aquele que, feito enquanto alguém fala, é distribuído a outros para que com ele compartilhem a propriedade dessa palavra-pensamento. Após a palavra ser compartilhada, quando alguém fala e outros escutam, todos são donos do que se disse; donos da imagem-pensamento que se forma ao falar – o que coloca desafios importante à noção moderna de autoria (cf. Foucault 2009). A palavra que se compartilha pela fala e que veicula um conhecimento ou uma

Lucas da Costa Maciel

informação constitui, portanto, um pensamento como imagem. Do ponto de vista das condições de mundo tsotsil, que assim seja não é banal: a palavra conduz a um efeito visual, uma imagem que também é algo que se vê.

É neste sentido que, numa assembleia, seja fundamental que todos falem, ainda que para redizer aquilo que já foi dito. Como no caso das assembleias tsetal descritas por Paoli (2003), no caso tsotsil com o qual estou familiarizado é também o acréscimo de ruído, causado pela paulatina quantidade de pessoas falando ao mesmo tempo, que indica que uma decisão está por ser assentada. Evidentemente, o conteúdo do que se diz é imprescindível, mas também o é a sua forma. Falar é um ato estético na medida em que conduz a um efeito de visualidade: dá forma e presença a coisas. Isto é, a palavra de assembleia comunga de um estatuto substancial importante: ao mesmo tempo em que conduz à formação de um pensamento entre-pessoas, é também um alimento entregue pelos tsotsil a seres outros que humanos (*sensu* de la Cadena 2018) com os quais se aliam (tais como a casa em que se vive e os ancestrais; cf. Maciel 2018) e um remédio em operações de cura.

Tratando-se de um procedimento de curação xamânica tsetal, Pitarch (1996, 217, minha tradução) conta que o xamã

pronuncia a primeira oração poxil [remédio, medicamento em língua tsetal] que dura ao redor de dez minutos. Ele faz isso enquanto se dirige ao corpo do paciente, dado que o remédio não é outra coisa senão o texto que recita. Torna a sentir o pulso da criança [doente] durante dois ou três minutos para medir o efeito do texto sobre o paciente: para que esta surtindo resultado, vira e me diz que vai vencer a doença.

122

Lendo o pulso da criança, o xamã pode encontrar as palavras que estão circulando pelo sangue dela e, assim, introjetar outras palavras. Pitarch mostra como as palavras têm a capacidade de adoecer e curar – de engendrar ou administrar transformações, portanto – ou, o que é o mesmo, que as doenças conformam um tipo de palavra que pode ser lida e desferida pelas pessoas, assim como a sua cura. Essa descrição da cura xamânica tsetal não está muito distante das práticas domésticas de alimentação da casa e dos demais seres com os quais as pessoas maienses estão em relação. De fato, nesses momentos é importante guardar o silêncio: deve-se precaver de que a fala ordinária, comum ao dia a dia, não se misture à fala cerimonial que conduz à alimentação da casa, uma vez que falar de modo descabido, fora da estética esperada porque eficaz, engendra efeitos desastrosos (cf. Maciel 2018).

No entanto, tanto na assembleia quanto na cura xamânica descrita por Pitarch ou na alimentação cerimonial, a palavra que importa é justamente aquela que está em movimento, que se translada entre diferenças, mas que conduzem a um desfecho de assemelhação. Entre-pessoas, portanto. O movimento da palavra que alimenta seres outros que humanos através do altar doméstico, o movimento das palavras do xamã para o corpo do enfermo e, como também argumenta Pitarch (1996, 244), o movimento rítmico das palavras das rezas e falas cerimoniais: todos

Lucas da Costa Maciel

esses casos apontam para movimentos pensados como deslocamentos conceituais entre territórios, entre mundos e entre pessoas. A palavra de assembleia é um fenômeno análogo à pessoa: a acompanha conceitualmente na medida em que existe entre-elas, através da fala que leva à formação de imagens-pensamentos, mas que também opera giros topológicos entre diferentes níveis de autonomia. Vejamos.

### **Corpo-comunidade e consenso**

Quem escuta a palavra de assembleia, passando a compartilhar daí a propriedade de uma imagem-pensamento, incorpora a força criativa vertida pelos demais ao longo de um encontro. É com essa imagem-pensamento introjetada, incorporada, que as autoridades zapatistas circulam entre as diferentes esferas de autonomia. Isto é, elas circulam entre as comunidades, os municípios e as regiões autônomas carregando a palavra de toda a sua comunidade. Esse é um tema que se associa diretamente ao fundamento da vida zapatista como “mandar obedecendo”, uma máxima que se desdobra de um estatuto indígena da palavra e da autonomia.

Nas palavras de González Casanova (2011, 15), “mandar obedecendo”, uma das máximas do movimiento zapatista, resume-se no “[...] derecho y la obligación de mandar pero obedeciendo los lineamientos que sus pueblos [...] señalan”. Tal princípio tem como esteio a ideia de que as decisões políticas concernentes ao movimento são derivadas dos consensos comunitários alcançados pelas assembleias. Isto é o mesmo que dizer que o conjunto de todos os zapatistas – o corpo-comunidade, portanto – detém a capacidade de direcionar o movimento, o mando, tornado visível pelos diferentes bastões de mando que as autoridades carregam. Aos demais âmbitos da organização autônoma, os municípios e as regiões, cabe atuar dentro do marco colocado pelo consenso que se forma de uma assembleia a outra, através das mudanças de escalas realizadas pelas autoridades. Obedecer o consenso é o que dá caráter ao mando zapatista (cf. Aguirre Rojas 2008).

As pessoas que se transladam entre as assembleias comunitárias, as assembleias municipais e as Juntas de Bom Governo trazem consigo a palavra de suas comunidades, municípios e regiões autônomas. Elas constituem em si mesmas corpos-comunidades. Se o corpo-comunidade de uma autoridade autônoma se forma primeiro na assembleia comunitária, ela leva consigo este corpo-comunidade enquanto imagem-pensamento compartilhada às demais esferas autônomas. No entanto, quando retorna das demais esferas de autonomia, a autoridade tornará a falar com toda sua comunidade, mais uma vez reunida em assembleia. Ali, a pessoa coloca em palavras o corpo-comunidade que formou a partir do diálogo com outras autoridades nas demais instâncias de autonomia. Este ato corresponde à redistribuição da palavra. Quando retorna das demais instâncias, a autoridade autônoma traz consigo a palavra de todos os zapatistas, trazidas pelo corpo-comunidade de imagem-pensamento das demais autoridades, que outra vez em diálogo, reconstituem o corpo-comunidade compartilhado. Nas assembleias, os zapatistas distribuem a potência engendradora de todos os zapatistas que os participantes

Lucas da Costa Maciel

das demais comunidades autônomas trazem consigo, e que distribuem nas demais assembleias e Juntas de Bom Governo.

A autoridade traz consigo, quando ela volta ao seu município autônomo e à sua comunidade de origem, a palavra de todos os zapatistas para poder redistribuí-la. Ao passo que essa palavra conduz à tomada de decisão sobre as ações e coordenações dos territórios autônomos, ela também engendra a constituição da unidade corporal do zapatismo. Além de um mecanismo de decisão e de articulação, conforme argumentado por muitos analistas, a estrutura autônoma zapatista é um dispositivo maiense de constituição de pessoas assemelhadas, que se identificam como tseltal, tsotsil ou tojolabal, entre outras, mas também como zapatistas.

Consenso, aqui, deve ser complexificado, indicando uma forma de pensar que, ademais de uma equívocação (*sensu* Viveiros de Castro 2004), diz respeito a um conceito *grosso* (*sensu* Haraway 2016), cuja reflexão depende de relações de adições. Podemos entendê-lo, na descrição de Paoli (2003, 142), como um compromisso de honra. Mas não só. Há uma cláusula corporal e criativa que diz respeito também à constituição de comunidade. Para esse caso, imaginar o consenso requer adicionar à descrição de Paoli a formação do corpo-comunidade de imagem-pensamento que está por trás do zapatismo como seu efeito estético. Zapatismo produz corpo-comunidade na mesma medida em que é efeito dele. As autoridades são, neste contexto, os personagens responsáveis pela efetivação e criação de uma unidade corporal zapatista: levam e trazem a potência da palavra de todo o povo zapatista, recolhendo-a e redistribuindo-a pelas comunidades, municípios e regiões autônomas a capacidade engendradora que entendemos como consenso.

Esse mecanismo parece apontar para uma reinvenção contextual maiense, em diferentes escalas (comunidade, município, região), daquilo que a etnologia mexicana chama de “sistemas de cargos mesoamericanos” (cf. Korsbaek 1995, 1996; Topete Lara e Díaz Araya 2014). Como nas descrições desses sistemas, uma autoridade ou comissionado zapatista pode convocar as assembleias. Ali, quando elas se realizam, o consenso deve se dar em forma de acordo comum, quando todos falam numa mesma direção, compartilhando um mesmo pensamento-imagem. O resultado de uma assembleia que atinge o consenso é um dever da comunidade como um todo.

Assim como no caso tseltal descrito por Paoli (2003, 143), as assembleias tsotsil zapatistas que acompanhei sempre começam bastante silenciosas. Paoli chama isso de “santificação da reunião”, uma tecnologia de cerimonialização de um evento que, como no caso das alimentações rituais, indicam o encerramento da fala cotidiana para começar outro tipo de falar, isto é, aquele que conduz ao corpo-comunidade. O silêncio é interrompido por quem convoca uma assembleia, que deve falar sobre suas questões, normalmente trazendo a consideração alguma proposta concreta. Daí em diante, as pessoas deliberam sobre o tema.

Apesar disso, deliberar sobre um tema parece ser, de entrada, estar mais ou menos de acordo com ele, o que indica que coisas devem ser acomodadas, mas que o marco geral de uma proposição foi aceito – quando as pessoas se pronunciam sobre algo, a política já foi feita. O dissenso é realizado pelo silêncio. Só

Lucas da Costa Maciel

falam, manifestando-se sobre o que está sendo dito, aqueles que parecem estar de acordo com a proposta e com as condições de sua discussão.

Além disso, difere de uma assembleia estudantil ou anarquista arquetípica: não há inscrições ou ordem de fala. Estando de acordo com algo, as pessoas simplesmente começam a falar. Jamais presenciei que alguém tratasse de silenciar a outrem referindo-se à ordem da assembleia ou à necessidade de encaminhamentos. O que pareceria, para olhos e ouvidos alheios, a indicação do caos, corresponde, na verdade, à emergência do consenso. Conforme mais pessoas se agregam ao falatório, sabe-se que o acordo está por vir. Enquanto avança, uma assembleia que caminha para o consenso se torna mais e mais barulhenta. Só fala quem está disposto a tanto e, quando o faz, tem clareza de que participará da dialogicidade multivocal que dá veículo ao consenso. Para quem propôs algo, o silêncio é um mau sinal: o consenso não será alcançado e as propostas deverão ser reformuladas e reapresentadas, se for cabível.

Segundo Paoli (2003, 144), a palavra comunal que organiza as ações das comunidades tseltal é também sua articuladora. O autor traduz a expressão *kochelin jbahtik* do tseltal como autonomia, indicando o fato de que essa expressão revela o compromisso de todos os membros da comunidade em torno do que decidem: todos têm responsabilidades e direitos e todos outorgam os recursos e os esforços necessários para cumprir com o consenso. Esta condição, ao mesmo tempo acordo e realização, constitui o eixo articulador da comunidade tseltal, segundo Paoli. Ao ser alcançada, as pessoas dizem *jun nax ko'tantik*, “somos um só coração” (Paoli 2003, 145). Reaparece aqui o elo fundamental entre coração, palavra e comunidade nos mundos maienses. Como vimos, as pessoas tsotsil com quem trabalhamos consideram que a palavra brota do coração, este que é o índice de constituição relacional da pessoa.

125

### Consenso como equivocação

Consenso e assembleia são também objeto de desentendimentos entre maienses e não indígenas. Isso se faz ver através dos conflitos corriqueiros entre as comunidades dos Altos de Chiapas e os forâneos, especialmente os funcionários dos dois campos institucionais do Estado mexicano que circulam pela região, professores e agentes de saúde, mas também aqueles vinculados a Organizações Não Governamentais, entre outros. Nas assembleias zapatistas de San Pedro Polhó, assim como no formato tseltal descrito por Paoli, o consenso depende da unanimidade. Sem essa, nenhuma decisão pode ser retirada de uma assembleia, tratada como resolução e, desse modo, ser executada como ação comunitária. No entanto, guiados pela própria noção de decisão coletiva assentada no princípio de resoluções por maioria, muitos forâneos terminam em conflito com as comunidades por exigir delas que atuem em acordo com uma “decisão de assembleia em que a maioria decidiu”. Baronnet (2012, 56–69) conta sobre uma série de desentendimentos e conflitos que decorriam da presença de professores externos às comunidades maienses na região da Selva Lacando na, antes do levantamento

Lucas da Costa Maciel

zapatista de 1994.

Ao discutir a relação entre democracia e filosofia na Grécia antiga, Wolff (1983) comenta que a configuração política grega se dava justamente no campo das decisões majoritárias e, neste sentido, incertas. De certo modo, as assembleias gregas se debruçavam a discutir aquilo que escapava da unanimidade. A assembleia é entendida, então, como o encontro entre contradições que, ainda que contingentes, se mostravam irreduzíveis. Sem presumir que essas contradições se anulassem, a intenção das assembleias gregas era alcançar acordos satisfatórios de meio termos ou em termos majoritários. Segundo Wolff (1983, 14),

A assembleia do povo, mosaico de opiniões contraditórias de onde deve emanar uma decisão, é o único lugar adequado para encarar um futuro que, antecipado ao presente, não é mais que um mosaico de realidades inconsistentes, de que uma só poderá se dizer no presente.

De forma geral, poderíamos sugerir que, assim como na democracia grega, na assembleia maiense a força da palavra se dá pela pluralização. No entanto, enquanto os gregos colocam a palavra à prova de contradições irreduzíveis entre versões que não podem coexistir – de modo que só uma delas poderia ser no presente depois da assembleia do povo –, os maienses zapatistas buscam a produção da multivocalidade que, sem deixar de ser múltipla, tem que se fazer uma, unânime, para que seja resolutiva. Se a fórmula democrata depende, como quer Wolff (1983, 15), de “[...] crer na eficácia da palavra de cada um sobre a ação de todos, assim como na eficácia de nossa ação sobre o mundo [...]”, a democracia maiense, por assim dizer, tem outros contornos conceituais, depositando sua condição sobre o corpo-comunidade de imagem-pensamento que se forma na unanimidade. Talvez a democracia maiense seja, então, muito mais imanente do que sua análoga grega.

Se o que permite a democracia grega é a igualdade de todos seus membros em termos de palavra e de ação, o que se exige da assembleia maiense é que ela conduza a uma unidade de múltiplos, o consenso que se manifesta através da palavra. Enquanto a primeira se assenta na igualdade dos indivíduos, a segunda cria comunidade; contraste que bem poderia ser lido à luz das diferenças propostas por Clastres (2013) entre palavra enquanto direito (sociedades estatais) e palavra enquanto dever (sociedades contra o Estado).

Enquanto a democracia grega conduz à representação, em que os representantes falam em nome de uma opinião alcançada por maioria ou meio termo, tendo em vista os cidadãos de uma polis, no caso maiense e zapatista, a autoridade autônoma fala a partir de seu corpo-comunidade, e não por elas, carregando consigo a palavra de todos, constituída unanimemente nas assembleias. “Irmão mais velho” ou “irmã mais velha” de uma comunidade, a autoridade maiense é a pessoa que opera o giro topológico, levando a palavra de todos de uma escala a outra das relações que constituem o zapatismo, o município e a região autônomos.

Operando esses giros topológicos, as relações constituídas entre autoridades de comunidades distintas indicam, ao mesmo tempo, a conformação de conexões

Lucas da Costa Maciel

de corpo-comunidade em rede através da palavra que circula, formando imagem-pensamento comum a todos e todas as zapatistas. Por um lado, está em questão a extensão do campo relacional desde o qual se fala. Por outro, sua mínima condição: a própria possibilidade de falar depende de um corpo-comunidade que se manifesta multivocalmente, produzindo consenso por unanimidade, e que, neste sentido, antecede outro consenso porvir.

No ato de entrega da palavra de uma pessoa a outra – também comunidade, município e região –, as fronteiras entre elas parecem se esfumçar. O que se obtém disso, como viemos argumentando, é um corpo-comunidade compartilhado por todos os participantes de uma assembleia e que será carregado pela autoridade quando se operam mudanças de escalas. Essa condição exige que entendamos o fenômeno em questão não apenas sob o título de discursos que se cruzam, mas de um único corpo-comunidade multivocal em discurso. O que, de forma alguma, quer dizer desaparecer com as diferenças que, a partir de outro conjunto de conceitos, se tornam igualmente centrais às práticas maienses e zapatistas. A autonomia no âmbito educativo é um bom exemplo (cf. Baronnet 2012).

Palavra de assembleia é uma forma de dialogicidade, algo análogo àquela mesma que organiza a criação do mundo pelos demiurgos do *Popol Vuh* e os “deuses mais grandes” do relato do Velho Antônio. No entanto, essa dialogicidade não se conforma por dois polos em diálogo, mas por uma entidade múltipla – um mesmo corpo-comunidade – cuja fala é, por natureza, multivocal; um mesmo corpo-comunidade que pensa falando, constituindo imagem-pensamento comum e necessariamente unânime na mesma medida em que se re-fabrica, se refaz enquanto unidade.

A etnografia de Crook (2007) oferece uma belíssima imagem na vizinhança da qual podemos pensar esse problema. O autor narra como um homem min decide, no fluxo das trocas de conhecimentos entre ele e o antropólogo, abrir a sua própria coxa para mostrar sua organicidade a Crook. Trocar conhecimento, na metáfora que organiza a etnografia do autor, é trocar peles. Trocando peles, as pessoas se fazem uma, ato que dissolve o dois e conduz a uma unidade orgânica. De certa forma, a palavra de assembleia zapatista se compatibiliza analogamente à situação descrita por Crook: ela conforma a materialidade que dá forma ao corpo-comunidade, sua organicidade. Ainda que possamos dizer que tal estatuto da palavra é profundamente relacional, é o efeito de organicidade enquanto conjuncionalidade que interessa ao consenso.

Neste sentido, o efeito pragmático dessa palavra dada e redistribuída nas assembleias zapatistas se difere daquele associada à chefia kalapalo, conforme as descrições de Guerreiro (2015). Segundo o autor, a palavra do chefe kalapalo tem como resultado a introjeção de uma diferença entre os interlocutores, de modo que “quando os ouvintes Kalapalo se entendem como os filhos do chefe, eles são lembrados de que ele também é um diferente, um Outro, um falcão ou uma onça” (Guerreiro 2015, 81, minha tradução). Pela oratória do chefe, se produz uma condição ambígua que permite desvincular o estatuto da chefia daquele do grupo ao qual suas palavras se direcionam. O chefe pode tanto ser um

Lucas da Costa Maciel

homem ordinário quanto um ancestral, um predador ou o oposto de todas essas posições. Seu caráter ambíguo faz do chefe kalapalo um mediador entre diferentes esferas de alteridade. Daí a conexão que Guerreiro propõe entre seu argumento e a descrição das dádivas melanésias por Strathern (1992, 178; 2014, 379–81): as trocas cerimoniais produzem um intercâmbio de perspectivas, de uma forma tal que a pessoa só poderá ocupar o lugar de doador ou de receptor quando assume a perspectiva de outrem.

Como vimos, no caso da palavra de assembleia que aqui nos cabe o efeito que se enfatiza parece ser outro: antes que disjuntar e produzir ambiguidades, ele parece acoplar pessoas depois de pessoas, constituindo uma matriz de conjunção, aquele que estamos chamando de corpo-comunidade. Para dizê-lo de outro modo, a ênfase colocada pelos zapatistas sobre a palavra não recai sobre a produção de diferenças, mas da sua compatibilização, num efeito de conjunção escalar que vai das pessoas em suas comunidades até os Caracóis organizados em Juntas de Bom Governo. No cerne do estatuto da palavra zapatista de assembleia está, como é de se esperar, a concepção mesoamericana de pessoa, já descrita, com suas especificidades etnográficas, por Bartolomé (2006), Bourdin (2008), Martínez González (2015) e Pitarch (1996), entre outros.

Assim, mais do que uma pessoa relacional, ainda que sem deixar de sê-lo, a descrição do estatuto da palavra nas assembleias zapatistas coloca ênfase sobre um fenômeno que aqui chamamos de pessoa conjuncional, que busca irrelevar os polos em relação para destacar seu efeito congregador, seu corpo-comunidade. Assim, a dialogicidade que conduz à constituição da comunidade é tanto resultado da esfera da tomada de decisões quanto da constituição de um corpo comum de convivência, assentado na redistribuição da palavra.

128

## Conclusão

Acoplada à distribuição da palavra, que em si mesma diz respeito à prática que dá forma à autonomia zapatista, encontra-se uma filosofia ameríndia em torno da política. Ademais das dinâmicas que permitem os processos decisórios e a constituição do corpo-comunidade, esta filosofia está igualmente marcada pelos conhecimentos e experiências organizativas acumuladas ao longo da formação do zapatismo como fenômeno histórico e como lugar de especulação dos mundos maienses, conduzindo a uma contínua transformação das suas formas sociocológicas.

Ao passo em que estão constituídos pelas autoridades, os governos autônomos não são outra coisa que o lugar em que os conjuntos de corpos-comunidades distribuem palavra para desenfatar, entre si, suas diferenças, abrindo espaço à unanimidade que precede a ação. Tratando de esboçar uma teoria política zapatista, poderíamos dizer que a ação que conduz à transformação está precedida por uma atualização do corpo-comunidade em assembleia que seja bem-sucedida; agir requer um corpo-comunidade compartilhado. Se este inexistente, não há ação possível. Requer-se, então, dizer o óbvio: do governo autônomo participam todos

Lucas da Costa Maciel

os que compartilham corpo-comunidade; os zapatistas. Assim, a ideia de “mandar obedecendo” consiste na evidenciação de que todos os zapatistas mandam na mesma medida em que executam seu mando, obedecendo. Para dizer de algum modo, sociedade e gestão são indissociáveis, coincidentes.

Em suma, o governo autônomo pode ser compreendido como um lugar de dialogicidade e de acoplamento, como uma grande assembleia: uma ferramenta política para que as comunidades maienses se conectem entre si, se autogovernem e compartilhem de uma mesma imagem-pensamento como corpo-comunidade na medida em que comungam da circularidade da palavra, um ir e vir que a distribui.

Recebido em 30/06/2023.

Aprovado para publicação em 31/07/2023 pela editora Kelly Silva (<https://orcid.org/0000-0003-3388-2655>).

Lucas da Costa Maciel

## Referências

- Aguirre Rojas, Carlos Antonio. 2008. *Mandar Obedeciendo: Lecciones Políticas del Neozapatismo Mexicano*. Bogotá: Ediciones desde abajo.
- Baronnet, Bruno. 2012. *Autonomía y Educación Indígena: Las Escuelas Zapatistas de la Selva Lacandona de Chiapas, México*. Quito: Ediciones Abya-Yala.
- Baronnet, Bruno, Mariana Mora Bayo, y Richard Stahler-Sholk. 2011. *Luchas “Muy OTRAS”: Zapatismo y Autonomía en las Comunidades Indígenas de Chiapas*. México: Universidad Autónoma Metropolitana.
- Bartolomé, Miguel Angel. 2006. *Gente de Costumbre y Gente de Razón: Las Identidades Étnicas en México*. México: Siglo XXI Editores.
- Bourdin, Gabriel Luis. 2008. “La Noción de Persona entre los Mayas: Una Visión Semántica”. *Revista Pueblos y Fronteras, Digital*, nº 4: 1–31.
- Cesarino, Pedro de Niemeyer. 2011. *Oniska: Poética do Xamanismo na Amazônia*. São Paulo: Perspectiva; Fapesp.
- Clastres, Pierre. 2013. *A Sociedade contra o Estado*. São Paulo: Cosac Naify.
- Crook, Tony. 2007. *Anthropological Knowledge, Secrecy and Bolivip, Papua New Guinea: Exchanging Skin*. Oxford University Press.
- De La Cadena, Marisol. 2018. «Natureza incomum: histórias do antropo-cego». *Revista do IEB* 69: 95–117.
- Déléage, Pierre. 2006. “Le Chamanisme Sharanahua: Enquête sur L’Apprentissage et L’Épistemologie d’un Rituel”. École des Hautes Études en Sciences Sociales.
- EZLN. 2000. *¡Insurgentas! La Mar em Marzo (Carta 6.e.)*. *La Historia del Aire de la Noche*. Comunicado disponível em: <https://enlacezapatista.ezln.org.mx/2000/03/08/insurgentas-la-mar-en-marzo-carta-6-e-la-historia-del-aire-de-la-noche/>
- Foucault, Michel. 2009. *O Que é Um Autor?* Lisboa: Passagens.
- Garza Caligaris, Anna María. 2007. “Conflicto, etnicidad y género em la política interna de San Pedro Chenalhó, Chiapas”. *Sociológica* 22, nº 63: 85–110.
- González Casanova, Pablo. 2011. “Prólogo. La Invitación”. In *Luchas “Muy OTRAS”: Zapatismo y Autonomía en las Comunidades Indígenas de Chiapas*, editado por Bruno Baronnet, Mariana Mora Bayo, y Richard Stahler-Sholk, 13–16. México: Universidad Autónoma Metropolitana, CIESAS, UACH.
- Guerreiro, Antonio. 2015. “Political Chimeras: The Uncertainty of the Chief’s Speech in the Upper Xingu”. *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 5, nº 1: 59–85.
- Haraway, Donna. 2016. *Staying with the Trouble. Making Kin in the Chthulucene*. Durham & London: Duke University Press.
- Hermitte, Esther. 1970. *Control Social y Poder Sobrenatural en un Pueblo Maya Contemporáneo*. México: Instituto Nacional Indigenista.
- Korsbaek, Leif. 1995. “La Historia y la Antropología: El Sistema de Cargos”. *Ciencia ergo-sum* 2, nº 2: 175–83.
- Korsbaek, Leif. 1996. *Introducción al Sistema de Cargos (Antología)*. Toluca: Universidad Autónoma del Estado de México.
- López-Austin, Alfredo. 1998. *Los Mitos del Tlacuache: Caminos de la Mitología Mesoamericana*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Lucas da Costa Maciel

- López-Austin, Alfredo. 2008. "Las Razones del Mito. La Cosmovisión Mesoamericana". In *Dioses del Norte, Dioses del Sur. Religiones y Cosmovisión en Mesoamérica y los Andes*, editado por Alfredo López-Austin y Luis Millones, 15–144. México: Ediciones Era.
- Lunes Jiménez, Elena. 2011. "El Ch'ulel en los Altos de Chiapas: Estado de la Cuestión". *Revista Pueblos y Fronteras, Digital* 6, nº 11: 218–45.
- Maciel, Lucas da Costa. 2018. *Os Murais Zapatistas e a Estética Tzotzil: pessoa, política e território em Polhó (México)*. Dissertação (Mestrado em Estética e História da Arte), Universidade de São Paulo.
- Martínez González, Roberto. 2015. "La Noción de Persona en Mesoamérica: Un Diálogo de Perspectivas". *Anales de Antropología* 49, nº 2: 13–72.
- Melenotte, Sabrina. 2009. "Una Experiencia Zapatista: San Pedro Polhó, Doce Años Después". In *Los movimientos sociales. De lo local a lo global*, editado por Benquet, Pleyers y Zermeño, 225–42. México: UAM; Antropos.
- Olivier, Guilhem. 2015. *Cacería, Sacrificio y Poder en Mesoamérica. Tras las Huellas de Mixcóatl, "Serpiente de Nube"*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Page Pliego, Jaime Tomás. 2005. *El Mandato de los Dioses. Etnomedicina Entre los Tzotziles de Chamula y Chenalhó, Chiapas*. México: Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Paoli, Antonio. 2003. *Educación, Autonomía y Lekil Kuxlejal: Aproximaciones Sociolingüísticas a la Sabiduría de los Tzeltales*. México: Universidad Autónoma Metropolitana.
- Pitarch, Pedro. 1996. *Ch'ulel: Una Etnografía de Las Almas Tzeltales*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Pitarch, Pedro. 2013. *La Cara Oculta del Pliegue. Ensayos de Antropología Indígena*. México: Artes de México.
- Soares-Pinto, Nicole. 2017. "De Coexistências: Sobre a Constituição de Lugares Djeoromitxi". *R@u: Revista de Antropologia da UFSCar* 9, nº 1: 61–82.
- Strathern, Marilyn. 1992. "Qualified Value: The Perspective of Gift Exchange". In *Barter, Exchange and Value*, editado por Caroline Humphrey y Stephen Hugh-Jones, 169–91. Cambridge: Cambridge University Press.
- Strathern, Marilyn. 2009. *O Gênero da Dádiva: Problemas com as Mulheres e Problemas com a Sociedade na Melanésia*. Campinas: Editora da Unicamp.
- Strathern, Marilyn. 2014. *O Efeito Etnográfico e Outros Ensaio*s. São Paulo: Cosac Naify.
- Tedlock, Dennis. 1985. *Popol Vuh: The Mayan Book of the Dawn of Life*. New York: Touchstone.
- Topete Lara, Hilario, e Alberto Díaz Araya. 2014. "Sistemas de Cargos y Organización Social en Mesoamérica". *Diálogo Andino*, nº 43: 3–7.
- Trigueiro de Lima, Júnia Marúsia. 2014. "As Subversões do Tempo nos Comunicados Zapatistas". *Revista de Antropologia* 57, nº 1: 215–64.
- Viveiros de Castro, Eduardo. 2004. "Perspectival Anthropology and the Methods of Controlled Equivocation". *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America* 2, nº 1: 3–22.
- Wolff, Francis. 1983. "Filosofia Grega e Democracia". *Discurso* 14: 7–48.
- Zibechi, Raúl. 2015. *Descolonizar el Pensamiento Crítico y las Prácticas Emancipatorias*. Bogotá: Ediciones desde abajo.