

## Documento

# Do Islã à região de Chiapas, a revolta dos marginais da Terra\*

Dan Tschirgi\*\*

A rebelião zapatista no México e a rebelião islâmica do *Djamaa islamiya*<sup>1</sup> são aparentemente bem diferentes. A primeira, após um início sanguinolento, parece em parte ter-se metamorfoseado em *happening* internacional da esquerda, enquanto que a segunda se desintegrou frente ao poder de fogo do adversário, aos cadáveres mutilados e à revolta do povo diante dos sangrentos atentados.

No entanto, os zapatistas e o *Djamaa islamiya* são o reflexo da mesma realidade: em certas condições bem definidas, os excluídos se revoltam, quaisquer que sejam suas possibilidades de êxito. Ambas as revoltas são o produto de grupos marginalizadas no seio da comunidade nacional; por outro lado, nem um nem outro constituem uma ameaça militar para os que estão no poder. As duas rebeliões são, portanto, duplamente marginalizadas.

Há, porém, laços ainda mais profundos que as unem. Apesar de suas diferenças, são duas manifestações de um mesmo tipo de dinâmica e podem ser definidas como conflitos internos violentos e marginais. As implicações práticas e éticas dessa perspectiva nos remetem às decisões tomadas em nome do desenvolvimento econômico por governos supostamente preocupados com o futuro de todos os seus cidadãos.

“Eles podem acabar com Chus, acabar com os nossos chefes”, diz o homem. “Mas o melhor que eles poderiam fazer era acabar com a miséria que continuará a produzir pessoas como nós”. A alguns metros dali, na

---

\*Transcrito de *Le Monde Diplomatique*, sob o título *Des islamites aux zapatistes, la révolte des ‘marginaux de la terre’*, edição de janeiro, 2000, p. 16 e 17. A tradução é de Paloma Vidal.

\*\* Professor de ciências políticas na Universidade Americana do Cairo.

<sup>1</sup> Também grafado *al-Jama Islamiya*, em árabe “Grupo Islâmico”, uma das ramificações da “Muslim Brotherhood” (Irmandade Muçulmana) N.E.

frente da lareira, a mãe prepara o jantar enquanto as crianças brincam com um cãozinho sobre a terra batida. O homem fala devagar, evoca continuamente a necessidade de conquistar o “respeito” e a “dignidade”. Além disso, ele é decididamente otimista – não com relação a si mesmo, mas talvez com relação a seus filhos ou netos...

Quem está falando é Chus, num cenário que resume toda a miséria que ele evoca: uma cabana sombria num vale chuvoso cercado por uma selva que vai das elevações de Chiapas<sup>2</sup> até a floresta Lacandone. O ano é 1995, dezoito meses depois da irrupção na cena política mexicana do Exército Zapatista de Libertação Nacional (EZLN), que se apoderou de várias cidades no Chiapas central antes de recuar para o terreno acidentado dos vales periféricos. Os zapatistas permanecerão ali, no que se denomina a “zona de conflito”, procurando ganhar no plano político aquilo que não têm nenhuma esperança de ganhar pela força das armas. Mas Chus e outros que estão com ele não se deixam impressionar pela ‘racionalidade’ pura. Seu otimismo a longo prazo é inabalável, assim como sua convicção de que, se a via política é sem saída, o caminho do futuro será aberto pela força das armas.

Em última instância, é o contexto político nacional em que o movimento zapatista vem à tona que impedirá o governo mexicano de enviar suas tropas para aniquilar o que não passa de um milhar de combatentes mal armados, pois a exigência essencial dos zapatistas, a saber, uma reforma do sistema político que garanta a democracia, encontra de saída um grande eco numa sociedade que não tem mais confiança nas instituições e nos responsáveis que a governam. O mesmo ocorre no caso das acusações contra uma classe dirigente e um governo egoístas que viraram as costas para as verdadeiras prioridades nacionais e culturais do México.

Se a maioria das atividades provém de uma população marginalizada – os Maias de Chiapas – e se os direitos dos indígenas têm um lugar de destaque nas reivindicações zapatistas, os objetivos declarados e as justificações da rebelião estão fundados exclusivamente sobre os valores de ordem nacional. Uma vez que mesmo as modestas reformas governamentais do sistema eleitoral estão paralisadas e levando em conta a simpatia testemunhada imediatamente em relação aos zapatistas pelos partidos de oposição e pela sociedade civil, o governo preferirá a negociação ao confronto militar.

<sup>2</sup> Chiapas, um dos 31 Estados em que se divide o México, e onde é grande a concentração de grupos indígenas descendentes dos Maias. N. do Editor.

## Um poder local clientelista

Mas antes que um cessar-fogo interviesse, os combates causariam entre 1000 e 1500 mortes, cifras que demonstram amplamente a devoção dos rebeldes à sua causa. Monsenhor Samuel Ruiz, bispo de San Cristobal de las Casas, não precisou contar os cadáveres para compreender a situação. Escolhido como mediador pelas duas partes envolvidas, seus trinta anos de ministério na região conferiam-lhe não apenas uma compreensão profunda do destino de seu rebanho indígena, mas também uma responsabilidade considerável na ascensão do ativismo revolucionário no Chiapas. Monsenhor Ruiz faria o possível para encontrar uma solução política, mas acabaria pedindo demissão em 1998 como forma de protesto contra o que para ele eram táticas dilatórias do governo. Resta saber se o conflito será resolvido um dia por via pacífica.

Ao longo desse mesmo verão em que Chus expõe seu otimismo quanto ao desenlace final de uma rebelião sem esperança, membros do *Djamaa islamiya* julgados no Cairo recebem suas condenações à morte com gritos de alegria e de fé na vitória final de sua causa. Ao contrário da luta dos zapatistas, a dos egípcios não será temperada por negociações de nenhuma espécie. A carnificina durará mais tempo e custará mais caro ao Egito do que ao México.

Nenhum acontecimento em particular marca o início da campanha do *Djamaa* no começo dos anos 90. Mas, desde 1992, é evidente que o Cairo está diante de uma ofensiva determinada e durável cujas origens se situam no sul do país, no Alto Egito. Graças a uma rede estabelecida ao longo dos anos nos bairros pobres do Cairo e de outras cidades, o *Djamaa* conseguirá estender sua luta, essencialmente terrorista, para boa parte do país. Mas a sede principal continua sendo o Alto Egito.

Ameaçados pelo tipo de complicações políticas que os dirigentes mexicanos tiveram que enfrentar, o governo autoritário do Egito não hesita em combater o *Djamaa islamiya*. Medidas de urgência draconianas, prisões massivas, pena de morte e – desde outubro de 1992 – corte marcial para os militantes suspeitos. A partir de 1996, o Cairo claramente tomou a dianteira. Os ataques não cessam, mas tornam-se o suficientemente raros para que os turistas comecem a voltar. Apesar de alguns atentados esporádicos no Alto Egito, alguns dirigentes propõem um cessar-fogo na primavera de 1996, oferta retomada um ano mais tarde, quando seis dirigentes importantes de *Djamaa* apelam para o fim das violências. Rejeitadas pelo governo, essas iniciativas são consideradas sinais de

dissensão nos escalões da organização, o que será confirmado em novembro de 1997, quando cerca de sessenta turistas serão massacrados em Luxor...

Com o ataque de Luxor, o *Djamaa* chega ao fundo do poço. A imensa maioria dos egípcios fica escandalizada pela carnificina perpetrada em nome do islamismo. A divisão no seio do *Djamaa* é evidente, seus dirigentes principais estão aparentemente unidos na condenação de uma ‘violação’ que será mais prejudicial para o *Djamaa* do que para o governo. Enquanto as autoridades continuam prendendo, julgando e às vezes executando os membros da organização, produzem-se apenas alguns atentados de importância relativamente menor. Em 1999, o turismo, sem ter-se recuperado totalmente do massacre de Luxor, dá sinais de reativação. Por enquanto, em todo caso, o *Djamaa* prefere conservar um perfil moderado. Resta saber se estamos diante de um abandono da violência ou de uma calmaria provisória.

Podem-se estabelecer, entre essas duas insurreições, vários paralelos surpreendentes, que permitem compreender sob que condições certas estratégias neoliberais levam uma população normalmente pacífica a arriscar um confronto armado com forças infinitamente superiores.

Nos dois casos, a sede principal de rebelião situa-se numa região historicamente marginalizada em relação aos centros da vida política, econômica, social e cultural da nação. Tanto no Chiapas como no Alto Egito, as grandes distâncias e um solo difícil determinaram um modo de vida (e uma visão das coisas) muito diferente daquele que prevalece no resto da sociedade. Em ambos os casos, a atitude mais difundida em relação a essas regiões marginalizadas e seus habitantes tornou-se em geral negativa: no México, os habitantes de Chiapas são há muito tempo considerados limitados, lentos e um pouco estranhos; no Egito, os habitantes do Alto Egito – os *Sai’dis* – são caricaturados de forma parecida. O que não impede que eles se considerem plenamente membros da nação.

Outras similitudes dizem respeito às estruturas locais. Em Chiapas, o ponto mais alto da hierarquia social é ocupado pelos *ladinos*, que reivindicam uma herança exclusivamente européia. Em seguida, vêm os mestiços (*mestizos*) e finalmente, no nível mais baixo da escala, os índios. No Alto Egito, onde a predominância é muçulmana, a hierarquia baseia-se nas divisões tribais. No topo, estão os *ashrafs*, que se dizem descendentes do profeta Mohamed, seguidos pelos árabes, cuja hereditariedade remontaria às tribos vindas da Arábia. Embaixo situam-se os *fellahin* (camponeses), cuja

posição inferior tem como origem a crença de que são descendentes dos habitantes pré-islâmicos, convertidos ao islamismo<sup>3</sup>.

Outro paralelo delinea-se na natureza dos laços entre o Estado central moderno e as duas regiões em questão, pois domina nelas o clientelismo. Os laços entre manda-chuvas locais e governos centrais são há muito tempo a via privilegiada por onde passa a autoridade do Estado. A revolução mexicana dos anos 20 não modificou no seu fundamento o estado de coisas no Chiapas. Quando o Partido Revolucionário Institucional (PRI) emerge como força política dominante – posição que conservará durante mais de seis décadas – o esquema clientelista garantirá a lealdade da elite *ladinada* do Chiapas. A experiência nasseriana (1952-1970) também não conseguirá erradicar o clientelismo, que caracteriza essencialmente o aparelho político e administrativo do Alto Egito. Se a reforma agrária beneficia em grande medida os *fellabin*, os proprietários locais tradicionais usarão estratégias diversas para conservar a maioria dos seus bens. E o Cairo continuará recrutando pessoas de origem *ashraf* ou árabe para a polícia e as forças de segurança locais.

### México e Egito – dados estatísticos

	México	Egito
Superfície (mil km)	1 958	1 001
População (milhões)	96	61
PNB (US\$ bilhões)	380,9	79,2
PNB (per capita)	3 970	1 290
Crescimento anual do PNB (1997-98)	3,0%	3,3%
Dívida externa (% do PNB)	38,4	39
Despesa com educação (% do PNB)	4,9	4,8
Despesa com a defesa (US\$ milhões)	2 300	2 800
Forças Armadas (efetivo/reservistas)	175 000/300 000	450 000/254 000
Mortalidade infantil (por mil nascidos)	31	51
Esperança de vida	72,2	66,3
Indicador de Desenvolvimento Humano (IDH posição mundial entre 174 países)	50°	120°
Indicador da Participação da Mulher	33°	86°

Fonte: Banco Mundial, 1999; PNUD, 1999; Instituto Internacional para Estudos Estratégicos, Londres, 1999.

<sup>3</sup>Mamoun Fandy, “Egypt’s Islamic Group: Regional Revenge?”, *Middle East Journal*, Washington, vol. 48, n°4 (outono 1994), pp. 607-25. Ver também Mamoun Fandy, “The Tensions Behind the Violence in Egypt”, *Middle East Policy*, Washington, vol. 2, n°1 (1993).

## O que é a ‘tradição’?

O que aproxima particularmente Chiapas do Alto Egito é a miséria de suas populações. Os imensos recursos em Chiapas não trazem nenhum benefício a maioria de seus habitantes. É um dos Estados mais pobres do México. A população, essencialmente rural, é composta principalmente de índios e camponeses mestiços. Ela sempre apresentou uma elevada taxa de natalidade e viveu tensões decorrentes da penúria das terras aráveis. As doenças e outras adversidades ligadas à pobreza causam danos em todos os lugares, mas especialmente nas Terras Altas, onde a rebelião zapatista eclodiu. O Alto Egito também possui imensos recursos agrícolas, mas há muito tempo é a região mais pobre do país. Em meados dos anos 90, contava com 72% dos pobres do Egito. Os indicadores de saúde, de demografia, de serviço social e de qualidade de vida revelam tais disparidades entre o Alto Egito e o resto do país. E são, é claro, os estratos inferiores das populações de Chiapas e do Alto Egito que pagam o tributo mais pesado.

Os índios do Chiapas e os *fellahin* do Alto Egito são freqüentemente descritos como grupos ‘tradicionais’. Mas o uso desse rótulo impõe certas precauções. Se por ‘tradicional’ compreende-se que certas práticas ou costumes históricos conservam seu valor e continuam a ser observados, ele está certo. Mas se isso significa estagnação e resistência à mudança, os esforços das duas populações ao longo de décadas para melhorar seu destino o desmentem.

Nos anos 60, um grande número de índios miseráveis do Chiapas parte como pioneiros para o fundo da floresta na esperança de construir uma colônia, uma vida mais produtiva num ambiente hostil. Ao longo dos anos 70, quando as Terras Altas tornam-se o território privilegiado dos programas governamentais visando a incluir as comunidades indígenas no desenvolvimento nacional, milhares de índios procuram empregos na construção e em outros setores. Ao mesmo tempo, milhares de outros partem para a cidade à procura de oportunidades econômicas.

Quanto aos *fellahin* que vivem no Alto Egito, é com entusiasmo que eles respondem aos programas populistas de Gamal Abdel Nasser, que não somente suscitam a esperança de uma melhoria geral e de uma divisão mais justa das riquezas, mas obtêm resultados concretos. A reforma agrária, apesar de menos ampla do que o prometido, beneficia realmente os *fellahin*. E a abertura das universidades gratuitas, nos anos 60, faz surgir rapidamente uma vasta população de estudantes — os jovens encaminham-se para o que parece então um meio de escapar à miséria e às pressões de uma hierarquia

social rígida. Tendo o governo se comprometido a empregar todo aquele que possui um diploma universitário, a burocracia nacional passa a fornecer um cargo e um certo prestígio para filhos de camponeses que não têm nenhuma esperança de adquirir uma terra. Para aqueles que não podem ter a ambição de estudos superiores, o *boom* petrolífero dos anos 70 oferece uma outra saída: dirigem-se para a Arábia Saudita e outros países do Golfo, decididos a trazer de volta capital suficiente para comprar um pedaço de terra, criar uma pequena empresa ou construir uma casa. O objetivo duplo dos *fellahin*, como dos índios do Chiapas, é a segurança econômica e a mobilidade social.

### Religião, rebelião e neoliberalismo

Infelizmente, o paralelismo entre os dois grupos não pára por aí. Ambos sofrerão uma decepção crescente. A floresta Laconde deixará de ser uma nova fronteira devido à corrupção generalizada no seio do governo. Os anos 80 assistirão à decadência econômica do México: o projeto de associar as comunidades indígenas ao esforço de desenvolvimento nacional irá por água abaixo. Investimentos federais em constante declínio contribuirão para enfraquecer ou eliminar organizações governamentais destinadas a ajudar os camponeses e os fazendeiros indígenas.

As esperanças da população esfomeada do Alto Egito também serão frustradas brutalmente. A gratuidade do ensino superior e as contratações de funcionários perderão seu atrativo quando a burocracia atingir proporções tamanhas que suscitará, por um lado, a criação de postos absurdos, por outro, anos de espera para quem quer encontrar um trabalho remunerado – daí em diante, os diplomas não dão mais automaticamente direito a um posto. Além disso, um *fellah*, tanto ao voltar para casa com as economias de um trabalho temporário no Golfo como ao sair do meio universitário, descobre que a estrutura social rígida do Alto Egito oferece poucas esperanças de mobilidade sócio-econômica<sup>4</sup>. E finalmente, à medida que o *boom* diminui, as oportunidades oferecidas a essa mão-de-obra migratória tornam-se cada vez mais escassas.

Outro ponto em comum entre os índios de Chiapas e os *fellahin* do Alto Egito: o impacto, sobre as duas comunidades, das estratégias econômicas neoliberais adotadas pelo México e pelo Cairo. É ao longo dos anos 70 que o Egito insinua timidamente essa virada, quando o presidente Anuar

---

<sup>4</sup>Mamoun Fandy, *op.cit.*

ElSadat começa a virar as costas para a política de Nasser. A reorientação da economia o conduz a buscar o apoio das elites rurais tradicionais. A retomada do poder pelos grandes proprietários de terra no Alto Egito – que resulta às vezes na expulsão dos camponeses *manu militar* das terras reclamadas – coloca em risco não somente as aspirações dos *fellahin*, mas também suas magras conquistas. Ao longo dos anos 80, o presidente Hosni Mubarak, timidamente primeiro e em seguida com muito mais energia, levará a cabo a política de liberalização, especialmente através da redução das subvenções à agricultura e ao consumo, e da liberação dos preços.

Os pobres são as principais vítimas. O Alto Egito tornou-se a região mais abandonada do país e, quando a partir de meados dos anos 80, a recessão atinge as economias petrolíferas do Oriente Médio, elas reduzem a aceitação de trabalhadores imigrantes. A crise e a guerra do Golfo de 1990-1991 provocam o retorno em massa dos imigrantes egípcios e suscitam uma grande incerteza quanto ao futuro das migrações. Mas os camponeses vêem seus piores temores se confirmarem em 1992, quando chega ao fim um debate acirrado que estava causando polêmica desde 1985 e o governo vota uma lei que – depois de uma trégua de cinco anos – terá como efeito anular as disposições que regem a locação das terras. O texto é votado, obviamente, em nome da racionalização do setor agrícola. Denominada em geral de “lei para expulsar os camponeses de suas terras”, ela abalará profundamente o que as camadas rurais mais pobres consideram como “uma base importante da ordem moral e política”<sup>5</sup>.

A tendência neoliberal no México começa nos anos 80 e terá um impacto parecido entre os índios de Chiapas. Declínio nas subvenções ao setor agrícola – e especialmente a supressão da ajuda para a produção do café – atrapalham a economia camponesa. O destino dos pequenos agricultores agrava-se com a liberalização da política comercial, que conduz a uma invasão de produtos agrícolas estrangeiros mais baratos. Ao mesmo tempo, a suspensão dos grandes programas governamentais e a privatização de importantes complexos agrícolas provocam a perda de muitos empregos rurais. Ironicamente, o balanço econômico global dos setores rurais de Chiapas aparece como florescente ao longo dos anos 80 devido aos importantes benefícios acumulados pelos grandes proprietários de terras, que se aproveitam da vontade governamental de privilegiar a indústria agroalimentar. A virada decisiva ocorrerá em 1992, quando a modificação do

---

<sup>5</sup> Reem Saad, “State, Landlord, Parliament and Peasant: The Story of the 1992 Tenancy Law in Egypt”, in Alan Bowman and Eugene Rogan (eds.), *Agriculture in Egypt From Pharaonic to Modern Times, Proceedings of the British Academy*, Oxford University Press, Oxford, 1998, pp. 387-389.

artigo 27 da Constituição põe fim à reforma agrária e autoriza a venda das terras comunais distribuídas pela ordem antiga.

As relações entre religião, rebelião e neoliberalismo oferecem um outro ponto de convergência entre os levantamentos do Chiapas e do Alto Egito. O catolicismo, no primeiro, e o islamismo, no segundo, sempre estiveram no cerne da cultura das duas regiões. Em ambas, as crenças religiosas dominantes são o fruto sincrético de crenças ortodoxas e populares, com influências pré-colombianas ou pré-islâmicas. Um dos traços fundamentais desse fenômeno é que a vida religiosa de todos os dias, tanto em Chiapas como no Alto Egito, está saturada de uma fé no milagroso ou no mágico – de uma crença na possibilidade de manipulação sobrenatural da realidade terrestre, manipulação impossível por qualquer outro meio. E isso é válido especialmente para as populações marginalizadas.

Tradicionalmente, as instituições religiosas das duas regiões militaram a favor do *statu quo*, mas a religião também serviu de fermento para as rebeliões, e líderes puderam transformar orientações antes conservadoras num ativismo revolucionário de cunho religioso.

## Esperanças traídas

Com os marginalizados do Chiapas, essa mudança começa nos anos 60, quando Samuel Ruiz é nomeado bispo de San Cristobal. O *establishment* ladino pensa estar lidando com um conservador, mas logo se decepciona: “Era um homem muito pacífico, explica um ladino entrevistado, *que jantava ou tomava café nas casas mais honradas de San Cristobal... Depois, pouco a pouco, ele começou a mudar.*” Essa transformação se explica pela adesão de Monsenhor Ruiz à Teologia da Libertação<sup>6</sup>. Denunciando a divisão em classes da sociedade de Chiapas, ele apadrinha organizações camponesas independentes que trabalham para melhorar suas condições de vida. A partir de 1970, os esforços de Monsenhor Ruiz serão seguidos por jovens mexicanos de extrema esquerda refugiados em Chiapas para escapar das forças de segurança. Esses homens e mulheres, aos quais se juntarão a partir de 1980 uma nova geração de jovens de esquerda, mobilizam os camponeses em torno de objetivos próximos aos perseguidos pela igreja de Monsenhor Ruiz. Sua abordagem mais militante levará à criação do EZLN, em 1983.

A Teologia da Libertação, à qual o bispo adere, e o marxismo dos recém-chegados tornaram-se compatíveis e durante vários anos os dois

<sup>6</sup>Sobre a teologia da libertação, ver Guy Petitdemange, “Theologie de la libération”, *i n* “L’offensive des religions”, *Manière de voir*, n° 48, novembro-dezembro, 1999.

grupos construirão juntos organizações camponesas imbricadas umas nas outras. Ao longo dos anos 80, as elites de Chiapas se utilizarão dos aparelhos do Estado locais e nacionais para intimidar (e com muita frequência liquidar) os militantes camponeses. Isso agrava as tensões entre militantes religiosos e marxistas no seio do movimento camponês nascente, estes últimos ganhando cada vez mais simpatizantes com a necessidade da luta armada. No início dos anos 90, as duas correntes se separam. No entanto, o EZLN continua contando com a simpatia dos partidários não violentos de Monsenhor Samuel Ruiz e os membros do EZLN mantêm em relação ao bispo um sentimento de respeito imbuído de medo.

Ainda que a passagem ao ativismo religioso no Alto Egito não seja dominada por nenhuma figura carismática, ela será realizada segundo um esquema quase idêntico. Entre os trabalhadores imigrados, o contato com a Arábia Saudita e os outros países do Golfo tem um papel importante. Ao longo dos anos 70, as mesquitas privadas proliferam, financiadas frequentemente por *fellahin* que retornam do exterior e se beneficiam com uma ascensão social que a estrutura de poder no Alto Egito continua a lhes negar. Surgem assim centros de onde proliferam cada vez mais as vozes de um islamismo ativista, socialmente consciente e que contesta a visão conservadora da religião que prevalece entre os *ashrafs* e os árabes.

O *Djamaa islamiya* desenvolveu-se principalmente entre os estudantes da universidade de Assiout, no início dos anos 70, estabelecendo laços com as organizações islâmicas militantes em diferentes regiões do país. Entretanto, Mamoun Fandy, “um dos primeiros filhos de fazendeiros a ser beneficiado pelas reformas nasserianas do ensino” e colega de turma de inúmeros fundadores da organização, lembra que o *Djamaa islamiya* distingue-se dos outros grupos islâmicos do Egito pelo seu caráter explicitamente alto-egípcio e *fellahin*<sup>7</sup>. Se o *Djamaa* considera o regime do Cairo responsável pelo desrespeito aos valores islâmicos e vê a solução num estado islâmico submetido a Shari’a<sup>8</sup>, está igualmente decidido a modificar a relação de forças no Alto Egito. Quando, nos anos 90, o *Djamaa islamiya* lança sua grande ofensiva, os anos dedicados a mobilizar as massas mostram-se lucrativos. Se os combatentes militantes não passam de alguns milhares, a simpatia de que eles se beneficiam no interior e nos bairros pobres das cidades do Alto Egito – que equivale à dos zapatistas em Chiapas – os sustentará durante cinco anos.

<sup>7</sup> Mamoun Fandy, *op. cit.*

<sup>8</sup> *Shari’a*, ou Direito muçulmano. O corpo doutrinário do Islã apresenta dois grandes ramos: à teologia, corresponde a *Aquida*; ao direito, a *Shari’a*. N. do Editor.

O abandono relativamente recente da violência por parte do Djamaa indica, certamente, que a partir de agora o grupo reconhece a necessidade de alcançar seus objetivos pela via política. Se é assim, eis que se repete, com algum tempo de atraso, o reconhecimento dessa mesma realidade por parte dos zapatistas. Mas o que poderia ter levado esses grupos a iniciar um combate tão desigual? A resposta para essa pergunta situa-se certamente numa mistura de fatores estruturais e culturais, que diz respeito simultaneamente à história da marginalização econômica, política e social dos índios de Chiapas e dos *fellabindo* Alto Egito, à rejeição desses dois grupos sociais ao estatuto quarto mundo nas hierarquias locais, ao aumento das esperanças de uma vida melhor, logo frustradas, e ao efeito catalisador das políticas liberais adotadas pelo México e pelo Egito. É preciso acrescentar, ainda, a dinâmica que modificou a visão religiosa dos dois grupos e, obviamente, a natureza dessa visão no início.

Os índios de Chiapas e os *fellabindo* Alto Egito, esses dois povos tradicionais, acolheram com entusiasmo a perspectiva de mudança oferecida pelas políticas nacionalistas dos anos 60. Eles conheceram primeiro a decepção e depois mudanças desagradáveis ligadas ao impacto da mundialização neoliberal. Ao longo dos anos 80, a própria noção de mudança – que emana de instâncias que fogem ao controle e até mesmo à compreensão dos marginais – tornou-se sinônimo de um perigo esmagador e multiforme.

Como se espantar, em tais circunstâncias, com o poder mobilizador da religião? O atrativo essencial da mensagem é oferecer aos que a ela aderem uma promessa confiável de mudança e de resistência à mudança. Isso explica a importância dada, tanto pelos zapatistas como pelo *Djamaa islamiya*, às mudanças sócio-econômicas e à preservação da integridade cultural.

O caráter sincrético do ambiente religioso conseguiu tornar confiável tal promessa. Uma subcultura caracterizada por uma religião popular onde magia e milagres fazem parte do cotidiano favorece a emergência – mesmo entre as pessoas mais expostas a outros pontos de vista – de perspectivas facilmente compatíveis com a noção de que uma causa justa um dia triunfará. Se assim for, é provável que, à medida que a mundialização neoliberal se espalhar para os cantos mais distantes da Terra, ela continue a encontrar grupos que persistirão em desafiar as autoridades estabelecidas, apesar da disparidade de suas forças.