

BIANCA RIHAN PINHEIRO AMORIM

Documentos dialógicos, territórios dialéticos:
um estudo sobre murais e seu papel na guerrilha simbólico-
material do movimento zapatista de libertação nacional

**Tese de Doutorado -
Maio de 2019**



UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO - UFRJ
ESCOLA DE COMUNICAÇÃO - ECO
INSTITUTO BRASILEIRO DE INFORMAÇÃO EM CIÊNCIA E TECNOLOGIA -
IBICT
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIA DA INFORMAÇÃO - PPGCI

BIANCA RIHAN PINHEIRO AMORIM

Documentos dialógicos, territórios dialéticos:
um estudo sobre murais e seu papel na guerrilha simbólico-material do
Movimento Zapatista de Libertação Nacional

RIO DE JANEIRO

2019

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO - UFRJ
ESCOLA DE COMUNICAÇÃO - ECO
INSTITUTO BRASILEIRO DE INFORMAÇÃO EM CIÊNCIA E TECNOLOGIA -
IBICT
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIA DA INFORMAÇÃO - PPGCI

BIANCA RIHAN PINHEIRO AMORIM

Documentos dialógicos, territórios dialéticos: um estudo sobre murais e seu
papel na guerrilha simbólico-material do Movimento Zapatista de
Libertação Nacional

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciência da Informação, convênio entre o Instituto Brasileiro de Informação em Ciência e Tecnologia e a Universidade Federal do Rio de Janeiro/ Escola de Comunicação, como requisito à obtenção do título de Doutora em Ciência da Informação.

Orientador: Prof. Dr. Gustavo Saldanha

RIO DE JANEIRO

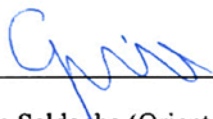
2019

BIANCA RIHAN PINHEIRO AMORIM

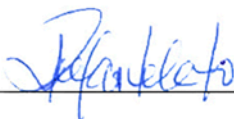
Documentos dialógicos, territórios dialéticos: um estudo sobre murais e seu papel na guerrilha simbólico-material do Movimento Zapatista de Libertação Nacional

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciência da Informação, convênio entre o Instituto Brasileiro de Informação em Ciência e Tecnologia e a Universidade Federal do Rio de Janeiro/ Escola de Comunicação, como requisito à obtenção do título de Doutora em Ciência da Informação.

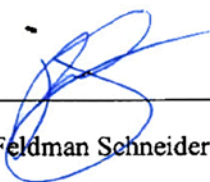
Aprovada em 06/05/2019



Prof. Dr. Gustavo Silva Saldanha (Orientador) (PPGCI/IBICT/UFRJ)



Prof. Dr^a. Regina Maria Marteleto (PPGCI/IBICT/UFRJ)



Prof. Dr. Marco André Feldman Schneider (PPGCI/IBICT/UFRJ)



Prof. Dr. Marco Antônio de Almeida (PPGCI/ECA/USP)



Prof. Dr. Rodrigo Moreno Marques (PPGSIGC/FUMEC)

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

R572 Rihan, Bianca.
Documentos dialógicos, territórios dialéticos: um estudo sobre murais e seu papel na guerrilha simbólico-material do Movimento Zapatista de Libertação Nacional / Bianca Rihan Pinheiro Amorim. 2019.
303 f.: il.

Orientador: Gustavo Saldanha.

Tese (doutorado) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Escola de Comunicação; Instituto Brasileiro de Informação em Ciência e Tecnologia, Programa de Pós-Graduação em Ciência da Informação, 2019.

1. Ciência da informação. 2. Murais – México. 3. Murais – Aspectos sócio-políticos. 4. Movimentos de libertação nacional - México. I. Saldanha, Gustavo Silva. III. Universidade Federal do Rio de Janeiro. Escola de Comunicação. II. IBICT.

CDD: 972.015

Elaborada por: Adriana Almeida Campos CRB-7/4081

AGRADECIMENTOS

Certamente, o espaço dedicado aos agradecimentos encontrará tamanho reduzido se consideradas as tantas contribuições para o meu desenvolvimento como pesquisadora e, sobretudo, como pessoa, que se representam um pouco nestas páginas.

Primeiramente agradeço à principal responsável por eu ter tornado este sonho possível. Mãe, não existem palavras pra agradecer tudo o que você fez por mim. Seus sacrifícios, investimentos e carinho se transformaram em determinação. Ainda me lembro de nossa última conversa, das suas palavras de confiança e a sensação de dever cumprido. E é por você que me esforço para tornar-me cada dia melhor. Aonde quer que você esteja, saiba que o seu amor vive em mim.

Ao meu irmão Rafael: sua generosidade e inteligência me inspiram profundamente.

Ao meu amor-companheiro José pelas revisões e incentivos ao longo do trabalho, além da parceria na vida (os tantos cafés e tapiocas quando eu só conseguia olhar para o texto!), em campo e nas infinitas trocas nestes três anos, sem as quais eu seria muito menos.

À Nelisa, pelos vinhos intermináveis em Paraty e pelas longas conversas sobre um novo mundo possível!

Ao Pedro, pela paciência e disposição na edição do material de campo.

Muito obrigada a CAPES pela bolsa concedida, auxílio fundamental, sem o qual, provavelmente, eu não teria conseguido me manter durante o doutorado e nem terminar esta tese; ao Programa de Pós-Graduação em Ciência da Informação do Instituto Brasileiro de Informação em Ciência e Tecnologia e à Escola de Comunicação da Universidade Federal do Rio de Janeiro por me proporcionarem a oportunidade de levar à frente minha proposta de pesquisa; e às funcionárias do PPGCI Janete e Chris pela atenção e disposição em sempre ajudar durante este percurso.

Agradeço também à professora Regina Marteleto e aos professores Marco Schneider, Marco Antonio de Almeida e Rodrigo Moreno por terem aceitado participar da banca de defesa desta tese, sugerindo, elogiando, criticando e estimulando um trabalho mais completo e complexo.

Além dos integrantes da banca final, devo agradecer à Ligia Freitas, do PPGCI-UFF, que participou da etapa de qualificação da tese, dando sugestões valiosas; e aos professores do PPGCI Arthur Bezerra, Ivan Capeler e Ricardo Pimenta que, ao longo

destes quatro anos, foram importantes interlocutores durante as disciplinas por eles ministradas, contribuindo bastante para o desenvolvimento do trabalho.

Ao meu orientador Gustavo Saldanha, intelectual admirável e parceiro de todas as horas - conversas, ajudas, revisões, projetos – e que, mesmo do outro lado do mundo, deu-me força pra continuar, fazendo-me acreditar que eu era capaz.

Aos queridos amigos que eu encontrei durante este doutorado e que há quatro anos compartilham comigo as dores e as delícias de escrever uma tese: Pri, Dayo, Nahema, Monique e, tantos outros. E, sobretudo, aos companheiros de grupo de pesquisa: Leyde, Bruna, Vinicius, Giovani, Marcinha, Ana Rosa, Tati: estamos juntos!

Ao Rodrigo, amigo que me apresentou a CI e, entre tantas cervejas, me convenceu a migrar de área, mudando a minha vida!

Aos amigos mexicanos, integrantes das redes de apoio zapatistas, que me acompanharam na primeira jornada em território rebelde, tornando mais fácil estar em uma zona de guerrilha totalmente desconhecida: Tania, Mario, Abrahan, Lalo, Rafael, Luzma, Felida e Claudia (que literalmente me “colocou para dentro” dos Caracóis): muchas gracias, compas!

Aos movimentos sociais no Brasil e no México, que todos os dias transformam sonhos em luta!

Por fim, um agradecimento especial aos compas zapatistas, por me ensinarem sempre a fazer comunidade diante de um mundo assaltado pela propriedade privada: “todo para todos, nada para nosotros”!

AMORIM, Bianca Rihan Pinheiro. **Documentos dialógicos, territórios dialéticos: um estudo sobre murais e seu papel na guerrilha simbólico material do movimento zapatista de libertação nacional.** 2019. Tese (Doutorado em Ciência da Informação) – PPGCI – IBICT/UFRJ, 2019.

RESUMO

A partir de questões teóricas que aproximam a informação dos estudos sobre a cultura, a política e a economia, esta tese teve por objetivo desenvolver pesquisa sobre os murais, espalhados pelos municípios comandados pelo Exército Zapatista de Libertação Nacional (EZLN), no estado de Chiapas, México. Acompanhando algumas lições do materialismo histórico dialético, assim como da crítica neodocumentalista à Ciência da Informação e à sua epistemologia fortemente influenciada ora pelo positivismo, que considera documentos como objetos neutros e naturais - associados a representações objetivas das instituições a que estão ligados -, ora por um subjetivismo extremo - que condena a noção de documento por acreditar que a mente é a única e verdadeira realidade e que os objetos apenas existem como aspectos da consciência mental - adotamos um caminho desviante do mentalismo e de seu caráter idealista, mas que em muito amplia uma concepção dos documentos puramente amparada no fisicalismo, para assim considerarmos os nossos murais coloridos como documentos forjados por uma materialidade sócio-histórica, criativa e dialética. Desse modo, o objetivo principal da pesquisa passou por estudar os murais zapatista como lugares epistêmicos para além dos centros de documentação e informação oficiais, e que nascem com a intenção explícita de produzir uma contra-hegemonia ao capitalismo neoliberal, que avança sobre o México e sobre o mundo. Para o empreendimento, elencamos os seguintes objetivos específicos: 1- Apresentar os murais zapatistas como documentos. Ou seja, estudar outros modos e possibilidades de organizar e usar a informação para além das lógicas e retóricas dominantes sobre o que é um documento e o que é documentar. 2-Recuperar o processo de produção coletiva da informação a partir da construção de murais rebeldes, atentando para a organização compartilhada do conhecimento e da ação, assim como para a transidentidade do artefato. 3- Analisar os murais como documentos para a luta, que para além de constituírem zonas de prosa e diálogo de enorme potencial simbólico, são mobilizados a partir de um conflito direto com o capitalismo e o neoliberalismo que avançam sobre os territórios indígenas. Desse modo, investimos na hipótese sobre os murais zapatistas como documentos, “despertadores” de subjetividades e objetividades, assim como “recursos para a ação”. Destacamos, ainda, a utilização do aporte da metodologia exotópica, conforme proposta por Bakhtin e a mobilização de conversas e entrevistas semi-dirigidas com os integrantes das comunidades e seus apoiadores, de modo a encaminhar os debates iniciados nas etapas de identificação temática - os murais-, e de identificação teórica com o neodocumentalismo e o materialismo histórico dialético.

Palavras-chave: Movimento Zapatista de Libertação Nacional. Murais. Documento. Neodocumentação. Materialismo histórico dialético. Mediação. Ciência da Informação.

AMORIM, Bianca Rihan Pinheiro. **Documentos dialógicos, territórios dialéticos: um estudo sobre murais e seu papel na guerrilha simbólico material do movimento zapatista de libertação nacional.** 2019. Tese (Doutorado em Ciência da Informação) – PPGCI – IBICT/UFRJ, 2019.

ABSTRACT

Based on theoretical questions that approach information from studies on culture, politics and economics, this thesis project aims to develop research on the murals, spread throughout the several municipalities commanded by the Zapatista Army of National Liberation (EZLN), in the state of Chiapas, Mexico.. Accompanying some of the lessons of dialectical historical materialism, as well as of the neodocumentalist critique of Information Science and its epistemology strongly influenced by Positivism, which considers documents as neutral and natural objects - associated with objective representations of the institutions to which they are linked - an extreme subjectivism - which condemns the notion of a document by believing that the mind is the only true reality and that objects exist only as aspects of mental consciousness (- will adopt a deviant path of mentalism and its idealistic character, but that in a very broad way a conception of documents purely supported in physicalism, so that we consider our colorful murals as documents forged by a socio-historical, creative and dialectical materiality. Thus, the main objective of the thesis is to study the Zapatista muralist production as documents for the struggle, or as epistemic places beyond official documentation and information centers, but which are born with the explicit intention of producing a counter-hegemony to capitalism neoliberal, that advances on Mexico and the world (dialectical documents in dialectical territories). For the enterprise, two specific objectives are listed: 2-To discuss the transidentity of the Zapatista murals, capable of sewing a "plural singular" discourse aimed at emancipation; 3-Identify possible processes of transformation in the reality of the Zapatista communities resulting from the interaction with the murals, and the progress of the struggle for the construction of their proposal of autonomy and wear of neoliberal capitalism. In this way, we will invest in the hypothesis about Oventic murals as documents, "awakeners" of subjectivities and objectivities, as well as "resources for action". I present this broad community of discourse and action based on informational studies on mediation and, also, from the methodological contribution of visual culture. I also intend to mobilize the oral history methodology, from conversations and semi-directed interviews with the members of the communities and their supporters, in order to direct the debates initiated in the stages of thematic identification - the murals - and of theoretical identification with neodocumentalism and dialectical historical materialism.

Keywords: Zapatista Movement of National Liberation. Murals. Documents. Neodocumentation. Dialectical historical materialism. Mediation. Information Science.

LISTA DE SIGLAS E ABREVIACÕES

BANPAZ -Banco Popular Autônomo Zapatista

BID – Banco Interamericano de Desenvolvimento

CCRI – CG - Comando Geral do Comitê Clandestino Revolucionário Indígena

CI – Ciência da Informação

CIDECI-UNITIERRA - Centro Indígena de Capacitação Integral- Universidade daTerra

CIG – Consejo Indígena de Gobierno

CND Convención Nacional Democrática

CNI – Congresso Nacional Indígena

CLETA - Centro Libre de Experimentación Teatral y Artística

COCOPA - Comisión para la Conciliación y La Paz

CTO - Centro de Teatro do Oprimido

EZLN - Ejército Zapatista de Libertação Nacional

FLN – Frente de Libertação Nacional

FMI – Fundo Monetário Internacional

GT – Grupo de Trabalho

IBICT – Instituto Brasileiro de Informação em Ciência e Tecnologia

INI - Instituto Nacional Indígena (INI)

JBG – Junta de Bom Governo

MAREZ – Municípios Autônomos Rebeldes Zapatistas

MCP – Mural Comunitário Participativo

MST - Movimento Sem Terra

NAFTA - Tratado de Livre Comércio das Americas

ONG – Organização Não Governamental

OS – Organização dos Saberes

PAN – Partido da Ação Nacional

PRI - Partido Revolucionário Institucional

PPGCI – Programa de Pós Graduação em Ciência da Informação

TEICI - Teoria, Epistemologia e Interdisciplinaridade da Ciência da Informação

TICs – Tecnologias de Informação e Comunicação

UFF – Universidade Federal Fluminense

UFMG – Universidade Federal de Minas Gerais

UFPB – Universidade Federal da Paraíba

UFRJ – Universidade Federal do Rio de Janeiro

UNB – Universidade de Brasília

LISTA DE FIGURAS

Figuras 1: Mapa do território-rede zapatista.....	95
Figura 2: Tabela demonstrativa da organização dos Municípios.....	99
Figura 3: Mural de Diego Rivera no Instituto de Artes de Detroit.....	138
Figura 4: Mural “Os ricos banqueteiavam-se enquanto os trabalhadores lutam” de José Clemente Orozco.....	139
Figura 5: Mural de José Clemente Orozco para A Casa dos Azulejos	140
Figura 6: Mural “Morte ao invasor” de David Alfonso Siqueiros.....	141
Figuras 7 e 8: Fotografias de Pedro Valtiera.....	145
Figura 9: Fotografia do subcomandante Marcos.....	146
Figuras 10, 11 e 12: Fotografias de Maruch Sántiz Gómez.....	148 e 149
Figura 13: Mulheres zapatistas trabalhando nas filmagens para o Comparte 2018, no Caracol de Morelia.....	152
Figura 14: Banda zapatista se apresentando no Comparte 2018, no Caracol de Morelia.....	154
Figura 15: Rádio Comunitaria no Caracol de Morelia.....	155
Figura 16: Banquinha da Rádio Comunitaria no Caracol de Morelia para o Comparte 2018.....	156
Figura 17: Imagem da capa do livro “El Viejo Antonio” escrito pelo subcomandante Marcos	157

Figura 18: Cartaz da exposição Compartiendo Arte Zapatista na “La Galeria”.....	164
Figuras 19 e 20: Exposição Compartiendo Arte Zapatista na “La Galeria”.....	165
Figuras 20 e 21: Catazes da exposição Comparte Zapatista em Barcelona e Madri.....	166
Figura 22: Cataz da exposição de arte Zapatista em Havana	167
Figura 23: Cartaz de Beatriz Aurora	168
Figuras 24 e 25: Murais de Banský em comunidades rebeldes zapatistas	171 e 172
Figura 26: Mural ligando a luta zapatista à luta palestina.....	174
Figura 27: Mural ligando a luta zapatista à luta palestina.....	175
Figuras 28 e 29: Imagens da “Red de solidaridad con Chiapas” trabalhando em uma das reproduções do mural de Taniperla, na Argentina.....	179 e 180
Figura 30: Mapa de meu percurso entre o Rio de Janeiro e a Cidade do México.....	194
Figura 31: Mapa do México, com indicação do caminho percorrido entre a Cidade do México e Chiapas.....	196
Figura 32: Mapa da zona de influência zapatista, com destaque para os cinco Caracóis.....	196
Figura 33: Placa na entrada do Caracol de Oventic - 31 de dezembro de 2016 - Chiapas - México.....	197
Figura 34: Vista da Rua principal do Caracol de Oventic - Chiapas - México.....	200

Figura 35: Mural na fachada da Escuela Primaria Rebelde- 1 de janeiro de 2017 - Caracol de Oventic - Chiapas –México.....	201
Figura 36: Mural na fachda da Oficina de Mujeres por la Dignidad - 1 de janeiro de 2017 - Caracol de Oventic - Chiapas – México.....	202
Figura 37: Mural na fachada de casa não identificada - 1 de janeiro de 2017 - Caracol de Oventic - Chiapas - México.....	204
Figura 38: Mural na fachada de casa não identificada - 1 de janeiro de 2017 - Caracol de Oventic - Chiapas - México	204
Figura 39: Mural em fachada de casa não identificada - 1 de janeiro de 2017 - Caracol de Oventic - Chiapas - México.....	205
Figura 40: Meninos em frente a mural em fachada de casa não identificada - 1 de janeiro de 2017 - Caracol de Oventic - Chiapas - México.....	206
Figura 41: Mural na fachada da Oficina del Consejo Municipal- 1 de janeiro de 2017 - Caracol de Oventic - Chiapas - México.....	207
Figura 42: Mural na fachada de casa não identificada - 1 de janeiro de 2017 - Caracol de Oventic - Chiapas - México.....	208
Figura 43: Mural na fachada da casa do Conselho Nacional Indígena- 1 de janeiro de 2017 - Caracol de Oventic - Chiapas – México.....	209
Figura 44: Mural na fachada de casa não identificada - 1 de janeiro de 2017 - Caracol de Oventic - Chiapas - México.....	210
Figura 45: Mural na fachada de casa não identificada - 1 de janeiro de 2017 - Caracol de Oventic - Chiapas – México.....	211

Figura 46: Mural na fachada de casa não identificada - 1 de janeiro de 2017 - Caracol de Oventic - Chiapas – México.....	212
Figura 47: Mural na fachada de casa não identificada - 1 de janeiro de 2017 - Caracol de Oventic - Chiapas – México.....	213
Figura 48: Mural na fachada da clínica La Guadalupana- 1 de janeiro de 2017 - Caracol de Oventic - Chiapas - México.....	214
Figura 49: Quadro ao lado de fachada de casa não identificada - 1 de janeiro de 2017 - Caracol de Oventic - Chiapas - México.....	215
Figura 50: Mensagem no mural da fachada da casa comunitária - 1 de janeiro de 2017 - Caracol de Oventic - Chiapas - México.....	218
Figura 51: Mural na fachada da casa comunitária - 1 de janeiro de 2017 - Caracol de Oventic - Chiapas - México.....	220
Figura 52: Mural na fachada da casa comunitária - 1 de janeiro de 2017 - Caracol de Oventic - Chiapas - México.....	221
Figura 53: Esquete teatral no Festival Comparte- 6 de agosto de 2018 - Caracol de Morelia - Chiapas – México.....	226
Figura 54: Fragmento de mural na fachada de galpão dormitório - 7 de agosto de 2018 - Caracol de Morelia - Chiapas – México.....	229
Figura 55: Menino zapatista com a touca pasamontaña - 6 de agosto de 2018 - Caracol de Morelia - Chiapas – México.....	248
Figuras 56, 57, 58, 59, 60, 61 e 62: Oficina de mural na fachada de galpão dormitório - 7 de agosto de 2018 - Caracol de Morelia - Chiapas – México.....	250 a 254
Figuras 63, 64 e 65: Fragmentos de mural na fachada de galpão dormitório - 7 de agosto de 2018 - Caracol de Morelia - Chiapas – México.....	255 e 256

Figura 66: Mural de apoio global à luta zapatista, depois de assiná-lo. - 1 de janeiro de 2017 - Caracol de Oventic - Chiapas – México.....267

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO: Apresentação do Tema.....	22
2 INFORMAÇÃO E DOCUMENTO: do enquadramento à alteridade (passagem de uma substancialização do objeto da CI ao objeto artefactual, sócio-histórico e dialético).....	42
2.1 As marcas do positivismo na Ciência da Informação institucionalizada	42
2.2 Desconstruindo a neutralidade axiológica na Ciência da Informação institucionalizada	45
2.3 Os estudos críticos em informação.....	56
2.4 Os documentos em uma perspectiva ampliada ou o documento para além do monumento.....	60
2.5 Documentos: suportes de informação ou dispositivos de poder.....	64
2.6 Neodocumentação, Hermenêutica e Dialética: debates e perspectivas	68
3 A DIALÉTICA DOS SABERES: Chiapas, o Exército Zapatista de Libertação Nacional (EZLN) e a sua luta simbólica.....	80
3.1 Os desmontes do neoliberalismo em tempos de globalização.....	80
3.2 O neoliberalismo no México: da crise à crítica.....	84
3.3 Das armas ao movimento social em rede: uma retrospectiva.....	89
3.4 Da Selva Lacandona à mídia internacional.....	104
3.5 A organização da resistência.....	107
3.6 Uma práxis para além do capital.....	110

3.7 Os documentos Zapatistas e o simbólico em curso.....	114
4 A ESTÉTICA DOS SABERES: linguagem - documento - arte.....	127
4.1 Nas fronteiras da linguagem.....	127
4.2 Arte revolucionária da América Latina: o movimento muralista no México e além.....	134
4.3 Arte e documento, tradições e modernidade para a refundação do mundo.....	142
4.4 Murais zapatistas mundo afora.....	173
4.5 A origem dos murais.....	176
5 OS DOCUMENTOS COMO ARMA PARA A LUTA SOCIAL: a materialidade simbólica no discurso zapatista.....	182
5.1 O método semiótico à luz da perspectiva dialética.....	185
5.2 Exotopia e alteridade	186
5.3 Sobre o campo: dificuldades, desafios e a ética na pesquisa.....	189
5.4 O percurso em campo e a aplicação do método exotópico	193
5.5 Contemplação no Caracol de Oventic.....	199
5.6 De volta ao território rebelde.....	222
5.7 Comparte em Morelia.....	225
5.8 Oficina de mural ou compenetração em Morelia – Ouvir o outro, olhar pelos olhos do outro.....	228
5.9 O mural coletivo – documentar.....	248
5.10 Acabamento.....	260

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	271
REFERÊNCIAS.....	280
APÊNDICE 1.....	300
APÊNDICE 2.....	302

À Rose.

À Elmaza.

Para além da matéria,

O amor de vocês vive em mim.

Às companheiras zapatistas.

Aos companheiros zapatistas.

Por transformarem sonhos em luta!

**E quem garante que a história
É carroça abandonada
Numa beira de estrada
Ou numa estação inglória**

**A história é um carro alegre
Cheio de um povo contente
Que atropela indiferente
Todo aquele que a negue**

**É um trem riscando trilhos
Abrindo novos espaços
Acenando muitos braços
Balançando nossos filhos**

(...)

**Já foi lançada uma estrela
Pra quem souber enxergar
Pra quem quiser alcançar
E andar abraçado nela.**

Pablo Milanes e Chico Buarque

1 Introdução – Apresentação do tema

A presente tese está direcionada à compreensão de artefatos informacionais como documentos, o que permeia tanto o complexo material, como o complexo histórico e *poietico*, ou seja, simbólico, de criação e devir, de murais coloridos construídos pelo movimento zapatista em seu território rebelde.

Antes de adentrar no tema proposto, cabe um panorama da situação brasileira e mundial no momento em que comecei a embasar meu projeto de investigação, o que me deu ainda mais motivos (e vontade) para continuar.

Durante o início desta pesquisa, o Brasil era sacudido por um golpe de Estado que levou à presidência de nosso país Michel Temer. Desde o princípio do (des)governo, buscou-se desestruturar as bases do projeto nacional-popular e a organização dos movimentos sociais em curso; e, na contramão, aprofundar o protagonismo do capital financeiro, tornando-o política de Estado. Após um novo golpe, articulado através de setores do mercado e do Estado, atrelados à alarmante propagação de *fake news* via *WhatsApp*, o Brasil elegeu, dessa vez nas urnas, Jair Bolsonaro, um capitão da reserva, ainda mais nocivo aos direitos fundamentais e aos nossos sistemas públicos de garantias sociais.

Dando forma mais consistente à reorganização regulatória para a imposição do Estado mínimo, com acenos nefastos em uma variedade de arenas sociais como trabalho, previdência, educação, moradia, meio-ambiente e assim por diante, o novo governo brasileiro também começa seus trabalhos agitando a onda conservadora e a paisagem violenta dos anos pré II Guerra Mundial, ou das mais recentes barbáries protagonizadas pelas ditaduras latino-americanas, que vigoraram até meados da década de 1980. Por mais que sejam sintomas de forças reativas distintas e originados em diferentes tempos históricos o neoliberalismo e o neoconservadorismo nunca foram tão próximos e, ao que tudo indica, jamais estiveram derrotados (ROLNIK, 2018).

Seu acanhamento, por certo, significou uma pausa estratégica para acumulação de forças, de modo que o que acompanhamos hoje no Brasil possa ser considerado o retorno mais focado - e brutal - de seu projeto combinado de dominação. A afirmação se confirma não apenas na observação do uso episódico das tecnologias de manipulação das subjetividades, como constatado na última eleição para o executivo brasileiro, mas no trabalho cotidiano dos agentes do mercado e de nosso Estado capturado.

Por aqui, a moral conservadora imposta pelo Estado neoliberal se torna justificativa para o assassinato da cultura em sentido amplo. Das produções artísticas às diferentes formas de vida, tudo o que foge às cartilhas do projeto de dominação neoliberal e neocolonial - classista-racista-patriarcal-heteronormativo - passa a ser demonizado. A inquisição é reeditada nos trópicos, mas não apenas as mulheres, pejorativamente taxadas de bruxas, têm a sua prisão, tortura e morte (física ou simbólica) autorizadas, mas todos aqueles que contestam o encaminhamento de tais práticas ou, que de alguma maneira, carregam em sua própria existência marcas “desviantes” do que “preza” o poder hegemônico (ROLNIK, 2018).

Como bem coloca Sueli Rolnik, exemplos dessa tendência estão por todas as partes. A autora aponta, sobretudo, para o ataque às artes; às formas heterogêneas de sexualidade e de relações de gênero; e às tradições culturais africanas e indígenas, fortemente presentes em países de passado colonial como o Brasil e que, sistematicamente, vêm sendo perseguidas:

Fiquemos apenas em três exemplos. O primeiro é a arte: certas práticas artísticas passam a ser desqualificadas e criminalizadas. Nesta operação, busca-se destruir a dignidade ética de sua pulsão criadora, para neutralizar sua potência micropolítica: tornar sensíveis as demandas da vida quando esta se vê sufocada nas formas vigentes de existência individual e coletiva. Materializadas em obras, tais demandas teriam o poder de contágio dos públicos que a elas tem acesso, o que tenderia a mobilizar a força coletiva de transfiguração das formas da realidade e de transvalorização de seus valores. Ao atacar a arte, pretende-se desmobilizar a possibilidade de irrupção social de tal força. O segundo exemplo são os movimentos em torno das mutações das subjetividades, especialmente nos âmbitos da sexualidade e das relações de gênero (movimentos feministas, LGBTQ, etc). Mobiliza-se a volta aos valores da heterossexualidade monogâmica da família nuclear patriarcal como forma absoluta de erotismo e de laço social, visando interromper o processo pulsional de criação de novas formas, desencadeado pela urgência da vida em livrar-se do sufoco em que se encontra nas formas dominantes nestes terrenos. O terceiro exemplo são as tradições culturais africanas e indígenas, fortemente presentes em todas as ex-colônias: estas são sistematicamente perseguidas e humilhadas. No Brasil, opera-se uma destruição em série de terreiros de Candomblé e a expulsão dos indígenas de suas terras, ao que se soma a abolição das leis que as haviam demarcado, fruto de uma árdua luta das décadas anteriores – isto, quando os indígenas não são literalmente exterminados num despuorado genocídio (ROLNIK, 2018, s/p).

A partir da argumentação da autora, observamos os exemplos mais explicitamente macropolíticos sobre a expropriação de territórios e terras - como acometido aos terreiros de Candomblé e às terras indígenas - combinarem-se, no projeto hegemônico, a ataques ligados às partilhas do sensível na cotidianidade. Para ela, nesta segunda esfera, “a meta é a neutralização da alteridade e a desmobilização da potência

de transfiguração da realidade coletiva de que a oportunidade de habitar a trama relacional tecida entre esses distintos modos de existência seria portadora” (ROLNIK, 2018, s/p).

À operação macropolítica de desmonte do Estado e da economia soma-se, portanto, um ataque às subjetividades dissidentes, que devem ser adequadas aos modos de ver e sentir dominantes - ou ao que chamamos ideologia dominante. O medo fabricado pela mídia privada em sua narrativa apocalíptica sobre a crise se intensifica em ataques diretos à dignidade daqueles que escapem aos padrões normatizados.

Com esta dupla operação indissociável impõe-se à sociedade a tomada do poder político e econômico pelo capitalismo global. E essa estará finalmente “pronta” para recebê-lo como “o salvador civilizado que saneará a economia de sua falência e restabelecerá a dignidade da vida pública, devolvendo ao país seu prestígio perdido e a serenidade aos cidadãos merecedores” (ROLNIK, 2018, s/p).

Muitos dos especialistas sobre a reorganização institucional e espacial de nosso país nos últimos anos confirmam, porém, que o Brasil não é um caso isolado. O que se disputa (desde meados da década de 1970) é o reordenamento total do sistema-mundo sob as balizas do império - e da moral - neoliberal. Por isso, neste momento, recorrer a uma perspectiva histórica torna-se imprescindível, “não apenas apreendendo, no plano da historicidade nacional, a miséria da política no Brasil, caracterizada pelas pulsões golpistas” (ALVES, 2016, s/p) de uma burguesia antinacional (que apesar do discurso de “Brasil acima de todos”, rifa nosso patrimônio, sujeitando-se aos interesses do mercado internacional); mas também procurando entender, “no plano histórico-mundial, o desenvolvimento da crise do capitalismo global e as mutações orgânicas do modo de desenvolvimento capitalista predominantemente financeirizado”, que expulsa populações inteiras de seus territórios e assassina violentamente potências contestatórias, representantes de modos de vida não submetidos aos seus desmandos (ALVES, 2016, s/p).

Não à toa, no Brasil, no México e em toda a América Latina, mais do que nunca, observamos os paladinos de certo discurso neoliberal dominarem a cena pública - e também a acadêmica - vociferando seus pressupostos naturalizados sobre nossa formação social, buscando justificar (e garantir) seu conforto e também a miséria alheia. Em geral, atribuem aos oprimidos todos os ônus de sua condição subalterna e aos opressores todos os bônus de suas benesses: os termos sempre atravessam “o mérito” (ALKMIN, 2015).

Em seu xadrez retórico, uma jovem negra, vivendo na periferia urbana, exercendo trabalho informal e longe da universidade, teria encontrado esse destino por falta de esforço; enquanto um senhor branco, rentista e residente de apartamento luxuoso à beira mar, estaria apenas colhendo os louros de sua dedicação - mesmo sem nunca ter ocupado qualquer posto de trabalho (ALKMIN, 2015). Na mesma chave argumentativa, um indígena “despossuído” (MARX, 2017)¹, expulso por pessoas desconhecidas de sua comunidade, então convertida em propriedade privada, torna-se o culpado da própria desgraça (ALKMIN, 2015).

A partir desse discurso, acompanhamos a história das sociedades indígenas na América Latina ser constituída por uma sucessão de despojos, “não apenas durante o longo processo colonial, mas, sobretudo, após a independência dos respectivos Estados nacionais”. Tal lógica jamais foi finalizada e, como vimos, hoje se agrava a olhos vistos no cenário neoliberal, seja no “próprio *front*, onde os direitos e a terra são disputados, seja na arena política”, informacional e comunicativa, explicitando-se nos meandros linguísticos e imagéticos (ALKMIN, 2015, p.3). Essa visão classista, racista e anistórica fez com que Walter Benjamin, em sua VII tese sobre o conceito de história, defendesse que a tarefa do historiador passasse essencialmente por escovar a história a contrapelo (ALKMIN, 2015). De acordo com a inspiração benjaminiana, acredito que seja também uma das tarefas incontornáveis do cientista da informação escovar a informação a contrapelo, trazendo à tona maneiras de ser, produzir e circular informação “esquecidas” nos circuitos dominantes da sociedade e da produção de conhecimento.

Como diria Gramsci, é no *médium* próprio da cultura que se organizam os intelectuais para a criação e a difusão da visão de mundo dos grupos que integram; no mesmo terreno, as classes hegemônicas constroem, “junto à população, o nível cultural e moral que atende às necessidades de desenvolvimento das forças produtivas” (COUTINHO, 2014, p. 17). Porém, é também ali que as camadas subalternas elaboram “o seu modo de conceber o mundo e a vida em contraste com a sociedade oficial” (GRAMSCI apud COUTINHO, 2014, p. 17).

Portanto, entre outras questões de pesquisa, trata-se de abirmos com a pergunta sobre o papel de murais-documentos na confecção de uma linguagem zapatista contra a

¹ Já em 1842, Karl Marx, na altura um jovem de apenas 24 anos, tratava do direito sobre o uso da terra debatendo criticamente a lei Renana referente ao “furto” de madeira. O termo “despossuído”, aqui reivindicado, vem desta discussão. Nas palavras de Marx (2017) “se todo atentado contra a propriedade, sem qualquer distinção, sem determinação mais precisa, for considerado furto, não seria furto também toda propriedade privada? Por meio de minha propriedade privada não estou excluindo todo e qualquer terceiro dessa propriedade? Não estou, portanto, violando seu direito à propriedade?”.

hegemonia branca, rica e excludente que hoje monopoliza os poderes oficiais mexicanos, relegando os indígenas de classes subalternas às bordas da história de seu país.

Juntando as provocações de Benjamim e Gramsci ao campo da CI - que resultaria em algo como escovar a hegemonia da informação a contrapelo -, resgatamos as considerações (já antigas) de Jesse Shera (1977), que ressalta o volume cada vez maior da história registrada sobre a informação e sua tendência à fragmentação, entendo, assim como o autor, a urgência de produzirmos uma epistemologia capaz de conectar e integrar a produção de comunicação, informação e conhecimento a partir de uma perspectiva de organização social complexa.²

A nova disciplina que aqui focalizamos (e a qual por falta de melhor nome nós chamamos de epistemologia social) deveria fornecer uma estrutura para a investigação eficiente de todo o complexo problema dos processos intelectuais das sociedades — um estudo pelo qual a sociedade como um todo procura uma relação perceptiva para seu ambiente total. Levantaria o estudo da vida intelectual a partir do escrutínio do indivíduo para uma pesquisa sobre os meios pelos quais uma sociedade, nação, ou cultura alcança compreensão da totalidade dos estímulos que atuam sobre ela. O foco desta nova disciplina seria sobre a produção, fluxo, integração, e consumo de todas as formas de pensamento comunicado através de todo o modelo social. De tal disciplina poderia emergir um novo corpo de conhecimento e uma nova síntese da interação entre conhecimento e atividade social (SHERA, 1977, p. 11)

Nesse sentido, conhecimento, ação e linguagem tornam-se inseparáveis:

A linguagem é a estruturação simbólica do conhecimento em forma comunicável e, nesse sentido, a própria linguagem pode determinar tanto o comportamento e a conduta individuais, como grupais. Sem a linguagem, a ação grupal - se realmente existe - se torna, na melhor das hipóteses, não mais do que o produto de circunstâncias fortuitas - a simples aglomeração de organismos individuais (SHERA, 1977, p.10).

Igualmente, ganha importância central para a nossa discussão, o trabalho de Fuchs (2009) *Towards a critical theory of information*, a partir do qual a teoria crítica da informação é mobilizada para deslindar a produção da informação em contexto de dominação, de relações de poder assimétricas, exploração, opressão e controle, mas que ao mesmo tempo partilha de esforço epistemológico para fazê-la contribuir, através da práxis, para o estabelecimento de uma sociedade democr, como é o cenário aqui investigado, ou seja, o pensamento e a luta no contexto zapatista.

Foi no ano de 2012, durante o Fórum Social Mundial - Crise Capitalista, Justiça Social e Ambiental - ocorrido na cidade de Porto Alegre, o meu primeiro contato com as

² Vale destacar que o texto original data da década de 1950.

concepções centrais do zapatismo e com a sua experiência de autonomia. Nessa ocasião, três companheiros mexicanos, recém-saídos de uma imersão nos Caracóis, contavam-nos sobre a instauração de outra forma de viver nas comunidades, fundada na ideia da dignidade humana, do respeito à natureza e da busca de liberdade dos “de baixo” diante do declínio das democracias formais e da crise capitalista em nosso tempo.

Ademais, apontavam para as reinvenções sistemáticas do Exército Zapatista de Libertação Nacional (EZLN) desde o seu aparecimento público, em 1994, e para o alargamento de seu debate com o campo progressista no mundo, principalmente com a chamada esquerda latino-americana, a partir do momento em que a condição de guerrilha armada tornou-se secundária.

Minha curiosidade se deu por esse processo de reconfiguração e politização da guerrilha, sobretudo, após um primeiro levantamento de fontes na internet sobre o fenômeno zapatista, quando pude ter acesso a um expressivo número de comunicados do EZLN reproduzidos por mídias independentes, além de inúmeras produções artísticas e literárias forjadas nos Caracóis. Esse movimento metodológico inicial já anunciava e comprovava minimamente, posso dizer, o papel da linguagem e do documento, problematizados em sua dialética, na guerrilha protagonizada pelos zapatistas, ajudando a iniciar o delineamento de meu objeto de pesquisa no contexto da CI.

Conforme aumentavam a minha curiosidade e as minhas pesquisas sobre os zapatistas, fui percebendo-os como uma das organizações latino-americanas de maior destaque, legitimidade e força internacional na contemporaneidade, com direito a homenagens e reverências vindas desde bandas de rock, como o *Rage Against the Machine*, a grandes nomes da literatura mundial, como Gabriel García Marquez e José Saramago.

Uma de minhas hipóteses para esse fenômeno trata-se de que a curiosidade e o apoio despertados, para além das reivindicações legítimas de seus membros - como o fim das opressões aos povos indígenas e à cultura Maia; assim como a garantia de democracia, liberdade e justiça a todos os mexicanos - é decorrente da ampliação do Exército Zapatista em Movimento Zapatista³ e do exercício de sua “nova política” que,

³ Despontando para o mundo como um grupo guerrilheiro armado em confronto com o Exército Federal, o EZLN foi modificando-se a partir da ampla mobilização nacional e internacional, ainda nos primeiros dias do conflito, em 1994. “Surpreso com a repercussão da sua insurreição e influenciado pelo diálogo com a sociedade civil, o EZLN recuou suas ocupações militares e os rebeldes voltaram para suas comunidades, ativando um movimento civil com estratégias pacíficas, criativas e inovadoras, que

como sublinhado anteriormente, é mobilizada por uma vasta dimensão informacional, recheada de narrativas próprias e recursos simbólicos, capazes de incidirem de maneira significativa nos processos e nas relações sociais, como podemos antever no panorama da proposta sheriana.

Com base em Shera (1977) e em sua epistemologia social, vale investigarmos a potência disparada a partir das “relações recíprocas que se estabelecem” entre os membros das comunidades zapatistas e o seu “entorno social, cultural e tecnológico”, ou seja, atividades mediadas por toda uma série de “ações histórica e socialmente definidas, assim como por um amplo conjunto de artefatos” que têm sido mobilizados por eles - e que nesta pesquisa chamaremos documentos - através do “ciclo que envolve a produção, a circulação e o uso do conhecimento, caracterizado em sua materialidade como uma ecologia sócio-técnica do trabalho intelectual” (ODDONE, 2007, p. 108, 109).

Através da crítica provocativa - e urgente - estabelecida por Garcia Gutierrez (2011) e sua teoria desclassificacionista, justifico que o conceito de documento aqui adotado - sobretudo suas formalizações últimas/fechadas - será encarado com constante desconfiança, o que significa uma manutenção permanente da dúvida em relação a qualquer visão de mundo estática e definitiva. Segundo o autor, para acompanharmos os distintos palcos da vida, faz-se necessário um incansável processo de desclassificação dos conceitos, das pretensas verdades oficiais, assim como a realização periódica do exercício de reclassificação, sensível às verdades sociais, sempre inacabadas, porque em movimento. Ou seja, trata-se de atentarmos para as possibilidades de diferentes objetos/artefatos se transformarem em documentos em distintos contextos sócio-históricos.

Como bem ressalta Araújo (2001), desde que batizaram a si próprios zapatistas, retomando os ideais do Exército do Sul liderado por Emiliano Zapata no início do século XX, os guerrilheiros de Chiapas já incorporavam a força simbólica daquele movimento camponês tão admirado em seu país e considerado, pelos indígenas de todo o México, o fundador de sua luta. Além dessa primeira investida, que marca o próprio nome do exército guerrilheiro e do movimento que dele se originou, os zapatistas fizeram-se visíveis a partir de múltiplas expressões. Ao entrelaçarem alegorias,

permitissem um diálogo com o governo e com a população. Esse encontro com a sociedade civil é essencial para compreendermos o movimento zapatista, pois marca uma profunda mudança de estratégias, de uma perspectiva militar para uma perspectiva civil, utilizando-se de meios pacíficos de resistência e construção da autonomia” (MARQUES, 2014, p. 37).

paródias, contos, poemas, romances, fotografias, comunicados via internet e pinturas em murais, movimentaram um leque diversificado de artefatos informacionais, formas estéticas e recursos da imaginação que, conforme espero demonstrar ao longo deste trabalho, ampliaram o reconhecimento e a aproximação das pessoas às suas ideias (HÍJAR, 2004, p.16).

No movimento zapatista, a relação linguística icônica, as formas linguísticas e literárias, os recursos argumentativos textuais e visuais, o uso do tempo e do espaço, o humor, a ironia, o realismo mágico, os recursos de ficção, o uso da metáfora e de outras ferramentas poéticas são só alguns dos elementos presentes. A eficácia e contundência do discurso zapatista, ademais da justeza de seus planteamentos e demandas sociais e políticas, provém também da afetação direta à dimensão estética, sobretudo à luz da sexta declaração da Selva Lacandona em que se convoca outra forma de fazer política, a construir um programa de luta nacional e de esquerda, por uma nova constituição

Dentre todas essas expressões comentadas por Hijár, acabei por me interessar pelos murais que demarcam desde 1995 o território rebelde. Minha atenção pelos mesmos se deu, em especial, porque apesar das centenas de imagens de murais coloridos recuperadas na internet quando o tema pesquisado é o zapatismo, faltam estudos de fôlego sobre essa forma particular de documento. Mas, sobretudo, a escolha dos murais como objeto de estudo passa pelo fato da imagem-mural incorporar, na metáfora visual, o complexo dos elementos citados anteriormente. Ou seja: o mural é a própria síntese dialética de múltiplas linguagens como formas de luta e de resistência.

A primeira fagulha para a criação de murais em território zapatista data de agosto de 1994, durante a Convenção Nacional Democrática (CND), convocada e realizada pelos indígenas insurgentes para a construção de um plano de diálogos com o governo mexicano sobre o papel e o reconhecimento dos indígenas camponeses e dos povos tradicionais na história passada, presente e futura do país (HIJAR, 2012). Nesse ponto, é interessante resgatar a situação da questão agrária no Brasil na mesma época, marcada pelo crescimento do Movimento Sem Terra (MST).

Durante o primeiro mandato do governo de Fernando Henrique Cardoso (1994-1998), o MST intensificou sua luta contra os latifundiários, mas também contra a ação dos bancos - que avançavam sobre os pequenos agricultores endividados; e contra o próprio governo, responsável por destruir as políticas de crédito especial para a Reforma Agrária e assistência técnica, prejudicando as famílias assentadas e acelerando seu empobrecimento.⁴

⁴ <http://www.mst.org.br/nossa-historia/94-95>

Assim como o EZLN, para denunciar a situação, o MST começou a organizar uma série de congressos com a participação de delegados não apenas brasileiros, mas advindos de vários países da América Latina, Estados Unidos e Europa, como o 3º Congresso Nacional do MST, realizado em Brasília entre 24 e 27 de julho de 1995. Naquele momento, o movimento já havia compreendido que a Reforma Agrária não era uma luta para beneficiar apenas os camponeses, mas uma forma de melhorar, também, a vida nas cidades, contribuindo com a redução do inchaço urbano e, principalmente, com a produção de alimentos livres de venenos e acessíveis aos trabalhadores. Essa ideia foi expressa na palavra de ordem do Congresso: “Reforma Agrária, uma luta de todos”.⁵

Na contramão dos discursos oficiais dos governos do Brasil e do México, os dois movimentos - MST e EZLN - foram desenvolvendo, a partir desses encontros/congressos, maneiras de comunicação alternativas para além de seus programas e discursos formais.

No MST, um dos frutos desse momento foi a construção de um núcleo de teatro popular em suas fileiras. Fortalecendo a presença mais sistemática das artes na cultura política do movimento, o MST se aproximou de Augusto Boal e do Centro de Teatro do Oprimido (CTO) iniciando a busca por uma metodologia dramatúrgica própria - e também de outras formas artísticas - que incorporasse sua crítica política (FILHO, 2015).

Já nos grupos de trabalho dos congressos e encontros realizados pelo movimento zapatista, imagens sobre os conceitos de democracia, liberdade e justiça, desenhadas espontaneamente em pedaços de papel - e interpretadas das mais diversas maneiras - começaram a integrar os discursos de seus participantes. Tal motivação levou a comandância do EZLN a convocar, em meados de 1995, uma caravana de artistas e trabalhadores da cultura para realizarem residência na zona zapatista e pintarem em suas paredes temáticas importantes para as comunidades indígenas e para os povos em luta contra o avanço do capitalismo neoliberal ao redor do mundo (HIJAR, 2012).

De lá para cá, os Caracóis⁶ Zapatistas e as comunidades que a eles respondem, encheram-se de imagens de resistência e rebeldia saídas das mãos de artistas

⁵ Idem.

⁶ Caracol é o nome dado às regiões organizativas das comunidades autônomas zapatistas. São eles: Caracol de Oventic, Caracol de Morelia, Caracol La Garrucha, Caracol Roberto Barrios e Caracol La Realidad. Tal nome passou a vigorar em 2003, a partir do momento em que as antigas estruturas organizativas, chamadas *Aguascalientes*, foram substituídas.

convidados, que não param de chegar aos altos de Chiapas, mas, também, e cada vez mais, das mãos dos próprios indígenas que, ao longo destes vinte e cinco anos de levante, foram se convertendo em artistas de “um novo mundo possível”.

Como afirma Hajar (2007, p.46), os murais são descritos pelos zapatistas como “outra maneira de expressar ou contar nossa história”, de modo que esta pesquisa procurará demonstrá-los como um amplo conjunto documental, material e simbólico, que cumpre não apenas uma função estética, mas também uma forte dimensão informacional, de produção coletiva de saberes e de intervenção política.

Partindo da crítica neodocumentalista articulada à tradição do materialismo histórico dialético, pensarei nossos murais como documentos, de uma perspectiva ampliada, ou como artefatos: murais-documentos enquanto coisa e processo (BUCKLAND, 1991). Murais-coisa, porque localizados no tempo e no espaço, mas também murais-processo, porque capazes de movimentar (a partir da atuação e articulação dos sujeitos) esses tempos e espaços criando novos.

Conforme defende Bernd Frohmann (2008), um dos autores de referência no debate neodocumentalista, as pesquisas baseadas na documentação possibilitam miradas mais completas e complexas sobre a informação, uma vez que a perspectiva de materialidade contida no conceito de documento nos ajuda a decifrar os regimes de informação - isto é, os componentes sociais, políticos, culturais e econômicos que configuram, orientam e mantêm a informação, mas que também são capazes de desestabilizá-la, apagá-la ou transformá-la. Para Frohmann (2008, s/p) trata-se de “conciliar estudos sobre o fenômeno da informação em nosso tempo com estudos das práticas sociais das realidades políticas, da economia e da cultura”.

No mesmo sentido, o método para a produção de conhecimento baseado no materialismo histórico-dialético busca captar o real concreto em suas múltiplas determinações, sem deixar de reafirmar o caráter histórico e criador da práxis humana.

Para Marx (1979, p. 116):

O concreto é concreto porque é síntese de muitas determinações, isto é, unidade do diverso. Por isso o concreto aparece no pensamento como o processo de síntese, como resultado, não como ponto de partida, ainda que seja o ponto de partida efetivo e, portanto, o ponto de partida também da intuição e da representação.

A partir de uma sociologia marxista, também encontro fundamentos em uma teoria da informação, sustentada pela teoria do documento, para mergulhar nos murais a partir da obra de Robert Estivals (1981). Percebendo a “insuficiência da interpretação

liberal” própria das correntes idealistas para a compreensão do escrito, Estivals investiu em uma análise baseada no pragmatismo e na dialética, ou seja, em que o conhecimento é deflagrado a partir das relações - seja entre sujeitos, seja entre sujeitos e objetos - para adentrar em seus diferentes circuitos e lógicas de produção, circulação e apropriação. Em uma análise que sublinha a dialética do documento, acredito nas possibilidades de apreensão de seu componente simbólico, sem deixar para trás as estruturas materiais e sua localização em dado tempo e espaço, marcados por contradições.

Dessa forma, os murais zapatistas serão aqui apresentados através de sua materialidade e dos movimentos de contato e conflito que os interconectam às inúmeras variáveis ao seu entorno. Trata-se de investigá-los referenciando-os tanto na totalidade que os cerca, como em sua historicidade, rearticulando as partes desse empreendimento através de sua dinâmica de constante transformação.

No que tange a historicidade dos murais, esta pesquisa se valerá, ainda, das contribuições advindas dos estudos de mediação na informação e na comunicação que, conforme alertam Marteleto e Couzinet (2013, p. 3), “se transformaram muito nos últimos anos, passando da ideia de transmissão unilinear, concebida nas teorias clássicas e alicerçada na figura de um mediador ou de uma mídia, a um processo onde intervêm diferentes agentes técnicos, sociais e culturais”; e das relações desses com os estudos sobre o desenvolvimento de formações simbólicas, como proposto por Saldanha (2014).

Segundo o autor, essa abordagem aponta para a abertura de uma filosofia da cultura e de uma filosofia da linguagem nos estudos informacionais, considerando as tantas sobreposições de produção simbólica da realidade como matéria elementar dos artefatos informacionais - sempre abertos e em movimento - revelando:

[...] múltiplas e tênues identidades – transidentidades – dos artefatos e de seus “apropriadores”; a convivência entre a mediação tecnológica e a mediação humana; a coexistência de técnicas e tecnologias da linguagem em diferentes performances no espaço-tempo; as múltiplas materialidades; as distintas formas de ocupação do espaço público pelos agentes e pelos artefatos; a singularidade dos processos de ressignificação da materialidade; as diferentes faixas etárias e “identidades culturais” dos “apropriadores”; a virtualidade do simbólico em curso: seu potencial de transformação do mundo (SALDANHA, 2014, p. 1217).

Como colchas materiais e simbólicas, tecidas por um amplo número de referências, repertórios e relações sociais, sublinho os murais a partir dessa transidentidade que, conforme acredito, revela-se como elemento fundamental na condução da luta zapatista: do imaginário indígena a tantos outros significantes

agregados a sua narrativa, as mensagens movimentadas pelos murais são capazes de estabelecer pontos de contato entre os mais diversificados segmentos.

A complexidade de todo esse debate me permite pensar/propor os murais como objetos materiais ou documentos artefactuais, feitos de gesso, madeira ou alumínio, que carregam informação construída a partir do conflito de populações camponesas com as forças do capitalismo neoliberal que avançam por seu território; assim como a partir de sua cultura, seus mitos, ritos e símbolos, compartilhados ancestralmente por suas tradições indígenas; e das misturas desses elementos com muitos outros atravessamentos e apropriações externas na confecção de uma narrativa visual potente e criadora de novos futuros e possibilidades.

Como consequência direta dessa articulação de saberes, observa-se a formação de uma imensa rede de apoio em torno do projeto zapatista, que reivindica sua autonomia frente à reestruturação neoliberal do Estado Mexicano. O que coloca, como mais um dos objetivos deste trabalho, o apontamento para as forças sociais heterogêneas que integram a produção muralista zapatista, a partir de redes nacionais e internacionais de apoio, e que ajudam a ecoar uma consciência em imagens que, para além de étnica e cultural, torna-se capaz de ultrapassar o terreno das “micro” imagens para fazer-se eficaz na fabricação de “macro” imaginações críticas, impulsoras de uma luta real e estratégica para o desgaste do capitalismo global.

Por outro lado, dando continuidade aos olhares críticos de Buckland, Frohmann, Shera, Couzinet e Marteleto, já aqui mencionados, o desenvolvimento deste trabalho também promove um arcabouço crítico ao discurso hegemônico da Ciência da Informação (CI) e à sua insistência em um tratamento enquadrado do objeto “informação”, cada vez mais orientado para a lógica de mercado, cerceando objetos de pesquisa e promovendo uma espécie de unificação teórica e metodológica na área, com prioridades bastante perceptíveis aos estudos sobre as estatísticas e métricas da informação científica consolidada, ou para as novas tecnologias a serviço do capital. Nesse sentido, a escolha dos murais zapatistas como objeto de pesquisa, relaciona-se diretamente a uma teoria crítica da informação e do documento. Como ressalta Estivals (1981, p.138):

A teoria precedente deve ser ampliada com a aplicação da infraestrutura econômica geral. As classes dominantes não podem intervir apenas no plano ideológico. Devem organizar fundamentalmente a vida econômica e social. Elas regulamentam, assim, a edição e todos os setores sociais. Estes, por sua vez, não podem se desenvolver e se renovar sem encontrar novos produtos

para os quais a problemática de sua criação faça intervir uma fase preliminar de informação, correspondendo a um circuito utilitário e de trabalho: o circuito da documentação. Devemos observar que este último é de natureza essencialmente conformista e só poderá tornar-se anticonformista e oposicionista dentro de um circuito econômico e social de oposição: um serviço de documentação de um partido contestador, por exemplo.

Seguindo a proposta de Estivals (1981), trata-se de nos perguntarmos, a todo o tempo, sobre os motivos da produção científica contemporaneamente: ciência para quê (conhecimento instrumental ou conhecimento reflexivo)? Ciência para quem (público acadêmico ou para a sociedade)? (FUCHS, 2009)

Diferentemente de um conhecimento instrumental, orientado quase que exclusivamente para os fins de mercado, Fuchs (2009), em diálogo com Horkheimer e Burawoy, complementa as afirmações de Estivals e, sem meias palavras, afirma que a teoria crítica deve estar disposta a “travar a luta de classes dentro dos espaços intelectuais”.

I therefore agree with Francis Fox Piven (2007), who argues for a “dissident and critical public sociology”. Public sciences should not only speak to the public, but to a specific public. “I propose as a guideline that we strive to address the public and political problems of people of the lower end of hierarchies that define our society. (...) Their felt problems should become our sociological problems. If we do this, then public sociology becomes a dissident and critical sociology” (Fox Piven 2007: 163). Based on these assumptions, I want to further develop Burawoy’s typology into a Horkheimerian direction. The notion of critique employed in it is not just a critique of dominant academic traditions, but rather critique of dominative society and class structuration as such. The public sciences envisioned here constitute a strong form of Burawoy’s public sciences – a strong objectivity that should best be termed public critical sciences and that are opposed by and to the now-dominant public uncritical sciences (FUCHS, 2009, p. 253)⁷.

Segundo Saldanha (2014, p.1204), as aberturas promovidas tanto pelos estudos baseados na neodocumentação como na mediação também se mostram fundamentais para as incursões epistemológicas e historiográficas dos estudos informacionais, principalmente na América Latina, pois: “contesta a prioridade ‘metacientífica’ de

⁷ Concorro, portanto, com Francis Fox Piven (2007), que defende uma “sociologia pública dissidente e crítica”. As ciências públicas não devem apenas falar ao público, mas a um público específico. “Eu proponho como diretriz que nos esforcemos para abordar os problemas públicos e políticos das pessoas da extremidade inferior nas hierarquias que definem nossa sociedade. (...) Seus problemas sentidos devem se tornar nossos problemas sociológicos. Se fizermos isso, a sociologia pública se tornará uma sociologia dissidente e crítica” (Fox Piven 2007: 163). Com base nessas suposições, quero desenvolver ainda mais a tipologia de Burawoy em uma direção horkheimeriana. A noção de crítica empregada nela não é apenas uma crítica das tradições acadêmicas dominantes, mas uma crítica da sociedade dominadora e da estruturação de classes como tal. As ciências públicas imaginadas aqui constituem uma forma forte das ciências públicas de Burawoy - uma forte objetividade que deve ser melhor denominada ciências críticas públicas e que são opostas portanto às ciências não-críticas, neste momento dominantes (FUCHS, 2009, p. 253 Tradução nossa).

construção da CI; (re)estabelece um lugar para a ‘cultura’ dentro dos estudos da informação; sugere novos autores, conceitos e populações pesquisáveis no pensamento informacional”.

Assim, o convite ao leitor trata-se de uma “viagem” aos murais zapatistas, esses espaços de informação, imagens e imaginações coletivas, que compõem uma luta acirrada da criação contra a destruição. Documentos necessariamente em movimento, porque nascidos em meio à dominação capitalista em territórios comunais, mas atuantes como negação/crítica radical dessa mesma dominação, a partir de uma pluralidade de pensares e agires insubmissos e desobedientes, que se rebelam contra a ordem enquadrada de um mundo homogêneo.

Se, para alguns, esses murais representam uma utopia, meu desafio é mostrá-los como objetos concretos e integrantes de ações concretas, que retomam histórias ancestrais, mas ao mesmo tempo as renovam a partir de relações permanentes com múltiplas objetividades e subjetividades, que carregam em comum um horizonte ético, político e epistêmico não sujeitado à perspectiva dominante tanto do conhecimento, como da vida.

Desenvolvendo a ideia de documento, conforme defendida pelos neodocumentalistas, a proposta passa, ainda, por afirmar os murais como partes importantes da mediação entre os construtos simbólicos que configuram a luta e a resistência política, econômica e cultural no contexto chiapaneco. Segundo Almeida (2013, p. 132):

[...] mediações são as conexões que se estabelecem entre as ações sociais e os conteúdos simbólicos de uma dada sociedade ou grupo social. Um dos sentidos que geralmente se atribuem à ideia de mediação é o de servir de intermediário. Cristaliza-se assim a concepção de que essa ação não estabelece apenas uma mera relação entre dois termos de mesmo nível, mas também que nessa relação é produzida uma qualidade suplementar, um estado mais satisfatório.

Somando o argumento de Almeida, que define o processo de produção, circulação e apropriação das informações entre indivíduos, grupos e instituições como uma rica e densa rede de mediações culturais-informacionais, à afirmação de Marco Schneider (2015, p.8), que considera que as TICs “exercem uma ação pedagógica contínua na formação dos gostos” atrelando-os à reprodução opressora do capital, procuro, no mesmo sentido, explorar a ação pedagógica dos murais como “elos” de transmissão da luta zapatista por autonomia e contra o neoliberalismo, contribuindo nos

planos afetivo, simbólico, político-ideológico e econômico para o desenvolvimento da resistência indígena em contexto de exploração.

Nesse sentido, apresento as principais hipóteses para a pesquisa:

- Hipóteses

1- A noção de documento está necessariamente ligada aos pressupostos dialógico, segundo observa a teoria neodocumental, e dialético, conforme os debates pautados no materialismo histórico dialético.

2- Os murais zapatistas, como documentos transidentitários, formulam uma visão ao mesmo tempo plural e singular de luta social e organização política, pois estabelecidos a partir das misturas dialéticas de uma série de referências existentes tanto no interior das comunidades, fortemente ligadas à cultura Maia; como daquelas advindas de redes nacionais e internacionais que as transcendem, identificadas, sobretudo, com a esquerda latino-americana e com a luta anticapitalista mundial.

3- Os murais zapatistas estão relacionados à formação de uma nova cultura política em um movimento guerrilheiro na América Latina que, ao ultrapassar a luta armada e investir na luta simbólica - em uma linguagem própria, recheada de recursos narrativos, lúdicos e informativos - avança no envolvimento da população com suas propostas autonomistas, contribuindo também para contrabalançar o “vetor homogeneizante do aparelho hegemônico” (SCHNEIDER, 2015, p.93) do capitalismo neoliberal ao redor do mundo.

Reunindo os apontamentos anteriores sobre as direções da pesquisa, podemos reunir e sintetizar os objetivos da mesma a partir das seguintes enunciações:

- Objetivo Geral

1- Problematizar os murais como documentos dialógicos, nascidos da interação entre pessoas, contatos, linguagens, mediações variadas; e territórios dialéticos - atravessados por variáveis culturais, políticas, econômicas em contato e em conflito, destacando-os como potência reflexiva e como instrumentos de resistência e luta política tanto nos espaços comunitários/cotidianos, como para além de seus muros.

- Objetivos Específicos

1- Conceituar os murais zapatistas como documentos. Ou seja, estudar outros modos e possibilidades de organizar e usar a informação para além das lógicas e retóricas dominantes sobre o que é um documento e o que é documentar.

2- Recuperar o processo de produção coletiva da informação a partir da construção de murais “rebeldes”, atentando para a organização compartilhada do conhecimento e da ação, assim como para a transidentidade do artefato, procurando decifrar os diferentes sujeitos; os diferentes repertórios tratados; o incentivo pela (res)significação de mensagens e histórias através de uma narrativa ao mesmo tempo plural e singular.

3- Analisar os murais como documentos para a luta, que para além de constituírem zonas de prosa e diálogo de enorme potencial simbólico, são mobilizados a partir de um conflito direto com o capitalismo e o neoliberalismo que avançam sobre os territórios indígenas, tornando-se instrumentos de ação pedagógica contínua no encaminhamento das pautas zapatistas e anticapitalistas.

No âmbito das fontes de pesquisa e dos procedimentos metodológicos, para atingir os objetivos propostos, a pesquisa se apropria dos murais-documentos presentes no território zapatista como artefatos narrativos, através dos quais pensarei a dialética entre o conflito e a criação em Chiapas. Logo, entendê-los em suas formas e expressões remete às imbricações entre uma série de valores, símbolos, mitos, etc, que atravessam e entrecruzam diferentes conjunturas políticas, econômicas e sociais e afetam diretamente os habitantes e simpatizantes das comunidades em rebeldia.

Nesse sentido, aponto para a metodologia exotópica, proposta por Bakhtin (1997) em sua *Estética da Criação Verbal*, para o encaminhamento deste trabalho, uma vez que se baseia menos em uma análise da dimensão estética das imagens em uma achatada leitura iconográfica, e mais nas relações sociais que emergirão no ciclo desenhado por elas (SARDERLICH, 2006) - o encontro e o confronto de significantes diversos que integram uma estrutura significação dialética e dialógica.

Cabe ressaltar, ainda, a pertinência entre a escolha do método exotópico de inspiração em Bakhtin e a vertente teórica adotada na pesquisa. Como se sabe, Bakhtin estrutura a partir do marxismo a sua filosofia da linguagem, destacando-se como uma de suas mais proeminentes obras o livro de mesmo nome, “Marxismo e Filosofia da Linguagem” (BAKHTIN; VOLÓCHINOV, 2017). Ou seja, estando eu, neste trabalho, disposta a esmiuçar o território do simbólico a partir de uma filosofia de base marxista, acredito estarem mais do que justificados o apoio teórico e metodológico na obra de Bakhtin.

Trabalhar nesse enfoque é, como discutimos anteriormente, entender as imagens em sua função explicitamente mediadora, surgida nos esteios de tramas contra-hegêmonicas da sociabilidade zapatista. Essa abordagem fundamenta-se em uma procura pelo conhecimento tanto nos produtores dessas experiências quanto no contexto sociocultural em que são produzidas, circulam e são apropriadas (SARDERLICH, 2006). Nesse sentido, nos aproximamos da ética intercultural defendida por Rafael Capurro (2003), permitindo-nos reabrir diálogos e também conclusões há muito encerradas pelas ciências positivas. Em uma ética dedicada à compreensão do outro para ampliar meu próprio olhar sobre o mundo, as nuances dos diálogos, dos encontros, dos contatos, fazem-se fundamentais.

Assim, a ideia foi voltar o olhar para a permanente construção/reconstrução dos murais através de idas ao campo e aproximação com seus produtores e observadores cotidianos nos seus contatos, trocas, apropriações, isto é, das relações que se estabelecem entre os sujeitos e os documentos, sem abirmos mão de pensarmos seus contextos de inserção.

Buscou-se, ainda, inspirações na metodologia da história-oral por meio de entrevistas semidirigidas (a partir de tópico guia) (GASKELL, 2015) com membros das comunidades zapatistas e também integrantes de suas redes e bases de apoio em incursões pelo território rebelde, afim de ampliar o conhecimento sobre as relações estabelecidas ao entorno dos murais, e sobre as consequências sociopolíticas desencadeadas no contato com os mesmos. Por último, recorri às fontes escritas pela comandância do movimento zapatista, sobretudo os comunicados da Selva Lacandona, combinados/confrontados com uma ampla revisão de caráter historiográfico-epistemológico sobre o zapatismo, na medida em que puderam fornecer elementos contextuais para o entendimento do surgimento de práticas e expressões em torno desse singular movimento guerrilheiro.

Resumidamente, o corpus desta pesquisa, para fins de análise e discussão, é composto por duas entidades/corpora que olham uma para a outra em posições distintas, mas que no fim se misturam. De um lado, o resultado de entrevistas, observações em campo e leituras de comunicados zapatistas; de outro, as fotografias dos murais. De um lado, os entrevistados dizem sobre suas vidas imersas em território rodeado de murais; de outro, a fotografia nos dá a conhecer a imagem diante da pessoa que fala. De um lado, elementos da imagem pela imagem; de outro, a imagem a partir do discurso do outro. De um lado, uma descrição da vida por entre imagens; de outro, uma descrição do discurso. No meio, o percurso etnográfico da pesquisadora e a perspectiva crítica desenvolvida por ela diante de seu objeto. Como resultado: a dialética do documento.

Ancorada em Bakhtin (1997, 2017), a ideia de documento passa a ser trabalhada pelas análises do discurso imagético e do discurso linguístico, somadas à revisão de literatura crítica sobre o movimento zapatista. O documento, que a partir de interpretações anistóricas confunde-se com a imagem propriamente dita, teria capacidade de “ser revelado” apenas pela atenção dos olhos. Mas as narrativas de quem convive com o documento e o constrói, colocadas em contexto, são o complemento valioso para a compreensão da informação que mobilizam, de uma perspectiva dialética e dialógica. O trabalho de inspiração sócio-antropológica ou, (por que não?), etnográfica, participa então do itinerário sobre as condições de produção, apropriação e circulação das imagens-linguagens, revelando gestos não fixados, não ditos.

Desse modo, em um primeiro momento, descrevi meu percurso contemplativo nos Caracóis de Oventic e Morelia, selecionando imagens feitas nas duas visitas e descrevendo seus principais elementos de maneira objetiva - as imagens por elas mesmas - e destacando os elementos mais recorrentes. Em um segundo momento, descrevi meu percurso “etnográfico” em campo, apresentando as entrevistas coletadas e o contato com as comunidades rebeldes. E, em um terceiro momento, analisei as imagens e seus elementos de destaque a partir das observações, entrevistas e conversas obtidas em campo. O fim do percurso consistiu em fazer com que os dados analíticos se transformassem em material crítico discursivo, para que todo o aparato conceitual mobilizado ao longo da pesquisa, combinado a esses dados, revelassem as possibilidades críticas da tese defendida.

Acredito que a partir de tais esforços metodológicos, somados aos pressupostos críticos da teoria neodocumental, ao debate proposto pelo materialismo histórico dialético e aos estudos de mediação na informação, pude dar conta da tarefa de

entender/situar os murais em meio a uma totalidade complexa e em movimento, e demonstrá-los como potentes documentos para o encaminhamento da luta social.

Após esta introdução, cabe apresentar ao leitor os caminhos a serem percorridos nas próximas páginas.

Ao longo da seção inicial - após introdução -, ao lado de inúmeros teóricos de tradição crítica no campo informacional, proponho um debate contra o discurso dominante na Ciência da Informação, seguido por uma análise de caráter sócio-histórico sobre os documentos. A reflexão principal parte do aporte teórico do neodocumentalismo e do materialismo histórico dialético para olharmos para os documentos não como espaços inertes, guardiões da verdade, mas imbuídos de uma materialidade dinâmica, que merece ser interrogada. Em resumo, os documentos são afastados de uma concepção positivista - como repositórios de informação unificados no tempo -, e conectados a estruturas sociais mais amplas: dialéticos, caracterizados por sua historicidade e pelas tantas interferências conformadoras de sentidos (HEYMANN, 2012).

Na terceira seção, procuro explicar as origens do movimento zapatista em meio ao cenário agressivo de avanço do neoliberalismo no México e no mundo, assim como os processos que levaram o exército guerrilheiro a transformar-se paulatinamente em movimento social em rede. Essa é a base para o início de um entendimento histórico-materialista dos murais-documentos zapatistas, na medida em que sua análise não se dá de maneira isolada, mas conectada às muitas variáveis que os cercam e os mantêm.

Na quarta seção, estabeleço um debate sobre os murais-documentos zapatistas nas fronteiras entre arte e linguagem. Proponho, ainda, uma revisão histórico-epistemológica sobre a tradição muralista na história da arte, com destaque para a dimensão revolucionária do muralismo mexicano da primeira metade do século XX. Por fim, discuto as influências de tal movimento na expressão artística, em geral, e muralista, em particular, da produção artefactual zapatista.

Na quinta seção, seleciono e descrevo as imagens dos murais, fotografados a partir de minha primeira ida ao Caracol de Oventic desenvolvendo, posteriormente, a partir de minha estada no Caracol de Morelia, os processos etnográfico e analítico de compenetração e acabamento, conforme sugerido por Bakhtin (1997) em sua metodologia exotópica. Nessas últimas etapas em Morelia foram realizadas entrevistas semidirigidas com membros das comunidades zapatistas e alguns visitantes, observação

e participação das dinâmicas do campo, além da realização do processo analítico dos murais com base nos dados colhidos.

Boa leitura!

2 INFORMAÇÃO E DOCUMENTO: do enquadramento à alteridade (passagem de uma substancialização do objeto da Ciência da Informação ao objeto artefactual, sócio-histórico e dialético)

A chamada neutralidade significa apenas apoio à parte retrógrada.

Antonio Gramsci

Nesta seção, o objetivo é discutirmos com as tendências dominantes na Ciência da Informação, que tratam a informação a partir de perspectivas herdadas do positivismo cientificista. Através de uma análise crítica à exaltação da CI como disciplina acabada, esclarecida, próxima à eficiência das novas tecnologias e caracterizada por sua neutralidade e objetividade, mobilizamos um debate disposto a deslindar as ligações dessa postura dominante no campo com a visão histórica das classes dominantes no Estado ampliado. A partir de então, abandonamos as noções próprias do positivismo, que tendem a interpretar a informação como representação de fatos, para unificarmos os aspectos materiais e simbólicos da informação a partir da categoria de documento. Para esse empreendimento mobilizaremos, sobretudo, os aportes teóricos do neodocumentalismo, com o apoio em autores como Buckland, Frohmann, Lund, Day; da hermenêutica, destacada na obra de Capurro; e da dialética materialista, a partir de Gramsci, Mézáros, Estivals e Mostafa, entre outros.

2.1 As marcas do positivismo na Ciência da Informação institucionalizada

Visivelmente, a área do conhecimento a que se convencionou chamar Ciência da Informação tem adiado a produção de um movimento autocrítico consistente, vide a permanente dificuldade de encontrarem destaque, ou mesmo espaço no campo, revisões baseadas em uma “história problema”, e não apenas em levantamentos historiográficos de cunho factual. Sobre o assunto, comenta Freitas (2003, s/p):

Como tratava-se de auxílio interpretativo, procuramos em textos historiográficos da área análises das condições históricas de sua constituição. E nisso residiu nossa grande dificuldade: os textos encontrados – uns clássicos desta historiografia e outros não – abordam os temas tratados de forma muito diversa daquela que procurávamos. As efemérides em CI e seu contexto histórico imediato – e apenas ele – eram listados cronologicamente como auto-evidentes, evolucionários e, no mais das vezes, naturalizados.

Ademais, desde que se institucionalizou, até os dias de hoje, predomina no campo da CI o discurso sobre uma “nova ciência”, pronta e autorizada a resolver os problemas gerados pelo “boom” da informação. Claramente, tal manifestação indica o movimento sócio-histórico que pautou o positivismo como principal expressão da razão moderna e, logo, como suporte teórico e metodológico privilegiado para justificar a produção de conhecimento - até mesmo a advinda das ciências sociais. Evocando a objetividade e leis universais conformadoras de padrões de regularidade e progresso para a informação, não falta(ram) à Ciência da Informação esquemas e dados empíricos para justificar seus estudos, sempre passíveis de classificação, tal qual sugerem os modelos matemáticos (teoria da informação), físicos (entropia) ou biológicos (teoria epidemiológica) (ARAÚJO, 2003).

O corpo de teorias e práticas que compõe as “análises métricas” da CI pode ser indicado como um dos territórios que mais contribuirão para definir o “específico” dos estudos informacionais. No olhar de Pinheiro (1997), trata-se de um dos principais campos de investigação dentro da área ou espaço discursivo mais solidamente estabelecido. Como na definição das leis sociais, todas as categorias desse modelo de apreensão informacional – representadas, dentre outras, pela bibliometria, cienciometria, informetria e webometria – constituem-se intimamente relacionadas aos princípios positivistas e à análise pura dos objetos investigados, ou seja, à procura de uma precisão que conduz a previsões de comportamento, como no desiderato comtiano “ver para prever” (BEZERRA, SALDANHA, 2013, p. 44)

Da cibernética de Wiener (1947), passando pela teoria da informação de Shannon e Weaver (1948) e pela teoria geral dos sistemas de Bertalanffy (1951), foi se construindo o enunciado “Ciência da Informação” como área do conhecimento ocupada com a informação científica e calcada em uma pretensa “positividade” (FREITAS, 2003).

Conforme ressalta Freitas (2003), no início dos anos de 1960 dão-se as primeiras tentativas de uma autodefinição da CI, como aquelas concebidas no Georgia Institute of Technology (1961 e 1962), que aclamaram seu valioso movimento investigativo baseado nas propriedades e no comportamento da informação.

A partir desse debate, Borko nos apresenta um conceito para a CI, retirado de Robert Taylor, no mencionado encontro da Georgia, que se coaduna com os anseios mecanicistas que atravessavam o campo. Embora sugira algum entrelaçamento entre informação e “humanidade”, implícito sobretudo nas ideias de acesso e uso, o faz de maneira bastante naturalizada. Para o autor:

Ciência da Informação é aquela disciplina que investiga as propriedades e o comportamento informacional, as forças que governam os fluxos de informação, e os significados do processamento da informação, para uma acessibilidade e usabilidade ótima. Ela está preocupada com o corpo de conhecimentos relacionados à origem, coleção, organização, armazenamento, recuperação, interpretação, transmissão, transformação, e utilização da informação. Isto inclui a investigação da representação da informação em ambos os sistemas, naturais e artificiais, o uso de códigos para a transmissão eficiente da mensagem, e o estudo do processamento de informações e de técnicas aplicadas aos computadores e seus sistemas de programação (BORKO, 1968, p. 3).

No desdobramento dessa linha argumentativa, ganhou notoriedade o conceito de Mikhailov e Giljarevskij, que justificavam a Ciência da Informação como disciplina interessada nas estruturas e propriedades da informação científica, tanto quanto as regularidades do trabalho de informação científica, suas teorias, história, metodologia, e organização (MIKHAILOV; GILJAREVSKIJ, 1970, p.14).

Conforme Araújo (2003, p. 25), apesar do florescimento de um movimento contra-hegemonico na CI em meados do século passado, não é possível apontarmos para uma reformulação epistemológica realmente profunda. Para o autor, as reflexões ligadas à teoria crítica nunca conseguiram ultrapassar a posição de lugar “menor” na CI, permanecendo relegadas a uma espécie de subárea - a “informação social” -, enquanto continuou a se reproduzir a primazia dos estudos sobre o “funcionamento de sistemas de recuperação de informação, comunicação científica, gestão da informação e tecnologias da informação”.

“A utilização de sociogramas para o mapeamento dos fluxos de informação, a aplicação de questionários a grandes amostras de usuários e a busca de invariantes cognitivos para a construção de sistemas de informação são alguns exemplos das abordagens que olham para a realidade social a partir de perspectiva puramente estatística e quantitativa” (ARAÚJO, 2003, p. 24). Nesse paradigma, a ação da CI vem sendo exaltada por seu caráter prático, neutro e imediato, e praticamente desconsiderada a dinâmica contraditória de seu movimento.

Tal concepção, enquadrada metodológica e institucionalmente, começa a ser rebatida por pesquisadores que, dialogando com propostas intelectuais em diversas áreas das ciências sociais, passam a questionar a inércia contida nas certezas definitivas das leis e fórmulas universais, que até o momento buscam legitimar a CI como disciplina acabada e esclarecida.

Trata-se de apontarmos para a demora de nossa área em reconhecer a historicidade de seu pretenso objeto de estudo, pois ainda hoje a categoria “informação”

emana ares positivistas ao afirmar a objetividade encerrada em si e a neutralidade como dimensões do (seu) possível. Nesse movimento, entram em “jogo” as análises sobre os contextos sociais, econômicos e políticos em que a informação é produzida, circula e é usada, assim como o olhar apurado sobre as necessárias mediações entre os sujeitos que a fabricam e consomem, suas diferentes visões de mundo e realidades sociais.

2.2 Desconstruindo a neutralidade axiológica na Ciência da Informação.

Como destaca Saldanha, tal renovação epistemológica nos estudos informacionais não se dá de maneira isolada, mas surge de um amplo movimento de revisão crítica e combate ao positivismo cientificista que perpassa as ciências sociais de maneira geral.

Na CI, uma certa caminhada epistemológica que segue em direção à sociologia compreensiva, à dialética, à própria sociologia do conhecimento como uma fenomenologia do cotidiano apresentada por Berger & Luckmann (1985), se aprofundando a partir de meados no século XX. Como discutem Machado & Teixeira (2007), este é um período intelectual em que os critérios de verdade são colocados contra o muro, junto da super valorização da racionalidade científica e tecnológica; “o cientismo positivista” e a “autoridade da razão científica” são conduzidas até a realidade histórica e cultural que os cerca. (SALDANHA, 2008, p. 35)

No bojo desse movimento, apontamos para a sociologia de Pierre Bourdieu e para as discussões propostas pelo filósofo italiano Antonio Gramsci como importantes referenciais críticos à ideia de uma CI neutra, uma vez que ao debaterem o desenvolvimento da história das ideias no mundo, não deixam de conectá-las com o desenvolvimento das forças produtivas, das lutas de classes e de classificação que as permeiam.

Como aponta Bourdieu, a neutralidade na ciência:

[...]é uma ficção interessada que permite aparentar como científica uma forma neutralizada e eufêmica (simbolicamente muito eficaz porque particularmente irreconhecível) da representação dominante do mundo social. (BOURDIEU 1994, p. 142)

Isto quer dizer que a produção epistemológica do campo científico não acontece em uma dimensão etérea, que paira democraticamente em um espaço neutro.

Em seu brilhante trabalho dedicado a por em diálogo Bourdieu e teóricos marxistas, Burawoy (2010) afirma que, para ambos, identificar as condições da produção de conhecimento é uma tarefa urgente, entre outros motivos, para livrarmo-

nos das ilusões de liberdade absoluta do campo científico e produzirmos um conhecimento melhor.

Da mesma maneira com que Marx e Engels ultrapassaram/elaboraram a noção hegeliana de história, salientando os perigos em que estavam envolvidos os filósofos alemães em sua distância da realidade material, Bourdieu foi incansável na denúncia às “ilusões escolásticas” presentes nas visões de mundo dos intelectuais contemporâneos. Assim, o autor se tornou um dos mais severos críticos “aos fundamentalismos do mercado que invadiam e distorciam as lógicas dos campos de produção intelectual e cultural” (BURAWOY, 2010, p.27).

Sobre esse aspecto, Solange Mostafa (1985, p.3) construiu sua tese de doutorado abordando a dicotomia entre saber e fazer na Ciência da Informação institucionalizada que, segundo ela, escamoteia o debate sobre uma prática reflexiva e transformadora para exaltar um saber feito “positivisticamente no seu afã de adquirir status e fórum de cientificidade”:

Ora, mas se a essência não se revela sem a aparência, sem a manifestação, sem o fenômeno, isto coloca de imediato a imprescindibilidade do fenômeno, pois a essência necessária do seu aparecer que é por onde ela se revela e da mesma forma, o fenômeno é sempre o aparecer de algo. Esse algo é totalmente ignorado no cientificismo em qualquer das correntes (...). Mas toda a questão ligada aos métodos de pesquisa, a metodologia científica passa por essa estranheza em relação à coisa mesma (aliás, a expressão "metodologia científica" já é expressão de dupla redução: o sujeito que conhece é substituído pelas regras de conhecer, pelo logos do método e o objeto a conhecer fica reduzido ao fenomenal, ao que aparece, ao positivo que em linguagem fiscalista se adjetiva em "científico"). - A concepção de ciência e método científico está, portanto, limitada e circunscrita ao aparecer do real tal qual ele se manifesta nas leis de regularidade do fenômeno, dos objetos, transformando a realidade objetiva em "realidade objetual" (MOSTAFA, 1985, p. 116)

Para a autora, o fazer-tecnológico-científico acrítico simplesmente não cumpre o estatuto de cientificidade, pois esse não se esgota no rigor lógico-formal descolado dos problemas e necessidades reais que envolvem a organização do conhecimento ao longo do tempo e às tantas variáveis sociais que nela vêm interferindo pelos séculos afora.

Ao trabalhar o conceito de campo científico, mesmo que se afastando de uma noção de ciência puramente contextual, em que as externalidades teriam o poder de pautar - de maneira absoluta - o seu desenvolvimento, Bourdieu também nega veementemente a possibilidade de um fazer científico engendrado em si mesmo, alheio às intervenções do mundo social. Daí é que ele evoca a ideia de autonomia relativa do

campo científico, ou estabelece o campo como espaço de mediação entre a produção de conhecimentos; os embates internos de acordo com as posições ocupadas; e os atravessamentos externos a que, necessariamente, a ciência está exposta.

Em suma, a crítica bourdieusiana está disposta sob a tese central de que qualquer verdade, incluindo a verdade científica, está imersa em um conjunto complexo de condições e relações sociais de produção, ou melhor, em um conjunto de relações inerentes ao próprio campo somadas a condições estruturais externas ao campo, mas que nem por isso deixam de influenciar o seu funcionamento.

O que podemos concluir é que não existe um universo “puro” da ciência e, portanto, o campo científico deve ser entendido, como quaisquer outros, constituído por embates e lutas internas circunscritas por interesses distintos, junto a tantas variáveis externas, de ordem ideológica, política e econômica que também o afetarão.

No mesmo sentido, a produção do italiano Antonio Gramsci (1987) se torna um interessante instrumento para pensarmos criticamente a produção epistemológica, uma vez que sua obra nos inspira uma concepção complexa e ampliada de análise da realidade. Negando esquemas classificatórios empobrecidos, que reduzam o econômico especificamente à infraestrutura e os demais “domínios” da sociedade - o ético-político, o cultural ou o ideológico - ao espaço superestrutural - de reflexo; mas por outro lado enfatizando, sempre, a conexão profunda entre a produção de conhecimento e o desenvolvimento das forças produtivas, o autor destaca como os discursos (e aqui apontamos para o discurso científico) podem ser considerados como uma das dimensões organizativas das classes e do próprio Estado (MENDONÇA, 1996). Sobre esse aspecto Mostafa comenta:

processo de produção não é sinônimo de fábrica, mas se refere às manifestações materiais dos homens no processo de sobrevivência, do qual a fábrica capitalista é já um resultado. Situar a elaboração do saber como parte do processo produtivo custou-me um tanto. Reconhecer o sistema de ensino e pesquisa (a existência de escolas, universidades e institutos de pesquisa) e demais organizações culturais como constitutivos do processo de produção e, portanto, refletindo a mesma contradição básica da produção (a divisão do trabalho manual/trabalho intelectual) custou-me outro tanto. Com Guiomar de Mello entendi com precisão não só aquela inversão idealista de aparecer da ciência como ente auto-suficiente mas também a importantíssima questão da apropriação do conhecimento como sendo uma apropriação histórica, produzida, de classe. (MOSTAFA, 1985, p. 59)

Ao atualizar a noção de Estado a partir da categoria de “Estado ampliado”, ou seja, tomando o Estado não apenas a partir da sociedade política [estrito senso], mas

considerando as “pressões e contrapressões” entre sociedade política e sociedade civil na luta pela hegemonia na direção do Estado (MENDONÇA, 1996, p.4), Gramsci, assim como Mostafa, certamente concordaria com a inclusão do campo científico em uma dessas frentes de disputa entre classes/frações de classe. A partir da ciência, a luta de classes torna-se também luta de classificações. E, ao passo que os discursos científicos legitimam-se pelos “autorizados” do campo científico como orientados para o bem comum, sua força de consenso amplia-se de maneira brutal.

Ao estabelecer um conjunto de “verdades universais” / “regras morais universais da ciência”, quando essas estão, na realidade, diretamente imbricadas aos interesses econômicos, político e culturais de determinadas classes/frações de classe, a ciência autoproclamada como “pura” está, além de produzindo conhecimento⁸, reproduzindo ideologias e garantindo orientações classistas para o Estado.

Como destaca Mészáros (2004), a produção científica não pode ser descolada de sua relação limiar com o complexo geral do desenvolvimento capitalista. Devendo, portanto, ser examinada à luz das contradições que caracterizam as práticas produtivas capitalistas em sua totalidade. Logo, nenhuma posição privilegiada deve ser atribuída a uma ciência idealizada ou “neutra”:

Como as formas e práticas existentes da ciência eram manifestações também da alienação e da divisão do trabalho prevalecentes, todo o complexo tinha de ser radicalmente questionado, em todos os aspectos, caso se quisesse explicar como as imensas potencialidades criativas das tendências em desenvolvimento foram transformadas – inclusive no da ciência – em realidades destrutivas pelas contradições estruturais do capital (MÉSZÁROS, 2004, p. 248).

Segundo o autor, desde a formulação das doutrinas de August Comte e seus seguidores, o “positivismo acrítico” ganhou o mundo como bastião da razão moderna. Alçando um status considerado, o pensamento positivista tratou de travar qualquer debate “quanto à dimensão histórica da visão de mundo dos dominantes”. De modo que “o grande sucesso do positivismo (e do neopositivismo) desde então, sob uma grande variedade de formas, de sua versão original até as modas ideológicas recentes, deve mais a esse esmagamento radical da dimensão histórica - logo crítica - do que a qualquer outra coisa” (MÉSZÁROS, 2004). Assim, a autoridade da ciência - para

⁸Como também destaca Mészáros, é importante reconhecermos um certo aspecto relativamente autônomo do desenvolvimento científico, cuidando porém para não tornar absoluta a lógica da autonomia no desenvolvimento científico ao desconsiderar as determinações sociohistóricas, como é costumeiro no processo de reprodução da ideologia dominante (Mészáros, 2004).

Mészáros uma caricatura da ciência, definida como um constructo inteiramente anistórico - foi mobilizada para ocultar a substância social altamente conservadora dos pontos de vista defendidos.

Em debate similar, Freitas (2003) reconhece que na Ciência da Informação - em que as atividades acadêmicas/científicas também nunca estiveram próximas de serem inteiramente autônomas - as instituições, os pesquisadores e produtos foram crescentemente convocados a participar dos processos tecnológicos de acumulação industrial e do esforço bélico, apesar de uma grande naturalização quanto a esta trajetória, na epistemologia dominante da CI - quando não raro, o seu apagamento:

As condições para a constituição dessa nova área não parecem poder ser pensadas por ela. Há na sua historiografia – elaborada por seus próprios teóricos – um grande apagamento do industrialismo e/ou capitalismo como sua condição histórica, compensado por uma larga naturalização, tanto de si quanto de seu objeto. Observamos como quase invariavelmente os historiadores da CI, ao falarem das condições para seu aparecimento e crescimento, terminam por listar, não fatores histórico-sociais de fundo, mas outros de seus 'co-efeitos': "interesse no problema da informação por parte do mundo científico; interesse do governo federal [dos EUA]; desenvolvimento tecnológico acentuado; crescimento do número de pessoas ligadas à criação e ao uso de informação científica e tecnológica" etc. (cf. Shera; Cleveland, 1977, p. 258) ou ainda "crescimento de equipes científicas; aumento no número de cientistas e pesquisadores; aceleração de pesquisas e de conhecimento; desenvolvimentos tecnológicos; esforço de guerra." (Pinheiro, 1999, p. 254) (FREITAS, 2003, s/p)

O que a autora argumenta é que a necessidade/demanda pela disponibilização de um “novo” conhecimento social, para os setores envolvidos historicamente, forneceu as condições para o surgimento de novo campo de atuação e reflexão, porém, a constituição de seu objeto, previamente autonomizado de seus suportes físicos, e encarado como bem econômico-político, tendeu a apagar os rastros de seu movimento histórico altamente atrelado ao capitalismo bélico e industrial.

Outra seara de grande valia às pesquisas recentes sobre a epistemologia, colocada por Mészáros, trata-se da problematização da ideia de “progresso científico”, que ainda hoje se fortalece nos trilhos e desdobramentos do positivismo “combatente” da dimensão histórica e crítica da teoria social. Escamoteando a “dinâmica historicamente manifesta dos processos e contradições sociais objetivos”, passa-se a exaltar uma “temporalidade abstrata”, reivindicativa de aspiração “autorreferente de um suposto progresso linear da ciência”, porém, estreitamente associada aos modos de produção e acumulação capitalistas.

Com a introdução da ciência (interpretada de modo positivista) na concepção geral, uma nova relação de identidade poderia ser estipulada. Tratava-se da identidade entre o “progresso” – representado como “progresso científico” – e o próprio modo de produção capitalista, porque imaginava-se este último não somente como o equivalente produtivo ideal das determinações naturais originadas diretamente das necessidades básicas, mas também como a única incorporação adequada do “espírito científico” como tal e dos benefícios “evidentes que ele proporcionaria às pessoas da “sociedade industrial moderna” – Isto é, da sociedade que realmente correspondia às exigências internas desse espírito científico” um tanto mítico (MÉZÁROS, 2004, p. 253).

No mesmo sentido, Mostafa (1985, p. 117) aponta para essa orientação na Ciência da Informação institucionalizada, desconstruindo a ideia de um mundo sensível fixo e estático que, conforme apresentado pela CI em seu estatuto de ciência particular, capta apenas a coisa pronta destituída da sua gênese: “a noção de processo dos cientistas da informação está assim sempre ligada à noção de progresso, portanto um evoluir não contraditório onde a aparência assume já o estatuto de essência”.

O que nos leva a afirmar a fundamentação da Ciência da Informação institucionalizada, além de tardia (pós anos 1960), como “anistórica”, na medida em que se atenta menos às contradições presentes na busca por uma delimitação dos saberes orientados para as práticas de organização do conhecimento desde o século XIX, e mais às legitimações institucionais de meados do século passado (RIHAN; SALDANHA, 2016). Em certa medida, a crítica historiográfica de fundo raywardiano (RAYWARD, 1996) já havia apontado isto, bem como a aquela feita por Day (2005). Como indica o último:

Together, these add to the overall impression that, traditionally, information studies research has not accounted very well for the construction and production of not only the concepts of “users” and “information” (and for the various “scientific” methods that accompany these concepts), but it has not effectively addressed the historical, political, and philosophical construction and production of subjects and epistemic objects in general. Because it is unlikely that such a “critical” address can occur within the tradition of quantitative methods of “science” in information studies (where subjects and objects are already addressed as given presences for method), the term “science” sometimes sociologically acts to buffer the field from foundational critiques within it. (DAY, 2005, p. 578)⁹

⁹ A impressão geral é de que, tradicionalmente, a pesquisa em estudos da informação não foi muito bem aceita para a construção e produção não apenas dos conceitos de “usuários” e “informações” (e para os vários métodos “científicos” que acompanham esses conceitos), mas não abordou efetivamente a construção e produção histórica, política e filosófica de sujeitos e objetos epistêmicos em geral. Porque é improvável que tal endereçamento “crítico” possa ocorrer dentro da tradição dos métodos quantitativos da “ciência” nos estudos da informação (onde sujeitos e objetos já são abordados como presenças dadas pelo

O que sublinhamos a partir da reflexão de Day é justamente a luta simbólica, como diria Bourdieu (2012), em que os dominantes estão envolvidos para imporem a definição do mundo social e para continuamente garantirem seus interesses, reproduzindo, nos discursos e na produção científica, o campo das posições sociais.

Logo, uma ciência desenvolvida a partir da cultura dominante e a partir da lógica do capitalismo contribui para a integração real da classe dominante, assegurando comunicação imediata entre seus membros. Isso quer dizer que conseguem afirmar “instrumentos de conhecimento arbitrários, embora ignorados como tais, na realidade social, estabelecendo uma integração fictícia de muitas pessoas a um projeto particular” (BOURDIEU, 2012, p. 16).

A ciência, enquanto evocada com naturalidade, longe de controvérsias, promove a construção de consensos em torno de determinadas visões de mundo, contribuindo para legitimar a dominação.

Esses lugares-comuns no sentido aristotélico de noções ou de teses com as quais se argumenta, mas sobre as quais não se argumenta ou, por outras palavras, esses pressupostos da discussão que permanecem indiscutidos, devem uma parte de sua força de convicção ao fato de que, circulando de colóquios universitários para livros de sucesso, de revistas semi-eruditas para relatórios de especialistas, de balanços de comissões para capas de magazines, estão presentes por toda a parte [...] e são sustentados e intermediados de uma forma poderosa por esses espaços pretensamente neutros como são os organismos internacionais e os centros de estudo e assessorias para políticas públicas (BOURDIEU 2002, p. 16)

A tentativa de imprimir como universais demandas particulares é o que explica a ocultação do caráter classista do Estado, assim como o silenciamento das lutas de classe e classificação que inundam seus inúmeros campos de reprodução, como o campo científico. Logo, como ressalta Fuchs (2008), a pergunta sobre quem controla os meios de produção em determinada sociedade é muito importante para pensarmos uma teoria crítica para a informação pois, apesar de enfatizar que a economia não é capaz de determinar de maneira absoluta a sociedade, o autor sugere que a economia, como um sistema necessário a todos os outros, atua dando unidade a essa pluralidade de sistemas, trazendo à sociedade uma lógica unificada (que no capitalismo obedece à lógica de acumulação).

método), o termo “ciência” às vezes sociologicamente age para proteger o campo de críticas fundamentais dentro dele (DAY, 2005, p. 578 Tradução nossa).

A Ciência da Informação institucionalizada, defendida sob a retórica da interdisciplinaridade e do conhecimento social, mas ao mesmo tempo aplicado e próximo à exatidão da técnica, dá-nos ao menos uma pista de suas estratégias para encontrar legitimidade no campo científico.

Ao longo da formação discursiva da CI, o termo “interdisciplinaridade” ganhará cada vez mais foco em paralelo com os discursos de inúmeros outros campos do conhecimento, em paralelo com a própria desmistificação da ciência, em paralelo com a própria necessidade de sobrevivência tanto dos “novos” quanto dos “antigos” saberes. Tanto as ciências naturais quanto as sociais/humanas intensificam seus diálogos e o intercâmbio de teorias e metáforas para explorar o conhecimento ao longo do século XX. Contudo, para a CI, a noção de interdisciplinaridade parece ser sua carta identitária na árvore do conhecimento, ou sua justificação para existir (SALDANHA, 2008, p. 93)

Os resultados da técnica aliados às novas tecnologias, como recursos de uma ciência acabada e ao mesmo tempo moderna; e o diálogo com as ciências sociais, garantindo as possibilidades de sua originalidade, elevam a validação e reconhecimento da CI entre os pares e o senso comum (SCHNEIDER, BEZERRA e CASTRO, 2017).

Porém, apesar dos discursos sobre a interdisciplinaridade e a própria classificação da área enquanto ciência social, ainda são poucos, no espectro geral da CI, os questionamentos sobre as ideologias contidas nos seus “aparatos classificatórios, cientométricos e bibliométricos”, tidos até hoje como instrumentais impenetráveis.

Além das questões internas, estão as investidas cada vez mais visíveis no arcabouço tecnológico, orientados para a lógica desenvolvimentista e mercadológica que parece responder às pressões externas inscritas na ordem do Estado ampliado, cerceando os objetos de pesquisa e promovendo uma espécie de unificação teórica e metodológica em nosso campo.

A pressão por produtividade e por uma maior contribuição ao desenvolvimento e ao crescimento econômico [...] que implica também uma maior permeabilidade às demandas (tecnológicas, inclusive mão de obra qualificada) do capital privado – pressões em geral localizadas no próprio aparelho de Estado, que se materializam muito claramente na (permanente) ameaça de desfinanciamento, expressão eloquente, quase obscena, da intimidade nem sempre aparente entre a dominação econômica e a simbólica. (SCHNEIDER, BEZERRA e CASTRO, 2017, p. 61)

Assim, é possível percebermos, no movimento dominante da CI - vinculado ao discurso estadunidense datado dos anos de 1960 - as estatísticas e métricas sobre a produção científica consolidada “engolirem” os trabalhos voltados a uma historiografia

crítica à trajetória neoliberal da área (como os citados Estivals, Mostafa, Freitas, Fuchs, Dantas, Schneider, entre outros), assim como aqueles dispostos a discutir a informação produzida no “mundo da vida” e os apontamentos aos fatores sociais que permeiam sua produção (como Marteleto, Saldanha, Almeida, Frohmann, Day, Capurro, entre outros).

Como exemplifica Pinheiro (2013, p. 20), que investigou os temas de maior destaque em 46 projetos de pesquisa¹⁰ brasileiros financiados pelo CNPq, vigentes no ano de 2013, apenas quatro dedicavam-se a abordar aspectos culturais e sociais da informação.

No quadro apresentado pela mesma autora em trabalho de 2007, “Cenário da Pós-Graduação em Ciência da Informação no Brasil, influências e tendências”, com disposição a:

mapear os programas e cursos de pós-graduação em Ciência da Informação brasileiros, [...] mapear a sua estrutura acadêmica e identificar prioridades disciplinares; - analisar as áreas de concentração e linhas de pesquisa, nas convergências e especificidades entre cursos e programas da área; e - levantar a produção científica de programas de pós-graduação em Ciência da Informação, representada por dissertações de mestrado e teses de doutorado (PINHEIRO, 2007, p. 1)

Constata-se a grande incidência da área de gestão da informação que “em dois programas (UFMG, UNB) aparece juntamente com Gestão do Conhecimento, além de estar incluída em Ética, Gestão e Políticas de Informação (UFPB) e em Representação, Gestão e Tecnologia da Informação (IBICT-UFF)” (PINHEIRO, 2007, p. 7).

Apesar da afirmação da autora sobre a vinculação dos cursos de pós-graduação analisados a diferentes contextos e facetas da informação, inclusive voltados à sociedade e à cultura, nota-se claramente, pela análise de suas tabelas sobre as “Áreas de concentração dos Cursos e Programas de Pós-Graduação em Ciência da Informação no Brasil”, e sobre as “Linhas de Pesquisa dos Cursos e Programas de Pós-Graduação em Ciência da Informação no Brasil” a superioridade dos temas relacionados à gestão das unidades de informação e daqueles relacionados à produção, representação e tecnologia, próximos às demandas e exigências mercadológicas, ligadas à aceleração de processos e inovações empresariais.

¹⁰ Segundo Pinheiro, a fonte escolhida foram os projetos de pesquisa apoiados pelo CNPq vigentes no ano de 2013, de um conjunto representativo de pesquisadores de ciência da informação, considerando a importância desse órgão de fomento, seus rigorosos critérios de avaliação e o difícil processo de inclusão no processo.

Para nós, é clarividente como a influência do conhecimento hegemônico na área vem se aproximando, cada vez mais, de uma reificação acrítica das condições de desigualdades socioeconômicas e políticas que permeiam a produção informacional atrelada, sobretudo, aos fluxos de informação e comunicação provenientes da financeirização econômica neoliberal aliada ao progresso tecnológico, brecando avanços críticos mais consistentes - capazes de contestar suas bases fundacionais. Também para Freitas, sobre as atividades da CI:

Nossos achados em pesquisa (Freitas, 2001) apontam para um recente e forte aprofundamento da legitimação econômica para as atividades da área, despindo-as abruptamente dos sentidos humanistas, culturalistas e políticos tradicionais. Pensamos que tais sentidos apagados, que ainda se prendiam às redes de sentidos do *discurso dos direitos* - discurso revolucionário da burguesia em sua tomada do Estado - vêm sendo substituídos pelos discursos diretamente econômicos, característicos da configuração neoconservadora atual (FREITAS, 2003).

Nesse sentido, pensar uma “nova ciência da informação” significa, de alguma forma, desviarmos dos colonialismos impostos pelas metrias da *Information Science*, que vêm se associando às demandas mercadológicas para determinar o que é ou não é a informação a ser considerada, e atentarmos para a informação produzida pelos tantos atores do comum, as mulheres e homens espalhados pelo vasto tecido social.

De maneira alguma, queremos sugerir, neste trabalho, uma concepção tecnofóbica sobre a CI, enxergando a tecnologia/objetos técnicos e mesmo os métodos baseados nas ciências exatas, e adotados por nossa disciplina, como um domínio exclusivamente predador. Trata-se mais de combatermos as concepções tecnofílicas que nos capturam e, que ao longo da institucionalização do campo, vêm supervalorizando esses mesmos objetos técnicos e as suas possibilidades de “salvação” da humanidade a partir da retórica do mercado mundial e da produção capitalista globalizada e homogeneizante.

As questões que norteiam os polos da tecnofobia à tecnofilia ou à pan-técnica, um governo pautado no amor às impressões retiradas de algoritmos, como a falível “intencionalidade” do *big data* pode sugerir, provêm da Antiguidade, na preocupação platônica com as técnicas do discurso e o papel de uma maquinaria antecedendo a razão. Mais perspicaz na observação crítica da técnica, a visão aristotélica procurava, desde ali, observar que não nos livraríamos, pelo exercício da razão, da condicionante da técnica. O principal ato racional sobre uma tecnicidade deveria, deste modo, primeiramente, concebê-la enquanto tal, um objeto (também da filosofia), e, para tal,

necessário à reflexão, como também à própria sociedade. Em linhas mais objetivas, tratava-se de questionar o papel secundário ou igualmente central da *poiesis* (a arte da criação) dentro do quadro objetal filosófico (RIHAN, SALDANHA, no prelo).

Diferentes filósofos, ao longo do percurso de mais de dois mil anos, retomaram a dicotomia de uma mediação humana *vs* uma mediação técnica. Apesar de diferentes contribuições medievais, a luz do neoplatonismo impediu o aprofundamento de um debate sobre a elaboração e o uso de técnicas no seio social. É com a retomada aristotélica pós Tomás de Aquino, no século XIII, que, por sua vez, na direção contrária, o silêncio sobre a técnica se torna um dos problemas centrais nos primeiros indícios da Modernidade, compreendida, dentre outras possibilidades, como a era de uma devoção deliberada ao potencial de criação e de apropriação de técnicas visando à transformação do homem. Segundo o vocabulário derridiano (DERRIDA, 2008), tais percepções vinculadas aos problemas da mediação, de um lado ligadas às “mediações da presença” (que vai da filosofia platônica aos métodos antropológicos dos últimos duzentos anos, ligados à “paixão” por uma “ciência do face-a-face”), de outro, liga-se às “mediações da ausência” (baseadas na técnica como substituta primeira dos sujeitos nas relações sociais) (RIHAN, SALDANHA, no prelo).

Resulta deste longo processo uma lista de significados e de repercussões da noção de técnica, criticamente repertoriados por Vieira Pinto (2005), tendo uma de suas máximas expressões na abordagem wieneriana, com sua cibernética. Como Vieira Pinto (2005) argumenta, no percurso histórico podemos compreender do surgimento de uma razão técnica ao uso da técnica como principal arma de dominação, levando-nos a uma racionalização como uma ideologia da técnica (RIHAN, SALDANHA, no prelo).

Ao mesmo tempo, o filósofo da tecnologia destaca como diferentes mitos e problemas sócio-históricos, como a revolução industrial, construíram distintas maneiras de “desumanizar a técnica” (VIEIRA PINTO, 2005, p. 400), tornando-a inimigo primeiro do desenvolvimento social e das lutas por igualdade. Trata-se do desenvolvimento da grande figura do “espantalho da técnica” (2005, p. 402), ou ainda, o espantalho do “terror tecnológico” (2005, p. 403), iniciado no século XVIII, desdobra-se até a “revolução cibernética”, e não cessa. No entanto, é justamente sob a reflexão que do assombro da invenção do “espantalho” e de sua escatologia, que se constitui uma noção aberta, não ingênua, da técnica, flexível a ponto de perceber seus usos na concretude dos problemas das classes sociais e dos dilemas da desigualdade (RIHAN, SALDANHA, no prelo).

A partir de tais reflexões, o intuito é discutirmos um modo distinto de conceber e apropriar a técnica e (o dimensionamento) de seu papel no contexto social. Trata-se de abordarmos o protagonismo de ações coletivas, que se relacionam aos objetos técnicos de modo a libertá-los das clausuras da positividade; ou como elementos abertos, sobre os quais ainda é possível atuar.

Apropriando as discussões levantadas por autores como Bourdieu, Gramsci, Mostafa, Mészáros, Freitas e Vieira Pinto, a reflexão é por uma produção de conhecimento que caminhe menos de acordo com o tempo e a força de mercados e que seja capaz de se libertar dos marcos representativos dominantes, na maioria das vezes pautados por discursos estrangeiros que, inclusive, desconhecem a realidade latino-americana e a brasileira.

2.3 Os estudos críticos da informação

Como o espaço social (e científico) é de conflitos, sempre haverá abordagens, conceitos e grupos disposto a saírem dos subterrâneos do campo, para a sua superfície, ativando a construção de uma contra-hegemonia.

Logo, no campo da ciência da informação, percebe-se a batalha entre aqueles que continuam a insistir em um tratamento estático e enquadrado da informação vs aqueles que procuram trabalhar a informação como processo historicamente construído, intrincado às práticas e às expressões dos sujeitos coletivos que associados, relacionados, confrontados, vão produzindo-a cotidianamente.

Segundo Araújo (2003), na década de 1970, começa-se a observar os primeiros ensaios para uma “virada social” nos debates da CI, quando a categoria de usuário passou a ganhar atenção especial. A partir daí, o embrião de uma perspectiva crítica para a informação insistiu em debatê-la como matéria fundamental para entendermos a condição humana no mundo, sem abrir mão do alerta sobre as relações desiguais em sua produção, distribuição e acesso.

Nesse sentido, vale citarmos o pioneirismo dos trabalhos do já mencionado epistemólogo Robert Estivals, “co-criador das sciences de l’information et de la communication, ao lado de Jean Meyriat, Robert Escarpit e Roland Barthes na França”:

O ano de 1968 em geral é figurado na CI pelos desdobramentos do processamento eletrônico. No mesmo âmbito, encontramos em geral os

discursos de um tipo de modelo estadunidense de invenção da CI, marcado pelo neopositivismo (a estrutura teórica capaz de justificar e apresentar modelos claros para o mecanicismo informacional emergente naquele contexto) e pela compreensão de uma centralidade epistemológica da informação. Para além disso, no plano geopolítico, essa discursividade é dada pela posição hegemônica do pensamento estadunidense, ali fornecedor de uma dada literatura para os discursos fundacionais do campo, paralela à afirmação da língua inglesa como plataforma da fala científica, confluência esta no plano da historicidade da epistemologia do campo que contribui sobremaneira para a afirmação de tal hegemonia. A condição de invenção de marcos cronológicos da história da CI passa, pois, a ganhar nessa literatura sua consagrada narrativa de origem e de desenvolvimento. A escolha por um tipo de narrativa vitoriosa nos processos historiográficos é reconhecidamente um problema nas análises diacrônicas. Essa condição problemática pode ser significada via diferentes linhas de argumentação crítica. Duas aporias imediatamente saltam aos olhos: a) a anulação de tradições locais; b) a reprodução de cronologias acríticas. Essas dimensões ganham com a tradição fundada por Robert Estivals uma dupla condição crítica: a primeira, o reconhecimento de uma formação contínua, produtiva e epistemológica (ou seja, reflexiva, com foco na discussão da formalização do campo), como uma alternativa às formalizações hegemônicas e suas reproduções; a outra, a condição do próprio conteúdo da tradição bibliológica, ou seja, uma tradição que se desenvolve no mesmo contexto temporal do discurso estadunidense, porém com uma abordagem consideravelmente distinta, em outros termos, como uma oposição ao ponto de vista de uma ciência neoliberal para refletir a informação (SALDANHA, 2018, p. 199)

Como observamos, Estivals foi um dos responsáveis por colocar para o nosso campo, a partir de 1968, uma visão crítica sobre seu percurso histórico, apontando para as vanguardas “artístico-epistêmica como propulsoras das ideias informacionais”, além de não abrir mão do pensamento dialético para discutir a luta de classes e de classificações no contexto epistêmico informacional. A trajetória do autor nos demonstra que, apesar de minoritário, desde o início das experiências de fundamentação da Ciência da Informação no mundo, houve a batalha de alternativas críticas aos seus modelos hegemônicos (SALDANHA, 2018 p. 195, 196).

Porém, é somente a partir dos anos de 1980 que, de fato, inauguram-se linhas de pesquisas nos programas brasileiros de pós-graduação em CI dedicadas a tratar a informação atrelada à cultura e à sociedade. E, com pioneirismo nos estudos sobre as dimensões epistemológicas, sociais, simbólicas e ideológicas da informação, destaca-se o programa do Instituto Brasileiro de Informação em Ciência e Tecnologia - o IBICT. Ainda que não hegemônicas na área, desde então, não param de se apresentar reflexões voltadas ao entendimento da questão informacional em perspectiva histórica e epistemológica, alargando-se um caminho crítico e interpretativo para a concepção do fenômeno da informação no quadro da modernidade ocidental (ALMEIDA, 2008).

No PPGCI do IBICT, a construção da linha de pesquisa “Informação, Cultura e Sociedade” reuniu pesquisadores de áreas diversas, como ciência da informação, ciências sociais, filosofia, dentre outras, buscando colocar em prática o lema da interdisciplinaridade. Segundo Marteleto, Nóbrega e Morado (2013), houve o esforço pela ampliação de um campo voltado prioritariamente para a ciência e a tecnologia, com a incorporação de outras esferas do leque informacional, como os debates sobre a produção, a mediação e apropriação de conhecimentos.

Segundo as autoras, tanto a problematização epistemológica do campo de estudos da informação no plano internacional, quanto o momento vivido no Brasil - com destaques para a abertura política, a expansão dos movimentos sociais e o fortalecimento das organizações não governamentais (ONGs) -, apresentavam um arsenal de transformações nas ordens social, institucional e, conseqüentemente, reflexiva em nosso país, firmando o conceito de acesso à informação como um direito de cidadania.

Em janeiro de 1982, em João Pessoa, um evento de peso chamou a atenção dos pesquisadores em CI: no XI Congresso Brasileiro de Biblioteconomia e Documentação, Paulo Freire convidava o público presente a pensar sobre o papel estratégico das bibliotecas para um projeto de emancipação cultural e política das classes populares. A biblioteca popular, pensada mais como centro cultural do que como depósito de livros, “permitiria uma ampliação e intensificação das habilidades dos leitores, assegurando-lhes a correta forma de ler o texto em relação com o contexto” (ALMEIDA, 2008, p.9).

Para além dos estudos sobre o usuário, ou sobre o papel revolucionário das bibliotecas, os estudos sociais da informação começaram a ultrapassar, paulatinamente, as discussões sobre as práticas dos sujeitos sociais restritas aos contextos de operacionalização dos sistemas formais de informação. Expandindo o olhar para as tantas maneiras de produzir, circular e apropriar informação nas sociedades complexas, os sujeitos sociais nos distintos espaços culturais, políticos e econômicos passaram a ganhar protagonismo, de modo que, nos anos de 1980, a linha de pesquisa “Cultura e Informação”, inaugurada no IBICT, veio a se chamar “Configurações Sociais e Antropológicas da Informação” (MARTELETO; NÓBREGA; MORADA, 2013, p. 78-79).

Nos anos 1990, a linha de pesquisa Cultura, Informação e Sociedade, fruto do amadurecimento teórico-metodológico e da expansão de seus objetos, passa a denominar-se Configurações Sociais e Antropológicas da Informação, abrigando 79 diferentes grupos de pesquisa vinculados ao Programa de Pós-

Graduação em Ciência da Informação do Ibiict/UFRJ, dentre eles o grupo Antropologia da Informação (Antropoinfo), para o qual o estudo da informação nos processos de produção, mediação e apropriação social de conhecimentos passou a constituir, ao longo do tempo, a principal preocupação teórico-empírica. O foco das pesquisas projetou-se para a possível combinação entre as formas culturais, teóricas, históricas e práticas de conhecer e as suas configurações comunicacionais e informacionais, como meios de criação de políticas de gestão dos conhecimentos pelos grupos, agentes e entidades da sociedade, em seus diferentes segmentos e ambientes culturais.

Dessa inspiração fundadora nasceu, no primeiro encontro nacional de pesquisa (ENANCIB) da ANCIB, no ano de 1994, e com o título “Informação e sociedade/ação cultural”, o Grupo de Trabalho hoje denominado “Mediação, circulação e uso da informação”¹¹. Operando nas fronteiras da ciência da informação e na interface com outras disciplinas, conceitos, métodos e questões das ciências sociais, a preocupação central foi, desde o início, destacar os atores e seus papéis sociais e institucionais circundados de informação (ALMEIDA, 2008).

Conforme Almeida, ao longo do tempo, o GT vem abrigando estudos da informação a partir de um contexto denso e diversificado, agregando a cultura, a sociedade, o Estado e as políticas públicas, com foco em três eixos temáticos principais:

a) produção, uso e apropriação social de conhecimentos em redes e movimentos sociais: informação e sujeitos coletivos; b) informação, texto, leitura e memória: mediações reais e virtuais de documentos, informações e coleções; c) informação, ciência, cultura e sociedade: produção, comunicação e divulgação do conhecimento. Ressalta-se nessas configurações temáticas, o compromisso metodológico, epistemológico, social e político com a relação entre teoria e prática (ALMEIDA, 2008, p. 2)

Juntamente à fortuna crítica do GT de “Mediação, circulação e uso da informação”, é obrigatório citarmos, no contexto da ANCIB, o atual grupo de trabalho “Estudos históricos e epistemológicos da informação”. Fundado no ano 2000 com o nome de “Epistemologia da Ciência da Informação”, o GT é consequência das ações pioneiras do grupo de pesquisa Teoria, Epistemologia e Interdisciplinaridade da Ciência da Informação (TEICI), criado em 1996, por Maria Nélida Gonzáles de Gómes e Lena Vania Ribeiro Pinheiro, também no IBICT. Interessado nos dilemas filosófico-epistêmicos do campo apresenta-se como uma iniciativa ainda hoje original se

¹¹ “Acentuando uma mudança de perspectiva em seu escopo, de modo a atender às alterações de linhas de pesquisa dos programas de pós-graduação filiados à ANCIB, além das pesquisas advindas de outros programas ou instituições que desenvolvem temáticas de pesquisa afins aos interesses do grupo, o GT passou a denominar-se, a partir de 2005, Mediação, circulação e uso da informação” (ALMEIDA, 2008, p. 2).

comparado ao histórico dos programas de pós-graduação em Ciência da Informação no Brasil (site IBICT, 2018)¹².

Mais recentemente, podemos citar as perspectivas críticas nos estudos informacionais sendo exercitadas em outros GT's do ENANCIB, com destaques para “Política e Economia da Informação”; “Informação, Educação e Trabalho”; e “Informação e Memória”.

2.4 Os documentos em uma perspectiva ampliada ou o documento para além do monumento.

Incorporando à agenda de nossa área uma investigação pautada não em supostos produtos de leis regulares, nem pelas capturas do capital, defendemos uma atitude libertadora diante dos cifrões tecnológicos e das anestésias métricas que nos privam de esmiuçar as imensas e dissonantes formas de gerar, sentir e ser informação. A partir de tal pressuposto crítico, nosso mergulho nos murais zapatistas conectar-se-á a uma abordagem bem mais abrangente da informação do que as mobilizadas por nossa epistemologia hegemônica.

Ela é, igualmente, resultante da percepção de um viés pouco trabalhado nas pesquisas em CI, mesmo no escopo de reflexões críticas, que diz respeito a um resgate do conceito de documento, mas concebido em sentido lato, ou seja, suportes informacionais/artefatos materiais dotados de historicidade sob os quais atuam os sujeitos e suas tantas interferências construídas e construtoras de subjetividades e objetividades.

O estudo da documentação, aliás, foi bastante negligenciado pela CI e constantemente substituído pelos conceitos de “recuperação de fatos” ou “recuperação de informação”.

Segundo Saldanha (2013), desde meados da década de 1990, as escolas e institutos de pesquisa atuantes no escopo da preservação, organização e disseminação de artefatos informacionais e que adotavam, predominantemente, os enunciados *Library Schools* ou *Documetantion Schools* passaram a abandoná-los para incorporarem os termos informação ou tecnologia. Para o autor, e também para nós, esse giro pode ser

¹²<http://www.ibict.br/index.php/sala-de-imprensa1/noticias/item/119-o-ibict-atraves-da-coepe-esta-lancando-neste-mes-de-maio-o-programa-teici-ibict-filosofia-epistemologia-e-historia-da-ciencia-da-informacao-nos-tropicicos>

explicado pelo próprio movimento de institucionalização da CI, que praticamente descartou o imenso cabedal de conhecimentos ligado à organização dos saberes ao longo do tempo, sobretudo pré-segunda guerra mundial (tratado como obsoleto), para inaugurar os discursos de modernidade de uma área pretensamente inovadora, próxima às ideias de agilidade, neutralidade e objetividade das novas tecnologias (e de sua enorme potencialidade para tornar-se mercadoria em nossa sociedade de classe, como comentado em seções anteriores).

Como ressaltam Capurro e Hjørland,

Embora alguns pesquisadores tenham fantasiado a eliminação do conceito de documento substituindo-o simplesmente por armazenamento ou recuperação de fatos ou informação ali contidos, é nossa opinião que RI [Recuperação de Informação], normalmente, significa recuperação de documentos e não recuperação de fatos. (CAPURRO; HJORLAND, 2007, p. 180)

Tal eliminação ilustra como a CI se recusou, por um longo tempo, a pensar a informação/documentos a partir de sua historicidade. O que prevalece em sua historiografia hegemônica é a ideia de “recuperação da informação” como recuperação de registros escritos dotados de naturalidade, de modo que sua produção e acumulação estejam associadas, sobretudo, aos resultados práticos/imediatos do funcionamento das instituições que os originou.

Por outro lado, começam a se fortalecer perspectivas duplamente críticas quanto à informação, conectando a problematização do conceito em si (ou melhor, de sua abordagem predominante nos dias de hoje), com as escolhas mais estruturais, sobretudo de ordem política e econômica, da epistemologia da Ciência da Informação.

Para Saldanha (2013, p.67), a ideia de documento reaparece neste contexto:

como conceito crítico e como estratégia epistemológica de reavaliação da própria OS [organização dos saberes] em sua totalidade. A crítica desta abordagem exige, necessariamente, o questionamento de seu pioneirismo e a revisitação aos potenciais de análise simbólica da OS presentes em Paul Otlet e outras abordagens anteriores.

Como indica a citação acima, apesar de atualmente acompanharmos um retorno à documentação, a elaboração crítica sobre o tema não é algo tão recente. Se nos primórdios das abordagens sobre os documentos esses ganhavam, prioritariamente, o estatuto de informação escrita sobre um suporte destinado a guardá-la, podemos dizer que ainda em 1934 tivemos um salto qualitativo em sua apreensão. Tanto o famoso tratado de Paul Otlet, o *Traité de Documentation: le Livre sur le Livre, Théorie et*

Pratique, publicado em 1934, quanto o destacado trabalho *Qu'est-ce que la documentation?*, de sua parceira e sucessora intelectual, Suzanne Briet (1951), reavaliam o documento como uma abrangente cartela de objetos, desde que informem e evidenciem fatos, isto é, quaisquer objetos físicos.

Em Otlet, o conceito de documento agrega “volumes, folhetos, revistas, artigos, cartas, diagramas, fotografias, estampas, certificados, estatísticas, além dos discos e filmes”; já para Briet, é considerado documento “todo signo indicial (ou índice) concreto ou simbólico, preservado ou registrado para fins de representação, de reconstituição ou de prova de um fenômeno físico ou intelectual” (LARA, ORTEGA, 2011, p.373, 374).

A partir da ideia de que todo objeto pode tornar-se documento, Jean Meyriat (1981) organiza a questão do ‘ser documento’ em duas categorias: documento por intenção e documento por atribuição. Os primeiros seriam “objetos projetados desde a origem para fornecer informação, como os cartazes ou fitas magnéticas”; e os segundos, “aqueles que são encarregados de desempenhar este papel depois ou subsidiariamente”, como estrelas ou antílopes (para usarmos exemplos de Suzanne Briet). O autor explica que “nas duas situações, a função atribuída será necessária, pois a vontade de obter uma informação é elemento necessário para que um objeto seja considerado documento, apesar de a vontade de seu criador ter sido outra” (ORTEGA, 2016, p. 46).

Essa crítica também se tornara latente no campo da historiografia no início do século XX, sobretudo com o despontar da escola dos *Annales* que, a partir de seu combate à história positivista, amplia enormemente o conceito de documento no universo da cultura material e, inclusive, fornece subsídios a outras disciplinas para fazerem o mesmo (RABELLO, 2009).

Como sabemos, o desenvolvimento do pensamento positivista nas ciências humanas de maneira geral pode ser destacado, entre outras questões, por uma supervalorização dos documentos de arquivo e de biblioteca, principalmente os chamados documentos oficiais, ao passo que o movimento dos *Annales* foi um dos grandes responsáveis por apontar para as limitações desse tipo de fontes, insistindo na necessidade de a produção científica ultrapassar a ideia de documento fixada no escrito, e despertar para a multiplicidade de outros elementos relacionados à vida humana (RABELLO, 2009).

A partir da Escola dos *Annales* uma série de objetos ganha estatuto de documento e se transmuta em fonte para a produção de conhecimento: de imagens a

utensílios domésticos; de mapas a estatísticas ou, como costumava dizer um dos precursores do movimento, o historiador Marc Bloch, tudo aquilo que farejasse carne humana deveria ser considerado documento (RABELLO, 2009).

Houve, inclusive, a preocupação para que essa mirada não se limitasse aos objetos raros e ostensivos - geralmente próprios do “coleccionismo” das classes dominantes, ou dos monumentos arqueológicos de “alto” valor histórico -, mas que se estendesse a tudo que fosse cotidiano, comum, produzido pelos mais diversos grupos sociais (RABELLO, 2009).

Já no mundo bibliotecário, a alçada crítica quanto à noção de documentos se expressou a partir da proposta de Otlet¹³ (conforme apontamos acima), mas, sobretudo, ao passo em que a chamada bibliografia foi sendo substituída pela documentação.

Segundo Rabello (2012, p. 158):

Enquanto a Bibliografia tinha o seu trabalho voltado, principalmente, aos registros bibliográficos, a documentação se interessou por toda a informação documentada considerando os documentos de natureza múltipla, ou seja todos os tipos de documentos em todos os suportes de informação. [...] Enquanto a Bibliografia se destinava a facilitar a pesquisa intelectual, a Documentação se interessou em, além disso, disponibilizar da melhor forma possível as informações, sejam elas bibliográficas ou não. Enquanto a Bibliografia tinha um público específico (geralmente aquele inserido em um contexto acadêmico), a Documentação, ao contrário, pretensamente buscou democratizar a informação de maneira ampla, pois embora o contexto acadêmico-científico fosse valorizado, ele não foi o único.

Como os *Annales*, a Documentação também buscou questionar a organização do conhecimento a partir de uma perspectiva “iluminista”, uma vez que a Bibliografia privilegiava a feitura de uma história linear, elegendo referencialmente a biblioteca tradicional e rendendo “exclusividade quase absoluta ao livro, em detrimento de outros formatos e suportes” documentais (RABELLO, 2009, p.155).

Enquanto o positivismo iluminista promovia os documentos para a escrita de uma história enquadrada e feita “de cima”, admitir outras formas de documento significou, também, atentar para outras formas de vida, que não aquelas contadas pelos textos produzidos pelas classes dominantes e pelas “grandes personalidades” que pautavam as narrativas oficiais.

¹³ Como ressalta Lund, apesar da espécie de pioneirismo Otleliano em reconhecer uma gama de elementos como documentos, inclusive a comunicação oral, em sua teorização ainda era muito forte a noção de “documentação gráfica” (LUND, 2009).

2.5 Documentos: suportes de informação ou dispositivos de poder

Dessa forma, a abertura à crítica textual estabeleceu uma relação de constante desconfiança com as fontes através das quais se escrevia a história oficial, dando relevância às entrelinhas para além das evidências, para os fragmentos para além do monumento, no intuito de localizá-las como frutos de contextos, relações sociais e relações de poder – como vemos, concepção bem distinta daquela defendida por uma ciência objetiva, baseada em fatos comprovados documentalmente (isto é, os documentos como retratos perfeitos da realidade, ou os documentos como a “recuperação de fatos”).

Aliás, em uma larga retrospectiva histórica, pode-se identificar essa suspeita em relação ao texto escrito ainda nos primórdios da filosofia. Em meados do século V a.c., momento em que a cultura grega se impulsionava, e com o surgimento das primeiras escolas na Grécia, a escrita e a leitura passavam a ganhar lugar de destaque (HAVELOCK, 1996).

Foi nesse contexto que Platão levou à frente seus questionamentos a respeito das funções da escrita em uma sociedade alicerçada na tradição oral. Para o autor, a oralidade, aberta à discussão e ao contraditório, era o meio efetivo para se chegar ao conhecimento, ao passo que a escrita estaria muito mais sujeita às retóricas manipuladoras da verdade, corrompendo a memória ao fixá-la em um registro eterno.

Na concepção de Cavallo e Chartier (1998), a passagem de uma cultura predominantemente oral para a inserção da escrita acarreta um processo bastante significativo em que uma poesia ligada à performance, que embebia as formas de sociabilidade, religiosidade e inclusive de governabilidade do mundo antigo, passa a ser “castrada” pelas regras da instituição literária.

Contemporaneamente, Michel Foucault (2008), considerado uma das grandes referências para o movimento de atualização sobre as fontes documentais escritas, retomou e aprofundou a discussão na obra “A arqueologia do saber”, na qual incentiva a compreensão dos documentos distanciada da ideia de neutralidade. No trabalho, o autor promove os suportes de memória como resultantes das teias de regras que precipitam, dentro de uma cultura, o aparecimento e o desaparecimento dos enunciados, sua persistência e seu apagamento (HEYMANN 2012).

Como ressalta Heymann (2012), trata-se de um deslocamento nas teorizações até então recorrentes, que instituíam os documentos oficiais como guardiões dos fatos do

passado – isto é, como lugares concentradores de provas referentes ao passado - para outra em que são considerados apenas parte de um constructo bem mais abrangente sobre o passado: não como referentes inertes, guardiões da verdade, mas como elementos dinâmicos, que merecem ser questionados, interrogados.

Em resumo, documentos são afastados da ideia de repositórios de informação unificados no tempo para serem conectados a estruturas sociais mais amplas: dialéticos, caracterizado por sua historicidade e pelas tantas interferências conformadoras de sentidos, capazes de atuar no enquadramento da memória coletiva e na construção de consensos sobre determinados períodos históricos.

O que está em jogo, de fato, é uma mudança no que diz respeito à própria ideia de verdade. De uma perspectiva na qual ela estaria depositada no arquivo, esperando ser acessada ou “descoberta”, passa-se a afirmar que o arquivo constitui a verdade que guarda e revela, assim como aquela que omite e silencia. (HEYMANN, 2012. p. 23)

Inspirados nas reflexões de Foucault, vários outros autores como Jacques Derrida em seu “Mal de Arquivo”, Ann Laura Stoler (2002) em “Colonial archives and the arts of governance”, Terry Cook e Joan Schwartz em “Arquivos, Documentos e Poder”, Carolyn Steedman (2002) em “Dust: the archive and cultural history” e Craig Robertson (2005) em “Mechanisms of exclusion: historicizing the archive and the passports” são alguns dos estudiosos que têm se preocupado em evidenciar os mecanismos de exclusão imbricados nos documentos de arquivos e bibliotecas, assim como a configuração de dominação que estabelecem. A principal motivação desses trabalhos trata-se de apresentá-los sob um viés discursivo, de caráter construído e de produção de hierarquias, ou, como espaços para a construção de discursos e de dominação (HEYMANN, 2012).

Segundo Terry Cook e Joan Schwartz (2004), ao longo do tempo, vem se construindo a noção de que os documentos organizados e disponibilizados em instituições de guarda têm postura e repertório neutros, objetivos e imparciais. Porém, a partir de uma análise sociológica crítica, os autores evidenciam sua dimensão de poder; poder esse que é exercido sobre a construção da memória coletiva e da identidade nacional, influenciando, assim, a forma como nós nos conhecemos e como conhecemos indivíduos, grupos e sociedades. Para Cook e Schwartz (2004, p.15), a insistente negação dos arquivistas, bibliotecários e documentalistas no que tange o seu poder sobre a memória; a falta de questionamentos sobre os muitos fatores que afetam profundamente

os registros antes deles se tornarem documentos oficiais; e a posição acrítica dos usuários, que os consideram como fontes não discutíveis e encerradas, contribuem para um erro na melhor e um perigo na pior das hipóteses:

Arquivos são construções sociais. Suas origens se sustentam na necessidade de informação e nos valores sociais dos ditadores, governos, negócios, associações, e indivíduos que os determinam e mantêm. Apesar das mudanças em sua natureza, dos seus usos e da necessidade de preservá-los, os arquivos, desde os mnemons da Grécia Antiga são relacionados ao poder - à manutenção do poder, ao controle pelo presente daquilo que é, e o que será conhecido sobre o passado e ao poder da lembrança sobre o esquecimento.

Quanto a esse debate, consideramos a categoria “enquadramento de memória”, proposta por Michel Pollak (1998), bastante elucidativa para percebermos como diferentes processos e atores intervêm na formalização da informação que servirá de fonte para a elaboração de uma “história oficial”. Como bem ressalta o autor, trata-se de abandonarmos a posição durkheimiana, em que os fatos sociais são tratados como coisas, partindo para pergunta mais adequada: como os fatos sociais tornam-se coisas?

Contrariando análises que destacam apenas as funções positivas desempenhadas pelos documentos oficiais “(...) que ao definirem o que é comum a um grupo e o que o diferencia dos outros, fundamentam e reforçam os sentimentos de pertencimento e as fronteiras socioculturais”, Pollak aponta para a carga de violência simbólica despendida nesses procedimentos de “enquadramento de memória”. A partir da análise dos excluídos, dos marginalizados e das minorias, ele ressalta a existência de tantas memórias subterrâneas opostas aos registros oficiais, sublinhando o caráter destruidor, uniformizador e opressor da memória coletiva nacional e de suas instituições de guarda.

Nesse sentido, pensar os documentos como relações/construções sociais antes de concebê-los como passaporte direto de resgate do passado, desperta-nos não apenas para o seu conteúdo, mas para as formas particulares de se documentar, trazendo para o centro da cena a problemática da materialidade, do imaginário e da linguagem nesses procedimentos. Assim, vale a pena chamar a atenção para os recentes debates travados, sobretudo pelos neodocumentalistas, que concebem os documentos e a informação atrelados à ação intersubjetiva dos indivíduos, e que discutiremos mais adiante.

Tal movimento se insere nos questionamentos apresentados anteriormente sobre a história das ciências, quanto aos critérios de legitimação de certos paradigmas e ocultação de outros, através de dispositivos institucionais, teias discursivas, estruturas e monopólios de poder (HEYMANN, 2012).

Assim, chegamos ao conceito de dispositivos, que também tem sua origem na obra de Foucault (1997), em meados da década de 1970, quando o mesmo se dedicava a pensar o funcionamento da “governabilidade” e que, a nosso ver, está muito próxima à refundação do conceito de documento que, inicialmente, foi mobilizado para encerrar apenas a fixação escrita dos conteúdos oficiais.

Remetendo a uma vasta relação de disposições práticas e de mecanismos (linguísticos e não-linguísticos jurídicos, técnicos e militares), o autor associa os dispositivos ao objetivo de atender a uma finalidade e à imposição de limites e constrangimentos às situações sucessivas. Como constructo político que produz e controla a informação, os documentos podem ser inseridos nessa chave.

Porém, se inicialmente a noção de dispositivo é entendida como instrumental estratégico dominante, pronto para responder a uma urgência e eficiente em orientar práticas sociais, Foucault (1977) admite que, quase sempre, o dispositivo ultrapassa sua “função” geradora, aquela que disparou seu nascimento e funcionamento.

Sublinhando tal afirmação, Marteleto e Couzinet consideram que, para além de “lugar de inscrição de um projeto social total com conotação normativa e disciplinar, os dispositivos precisam ser considerados como recursos para a ação, em perpétua reconfiguração” (MARTELETO, COUZINET, 2013, p.8).

Propondo o entendimento dos dispositivos como agenciadores de uma série de elementos que funcionam conjuntamente, expressando a sensibilidade a um elo e a um projeto comum, as autoras chamam atenção para a sua forma híbrida e para as diferentes dimensões textuais e tipos de saberes que mobilizam (populares, científicos, literários, poéticos, jornalísticos, etc.). Ao mesmo tempo, sublinham sua interligação com outros objetos e sua capacidade de modificar os comportamentos não apenas de interlocutores diretos, mas de todo o grupo que com eles tem contato, pois interferem nas relações sociais, alteram a maneira como as pessoas trabalham, informam-se e vivem, de uma maneira geral (MARTELETO; DAVID; BATESHE, 2014).

Nesse sentido, vale a pena chamarmos a atenção para o fato de que, apesar de não serem neutros, e de sua natureza essencialmente estratégica, os dispositivos conforme Agamben (2005) acontecem em sua operacionalização e, por isso, sua análise, necessita ser encaminhada à luz de sua constituição/formação histórica, ou seja, do seu constante movimento de transformação. Assim, o conceito pode auxiliar o entendimento dos “arranjos técnicos de informação e comunicação e, neles, o papel indispensável de

redes heterogêneas na produção de saberes, de relações de poder, de subjetividades e de objetividades” (MARTELETO; COUZINET, 2013, p.8).

2.6 Neodocumentação, Hermenêutica e Dialética: debates e perspectivas

Na origem de um relativo silêncio por parte da CI acerca dos documentos como objetos de múltiplas naturezas e envolvidos em múltiplas relações - ou sua redução à recuperação de fatos - encontra-se, justamente, a noção de documentos como representação estática - e portanto anistórica - da informação, encerrando ora um paradigma físico, fundado em torno de objetos físicos estaticamente definidos, isto é, transmitidos de um emissor a um receptor em certas condições ideais, e delineador de uma ideia de naturalidade que caracterizaria a produção e a acumulação dos mesmos (em alinhamento ao pensamento positivista, como vimos). Ora associada a um paradigma cognitivo que, inspirado pela ontologia e epistemologia de Karl Popper, concebe um mundo de objetos inteligíveis independentemente dos sujeitos que os cercam, em suma, um mundo de conhecimentos sem sujeitos. O efeito dessas abordagens é o alijamento entre informação e sujeitos, tratados apenas como cognoscente, portanto isolados dos condicionamentos sociais e materiais, próprios ao existir humano (CAPURRO, 2003).

Logo, como bem ressalta Capurro (2003), é urgente combatermos as ideias de documento como representação/duplicação, inscritas tanto no que ele chama de paradigma físico como no cognitivo. Ao se apropriar da crítica wittgensteiniana à linguagem privada e da oposição heideggeriana a uma epistemologia que separa o sujeito do mundo que o envolve - “sujeito cognoscente encapsulado e um mundo exterior com o qual tenta entrar em contato” (CAPURRO, 2003, p.20), - o autor termina por concluir que o esforço não está em construir uma ponte entre o sujeito e o objeto, localizado no “mundo exterior”, mas admitir que a existência é, antes, a relação dinâmica entre sujeitos e um vasto complexo material e simbólico.

Nessa mesma direção, os chamados neodocumentalistas, ao recuperarem a ideia de documento, refundam sua materialidade em uma concepção ampliada, capaz de transbordar os limites de uma fisicalidade acabada e opressiva. Para além de quaisquer objetos físicos - escritos ou tridimensionais, como alertaram os documentalistas desde Otlet -, os neodocumentalistas atualizam ainda mais o debate sobre os suportes de informação, atentando para a sua dimensão simbólica, que pressupõe uma materialidade

capaz de estender o olhar sobre as relações sociais em que esse objeto é forjado (SALDANHA, 2013 p. 66).

Libertos de uma visão meta-representacionista do documento - ou como resultante de uma transferência rígida de dados e fatos -, os neodocumentalistas passam a valorizar as relações conjuntamente propostas e encaminhadas na tessitura do mesmo; como o seu fundamento simbólico despertado no contato com sua comunidade - isto é, o reconhecimento pela historicidade dos documentos e da informação que esses carregam.

Buckland (1991), por exemplo, sugere tratarmos a “informação como coisa”, a “informação como conhecimento e informação como processo” longe dos binarismos propostos por teóricos da informação renomados, como Wiener e Faithorne. Para ele, quando distinguimos a “informação como conhecimento”, por exemplo, o principal argumento se volta à questão da intangibilidade: “não se pode tocá-la ou medi-la, de modo algum. Conhecimento, convicção e opinião são atributos individuais, subjetivos e conceituais” (BUCKLAND, 1991, p. 352). Entretanto, para comunicarem, provoca Buckland, eles necessitam ser expressos, descritos ou representados de alguma maneira física, como um sinal, texto ou comunicação. Logo, qualquer expressão, descrição ou representação seria “informação como coisa”, mas também como processo (o processo que faz com que qualquer corpo de conhecimento torne-se coisa), e também conhecimento, na medida em que informam alguém sobre algo (LARA, ORTEGA, 2011).

Desse modo, o autor trata de reunificar os caracteres material e simbólico da informação através da categoria de documento - coisa material que informa a partir de processos simbólicos e relações intersubjetivas. A partir de tal argumento, “apresenta como possibilidade dividir objetos em artefatos com intenção de constituir discurso (como livros); artefatos que não tinham essa intenção (como barcos); e objetos que não são artefatos (como os antílopes)” (LARA, ORTEGA, 2011, p.376) todos com potencial de documentar. Como destacam Lara e Ortega

A predominância do termo ‘livro’ (na literatura sobre bibliotecas) e do termo ‘informação’ (nas pesquisas em Ciência da Informação) vem sendo recolocada pelo retorno do termo ‘documento’, segundo explorado pelos primeiros documentalistas e seus discípulos. Por representar o registro (instância física) e a informação (instância simbólica), o termo ‘documento’ melhor caracteriza os diversos tipos de informações, registradas em qualquer suporte, e abordadas segundo os mais variados contextos de produção e uso. A despeito de esses pontos já terem sido preconizados pela Documentação, o

seu reconhecimento e atualização ainda está em processo (LARA, ORTEGA, 2011, p. 378)

Na mesma linha, Frohmann (2004) ressalta o documento enquanto objeto que apresenta informatividade que, no entanto, só pode acontecer devido à sua “materialidade, seus lugares institucionais, os modos pelos quais é socialmente disciplinado e sua contingência histórica”, dando ênfase ao uso de determinado objeto (LARA, ORTEGA, 2011, p.377).

A philosophy of information is grounded in a philosophy of documentation. Nunberg's conception of the phenomenon of information heralds a shift of attention away from the question What is information? towards a critical investigation of the sources and legitimation of the question itself. Analogies between Wittgenstein's deconstruction of philosophical accounts of meaning and a corresponding deconstruction of philosophical accounts of information suggest that because the informativeness of a document depends upon certain kinds of practices with it, and because information emerges as an effect of such practices, documentary practices are ontologically primary to information. The informativeness of documents therefore refers us to the properties of documentary practices. These fall into four broad categories: their materiality; their institutional sites; the ways in which they are socially disciplined; and their historical contingency. Two examples from early modern science, which contrast the scholastic documentary practices of continental natural philosophers to those of their peers in Restoration England, illustrate the richness of the factors that must be taken into account to understand how documents become informing (FROHMANN 2004, p. 250)¹⁴

A chave para entendermos o fenômeno passa, sobretudo, pelos contextos em que estão imersos os sujeitos, por seus conflitos de interpretação, e pelas lutas quanto à definição dos sentidos do documento e da informação com que estão em contato.

Nesse sentido, Rafael Capurro (2003) celebra a hermenêutica como método de grande valia à CI, na medida em que se baliza na busca de uma verdade histórica

¹⁴ Uma filosofia da informação é baseada em uma filosofia de documentação. A concepção de Nunberg do fenômeno da informação anuncia uma mudança de atenção, distante da questão “O que é informação?”, para uma investigação crítica das fontes e legitimação da questão em si. Analogias entre a desconstrução de Wittgenstein de relatos filosóficos do significado e uma correspondente desconstrução de relatos filosóficos da informação sugerem que, porque a informatividade de um documento depende de certos tipos de práticas, e porque a informação emerge como um efeito de tais práticas, as práticas documentárias são ontologicamente primárias à informação. A informatividade dos documentos, portanto, nos remete às propriedades das práticas documentárias. Estes caem em quatro grandes categorias: sua materialidade; seus lugares institucionais; as maneiras pelas quais eles são socialmente disciplinados; e sua contingência histórica. Dois exemplos da ciência moderna primitiva, que contrastam as práticas documentais escolásticas dos filósofos naturais continentais com os de seus pares na Inglaterra da Restauração, ilustram a riqueza dos fatores que devem ser levados em conta para entender como os documentos se tornam informativos (FROHMANN, 2004, p. 250, Tradução nossa)

sempre aberta e em constante transformação, bem mais condizente ao entendimento da vida humana do que as explicações causais, baseadas nos métodos das ciências naturais.

O termo grego *hermeneuein* significa 'interpretar' mas também 'anunciar' sendo Hermes o mensageiro dos deuses e intérprete de suas mensagens. De seu pendant egípcio, o deus Theut, inventor da escritura, fala a Platón em uma famosa passagem do "Fedro" (Phaidr. 174c-275b). A hermenêutica seria então título do método das ciências do espírito que permitiria manter aberto o sentido da verdade histórica própria do atuar e pensar humanos, enquanto o método de explicações causais poderia aplicar-se somente a fenômenos naturais submetidos exclusivamente as leis universais e invariáveis. O título da obra de Gadamer "Verdade e método" (Gadamer 1975) indica por sua vez uma discussão e uma concessão entre a "verdade" das ciências do espírito e o "método" das ciências naturais. (CAPURRO, 2003, s/p)

Assim, seria a hermenêutica um interessante caminho epistemológico para pensarmos a informação, principalmente por suas considerações sobre o caráter “fundamentalmente interpretativo do conhecimento”, o que ressalta as muitas comunidades de discurso e interpretação existentes, como as maneiras próprias com que cada uma adota seus “critérios de seleção e relevância documental” nos diferentes contextos sócio-históricos. Logo “a primeira consequência prática desse paradigma é o de abandonar a busca de uma linguagem ideal para representar o conhecimento ou de um algoritmo ideal para modelar a recuperação da informação, como aspiram o paradigma físico e o cognitivo” (CAPURRO, 2003, s/p).

Com a lupa de investigação colocada sobre os sujeitos sociais, passam a despontar pesquisas voltadas para as suas ações, associações e interações cotidianas, rediscutindo, inclusive, o significado de informação. Não como produto de leis regulares, mas como fluxo cambiante alicerçado na linguagem, nos sentidos, nos gestos, nos símbolos e percepções surgidos daí, a informação transmuta-se para a ideia de relação. Tanto para a hermenêutica como para o neodocumentalismo, o olhar para a infinidade das relações sociais que tecem a informação e os documentos é o que nos fornecerá as pistas para a sua compreensão.

Nesse sentido, podemos traçar paralelos com o trabalho de Georg Simmel (2002, p. 663), principalmente no que tange a categoria “sociação”, pela qual o autor reconhece a sociedade a partir das “formas que tomam os grupos de homens unidos para viver uns ao lado dos outros, ou uns para os outros, ou então uns com os outros”. Segundo Simmel, uma sociedade ganha forma na medida em que atores sociais interagem/entram em contato criando um fluxo de interdependência e reciprocidade:

Não se pode dizer que a 'sociedade' exista antes de todas essas relações distintas. Qualquer relação única pode ser eliminada, com certeza, uma vez que nas sociedades conhecidas por nós há sempre outras relações. Se tentarmos projetar nosso pensamento para além de todas essas relações, no entanto, não existe sociedade. (SIMMEL, 2002, p.664)

Na sociologia americana, a categoria “sociação” também foi apropriada. Ao longo do debate e das tradições na Escola de Chicago, a ideia ganhou força “originando o termo interacionismo, peça central e fundadora para a compreensão de uma ordem social negociada” (SAMPAIO; SANTOS, 2011, p. 92). Porém, a linha de pesquisa em si foi inaugurada apenas em 1938 por Herbert Blumer, “que procurou enfatizar os processos de interação social caracterizados por uma orientação imediatamente recíproca” (JOAS, 1987):

O exame desses processos se baseia num conceito específico de interação que privilegia o caráter simbólico da ação social. O caso prototípico é das relações sociais em que a ação não adota a forma de mera transferência de regras fixas em ações, mas em que as definições das relações são, recíproca e conjuntamente, propostas e estabelecidas. Assim, as relações sociais são vistas, não como algo estabelecido de uma vez por todas, mas como algo aberto e subordinado ao reconhecimento contínuo por parte dos membros da comunidade. (JOAS, 1987, p. 130)

Do mesmo modo, na neodocumentação e na hermenêutica, os quadros representativos ou grandes modelos analíticos das leis regulares, próprios da razão positivista, são duramente questionados desde a maneira de fazer pesquisa, que não aceita produzir análises distanciadas do que necessariamente está em movimento e precisa ser observado de perto. Em oposição aos fatos e dados, que congelam a informação - e a realidade - em certezas bem documentadas e definidas, a ideia de processo se instaura, abrigo das forças em encontro e confronto desde o terreno das alterações facilmente perceptíveis até aquele dos fenômenos mais sutis.

Em uma realocação do olhar e da compreensão, a neodocumentação e a hermenêutica voltam-se para o cortejo plástico dos indivíduos em relação: e é nessa dimensão coreográfica, capaz de moldar quaisquer configurações para os encontros - permeados por sensibilidades e referentes simbólicos - que vai se vislumbrando a informação.

Aqui, cabe traçarmos paralelo com a filosofia da linguagem, que está igualmente interessada no simbólico - deflagrado pela linguagem e atuante enquanto mediador das ações interindividuais.

Segunda Saldanha:

Nesta medida, ela (a filosofia da linguagem) propõe as relações sociais como caminho para se conhecer os possíveis graus de organização do mundo, negando a possibilidade de uma organização ideal, partindo do reconhecimento de narrativas - jogos de linguagem - para compreender o social. (SALDANHA, 2010, p. 312)

Como fonte filosófica ou fundo comum entre ambas as abordagens, apontamos para o pragmatismo, que ultrapassa a noção cartesiana do “eu solitário que duvida para incorporar a ideia de uma busca coletiva da verdade, no sentido de solucionar os problemas reais encontrados no curso das ações” (JOAS, 1987 p.135), embebidas de energias simbólica, mítica e espiritual, que permeiam a cultura humana.

No campo da CI, podemos dizer que tais contribuições trazem elementos teóricos e metodológicos para superarmos os enquadramentos reducionistas que, durante todo o século XX, foram naturalizados por sua historiografia hegemônica.

Diante da “informação coisa” - com significado estático e bem definido - as novas pesquisas na área têm explicitado a necessidade de reabrirmos essas “coisas”, rejeitando as respostas prontas e trilhando novas perguntas, que nos permitam pensar nos documentos como “coisas criadas”, mas também “criadoras”, sempre sensíveis às potências dos encontros e das imaginações.

A nosso ver, a grande valia dos novos estudos sobre o documento e para pensar um “novo fazer informacional” relaciona-se à centralidade das relações sociais como horizonte de pesquisa. Superar as simplificações e limites de uma Ciência da Informação mal resolvida entre a “casca” interdisciplinar e o “recheio” altamente disciplinar, até hoje dominada por delegações aos objetos técnicos e às metrias, talvez esteja, como provoca Capurro (1992), no reconhecimento dos sujeitos e de suas relações- e não da informação - como objeto da CI.

O que muito se relaciona com a rica análise do conhecimento elaborada a partir da dialética marxista, que igualmente sublinha as relações sociais - abertas e em movimento - para o entendimento da realidade. Aproximando as referências teóricas da hermenêutica, do neodocumentalismo e da dialética materialista, parece-nos imprescindível pensarmos os documentos como objetos artefactuais, materiais e simbólicos, que têm como fundamental o seu caráter histórico, ou seja, localizado no tempo e no espaço, mas nascido da intervenção do ser humano no mundo e, por isso, em permanente movimento e disputa (MARX, 1993).

Recuperando a obra de Marx, Alessandro Baratta (1995) considera que um momento determinante sobre sua visão de homem e de sociedade está em sua

concepção das necessidades. Como explica o autor, ao retomar e desenvolver a posição hegeliana, Marx elabora a dimensão histórica e social de uma teoria das necessidades sem se descuidar da dimensão própria de uma antropologia fundamental. Em Marx, essas duas dimensões se encontram no conceito de trabalho:

Do ponto de vista da antropologia fundamental, a necessidade não é considerada por Marx no sentido negativo de “carência”, mas no sentido positivo de realizar as próprias capacidades e de objetivar-se na relação com a natureza e com os outros homens. O trabalho, entendido como transformação da natureza e como produção, não é, como dizia Marx nos seus primórdios, um meio para satisfazer as necessidades, mas sim a necessidade primária do homem. Por isso, o dever ser é entendido como potencialidade inerente ao ser. [...] Não obstante, a dimensão antropológica se cumpre na dimensão histórica e social. De fato, para Marx, a interação com a natureza não é obra do indivíduo isolado, mas sim dos homens associados na produção de bens não existentes em forma natural. É com a interação produtiva que a história natural das espécies transforma-se na história da sociedade. Com a linguagem, que é condicionada pela interação e que, por sua vez, a condiciona, inicia-se a história da cultura. (BARATTA, 1995, p. 118, 119)

Apesar de uma série de acusações ao marxismo, principalmente quanto a um suposto determinismo sobre o papel da economia na organização das relações sociais, podemos dizer que a formulação de Marx apresentada na citação acima inaugura, na filosofia, os preceitos de uma dialética ontologicamente histórica, redesenhando uma série de discussões quanto à relação dos sujeitos com suas histórias, mas também dos sujeitos consigo mesmos.

Conforme Alves (2010, p. 2), a concepção marxiana de sujeito não sugere as determinações como elementos absolutamente finalizadores da ação. Sua filosofia da história convoca a centralidade dos sujeitos como agentes da história por excelência, sendo a práxis, o elemento incontornável desta relação (ALVES, 2010, p. 2). Ou seja, compreender a realidade dialeticamente quer dizer que as partes estão em permanente imbricação entre si e com o todo, mas também que o todo não pode ser imobilizado por cima das partes, uma vez que “o todo cria a si mesmo nas interações das partes” (KOSIK, 1978, p. 34).

O que tal reflexão nos apresenta é uma lição emancipatória do Marxismo. Como defende Baratta (1995, p. 127) “trata-se de produzir uma operação, com respeito à obra de Marx, que deixa o espaço necessário para as opções e para a responsabilidade do sujeito, sem renunciar à análise radical da realidade”; superando, ao mesmo tempo, as contraposições formuladas pelo positivismo entre sujeito e objeto, ego e mundo, espírito e matéria, razão e paixão, entendendo por paixão, o movimento das necessidades, das

pulsões, no qual a história do homem, da sociedade e da cultura, encontra sua continuidade na história da natureza (BARATTA, 1995).

Como vemos, com o reconhecimento e a celebração da ação dos sujeitos, também avança a produção de conhecimento marxiana, porém, isso não significa deixar de lado a crítica da economia política e a perspectiva de totalidade que influenciam tais sujeitos, assim como a sua produção cultural, informacional e documental.

Para nós, tanto a hermenêutica capurriana, como o neodocumentalismo frohmanniano avançam bastante se relacionados às teorias clássicas da informação e do documento, mas em boa parte das vezes concentram-se tanto em celebrar os diferentes sujeitos e jogos de linguagem das diversas comunidades interpretativas na produção documental/informacional (FROHMANN, 2004), que de alguma maneira invisibilizam o debate sobre a crítica da economia política e da unidade do real em sua proposta analítica.

Nesse sentido, cabe-nos voltar ao velho Marx (2011) que tão bem combateu o positivismo, não pelo rompimento com a totalidade para analisar a realidade, mas pelo entendimento da totalidade como conjunto dialético, aberto e em movimento.

Tratar as relações discursivas, simbólicas, criadoras, que permeiam a constituição dos documentos, não deve ser contraditório às considerações sobre a força de estruturas que existem previamente aos sujeitos e suas comunidades interpretativas - mas sim, também podem ser modificadas por eles. Afinal:

Os homens fazem a sua própria história; contudo, não a fazem de livre e espontânea vontade, pois não são eles que escolhem as circunstâncias sob as quais ela é feita [...]. (MARX, 2011, p. 25)

Assim, nos aproximamos mais da concepção de Fuchs que pensa no circuito do documento e da informação a partir de um movimento integrado, ou de uma transcendência imanente, em que ambos se constituem enquanto mercadoria e instrumento de alienação em uma sociedade capitalista, mas que não deixam de carregar potencial para a liberação. Nos termos fuchsianos:

Information produces potentials that undermine competition, but at the same time also produce new forms of domination and competition. The philosophical argument is based on the logic of essence and on the dialectic of immanence and transcendence. The line of argument assumes a formal identity of immanence and transcendence with society as the system of. Transcendence is not something that is externally given to being, but as immanent essence (and thus *Wirklichkeit*) of that being. Transcendentals are societal forces that represent needs and goals that form the immanence

essence of society, but are repressed within the existing antagonistic totality and cannot be realized within it. (FUCHS, 2008, p. 281)¹⁵

Ao longo de uma história regida pela luta de classes, trata-se de não deixarmos de observar os documentos permanentemente concentrados sob a hegemonia do capital, que controla cotidianamente a sua produção, distribuição e acesso. Logo, não só como diferenças interpretativas entre culturas (o que existe e é muito legítimo) ou como força criativa entre sujeitos devem ser entendidos, mas a partir dos violentos mecanismos de “apropriação privada do que, na realidade, é riqueza socialmente criada” (DANTAS, 2000).

Como ressalta Dantas (2000), a informação e os documentos são elementos incontornáveis para a vida social, mas comandados pelos objetivos de acumulação do capital se tornam “centralizados, hierarquizados, verticalizados e mercantilizados”. Ou melhor, tornam-se informação e documentos de classe, “porque privadamente capturados, apropriados e utilizados”. Nos termos de Estivals (1981, p.10), “o circuito do documento integra-se à vida social, econômica, política, militar, científica” e tem, na maioria das vezes, a “missão de fornecer informações necessárias à vida da sociedade em questão. Assim, está diretamente situado na problemática econômica e social, cujo objetivo é a de produção e/ou distribuição de mercadorias”.

Com as condições de globalização do capitalismo avançado, um imenso entusiasmo quanto à democratização da informação e dos documentos ocuparia a ordem do dia. Tal perspectiva desenrola-se sob um debate pautado justamente na hermenêutica, nas possibilidades de uma ética intercultural da informação e dos documentos como teoria crítica emancipatória enfatizando as múltiplas identidades políticas e culturais espalhadas pelo mundo e relegadas durante a modernidade, que neste momento poderiam superar a condição de invisibilidade e de imensa violência simbólica. Porém, vale a ressalva de que no modo de produção capitalista, o entusiasmo com as diferenças culturais tem laços bem mais estreitos com as estratégias

¹⁵ A informação produz potencialidades que vão contra a competição, mas ao mesmo tempo também produzem novas formas de dominação e competição. O argumento filosófico baseia-se na lógica da essência e na dialética da imanência e da transcendência. Como um sistema, a linha de argumentação assume uma identidade formal de imanência e transcendência com a sociedade. A transcendência não é algo que é dado externamente ao ser, mas como essência imanente (e, portanto, *Wirklichkeit*) desse ser. Os transcendentais são forças sociais que representam necessidades e objetivos que formam a essência da imanência da sociedade, mas são reprimidos dentro da totalidade antagonica existente e não podem ser realizados dentro dela (FUCHS, 2008, p. 281, Tradução nossa).

mercadológicas, em detrimento de uma suposta condição de democratização de possibilidades (DANTAS, 2000).

Para Marco Schneider (2015, p.119), sobre a informação - e o documento, acrescentamos nós - submetida ao modo de produção capitalista, operada predominantemente pelas TICs, deve-se sempre atentar para o seu caráter fetichista:

O termo fetichismo, aqui, deve ser entendido em sua mais ampla acepção, a saber, enquanto denominação do processo histórico de subsunção da cultura ao princípio de valorização do valor e ao mesmo tempo de reprodução ideológica e fixação libidinal, processo triplamente funcional, que obtém amplo sucesso em adequar as representações, o imaginário e as sensibilidades sociais às necessidades de reprodução ampliada do capital.

Segundo o autor, a indústria cultural, ao se apropriar dos discursos tornando-os cada vez mais genéricos, promove migrações unilaterais de significados da informação, do documento, ou de outros produtos culturais. Descontextualizando a expressão simbólica de seus lastros específicos - geralmente aqueles extra-midiáticos -, atua na subordinação não consciente da cultura ao automatismo da economia, ao caráter totalizante do capital. Dessa forma, Schneider conclui com o reconhecimento de uma tendência de aplainamento como consequência dominante do movimento da indústria cultural, o que não quer dizer uma “desatenção” ao fato de se tratar de um efeito não absoluto.

Assim, frisamos a necessidade de problematizarmos o fenômeno da informação e dos documentos, principalmente quanto à aparente liberdade de acesso e consumo na chave das soluções interpretativas/culturais. A questão da democracia informacional e documental não poderá ser resolvida apenas com apontamentos sobre suas potencialidades, mas, primeiramente, com elaboração profundamente crítica sobre as condições extremamente violentas da produção informacional e documental, enquanto processo de expropriação submetido ao capitalismo e à globalização neoliberal.

Para fazermos uma análise materialista dos documentos é muito interessante dialogarmos com os debates estabelecidos pelo neodocumentalismo e pela hermenêutica capurriana, sobretudo por ultrapassarem a ideia da informação como algo puramente subjetivo ou puramente objetivo. Mas a partir daí, incorporamos a crítica do materialismo histórico dialético que da mesma forma enxerga a força da matéria em movimento, mas é insistente em apontar para as contradições produtivas desses documentos, como matéria informacional (FUCHS, 2008).

Como ressalta Fuchs (2008), documentos abrigam em si uma contradição, uma vez que sua produção é resultante de uma organização veiculada ao modo de produção capitalista e sua mobilização, de alguma maneira, contribui para a sustentação de graves problemas sociais. Para o autor, uma teoria crítica para a análise dos mesmos necessita, dessa forma, relacionar-se com a sociedade e seu contexto de maneira ampliada, sendo implacável em apontar para as questões relativas à propriedade privada, à distribuição desigual de recursos, às lutas sociais, à exploração e à dominação a que estão ligados. Para a efetividade das análises, as categorias de totalidade e de classe social são imprescindíveis.

Logo, leva-se em conta, no presente trabalho, que no seio de um projeto econômico organizado pelo capital financeiro, o sistema global de informação e documentação com hegemonia das tecnologias da computação, terceirização da força de trabalho, fragmentação e efemeridade da vida social com a imposição do neoliberalismo em todas as esferas da existência, contribui, paulatinamente, para “tratorar” os laços de solidariedade e as formas tradicionais de organização, de resistência e de produção documental, fortalecendo o rentismo de organismos financeiros ao redor do mundo. Diante dessa conjuntura, percebemos a imensa dificuldade de reação articulada, ou a formação de uma frente ampla capaz de fazer frente ao poderio disciplinador e monopolizador do sistema financeiro global, com implicações severas não apenas no terreno econômico, mas também na produção intelectual e cultural (DEMUNER, 2017).

Isto não quer dizer que exista um caminho único e destino certo para a informação e os documentos, pautados pelo capital. Nas raízes da América Latina fazem-se presentes lutas históricas que descortinam o movimento das contradições e brotam em forma de imagens e imaginações. Em uma concepção dialética da realidade, olhar para o fenômeno da globalização neoliberal, conduzido de cima para baixo, é também estar atento a projetos alternativos de produção documental ligados a novas formas de organização social e resistência, recheadas de devires e simbolismos. É o que apresentaremos a partir do movimento zapatista e sua impactante produção documental.

Assim, destacamos que este trabalho procura não apenas descrever o fenômeno documental ligado à resistência zapatista isoladamente, mas também explicar suas origens a partir de uma ampla investigação histórico-epistemológica que nos dê ferramentas para analisar as contradições que precipitaram o levante armado zapatista, em 1994, assim como o encaminhamento de sua organização para a luta por

emancipação. Essa é a base para o início de um entendimento histórico-materialista dos murais-documentos zapatistas.

3 A DIALÉTICA DOS SABERES: Chiapas, o Exército Zapatista de Libertação Nacional (EZLN) e a sua luta simbólico-material

Por un mundo donde quepan muchos mundos

EZLN

Conforme nos sugere o método do materialismo histórico-dialético para a produção de conhecimento, preocupamo-nos em apresentar, nesta seção, o contexto histórico, social e econômico do México e de Chiapas no momento do aparecimento público dos zapatistas, assim como de seu desenvolvimento posterior, pois apesar da enorme potência criativa dos murais-documentos zapatista, sabemos que a produção dos mesmos é fortemente marcada pelas condições sociais particulares de violência, exploração e marginalização disseminadas em seu território. E, para nós, é justamente a sociedade, com suas tantas variáveis, quem determinará os alicerces para a relação entre a produção documental e a práxis política tanto no movimento zapatista, como em outras experiências de desenvolvimento e função social do trabalho cultural (HÍJAR, 2012). Contudo, neste momento também nos interessa entrar em contato e refletir sobre a *poiesis* da práxis humana, que igualmente atua na criação dos murais zapatistas enquanto documentos, conforme alertam os neodocumentalistas. Logo, trata-se de voltarmos o olhar para as fissuras abertas pelos murais-documentos na dureza da racionalidade capitalista que atravessa Chiapas, funcionando como janelas para um “outro mundo possível”.

3.1 Os desmontes do neoliberalismo em tempos de globalização

Em sua aclamada obra “Era dos Extremos”, o historiador Eric Hobsbawm (1995) nos conta sobre o tabu de quase meio século sobre o uso do termo “depressão”, mesmo que a tão alardeada estabilidade do pós-guerra tivesse praticamente em ruínas a partir da década de 1970. Entre outras esferas, a crise repercutiu na articulação da burguesia internacional para manter suas bases de sustentação e garantir hegemonia na direção global. Com as justificativas pautadas no enxugamento dos Estados, as políticas de bem estar social foram paulatinamente abandonadas para que o programa neoliberal passasse a dar as cartas, sobretudo a partir do ciclo de privatizações e desregulamentação dos serviços públicos. Com o coroamento das leis de mercado como sistema regulador da economia mundial, os interesses das classes dominantes em escala

transnacional - ou do bloco histórico hegemônico - descortinaram a precariedade dos sistemas políticos e institucionais anteriores, assim como precipitaram a gritante desigualdade social ao redor do mundo (DEMUNER, 2017).

Segundo Hobsbawm (1995, p.413), organizações cujo campo de ação era efetivamente limitado pelas fronteiras territoriais saíam de cena para a entrada catastrófica de organizações não limitadas, como empresas transnacionais, o mercado de moeda internacional e os novos meios de comunicação. Na medida em que se intensificava a corrida global por custos mais baixos de produção, levando espoliação, sobretudo, aos trabalhadores de países periféricos, os Estados nacionais eram solapados pelo desmonte de atividades até então exercidas por órgãos públicos, deixando a vida das pessoas à mercê das vontades do mercado.

Como detalha Demuner (2017, p.16):

O caminho traçado pelas elites político-econômicas para a retomada do crescimento da taxa de lucros foi um conjunto de medidas econômicas e políticas conhecido como neoliberalismo. Este modelo foi, e ainda é, o responsável pela eliminação mundial de todas as barreiras que haviam sobre a expansão das forças de mercado, o que significou a formação de um novo projeto de desenvolvimento capaz de reorganizar material e ideologicamente o espaço de produção capitalista, que iniciado minimamente no final dos anos 60 se consolida no decorrer dos anos 80, e na década de 90 assume total liderança nas forças sociais globais. [...] No caso da América Latina, o Consenso de Washington representa bem qual é o caminho colocado pelo capital transnacional à região. O início deste processo é verificado por Cox como a “internacionalização da produção” (COX, 1981, p.) em que a transnacionalização do capital ocorre em larga escala com a expansão de multinacionais na cadeia produtiva internacional através do financiamento de bancos privados, as quais fragmentam o processo de produção e se movem para a região do Sul Global em busca dos recursos proporcionados pelos Estados periféricos: mercado consumidor, mão-de-obra, matéria-prima, além de impostos inferiores.

Nesse contexto, observamos as artimanhas do capital para se expandir em seu processo de financeirização que, para o autor, atua em via de mão dupla a partir do rentismo/especulação dos organismos financeiros internacionais e da precarização da força de trabalho, principalmente nos países periféricos.

O discurso da globalização enquanto fenômeno inevitável dos elevados fluxos de capital e comunicação serve para legitimar as práticas neoliberais voltadas para a abertura dos mercados nacionais e a ausência declarada dos Estados na administração de setores sociais e públicos. Deste modo, entendendo a relação nodal das forças locais e globais na formação da realidade doméstica (Estado) e internacional (Ordem Mundial) no desenvolvimento desigual e combinado da globalização, é possível percebermos qual classe mais se beneficia/prejudica com as políticas adotadas e os principais mecanismos nas relações internacionais e nacionais

adotados neste processo. As classes “(...) possuem suas origens em sociedades nacionais, mas formam links entre as fronteiras que separam as sociedades nacionais” (COX, 1987, p. 357). A Classe Capitalista Transnacional e as Organizações Internacionais (OIs) - principalmente as econômicas - estiveram inter-relacionadas e ativas diretamente na construção deste bloco histórico que se formava (DEMUNER, 2017, p.17).

Outro fator decisivo para a virada no “controle mundial” por um capitalismo de tipo neoliberal trata-se do desenvolvimento das chamadas novas tecnologias de informação e comunicação (TICs), diretamente associadas ao aumento de fluxos monetários entre as já tímidas fronteiras estatais. Os espaços da organização econômica mundial, em que acontecem as relações de produção, deixam de responder aos “limites” territoriais dos Estados, ao passo que as TICs precipitam-se como ferramentas exemplares para o encurtamento de distâncias e para a internacionalização de capitais em transações dinâmicas e acumulação de grande porte, sem os pesados ativos que, outrora, se constituíam como empecilhos a sua rentabilidade (MORAES, 2002).

Fazendo alusão a Marx, David Harvey (2004) exemplifica a questão de como o capitalismo sente-se impelido a “aniquilar o espaço por meio do tempo” e como, nesse movimento, a redução do custo e do deslocamento no espaço tem sido um foco contínuo de inovação tecnológica e informacional.

Ou, como explica Moraes (2002), o capital precisa de grande fluidez para se deslocar mundo afora, portanto, os sucessivos e empolgados discursos da mídia global sobre os feitos extraordinários da era eletrônica e das novas tecnologias de comunicação e informação fazem todo o sentido. O agravante é que, “na era da revolução digital” sob a outorga do neoliberalismo, as possibilidades de beneficiar-se da “incrível velocidade” das novas tecnologias de informação e comunicação ficam praticamente restritas às grandes empresas e corporações que controlam e agenciam a maioria da população e, à custa dela, multiplicam seu poder de acumulação.

Vale ainda ressaltar que desde o fim da década de 1970, podem ser observadas as diretrizes de organismos multilaterais, como o Banco Mundial e o FMI, descaradamente atrelados às necessidades do capital em se reconfigurar, pautando não apenas o modelo econômico a ser seguido, mas também o exemplo de linha política a ser adotada em escala intercontinental. A cartilha das organizações financeiras foi paulatinamente imposta em todas as partes do mundo, com o mercado assumindo a função de regulador das demandas coletivas e o seu discurso, a partir da indústria cultural e da informação globalmente massificada, ganhando ares absolutos e incontestes em detrimento dos

diferentes costumes locais, dos laços de solidariedade e da produção do comum (ARANTES, 2006).

Conforme Arantes (2006, p. 63)

A geopolítica mundial se assenta, desde o fim da Segunda Guerra Mundial em instituições globais que definem paradigmas para a gestão monetária, do desenvolvimento e do comércio – o Fundo Monetário Internacional (FMI, o Banco Mundial e o Gatt (posteriormente Organização Mundial do Comércio – OMC). Foram elas que lançaram, ao mesmo tempo em que caíam as bombas nucleares, as bases do novo regime internacional sob hegemonia norte-americana. Do nascimento, na conferência de Bretton Woods, às manifestações de Seattle – as quais iniciaram o movimento mundial antiglobalização, em 1999 – o poder das três instituições pareceu inquestionável. Associadas a elas estão uma dezena de outras instituições internacionais e regionais, como o Banco Interamericano de Desenvolvimento, o BID, fundado em 1959. Elas modelaram durante décadas as políticas econômicas e sociais do chamado terceiro mundo. [...] Sua permanência no tempo, mesmo acabada a Guerra Fria, deve-se à forma como souberam exercer seu domínio – uma hegemonia na qual a coerção se constrói pela dependência financeira e o consentimento pela “racionalidade” de um discurso que se pretende técnico-científico.

Assim, a retórica “respaldada” da globalização vem fortalecendo a imagem de que somente o mercado seja capaz de prover a chamada “organização societária”. E a mídia, ao construir os aparatos de sustentação ideológica para a reprodução ampliada do capitalismo na esfera social global está, em outras palavras, fabricando “o consenso de que não há alternativa fora dos pressupostos neoliberais”, ou “o consenso sobre a superioridade das economias abertas e globalizadas” e de seus serviços para a população (MORAES, 2002, p.8).

Não raro, sem querermos ou pensarmos somos inundados pelo "pensamento único" - feliz expressão de Ignacio Ramonet para designar a matriz ideológica que subordina os direitos sociais dos cidadãos à razão competitiva dos mercados financeiros' - oculta, intencionalmente, a carga atômica de desigualdades e exclusões. Ao mesmo tempo em que reverberam o que Pierre Bourdieu define como "a doxa invasiva e insinuante do neoliberalismo" , os conglomerados de mídia atuam como agentes econômicos globais. Segundo o banco de investimentos Veronis Suhler, as indústrias de informação e diversão foram o setor de crescimento mais rápido da economia norte-americana entre 1994 e 2000 - à frente dos mercados financeiro e de serviços. [...] A grande mídia assim opera tanto por adesão ideológica à globalização, quanto por deter a capacidade única de interconectar o planeta, através de satélites, cabos de fibra óptica e redes infoeletrônicas.

No Brasil, como resistência aos avanços da globalização neoliberal, das novas - e ainda mais abruptas - formas de exploração e dominação, a sociedade civil ganhou um potente oxigênio organizativo, originando ou reformulando coletivos e movimentos

sociais seja nas cidades ou no campo. Dentre os movimentos mais destacados nessa conjuntura está o MST que, em sua composição inicial inclui desempregados urbanos e trabalhadores informais, mas, é claro, formou o seu núcleo mais “duro” a partir da aglutinação de camponeses expulsos de suas terras. Como efeito das políticas neoliberais, que foram bloqueando as possibilidades de acomodar os ex-camponeses e assalariados rurais nas cidades, deflagrou-se a escassez de empregos inclusive no setor informal. O mesmo aconteceu com os desempregados urbanos que, ao terem impossibilitadas as oportunidades de ocuparem ou se reintegrarem a seus postos de trabalho, começaram a se aproximar de movimentos sociais como o MST: “as consequências das políticas neoliberais, no campo e nas cidades, acabam fornecendo uma base social para a expansão do MST, ampliando a luta e, conseqüentemente, a conquista e construção de novos territórios, os assentamentos rurais de reforma agrária” (NOGUEIRA 2011, p. 101).

No México não seria diferente. Assim como em outros países periféricos, a classe dominante mexicana articulou-se para a remodelação do desenvolvimento nacional segundo as balizas do capital transnacional e os movimentos sociais tiveram de reunir fôlego para se organizarem, como veremos a seguir.

3.2 O neoliberalismo no México: da crise à crítica

Sob o comando do Partido Revolucionário Institucional (PRI) desde o ano de 1929¹⁶, o governo mexicano adotou como norte de atuação a partir da década de 1930 o padrão estrutural que marcou a América Latina de maneira geral. Trata-se da antiga aliança sociopolítica que aglutinava diferentes frações das burguesias nacionais e que tinham, nos Estados de tipo desenvolvimentista, o seu principal mediador.

Isso quer dizer que os Estados nacionais latino-americanos, desde meados da década de 1930, foram os grandes impulsionadores do capitalismo industrial na região, mas também tiveram atuação determinante no controle dos mercados e das fronteiras territoriais, contribuindo para os interesses de cada nação. No México, assim como em outros países, o Estado ocupou amplo espaço na estrutura da sociedade, gerindo os serviços básicos de saúde, educação, transporte, etc, capazes de proporcionar alguma

¹⁶ Desde 1929, por 71 anos consecutivos, o PRI esteve à frente do governo mexicano. Em breve intervalo, o PRI esteve fora do executivo quando perdeu as eleições para o conservador Partido da Ação Nacional (PAN), representado por Vicente Fox, e posteriormente por Felipe Calderón, mas voltou ao poder em 2012 com a eleição do ex-presidente Peña Nieto.

estabilidade para a classe trabalhadora urbana. Já a população camponesa, majoritariamente indígena e localizada na região sul do país, tentou se organizar com algum grau de autonomia em relação ao Estado, mas encontrou forte empecilho no discurso de identidade nacional e nas políticas integracionistas do Partido Revolucionário Institucional (PRI) como, por exemplo, a criação do Instituto Nacional Indígena (INI), em 1948, para a administração das terras coletivas (DEMUNER, 2017).

Apesar da iniciativa, ou do discurso sobre ela, o estado de Chiapas, que até hoje abriga grande parte da população indígena, conta com um secular abandono por parte dos poderes oficiais, sentido, sobretudo, pelo forte clientelismo que envolve “dirigentes políticos do PRI, grandes e pequenos proprietários de terra/pecuaristas bem como líderes comunais” (DEMUNER, 2017, p.81). Como ressalta Demuner (2017), para além dos “heróis” da Revolução Mexicana de 1910, como Emiliano Zapata e Pancho Villa, o Estado moderno mexicano foi fundado por um largo pacto que articulou variados níveis do oficialismo partidário sob a “direção” da burguesia nacional. Ou, para usar a feliz expressão de Marx, notamos uma vez mais na história o Estado como o “comitê executivo da burguesia”.

Referente ao empenho dos Estados na promoção do desenvolvimento, podemos destacar o incentivo pela substituição de importações que vinha, principalmente, através de protecionismo tarifário e subsídios. Porém, as sucessivas crises ao longo dos anos de 1970 e 1980 iniciaram uma rápida condução das políticas econômicas no continente a caminho da liberalização, a partir das soluções ortodoxas simpáticas à “mão invisível do mercado”. A essa altura, medidas como o intervencionismo estatal e o protecionismo viraram chacota nas telas e páginas das mídias corporativas – as porta-vozes por excelência da nova ordem neoliberal.

O movimento mais violento rumo à liberalização dos mercados na América Latina deu-se com a assinatura do chamado “Tratado de Livre Comércio das Américas” (NAFTA), no ano de 1994, onde o México, ao se associar com Estados Unidos e Canadá, ingressava de modo voraz na agenda do neoliberalismo. O que se alardeava, tanto pelo governo do então presidente Carlos Salinas, quanto pelas elites socioeconômicas mexicanas, era que o “velho” formato Estado-Nação tornara-se insuficiente para lidar com as vultosas transformações ocorridas no cenário global e somente uma economia modernizada, com “liberdade” e abertura financeira, poderia atrair novamente os investimentos para o México, bem como salvar sua economia (DEMUNER, 2017).

Ao mesmo tempo em que o governo Salinas gabava-se do ingresso no “primeiro mundo”, e as mídias nacional e internacional faziam ecoar a tese sobre as benesses das políticas neoliberais e do NAFTA, um número alarmante de mexicanos passava à condição de miséria.

Segundo o antropólogo Alejandro Buenrostro y Arellano (2002), desde o início da década de 1980 mais de vinte mil índios mexicanos foram expulsos de suas terras a partir do discurso governamental de desenvolvimento econômico e modernização do país, sendo forçados a viver como miseráveis nas cidades. Excluindo os camponeses do grupo de agentes produtivos, agravando a repressão e bloqueando a participação das organizações camponesas e indígenas nas rodadas de negociação, as políticas neoliberais agravaram o processo de êxodo rural (MARQUES, 2014).

A assinatura do NAFTA enfatizou esse cenário ao promover a retirada de artigo da Constituição mexicana que tratava da regulamentação agrária assim como da estabilidade para a população camponesa e comunidades indígenas, a partir da manutenção das propriedades comunais, chamadas *ejidos*.¹⁷ Inclusive, foi esta a grande condição para que o México integrasse o bloco de “países de primeiro mundo”: a destruição da posse coletiva da terra e a transformação dos *ejidos* em mercadorias (ZERMEÑO, 1997).

Não por acaso, no dia primeiro de janeiro de 1994, mesma data em que entrava em vigor o NAFTA, encapuzados provenientes do sudeste do país, mais precisamente do estado de Chiapas, pertencentes às “etnias tzotzil, tzeltal, tojolabal, chol, mame e zoque desencadearam uma revolta por democracia, liberdade e justiça. Armados, ocuparam a sede de sete municípios, San Cristóbal de las Casas, Las Margaritas, Altamirano, Oxchuc, Huixtán, Chanal e Ocosingo”, e com a represália das forças oficiais, desencadeou-se uma guerra no território, “com o saldo de nove membros do Exército Federal e vinte e sete zapatistas mortos, além de dezenas de feridos e prisioneiros, para ambos os lados” (MARQUES 2014, p.34, 35).

Além da chegada dos interesses do mercado e de empresas internacionais, San Cristóbal de las Casas, juntamente à capital de Chiapas, Tuxtla Gutiérrez, são ainda hoje

¹⁷ Na cultura mesoamericana e na tradição dos povos originários, a terra tem um valor fundamental, muito além do monetário. O que hoje conhecemos por *ejidos* remonta ao passado colonial mexicano, mais precisamente ao século XVII, quando os indígenas reivindicaram junto a seus colonizadores os títulos de “propriedade comunal” referentes a alguns territórios em que já se organizavam. Segundo Gustavo Esteva(1995), a marca fundamental dos *ejidos* refere-se ao seu caráter comunitário, podendo ser descritos como espaços fisioculturais organizados a partir dos deveres em comum (MARQUES, 2014).

núcleos de manutenção de poderosas famílias *ladinas*¹⁸ que seguem imiscuídas no aparelho de Estado, caracterizando-se como verdadeiros redutos neocoloniais e, portanto, como índices atualizados “das relações de exploração que marcam a ocupação *criolla*¹⁹ e mestiça dos tradicionais territórios ameríndios” (MACIEL, 2018, p. 32). Assim, o levante reacenderia o pavor das elites locais frente às revoluções indígenas que marcam profundamente a história de Chiapas, de modo que “a intervenção armada das forças estatais seria imediata” (MACIEL, 2018, p.32).

Embora rico em recursos naturais como madeira, petróleo e urânio, o estado de Chiapas abrigava àquela altura aproximadamente um milhão de indígenas vivendo em condições extremamente precárias.²⁰ Identificando o neoliberalismo e seus efeitos nefastos no campo, como a fome, a violência e a exclusão social como principais adversários, os encapuzados, autodenominados Exército Zapatista de Libertação Nacional (EZLN), apresentavam ao mundo as suas demandas e reivindicações. Evocando a memória de Emiliano Zapata, líder revolucionário mexicano que lutou contra as tropas do governo e latifundiários no início do século XX, o EZLN se levantava contra as desigualdades que persistiram à passagem do tempo.

Em seu primeiro comunicado distribuído para a opinião pública, O EZLN lançava o grito de *YA BASTA!*, além de convocar todos aqueles vitimados pelo secular abandono do Estado a se organizarem junto a suas trincheiras:

Somos producto de 500 años de luchas: primero contra la esclavitud, en la guerra de Independencia contra España encabezada por los insurgentes, después por evitar ser absorbidos por el expansionismo norteamericano, luego por promulgar nuestra Constitución y expulsar al Imperio Francés de nuestro suelo, después la dictadura porfirista nos negó la aplicación justa de leyes de Reforma y el pueblo se rebeló formando sus propios líderes, surgieron Villa y Zapata, hombres pobres como nosotros a los que se nos ha negado la preparación más elemental para así poder utilizarlos como carne de cañón y saquear las riquezas de nuestra patria sin importarles que estemos muriendo de hambre y enfermedades curables, sin inmortales que no tengamos nada, absolutamente nada, ni un techo digno, ni tierra, ni trabajo, ni salud, ni alimentación, ni educación, sin tener derecho a elegir libre y democráticamente a nuestras autoridades, sin independencia de los extranjeros, sin paz ni justicia para nosotros y nuestros hijos. Pero nosotros

¹⁸ Ladino é o termo empregado regionalmente, no estado de Chiapas e em partes da América Central, para se referir ao mestiço (MACIEL, 2018, p.34)

¹⁹ Criollo é um termo que designa uma pessoa nascida em território mexicano, mas que goza de uma ascendência europeia não miscigenada (MACIEL, 2018, p.34).

²⁰ Segundo Marques (2014, p. 29), Chiapas é um estado predominantemente rural, no qual 42,8% da população economicamente ativa dedica-se a atividades relacionadas com o setor agropecuário. Em comparação com a população não indígena, a população indígena recebe salários muito menores: cerca de 80% possui renda menor que um salário mínimo, contra aproximadamente 55% da população não indígena. De acordo com o Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de las Casas (Frayba), Chiapas ocupa o segundo lugar nacional em desnutrição e o terceiro em mortalidade materna.

HOY DECIMOS ¡BASTA!, somos los herederos de los verdaderos forjadores de nuestra nacionalidad, los desposeídos somos millones y llamamos a todos nuestros hermanos a que se sumen a este llamado como el único camino para no morir de hambre ante la ambición insaciable de una dictadura de más de 70 años encabezada por una camarilla de traidores que representan a los grupos más conservadores y vendepatrias (EZLN, primeira declaracion de selva lacandona, 1993)²¹

Logo após a sua primeira aparição pública em janeiro de 1994, um novo comunicado intitulado *Chiapas: el Sureste entre dos vientos, una tempestad y una profecía*, dissertava sobre a maneira violenta com que forças político-econômicas nacionais e internacionais vinham se apropriando do território *chiapaneco*, disparando os níveis de miséria e precariedade.

Tratando-se de um estado que concentra 82% da indústria petroquímica do país, produz 20% da energia advinda de hidroelétricas e abriga uma população que, em sua maioria, não possui luz elétrica, o documento pergunta: qual seria o nível de descaso das autoridades? Além disso, complementa: como pode o maior produtor de milho do país, o estado que aglutina 35% da produção de café, que concentra verdadeiros latifúndios destinados à pecuária, dono de imensa biodiversidade capaz de alimentar intermitentemente a indústria de biotecnologia, apresentar uma taxa de desnutrição maior que 50%, tendo, ainda, que conviver com a morte de um indígena camponês a cada 35 minutos?

²¹ Nós somos o produto de 500 anos de luta: primeiro contra a escravidão, na guerra da independência contra a Espanha liderada por insurgentes, em seguida, por evitar sermos absorvidos pelo imperialismo norte-americano, depois por promulgar nossa Constituição e expulsar o Império Francês de nosso solo, em seguida, a ditadura de Porfirio Díaz negou-nos a aplicação justa das leis de reforma e as pessoas se rebelaram formando seus próprios líderes, emergiram Villa e Zapata, homens pobres como nós, que foram negados a preparação mais elementar para que eles possam usá-los como bucha de canhão e saquear as riquezas do nosso país, independentemente se estamos morrendo de fome e de doenças curáveis, sem nada, absolutamente nada, nem decente abrigo, sem terra, sem emprego, sem saúde, sem comida, sem educação, sem direito de escolher livre e democraticamente nossas autoridades, sem independência de estrangeiros, sem paz ou justiça para nós e nossos filhos. Mas hoje nós dizemos que BASTA!, Somos os herdeiros dos verdadeiros construtores da nossa nação, nós, os despossuídos, somos milhões e apelamos a todos os nossos irmãos a aderir a este chamado como a única maneira de evitar a morte por fome diante da ambição insaciável de uma ditadura de mais de 70 anos liderada por um grupo de traidores, representantes dos grupos mais conservadores e “vende-pátria” vendepatrias (EZLN, primeira declaracion de selva lacandona, 1993 Tradução nossa).

3.3 Das armas ao movimento social em rede: uma retrospectiva

Por todos esses motivos, declarava-se guerra ao governo mexicano e ao presidente Salinas, assim como se anunciava a exigência de trabalho, terra, teto, alimentação, saúde, educação, independência, liberdade, democracia, justiça e paz - as chamadas “onze demandas” - tanto aos indígenas, como a todos os mexicanos em situação de vulnerabilidade (MARQUES, 2014).

Em entrevista concedida à jornalista Gloria Muñoz Ramírez (2014), mantida inédita por quase vinte anos²², o Subcomandante Marcos, porta-voz do EZLN, contou sobre as estratégias iniciais de guerra, a implantação militar e também sobre os erros dos primeiros dias de combate com o Exército Federal:

La estrategia tenía que ser la de un ejército regular, y no la de una guerrilla, porque se contaba con la gente necesaria para hacer esas acciones como ejército regular; de eso dependía que pudiéramos brincar los obstáculos que preveíamos, sobre todo de manejo ideológico del movimiento, que nos acusaran de narcoguerrilla, de extranjeros, de bandidos, y de todo eso con lo que tienen que cargar las guerrillas cuando aparecen. Era necesario dar un golpe que fuera lo suficientemente espectacular para que no se sostuvieran las tesis que manejan el gobierno y los medios en contra nuestra. Por eso se decide que el ataque sea en las ciudades. No empezar combatiendo como las guerrillas tradicionales, con pequeños golpes en algunos lados a columnas móviles o pequeñas guarniciones, sino ir sobre las ciudades para inmediatamente dar a conocer el movimiento, sus características y su fundamento social. Se planea empezar con Altamirano, Margaritas, Ocosingo, San Cristóbal de las Casas, y continuar con Oxchuc, Chanal, Huixtán y Comitán. Tres de estos últimos se consiguen: Chanal, Huixtán y Oxchuc y el de Comitán no alcanza a realizarse porque el ataque en todos lados no empieza simultáneamente, sino con horas de diferencia, lo que permite que el enemigo alcance a reaccionar en sus cuarteles-base, en estos casos los de Rancho Nuevo y Comitán, y los periféricos: Tuxtla Gutiérrez, Tapachula, Tonalá, Villahermosa y Tenosique, el cerco externo, como le decimos nosotros. Con el pensamiento básico de la propaganda armada se decide la estrategia del primero de enero, es decir, no es en términos militares que se decide, sino en términos de propaganda. (MARCOS, entrevista a gloria muñoz, 2014, s/p).²³

²² A entrevista foi divulgada apenas em primeiro de janeiro de 2014.

²³ A estratégia tinha que ser a de um exército regular, e não a de uma guerrilha, porque tínhamos as pessoas necessárias para fazer essas ações como um exército regular; disso dependia que pudéssemos saltar os obstáculos que nós antecipamos, sobretudo de manejo ideológico do movimento, como as pessoas que nos acusaram de narcoguerrilheiros, de estrangeiros, de bandidos, e tudo isso o que se costuma acusar as guerrilhas quando elas aparecem. Era necessário dar um golpe espetacular o bastante para que as teses que o governo e a mídia inventavam contra nós não se sustentassem. É por isso que se decidiu que o ataque seria nas cidades. Não começar a lutar como as guerrilhas tradicionais, com pequenos golpes em alguns lugares, colunas móveis ou pequenas guarnições, mas tomar logo as cidades para divulgar imediatamente o movimento, suas características e sua base social. Planejou-se começar com Altamirano, Margaritas, Ocosingo, San Cristobal de las Casas, e continuar em Oxchuc, Chanal, Huixtán e Comitán. Três destes últimos são interditados: Chanal, Huixtán e Oxchuc e Comitán não ocorrem porque o ataque não começa simultaneamente em todos os lugares, mas com horas de intervalo,

Mas apesar do conflito armado entre o EZLN e o Exército Federal Mexicano a partir de primeiro de janeiro de 1994, poucos dias foram o suficiente para que a luta armada perdesse a hegemonia na condução estratégica zapatista, tornando-se opção episódica (RUBIM, 1996). Na entrevista concedida à Muñoz, Marcos também comenta essa reconfiguração, enfatizando o papel inicial do levante armado e o início do diálogo com o governo, que contou com forte convocação/participação da sociedade civil.

A nivel estratégico es una victoria. Es decir, aunque perdimos algunos combates, por ejemplo el de Ocosingo, mantenemos el control de un territorio todavía, a casi tres meses del inicio de la guerra. En inferioridad numérica y de medios, damos a conocer nuestro movimiento, nuestras demandas, su base social, y brincamos todas las acusaciones de narcoguerrilla y la de los extranjeros que ya nadie se la traga, aunque todavía alguien lo suelta por ahí. En ese sentido, el problema se desplaza de quiénes son, a si es bueno o no el camino. Es decir, ya nadie cuestiona las causas que originaron el movimiento. Todos aceptan que hay condiciones sociales muy lacerantes, una situación política muy asfixiante, que hacen hasta cierto punto lógico que pase lo que pasó. Entonces la discusión se desplaza a por qué con las armas, por qué no mejor el diálogo y todo eso. Todo esto le da mucho oxígeno a un movimiento armado, eso te hace brincar etapas donde primero tienes que convencer a la gente de que no eres extranjero, no eres narcotraficante, no perteneces a una facción del gobierno, que sí tienes base popular. Y eso ya te pone frente a otros problemas. Nosotros le jugamos eso, le apostamos a brincar etapas y ponernos de lleno ante la sociedad como interlocutores. La sociedad es la que pregunta entonces quiénes son y qué quieren. En este sentido, creo que lo logramos, que tuvimos un éxito estratégico, sobrevivimos, existimos, aunque nuestras posibilidades militares son muy limitadas, nuestras posibilidades políticas son gigantescas, envidiables, diría yo, para cualquier otro movimiento. Nuestro análisis político sobre la situación en la que íbamos a estallar se quedó corto. Calculábamos que había descontento y que iba a atraer simpatías el hecho de que alguien se levantara a protestar, pero no a tal grado de lo que ocurrió. Luego viene la etapa del diálogo, que es la que nos agarra de sorpresa (Marcos, entrevista a gloria muñoz, 2014, s/p).²⁴

permitindo inimigo a reagir em seus quartéis-base - nestes casos, o Rancho Nuevo e Comitán, e periféricos: Tuxtla Gutierrez, Tapachula, Tonalá, Villahermosa e Tenosique. Com o pensamento básico da propaganda armada é decidida a estratégia do primeiro de Janeiro, isto é, não é em termos militares que é decidido, mas em termos de propaganda (MARCOS, entrevista à gloria muñoz, 2014, s/p, Tradução nossa).

²⁴ No nível estratégico é uma vitória. Ou seja, embora tenhamos perdido alguns combates, por exemplo o de Ocosingo, ainda controlamos um território quase três meses após o início da guerra. Com inferioridade numérica e de meios de comunicação, apresentamos o nosso movimento, nossas demandas, sua base social, e combatemos todas as acusações sobre sermos uma narcoguerrilha ou estrangeiros, que todos sabem ser uma mentira, mas ainda tem quem a espalhe. Nesse sentido, o problema muda de “quem eles são”, para saber se o caminho que adotamos é bom ou não. Ou seja, ninguém questiona as causas que originaram o movimento. Todos aceitam que existem condições sociais muito incapacitantes, uma situação política muito sufocante, o que torna até certo ponto lógico que tenha acontecido o que aconteceu. Então a discussão se move para o “por que com armas?/, por que não o diálogo?/” e tudo isso. Tudo isso dá um monte de oxigênio para um movimento armado, isso faz você pular etapas, onde primeiro você tem que convencer as pessoas de que você não é um estrangeiro, você não é um traficante de drogas, não pertence a uma facção do governo, que tem base popular. E isso já coloca você na frente de outros problemas. Nós jogamos com isso, apostamos em pular etapas e nos colocamos para a sociedade como interlocutores. A sociedade é quem pergunta, então, quem são e o que querem. Nesse

Segundo Albino Rubim (1996), o que passou a ocorrer entre o Estado mexicano e o EZLN é uma “luta política em situação de paz armada, ou guerra de baixa intensidade”. Para o autor, o desvio do espiral de violência por parte do EZLN tem a ver com alguns fatores chave como o apoio da sociedade civil mexicana e internacional aos zapatistas, mas sua contundente oposição ao conflito armado; a inferioridade militar dos zapatistas em relação ao Exército Federal; e a percepção de que a intervenção na sociedade, com motivação a sua auto-organização, derivaria da combinação de diversas formas de luta e agentes, em variadas direções e espaços.

O interessante, portanto, é apontarmos para a situação de trégua duradoura em relação ao uso das armas na luta zapatista e a definição de uma guerrilha não apenas material, mas também simbólica, e organizada a partir de uma vasta rede social.

Para Tomael e Marteleto:

As redes sociais expressam o mundo em movimento [...]. Isto porque redes sociais referem-se a um conjunto de pessoas (ou organizações ou outras entidades sociais) conectadas por relacionamentos sociais, motivados pela amizade e por relações de trabalho ou compartilhamento de informações e, por meio dessas ligações, vão construindo e reconstruindo a estrutura social. (TOMAEEL, MARTELETO, 2006, p. 75)

Quando os zapatistas resolveram negociar com o governo realizaram, então, uma ampla convocação da sociedade civil com o intuito de que se formasse um cinturão de paz em torno do diálogo ou uma rede que pudesse funcionar como grande aliada de luta e ação. De fato, a chamada CND (Convenção Nacional Democrática), realizada pelos indígenas zapatistas ainda em 1994, em *Aguascalientes de Guadalupe Tapeyac*, conseguiu reunir mais de seis mil delegados com o propósito de debater a Constituição mexicana, sobretudo as questões do poder, liberdade e justiça para o nascimento de uma nova cultura política. A movimentação resultou, efetivamente, no aceite do poder legislativo em formar a *Comisión para El Diálogo y La Mediación por La Paz* (REYNOSO; SÁNCHEZ, 2015).

sentido, acho que conseguimos, tivemos um sucesso estratégico, sobrevivemos, existimos, embora nossas possibilidades militares sejam muito limitadas, nossas possibilidades políticas são gigantescas, invejáveis, eu diria, para qualquer outro movimento. Nossa análise política da situação é que ficou aquém. Calculamos que havia descontentamento nas pessoas e que isso atrairia a simpatia pelo fato de alguém se levantar para protestar, mas não com tal grau, como aconteceu. Depois veio o palco do diálogo, que é o que nos pegou de surpresa (MARCOS, entrevista à gloria muñoz, 2014, s / p Tradução nossa).

O novo Presidente da República, Ernesto Zedillo, que substituiu Carlos Salinas e assumiu o mandato no início do ano de 1995, optou, porém, por ignorar o encaminhamento do processo de mediação, reinaugurando uma lógica bélica e de perseguição aos dirigentes do EZLN. Nesse momento, o Exército Federal voltou a atacar as comunidades e as mobilizações zapatistas junto à sociedade civil se rearticularam para pressionar os poderes oficiais a negociar e anular as ordens de prisão, logrando a fundação de uma nova comissão - *Comisión para la Conciliación y La Paz* (COCOPA) (REYNOSO; SÁNCHEZ, 2015).

No mês de agosto do mesmo ano (1995), os zapatistas convocaram o *Primero encuentro intercontinental por la humanidad y contra el neoliberalismo* com adesão massiva de pessoas do mundo todo e das muitas comunidades indígenas do país. Logo após o encontro, lançaram a *Cuarta Declaración de La Selva Lacandona* (1996) a partir da qual propuseram a construção de um movimento independente, autônomo e pacífico.

Além dessas, uma série de outras iniciativas foram organizadas pelos zapatistas com o objetivo de reunir a sociedade civil para que, coletivamente, fosse pautado o destino do movimento e as resoluções dos conflitos com o governo.

Dentre elas, Marques (2014, p. 40) elenca como fundamentais os diálogos de San Andrés, ocorridos entre 1995 e 1996, em que os zapatistas, junto a representantes do governo, ensaiaram uma saída pacífica a seus impasses, firmando como compromisso os Acordos de San Andrés Sobre Direitos e Cultura Indígena (mas que até hoje não foram cumpridos); o Fórum Nacional Indígena, em Janeiro de 1996, que reuniu mais de trinta e cinco povos originários, representados por aproximadamente quinhentos delegados que, consensualmente, votaram por organizar sua luta em torno da autonomia indígena; a Consulta Nacional e Internacional pelo Reconhecimento dos Direitos e Cultura Indígena e pelo Fim da Guerra de Extermínio, marcada pela incursão de membros das bases de apoio zapatistas por todo o território mexicano, com a adesão de aproximadamente dois milhões e oitocentas mil pessoas; a Marcha da Cor e Terra, no ano de 2001, na qual vinte e quatro comandantes do EZLN caminharam por dois meses exigindo do Congresso a aprovação da iniciativa de lei sobre Direito e Culturas Indígenas²⁵; a criação dos Caracóis e das Juntas de Bom Governo, em 2002; a Outra Campanha, organizada em 2006, concomitantemente ao período de eleições regulares, em que os zapatistas formularam pautas paralelas àquelas defendidas pelo jogo

²⁵ Com a Marcha Cor e Terra, os zapatistas passaram por treze estados e realizaram setenta e sete atos públicos maciçamente aderidos - de San Cristóbal de Las Casas à Cidade do México.

institucional, construindo um grande plano nacional de lutas em torno do que chamavam verdadeira “democracia, justiça e liberdade”; o Primeiro encontro do povo zapatista com os povos do mundo, ocorrido entre o fim de 2006 e o início de 2007; a Marcha do silêncio, em 2012 e, finalmente, a *Escuelita Zapatista*, em 2013.

Acrescentamos, ainda, o *Comparte* que, desde 2016, acontece no meio do ano, visando a reunir artistas do mundo inteiro que, juntos, pensem perspectivas para uma realidade mais justa. E o *Conciencias por La Humanidade*, sempre entre dezembro e janeiro, que convoca cientistas, também de várias partes, para um amplo debate sobre a ciência como potência para a transformação da realidade e, ao mesmo tempo, a denúncia sobre a produção científica em tempos de globalização neoliberal, capturada pelo mercado e marcada pela exploração e apropriação da natureza e das pessoas.

Em meio a tantas atividades, à organização em torno da demanda por autonomia dos povos indígenas e de um programa sociopolítico pautado pela importância da construção de um Estado democrático e multiétnico, o subcomandante Marcos anunciou, em meados de 2003, a decisão zapatista de rompimento com a oficialidade, já que todas as tentativas de acordos de paz vinham sendo sucessivamente ignoradas. Constantemente eram flagradas incursões de paramilitares nas comunidades com agressões a famílias indígenas, apropriações indevidas de terras comunais, queimas de casas, atos de tortura, ameaças, etc, comprovando o descompromisso governamental com o reconhecimento dos direitos e cultura dos povos indígenas no México, conforme os Acordos de San Andrés (REYNOSO; SÁNCHEZ, 2015).

Em nome de trinta municípios de Chiapas autoproclamados autônomos, e que já vinham sendo controlados pelo EZLN desde 1994, o Comando Geral do Comitê Clandestino Revolucionário Indígena (CCRI-CG) emitiu dez comunicados, uma declaração e uma mensagem gravada, divulgados através da internet, explicando tanto a organização política que se daria nesses municípios, como a relação que pretendiam desenvolver com a sociedade civil nacional e internacional a partir dali.

Antes de tratarmos do conteúdo específico dos comunicados, cabe um parêntese para melhor explicarmos a conformação organizativa do EZLN. Logo após o levante, sob intensa ameaça de militares e paramilitares às comunidades indígenas, os zapatistas estabeleceram, em dezembro de 1994, a criação de vinte e nove Municípios Autônomos Rebeldes Zapatistas (MAREZ), administrados a partir de conselhos localizados em cinco zonas denominadas *Aguascalientes* (MACIEL, 2018).

Trata-se de territórios administrativos que formam conjuntos de comunidades das bases zapatistas e que existem “por cima” dos territórios dos municípios oficiais (ou seja, da divisão política do Estado mexicano). É importante ressaltarmos, ainda, que se uma comunidade determinada se declara zapatista, não significa que todas as famílias pertencentes àquele território também o sejam. Na verdade, são muitas as comunidades em que zapatistas e não zapatistas convivem (MACIEL, 2018).

Segundo Baronnet, Mora Bayo e Stahler-Sholk (apud Maciel 2018, p. 43-44):

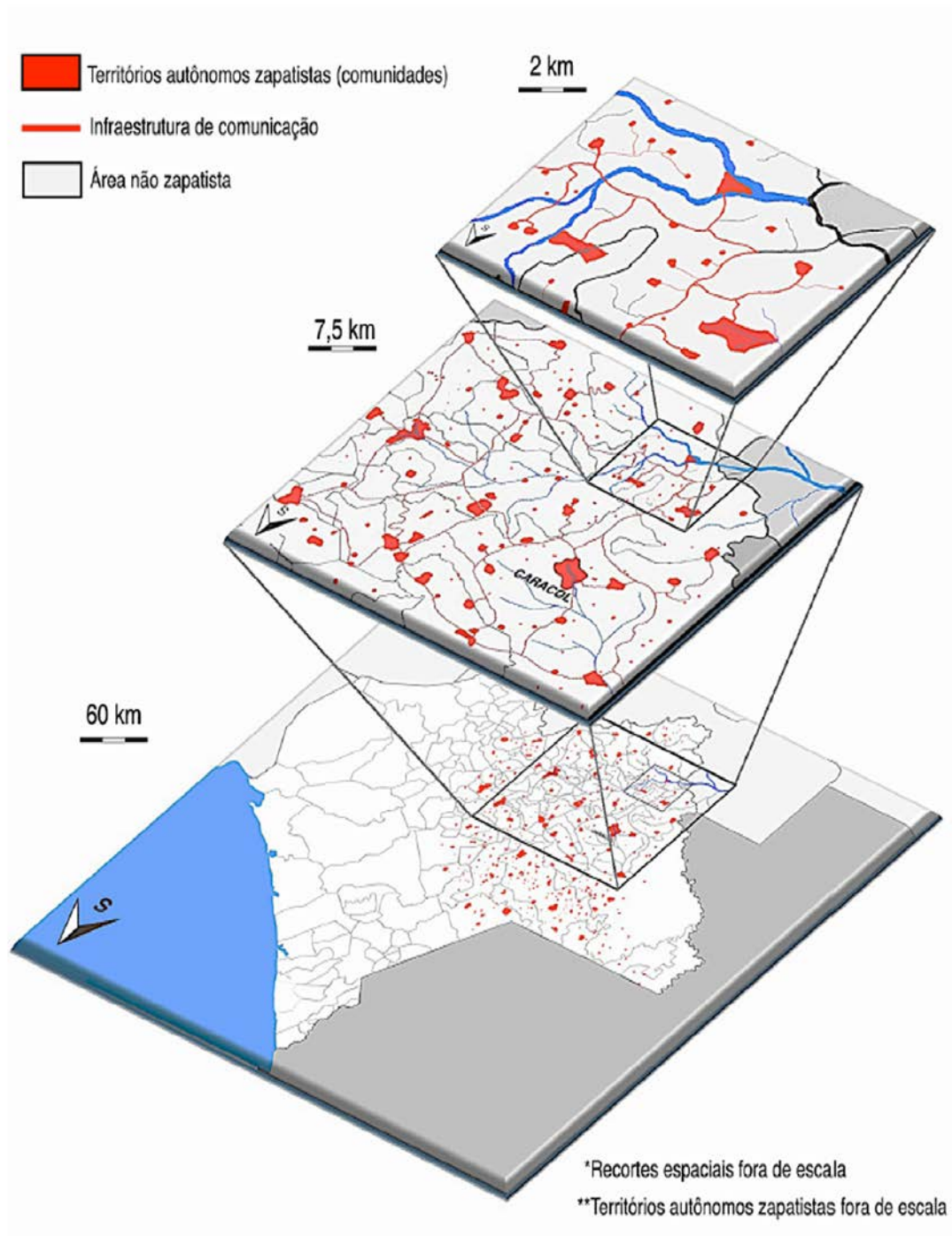
[...] las comunidades zapatistas no son unidades territoriales o sociales cerradas, sino que se definen por la pertenencia voluntaria a redes que se rigen por las normas y prácticas alternativas de autogobierno. [...] los ‘territorios zapatistas’ existen sobre terrenos altamente politizados, en que las bases de apoyo coexisten con miembros de organizaciones campesinas que no simpatizan con el zapatismo, con miembros de los distintos partidos políticos en una misma comunidad e incluso pueden ser de la misma familia extensa.²⁶

O mapa abaixo ilustra essa relação:

²⁶ [...] As comunidades zapatistas não são unidades territoriais ou sociais fechadas, mas são definidas por sua filiação voluntária em redes governadas por normas e práticas alternativas de autogoverno. [...] os ‘territórios zapatistas’ existem em terras altamente politizadas, onde as bases de apoio coexistem com membros de organizações camponesas que não simpatizam com o zapatismo, com membros dos diferentes partidos políticos na mesma comunidade e podem até ser da mesma família (BAYO e STAHLER-SHOLK apud MACIEL 2018, p. 43-44, Tradução nossa).

Figura 1: Mapa do território-rede zapatista.²⁷

ESQUEMA 2: O TERRITÓRIO-DESCONTÍNUO ZAPATISTA



²⁷ Fonte: Alkimin, Apud Maciel.

Explicadas as especificidades do território rebelde, voltemos aos documentos soltos pelo EZLN em 2003, e que enfatizavam seus planos para a nova “gestão” dos mesmos. Destacavam, sobretudo, que seriam aplicados unilateralmente os Acordos de San Andrés (já que o governo se abstinha de aplicá-los no chamado “México oficial”, os municípios rebeldes, sob o controle do EZLN, o fariam), e que se buscaria estreitar, cada vez mais, a relação com os povos do México e do mundo em resistência, no sentido de construir a paz.

Primeiro – Como se há demostrado, en el mundo, La globalizacion del poder entró em su etapa más agresiva al hacer de la guerra militar su arma principal de dominación. Sin embargo, la agresión contra el pueblo de Irak no solo evidenció la verdadera vocación destructiva de la globalización, también provocó el más grande repudio mundial en La historia de La humanidad. A pesar de las estatuas caídas, la resistencia y La rebeldia mundiales se mantienen y crecen [...] Segundo - Em nuestro país, La clase política mexicana traicionó la esperanza de millones de mexicanos, y miles de personas de otros países, de ver reconocidos constitucionalmente los derechos y La cultura de los pueblos indios de Mexico [...]. Tercero- Frente a todo esto, el EZLN decidió suspender totalmente cualquier contacto con el gobierno federal mexicano y los partidos políticos, y los pueblos zapatistas ratificaron hacer de la resistencia su principal forma de lucha. [...] los zapatistas reiteramos nuestra condición de rebeldes y anunciamos que, a pesar de la estupidez y ceguera de los políticos mexicanos, los llamados “acuerdos de San Andrés em derechos y cultura indígenas (firmados por el gobierno federal y el EZLN serán aplicados em territorios rebeldes. Cuarto – Reiteramos nuestro derecho a expresar solidaridad con las luchas justas de los pueblos de México y del mundo, esto frente a aquellos que nos exigiam limitarnos al tema indígena em México. En el mundo hicimos expreso nuestro apoyo a la soberanía vengoelana, AL pueblo de Irak y a todas las luchas que resisten en rebeldía. (MARCOS/ COMANDANCIA GENERAL DEL EJÉRCITO ZAPATISTA, 2003).²⁸

A esta altura - que marcava aproximadamente dez anos do levante em Chiapas - uma imensa rede de apoio e adesão ao movimento havia sido formada. O contato dos

²⁸ Primeiro - Como tem sido demostrado, no mundo, a globalização do poder entrou em seu estágio mais agressivo ao fazer da guerra militar sua principal arma de dominação. No entanto, a agressão contra o povo do Iraque não apenas evidenciou a verdadeira vocação destrutiva da globalização, mas também provocou o maior repúdio mundial na história da humanidade. Apesar das estátuas caídas, a resistência e a rebeldia globais permanecem vivas e crescem [...] Segundo - Em nosso país, a classe política mexicana traiu a esperança de milhões de mexicanos, e milhares de pessoas de outros países, de ver reconhecidos constitucionalmente os direitos e cultura dos povos indígenas do México [...]. Terceiro - face a tudo isto, o EZLN decidiu suspender totalmente qualquer contato com o Governo federal mexicano e os partidos políticos, e os povos zapatistas ratificaram fazer da resistência a sua principal forma de luta. [...] nós zapatistas reafirmamos nossa condição de rebeldes e anunciamos que, apesar da estupidez e cegueira dos políticos mexicanos, os chamados “Acordos de San Andrés em direitos e cultura indígenas” (assinado pelo governo federal e o EZLN) serão aplicados em Territorios rebeldes. Quarto -. reiteramos nosso direito de expressar solidariedade com as justas lutas dos povos do México e do mundo, contra aqueles que exigiam que nos limitássemos à questão indígena no México. No mundo, expressamos nosso apoio à soberania Venezuelana, ao povo do Iraque e todas as lutas que resistem em rebelião (MARCOS / MANDAMENTO GERAL DO EXÉRCITO ZAPATISTA, 2003, Tradução nossa).

rebeldes com a população indígena e não indígena - a escuta de suas demandas e anseios em torno de uma sociedade que respeitasse a pluralidade dos povos; a intensa troca de experiências - gerou o entendimento de que o diálogo constante deveria ser o lócus do investimento militante, fazendo com que a luta ganhasse consistência, reconhecimento entre diferentes segmentos, e fosse adiante. Era a reconfiguração da guerrilha, ou sua transformação em movimento social organizado em rede.

Aos poucos, o EZLN foi se descaracterizando como núcleo principal do movimento zapatista para tornar-se o seu braço militar, com a função de proteger as comunidades dos ataques armados externos, dar suporte político às comunidades e de atuar como porta voz zapatista na relação com a sociedade civil mexicana e internacional (MARQUES, 2014). Ao passo que o protagonismo do movimento, no sentido de sua condução efetiva e cotidiana, passou aos membros das comunidades rebeldes, as chamadas bases de apoio.

Como resume a sexta declaração da Selva Lacandona:

[...] lo que hicimos fue empezar a separar lo que es político-militar de lo que son las formas de organización autónomas y democráticas de las comunidades zapatistas. Y así, acciones y decisiones que antes hacía y tomaba el EZLN, pues se fueron pasando poco a poco a las autoridades elegidas democráticamente en los pueblos. Claro que se dice fácil, pero en la práctica cuesta mucho, porque son muchos años, primero de la preparación de la guerra y ya luego mero de la guerra, y se va haciendo costumbre de lo político-militar (Sexta Declaração da Selva Lacandona, junho de 2005, apud MARQUES, 2014, p.37).²⁹

No mês de agosto de 2003, formaram-se os Caracóis como o resultado desse projeto/processo. A ideia é que se tornassem espaços de articulação e coordenação política, social, econômica e cultural em que a autonomia acontecesse nas relações de todo dia, e a atividade de governar³⁰ fosse indissociável das práticas sociais

²⁹ [...] o que fizemos foi começar a separar o que é político-militar daquelas formas autônomas e democráticas de organização das comunidades zapatistas. E assim, ações e decisões que o EZLN costumava fazer e tomar, foram sendo passadas pouco a pouco para as autoridades democraticamente eleitas nas comunidades. Parece fácil, mas na prática é algo que custa muito, porque são muitos anos, primeiro da preparação da guerra, e depois na própria guerra, e se torna um costume dos políticos-militares (Sexta Declaração de Selva Lacandona, Junho de 2005 apud MARQUES 2014, Tradução nossa).

³⁰ Nesse momento, as antigas estruturas organizativas, chamadas *Aguascalientes* foram substituídas pelos Caracóis, com o objetivo de se criar uma administração efetiva do território ocupado pelos zapatistas sem esperar nada do Estado mexicano, com o qual desistiram de negociar. Assim, o governo autônomo zapatista passou a organiza-se em três níveis: as comunidades, com suas autoridades locais; os Municípios Autônomos Rebeldes Zapatistas (MAREZ), com autoridades do conselho autônomo; e as “Juntas de Bom Governo”, localizadas em cada um dos cinco Caracóis, e responsáveis pela coordenação dos MAREZ em cada zona. A organização geral do movimento é de responsabilidade do Comitê Clandestino Revolucionário Indígena (CCRI), composto por membros do EZLN e autoridades civis das “Juntas de Bom Governo”. “O termo “bom governo” é usado pelos zapatistas para afirmar seu caráter

participativas e em rede travadas pelas comunidades. O exercício do poder construiu-se, assim, pela própria população civil - os delegados locais integrantes das chamadas Juntas de Bom Governo - e por critérios democráticos, como a gestão colegiada e a abolição de ganhos monetários nas atividades políticas. Efetivamente, ganhou vida o lema zapatista do “mandar obedecendo” que “traduz com fidelidade os valores que orientam o ordenamento das funções políticas e sociais nessas novas instâncias de deliberação e organização da vida coletiva” (BRANCALEONE s/d).

Assim, se a estratégia autonômica já estava sendo desenvolvida desde o final de 1994, com a criação dos MAREZ, é a partir da década de 2000 que o movimento engendra esforços decisivos para construir alternativas econômicas e sociais em seu contexto particular. Maciel (2018, p.46) argumenta que entre outros motivos, “as políticas sociais mantinham as comunidades dependentes do fluxo econômico que o repasse governamental significava”, de modo que as propostas para a formação de “um fluxo próprio, independente e estável, que permitisse às comunidades conquistarem suas onze demandas”, impulsionaram a formação de uma série de cooperativas produtoras de orgânicos e redes de produção artesanal. No entanto, o autor considera justamente o ano de 2003 (a partir da “criação dos cinco Caracóis e das suas respectivas Juntas de Bom Governo (JBG)”, que aparecem como “centros regionais de gestão da autonomia zapatista”) como um marco de aprofundamento da experiência autonômica. Cada Caracol é organizado a partir de um conjunto de MAREZ, ao passo que as JBG, que administram cada um dos Caracóis, são polos aglutinados de representantes rotativos dos MAREZ (MACIEL, 2018, p. 44):

O modelo de gestão civil da autonomia zapatista é, então, uma complexa relação de esferas sociais que podemos aglutinar em três níveis: (1) os cinco Caracóis que são sedes de uma zona e suas correspondentes JBG, (2) os vinte e nove MAREZ e suas Assembleias Municipais e, por fim, (3) uma infinidade de comunidades locais e suas Assembleias Comunitárias.

Como unidades territoriais ou sociais abertas, ou seja, definidas pela adesão voluntária às redes que se estabelecem por suas próprias leis e práticas de autogestão, cabe destacar que a ordenação dos territórios em seus três níveis de autonomia “levou em consideração aspectos como o pertencimento a uma etnia, os trabalhos em comum, a

autônomo e fazer a oposição das suas próprias autoridades em relação às instituições oficiais, ou seja, do “mau governo””. (MARQUES, 2014, p.46)

situação geográfica e as relações de intercâmbio, fato que [...] tornou possível o fortalecimento de uma identidade territorial” (ALKIMIN, 2017, apud MACIEL, p.45).

Figura 2: Tabela demonstrativa da organização dos municípios autônomos ³¹

**ORGANIZAÇÃO ADMINISTRATIVA DOS MUNICÍPIOS AUTÔNOMOS
REBELDES ZAPATISTAS (MAREZ), NO ANO DE 2013**

Municípios Autônomos Rebeldes Zapatistas (MAREZ)	Caracóis	Zonas	Etnias indígenas
General Emiliano Zapata San Pedro de Michoacán Libertad de los Pueblos Mayas Tierra y Libertad	Madre de los caracoles del mar de nuestros sueños (La Realidad)	Selva Fronteiriça	Tojolabales, Tzeltales e Mames
17 de Noviembre Lucio Cabañas Comandanta Ramona	Torbellino de nuestras palabras (Morelia)	Tzots Choj	Tzeltales, Tzotziles e Tojolabales
Francisco Gómez San Manuel Francisco Villa Ricardo Flores Magón	Resistencia hacia un nuevo amanecer (La Garrucha)	Selva Tzeltal	Tzeltales
Vicente Guerrero Trabajo Francisco Villa Campesino La Paz Benito Juárez La dignidad Acalbaná Rubén Jaramillo	Que habla para todos (Roberto Barrios)	Zona Norte	Choles, Zoques e Tzeltales
San Andrés Sacamch'en de los Pobres San Juan de la Libertad San Pedro Polhó Santa Catarina Magdalena de la Paz 16 de Febrero San Juan Apóstol Cancuc	Resistencia y rebeldía por la humanidad (Oventik)	Altos de Chiapas	Tzotziles e Tzeltales

Em comunicado assinado pelo Subcomandante Marcos, datado de julho de 2003, e intitulado *Chiapas: la treceava estela. Tercera parte: un nombre*, uma história do “viejo Antonio” é mobilizada para contar a antiga lenda dos caracóis. Segundo os povos mais antigos, os caracóis eram companheiros daqueles responsáveis por tomar conta do céu. Era através dos caracóis que esses guardiões podiam ouvir os ruídos e os silêncios do mundo e, também por meio deles, comunicavam-se com os outros guardiões.

³¹ Fonte: Alkimin, 2017,

A metáfora apresenta os caracóis como o próprio coração do homem que, por meio das estradas que leva no peito, mantém o outro acordado, tornando incontornável a tarefa de fazer do mundo um lugar melhor.

Así pasó desde el principio, por eso los dioses primeros, los que nacieron el mundo dejaron encargado a uno de los sostenedores del cielo y él debe estarse pendiente para leer el cielo y ver cuando empieza a aflojarse y entonces este sostenedor debe hablarle a los otros sostenedores para que despierten y vuelvan a tensar su lado y las cosas se acomoden de nuevo. Y este sostenedor nunca duerme, siempre debe estar alerta y pendiente para despertar a los demás cuando el mal se cae sobre la tierra. Y dicen los más antiguos en el paso y la palabra que este sostenedor del cielo lleva en el pecho colgado un caracol y con él escucha los ruidos y silencios del mundo para ver si todo está cabal, y con el caracol los llama a los otros sostenedores para que no se duerman o para que se despierten. Y dicen aquellos que más primero fueron que, para no dormirse, este sostenedor del cielo va y viene dentro y fuera de su propio corazón, por los caminos que lleva en el pecho, y dicen aquellos enseñadores antiguos que este sostenedor enseñó a los hombres y mujeres la palabra y su escritura porque, dicen mientras la palabra camine el mundo es posible que el mal se aquiete y esté el mundo cabal, así dicen. Por eso la palabra del que no duerme, del que está pendiente del mal y sus maldades, no camina directo de uno a otro lado, sino que anda hacia sí misma, siguiendo las líneas del corazón, y hacia fuera, siguiendo las líneas de la razón, y dicen los sabedores de antes que el corazón de los hombres y mujeres tiene la forma de un caracol y quienes tienen buen corazón y su pensamiento se andan de uno a otro lado, despertando a los dioses y a los hombres para que se estén pendientes de que el mundo se esté cabal. Por eso, quien vela cuando los demás duermen usa un su caracol, y lo usa para muchas cosas, pero sobre todo para no olvidar (Chiapas: la treceava estela, 2003, s/p).³²

De acordo com o comunicado, percebe-se a destinação dos Caracóis³³ como lugares de produção de saberes, debates, projetos e intercâmbios com a sociedade civil,

³² Assim aconteceu desde o início, por isso os primeiros deuses, os que deram origem ao mundo, deixaram encarregado a um dos sustentadores do céu – e ele deve estar desperto para ler o céu e ver quando ele começa a se inclinar - e, em seguida, este sustentador deve falar com os outros sustentadores que despertem e voltem a tensionar seu lado e as coisas voltam a se acomodar. E este sustentador nunca dorme, ele deve estar sempre alerta para despertar os outros quando o mal cai sobre a terra. E dizem os mais antigos, que o passo e a palavra que este sustentador do céu carrega, estão colados a um caracol que ele leva no peito, através do qual ele ouve os sons e os silêncios do mundo, através do qual saberá se tudo está bem. E com o Caracol chamará os outros sustentadores para que eles não durmam ou acordem. E dizem que aqueles que eram os primeiros, para não caírem no sono, este sustentador do céu vai e vem dentro e fora de seu próprio coração, pelas estradas que leva no peito, e dizem aqueles sábios antigos que este sustentador ensinou aos homens e às mulheres a palavra e sua escrita porque, dizem eles, enquanto a palavra anda pelo mundo, é possível que o mal se acalme e o mundo esteja completo, dizem eles. É por isso que a palavra do que não dorme, que está acalmando o mal e a maldade, não anda em linha reta de lado a lado, mas vai para si mesma, ao longo das linhas do coração, e ao longo das linhas da razão, e dizem os sábios de antes que os corações de homens e mulheres têm a forma de um caracol e aqueles que têm um bom coração e seus pensamentos vão de um lugar para outro, despertando os deuses e os homens para que eles estejam cientes que o mundo está completo. Portanto, quem assiste quando os outros dormem usa um caracol, e o usa para muitas coisas, mas especialmente para não esquecer (Chiapas: la treceava estela, 2003, s / p, Tradução nossa).

³³ Conforme explicamos acima, os Caracóis são as regiões organizativas das comunidades autônomas zapatistas. Ou, segundo o próprio EZLN, são os órgãos políticos a partir dos quais se coordenam os trabalhos dos municípios autônomos zapatistas, que tem sua “autoridade” administrativa nas chamadas

transmutando-se em criação de resistência política ao cerco do Estado e em canal de informação, comunicação e encontro entre muitos “corações” construtores de um mundo melhor. Como argumenta o “sub”:

[...]se decidía ahora el nacimiento de los "Caracoles" con otras funciones, además de las que tenían los ya agónicos "Aguascalientes". Así los "Caracoles" serán como puertas para entrarse a las comunidades y para que las comunidades salgan; como ventanas para vernos dentro y para que veamos fuera; como bocinas para sacar lejos nuestra palabra y para escuchar la del que lejos está. Pero sobre todo, para recordarnos que debemos velar y estar pendientes de la cabalidad de los mundos que pueblan el mundo (Chiapas: la treceava estela, 2003, s/p).³⁴

Conforme o texto de Marcos, acreditamos que a fundação dos Caracóis funcionou para o desenvolvimento de uma agenda emancipatória que, ao articular ações coletivas pela inclusão social, logrou o compartilhamento de diversas lutas nascidas no esteio do neoliberalismo, ampliando o empoderamento dos atores organizados, mas, sobretudo, os fortalecendo enquanto uma rede de ação e resistência.

Conforme Ilse Scherer-Warren (2006), podemos definir uma rede de movimento social como resultado de um processo articulatório amplo que combina desde associativismos locais a relações interorganizacionais; realização de atividades coletivas em espaços públicos à angariação de apoios financeiros. Falar de redes, portanto, pressupõe a identificação de sujeitos coletivos em torno de valores, objetivos ou projetos compartilhados.

A ideia de rede de movimento social é um conceito de referência que busca apreender o porvir ou o rumo das ações de movimento, transcendendo as experiências empíricas, concretas, datadas, localizadas dos sujeitos/atores coletivos. Na sociedade das redes, o associativismo localizado ou setorizado, ou, ainda, os movimentos sociais de base locais (de moradores, sem teto, sem terra, etc.) percebem cada vez mais a necessidade de se articularem com outros grupos com a mesma identidade social ou política, a fim de ganhar visibilidade, produzir impacto na esfera pública e obter conquistas para a cidadania. (SCHERER-WARREN, 2006, p.113)

“Juntas de Bom Governo, mas mais que isso, são lugares de encontro. Podemos dizer que os Caracóis são resultantes de um amplo período de discussões sobre as necessidades de mudanças nas relações entre as comunidades, entre as comunidades e o ELZN, e das comunidades com o mundo exterior. É importante salientar que diferentemente do “território zapatista” como um todo, que é fluído e não um território duramente delimitado por fronteiras físicas, os Caracóis possuem fronteiras físicas, portões de entrada e são cercados por muros.

³⁴ Decidia-se agora o nascimento do “Caracóis” com outras funções, além das que tinham as já agônicas “Aguascalientes”. Assim, os “Caracóis” serão como portas para que entrem nas comunidades e para as comunidades saírem; como janelas para que nos vejam e para vermos lá fora; como buzinas para que ouçam a nossa palavra e para que escutemos de longe. Mas acima de tudo, para nos lembrar que devemos observar e estar conscientes da plenitude dos mundos que povoam o mundo (Chiapas: la décima tercera estela, 2003, s / p, Tradução nossa).

A construção zapatista por um movimento de esquerda ampliou, assim, seu debate com outras minorias que por tanto tempo estiveram silenciadas, potencializando a sua própria voz. Desse modo, brotava a semente de sua autonomia que além de romper com as instâncias tradicionais de poder e reclamar o território indígena incorporou, de maneira geral, muitas reivindicações e pessoas contra o processo de guerra aos pobres que se desenrola no México e no mundo. Recordemos que desde 1999, muitos dos movimentos conhecidos como altermundistas, que explodiram em escala bem extensa - Seattle, Praga, Nova York, Québec, Génova, Paris, Cancun, assim como os Fóruns Sociais Mundiais - reconheceram os zapatistas como seus precursores na luta contra a orientação do mercado mundial de capturar todo tipo de recursos econômicos e ambientais do planeta em detrimento do bem estar e da saúde de trabalhadoras e trabalhadores ao redor do mundo.

Segundo Maria Glória Gohn, o perfil dos movimentos sociais se alterou a partir dos anos de 1990 acompanhando a mudança da conjuntura política mundial em que a nova fase, marcada pela ofensiva neoliberal, exigiu também novas práticas, incluindo “ações coletivas de caráter sociopolítico e cultural que viabilizam distintas formas da população se organizar e expressar suas demandas” (GOHN, 2011, p.13).

Na medida em que os zapatistas passaram a atuar em rede, além do combate ao racismo cristalizado no México, da luta pelo direito à diversidade étnico-cultural e pelo respeito ao território indígena, Chiapas tornou-se um foco de resistência global ao capitalismo neoliberal e de muitas reivindicações que atravessam a pauta internacional na contemporaneidade, como as denúncias à opressão de gênero e o reconhecimento das mulheres e dos homossexuais como protagonistas da luta indígena.

Na perspectiva de Rovira, o EZLN se politizou investindo em espaços de construção coletiva e integração com parceiros urbanos e internacionais, levando à frente o que ela denomina de zapatismo civil ampliado (2009) e zapatismo transnacional (2005).

Para a autora, o zapatismo civil ampliado ³⁵ se explica pela atuação dos agentes nacionais na ocupação de espaços, visando a angariar posições no “xadrez” entre sociedade civil e sociedade política para influenciar a direção do Estado como, por exemplo, nas ocasiões de articulação, criação e desenvolvimento da *Comisión Nacional Democrática* (CND), do Congresso Nacional Indígena (CNI) e dos Acordos

³⁵ A categoria é baseada na teoria gramsciana sobre o Estado ampliado.

de San Andrés; e o zapatismo transnacional pode ser caracterizado pelo fluxo intercontinental de solidariedade em torno do zapatismo, a partir de redes mais dinâmicas e horizontais e, portanto, menos fixas quanto à posição de cada membro, já que os atores pertencem/permeiam diferentes organizações e movimentos, com objetivos dos mais variados (DEMUNER, 2017). Ambas as categorias nos permitem compreender o zapatismo como uma rede social que interliga pessoas e movimentos em diferentes latitudes através de cadeias de interconhecimento não limitadas ao seu território. Ou seja, redes sociais que ligam os zapatistas a outros sujeitos fora de seu espaço social e geográfico de pertencimento (MARTELETO, 2010, p.28).

Conforme observamos, desde que os zapatistas abaixaram as armas e resolveram negociar a paz com o governo, no início de 1995, os laços estabelecidos com a sociedade civil mexicana e internacional vêm cumprindo um papel fundamental para que a rebeldia permaneça em Chiapas. Como lembra Demuner, em sucessivos comunicados proferidos pelo movimento, a sociedade civil aparece como “terceiro ombro”:

Como a origem da nação mexicana, a história contemporânea das comunidades indígenas zapatistas também terá a sua lenda de fundação: aqueles que habitam estas terras têm agora três ombros. Os dois ombros que normalmente têm os seres humanos comuns, os zapatistas acrescentaram um terceiro: as “sociedades civis” nacionais e internacionais (...). Achamos que temos tido sorte. Nosso movimento tem contado, desde a sua criação, com o apoio e simpatia de centenas de milhares de pessoas nos cinco continentes. Esta simpatia e este apoio não se resignaram contra as limitações pessoais, distância, diferenças culturais e linguísticas, fronteiras e passaportes, as diferenças de visão política (...) (Marcos apud, Demuner, 2017, p. 112)

Nesse sentido, vale ainda reconhecermos que, apesar de o grande foco de atuação zapatista estar na construção de atividades presenciais para a troca de saberes e encaminhamento de relações políticas e sociais, o uso das mídias digitais para a circulação dos documentos rebeldes para além das fronteiras comunitárias, convocação de eventos e chamadas populares, foi desde a sua primeira aparição pública um grande aliado.

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

informações frescas sobre o que acontecia na zona de conflito. (ORTRIZ, 2005)

Como estratégia subversiva ao fenômeno da globalização, que desterritorializa o dinheiro através das TICs, os comunicados zapatistas usufruíram delas para romper o cerco do Exército e driblar o silenciamento da mídia hegemônica, fazendo desta arena mais um campo de combate no que tange à criação de laços orgânicos e polos de diálogo com a opinião pública, com outros movimentos sociais progressistas e com simpatizantes do EZLN, tanto local como globalmente.

3.4 Da Selva Lacandona à mídia internacional

Nesse sentido, podemos dizer que na história mexicana, o levantamento zapatista marca a ruptura dos meios de comunicação privados - ligados ao governo - ou dos próprios canais e jornais governamentais, na circulação da informação.

Manuel Castells (1998) chegou a se referir ao EZLN como protagonista da primeira guerrilha informacional do planeta, devido ao uso intensivo dos meios de comunicação de massa, da aproximação a muitos jornalistas e de novos - àquela altura - canais de comunicação, como a internet. A afirmação serve para atentarmos ao fato de que, certamente, o conflito em Chiapas abusou da batalha discursiva travada nos meios de informação e comunicação, envolvendo a opinião pública nacional e internacional (BASTIDA, 2015). Nesse sentido, podemos atestar, também, os argumentos dos autores já comentados, ligados à neodocumentação, como os de teóricos anteriores, como é o caso de Michel Foucault - a partir do conceito de dispositivo -, quanto aos poderes do documento, que podem servir à uma história oficial mas, da mesma maneira, ao agenciamento do simbólico ligado a experiências contra-hegemônicas.

O primeiro trabalho dedicado a analisar o papel da imprensa no conflito de Chiapas trata-se do livro *La Comunicación Enmascarada* de Raúl Trejo Delarbre (1994), que investigou a informação nos jornais, rádio e televisão nos primeiros meses de 1994 (BASTIDA, 2015). Segundo o autor, o jornalismo mexicano não apenas reproduziu e tomou partido pela versão oficial do governo Salinas, pois houve, nessa seara, uma novidade surpreendente: a simpatia de poucos, porém influentes meios de comunicação do centro do país, fez com que o EZLN e suas lideranças, encabeçadas pelo subcomandante Marcos, ocupassem os noticiários e ganhassem imensa repercussão. Trejo destaca o papel do jornal *La Jornada* que, segundo ele, tomou total

partido pelo EZLN. Muito crítico a esse e outros jornais de grande circulação que, segundo ele, “deixaram-se seduzir” pelo subcomandante, o autor reconhece, no entanto, o papel fundamental dos mesmos em expressar a preocupação social com a militarização do conflito, contribuindo com a abertura de diálogo entre o governo e a guerrilha (BASTIDA, 2015).

Rovira sinalizou, igualmente, o papel fundamental da mídia na difusão das bandeiras zapatistas. Segundo a autora, enquanto os canais de televisão respaldaram majoritariamente a versão governamental, os jornais e periódicos impressos contribuíram para disseminar informações desde a perspectiva rebelde. Além do já citado *La Jornada*, a autora destacou, ainda, a revista *Proceso*. Em *La guerra del año nuevo. Crónicas de Chiapas y México*, Pedro Reygadas, Ivan Gomezcézar e Esther Kravzov também exploram a repercussão do conflito nos meios de informação e comunicação sugerindo que a batalha teria se desenrolado, bem mais, na mídia e na internet do que presencialmente (BASTIDA, 2015).

Para Bastida (2015), os zapatistas cultivaram suas relações com a mídia desde os primeiros dias. Anunciando as razões pelas quais privilegiavam alguns meios, como *El Tiempo de San Cristóbal*, *La Jornada* e *Proceso* e descartavam outros, como *Televisa* e *Televisión Azteca*, os indígenas teriam encontrado poderosos aliados em certos jornalistas. Organizados em uma rede, ou em uma “frente informacional” a favor dos rebeldes, eles serviram, segundo o autor, de intermediários - tanto para que o discurso zapatista saísse da selva, como para que houvesse um *feedback* sobre como suas mensagens eram recebidas no México e no mundo.

Sobre a dedicação zapatista para cultivar sua imagem internacionalmente, Bastida (2015) comenta, ainda, sobre *Los diálogos de la catedral*. A partir de fevereiro de 1994, os rebeldes começaram a fazer chamados à sociedade civil para que comparecesse à Catedral de San Cristobal de Las Casas com o intuito de discutir/dialogar sobre o conflito e seus encaminhamentos, estendendo expressamente o convite a periódicos e canais internacionais como *The Whashington Post*, *Los Angeles Times*, *Le Monde*, CNN, AP, UPI, AFP, etc. Segundo o autor, esse fato fez com que o governo fosse derrotado, quando em fevereiro de 1995, resolveu partir novamente para cima da dirigência do EZLN. Usando um discurso judicial (de que os rebeldes estariam fora da lei visto que a ocupação de seu território seria ilegal) a tentativa do então presidente, Ernesto Zedillo, era legitimar, perante a opinião pública, o avanço militar nas comunidades rebeldes. Porém, o poder não obteve êxito, uma vez que os indígenas

insurgentes já haviam se convertido em figuras emblemáticas dentro e fora do país. Para o autor, tanto Salinas, o presidente mexicano na época do levante, como Zedillo, o segundo presidente a tentar derrotar o EZLN na marra, perderam a batalha de significados. Citando as palavras de Zaslavsky (2003) considera que as vitórias zapatistas nunca foram triunfos militares, sempre triunfos simbólicos.

Apesar dos muitos trabalhos dedicados a estudarem o fenômeno informacional do zapatismo, talvez tenha sido Castells o mais influente autor a contribuir com a construção de uma espécie de mito informacional em torno do EZLN. Como já comentado anteriormente, o autor chegou a qualificar o zapatismo como uma guerrilha informacional, destacando sua base fundamental na internet. Para Castells, existia uma estratégia muito clara de comunicação zapatista que se apoiou no sucesso informacional para jogar com a opinião pública e arrefecer o enfrentamento bélico com o Exército oficial (BASTIDA, 2015).

Porém, diferentemente da alcunha conferida ao zapatismo como uma “guerrilha informacional” ligada ao digital, vale lembrarmos que o uso das tecnologias de informação e comunicação não partiu, em um primeiro momento, das próprias comunidades, mas das relações sociais/presenciais que já se configuravam em torno delas. Como vimos, jornalistas que tentavam cobrir a guerrilha, assim como cidadãos ligados a organizações apoiadoras do levante presentes na região de Chiapas foram os primeiros responsáveis por difundir em grande escala, ainda em 1994, a luta zapatista contra o governo através da imprensa formal ou de plataformas digitais.

Como afirma Neil Harvey, a alcunha de uma “ciberguerrilha”, em que se imagina o subcomandante Marcos mandando seus comunicados pela internet desde uma cabaninha na selva, choca-se frontalmente com os fatos de que 1) a infraestrutura telefônica na época era muito incipiente, 2) a internet só chegou a Chiapas a partir de 1996 e até hoje funciona mal em vários pontos da selva (BASTIDA, 2015).

O correto é, portanto, reconhecermos que os comunicados zapatistas chegavam a San Cristóbal ou ao DF por mídias diversas e, a partir de então, eram espalhadas por telefone e fax e reproduzidas na imprensa escrita por agências informativas ou por simpatizantes da causa via internet³⁶ (BASTIDA, 2015).

³⁶ Conforme Marcos foi muito importante o papel dos parceiros do EZLN na divulgação da luta rebelde pela internet. Segundo ele, aquele era: “Un espacio nuevo, novedoso, que era tan nuevo que nadie pensaba que una guerrilla pudiera acudir a él, es la superautopista informativa, el Internet. Era un terreno no ocupado por ninguna fuerza (...). Hay gente que nos ha puesto en Internet y el zapatismo ha ocupado un espacio en el que nadie había pensado” (MARCUS apus BASTIDA, 2015, p.150).

Foi o caso emblemático de Justin Paulson, na época estudante do Swarthmore College, na Pensilvânia, Estados Unidos, que pouco depois da aparição do EZLN resolveu criar um site - *Ya Basta!* (<http://www.ezln.org>) - destinado a documentar o levante, despertando a atenção e o apoio de milhares de internautas e ajudando a reunir uma das primeiras redes sociais de solidariedade ao movimento de Chiapas através de um uso social da tecnologia (ROVIRA, 2005).

Para Marteleto (2010, p.28), apesar de muitas concepções históricas e políticas sobre as redes sociais e suas aplicações práticas, o que elas celebram e têm em comum é o “entendimento como espaços de troca coletiva e, portanto, qualificadores de informação e experiências” reforçando a capacidades dos atores envolvidos para lidarem com “compartilhamento, aprendizagem, captação de recursos e mobilização”. Nesse terreno, as redes zapatistas foram muito ativas e criativas, desfrutando do encontro com bons comunicadores, online ou não, para dar ressonância a sua luta com mais vitalidade e maior poder de convocação.

Conforme observamos, a promoção de múltiplos encontros com a sociedade civil do México e do mundo se tornaram a marca distintiva dos Caracóis zapatistas (como as consultas nacionais e internacionais sobre o destino político do zapatismo, a realização de festivais, colóquios, marchas, caravanas junto a outros movimentos, e até de encontros virtuais com coletivos de todas as partes do mundo), configurando em torno deles uma vasta rede social, na medida em que apontam para práticas dinâmicas, que se transformam em função do cenário sociopolítico, permitindo ao movimento catalisar suas relações de solidariedade e construção política, mantendo viva a atenção da opinião pública e dos intelectuais e garantindo a sua proteção contra possíveis ataques paramilitares ou do Exército oficial.

3.5 A organização da resistência

Ao analisar a formação do ELZN, o sociólogo De Vos aponta como fator determinante para a fundação da guerrilha a chegada de jovens maias sem-terra à Selva Lacandona. Retirados das comunidades originais devido a questões religiosas, econômicas ou políticas, o autor ressalta a aproximação desses jovens a lideranças indígenas locais, integradas à diocese de San Cristóbal de Las Casas - e dedicadas à propagação da linha indígena da teologia da libertação, estimulada pelo Bispo Samuel Ruiz desde a década de 1970. Assim, o Congresso Indígena de San Cristóbal de Las

Casas, ocorrido entre os dias 13 e 15 de outubro de 1974 deve ser considerado a raiz organizativa do movimento indígena de Chiapas e do próprio EZLN. Pela primeira vez na história do México, reuniram-se mais de quinhentos delegados das quatro principais etnias de Chiapas (chol, tzeltal, tzotzil etojolabal) para analisar e discutir os graves problemas que sofriam (MARQUES, 2014). A partir dos anos oitenta, o autor define o início de uma nova fase para a ofensiva da organização, que conseguiu entrada direta nas comunidades locais, refletida na criação de bases de apoio e de um verdadeiro “movimento zapatista” (VOS, 2002, apud ARAUJO, 2011).

Já para Le Bot, para entendermos a riqueza do EZLN, é imprescindível identificarmos sua diversidade sociocultural. Diferentemente do que pode sugerir seu nome, que a guerrilha zapatista tivesse sido composta, no princípio, apenas por indígenas mexicanos, o autor destaca a fundação de seu primeiro núcleo por universitários e intelectuais urbanos inscritos, sobretudo, na tradição marxista-leninista “sobreviventes e herdeiros das organizações de luta armada reprimidas e desmanteladas nos anos setenta” (LE BOT, apud ARAUJO, 2011, p.232).

A origem do EZLN estaria, então, na Frente de Libertação Nacional (FLN), fundada em 1969 em meio à contínua repressão das comunidades e movimentos populares rurais e urbanos pelo Estado mexicano, governado pelo PRI desde o período pós-revolucionário. Contestando a truculência do Estado e a falta de legitimidade dos mecanismos institucionais, que operavam na política e na justiça, além de influenciados pelo sucesso da Revolução Cubana, pelo guevarismo e pela guerra de guerrilha como método para conquistar o poder político e transformar as condições de vida da população marginalizada, uma série de grupos jovens, que integrou os protestos estudantis de 1968, juntar-se-ia ao FLN nas zonas mais isoladas do país (MACIEL, 2018). Segundo Maciel (2018), no ano de 1974, a organização perdeu uma parte expressiva de seus quadros em confronto direto com o Exército Federal, de modo que os sobreviventes decidiram se embrenhar ainda mais no “México profundo”. Em 1983, um núcleo guerrilheiro do FLN se abrigaria no interior da Selva Lacandona, no estado de Chiapas, momento em que já contaria com Rafael Sebastián Guillén Vicente, o suposto professor universitário que depois se tornaria o Subcomandante Insurgente Marcos

(hoje “rebatizado” subcomandante insurgente Galeano)³⁷, o mais conhecido porta-voz do EZLN (MACIEL, 2018).

Independentemente das divergências quanto ao núcleo fundador do ELZN, o que para nós parece mais interessante quanto à via de análise a ser seguida é a aposta no caráter complementar dessas tradições. A partir da alteridade indígena, da cultura política de intelectuais urbanos - que apoiaram o levante de 1994 -, dos debates advindos da tradição marxista, e da aproximação de membros da igreja - praticantes da teologia da libertação presentes na região de Chiapas desde a década de 1970 - o movimento zapatista incorporou diferentes repertórios, dando-se o “começo de uma recomposição do pensamento e da ação coletivos, na perspectiva de uma política do reconhecimento” (LE BOT, apud ARAUJO 2011, p. 232).

Considerando que no estado de Chiapas concentra-se a segunda maior população indígena do México, ou aproximadamente 1.330.981 pessoas residentes no estado são descendentes dos povos maias que há milênios ocupam a vasta região localizada no sul do país (MARQUES, 2014, p. 31) podemos identificar a grande influência da civilização mesoamericana quanto às maneiras de organizar a vida, pensar o mundo e de resistir. Porém, para nós, diferentemente de algumas análises que tendem a contrapor o caráter cultural do movimento de resistência indígena (assim como sua organização em rede que o liga a movimentos com as mais variadas demandas), ao debate da luta de classes, imprescindível para o entendimento e a crítica da expansão do capitalismo neoliberal no México, concebemos a construção do Movimento Zapatista de Libertação Nacional a partir de um encontro de perspectivas entre a crítica da economia política mexicana com uma maior atenção aos diferentes repertórios culturais tão evidentes no país, mas ainda assim invisibilizados pelo bloco histórico hegemônico (DEMUNER, 2017).

Como sublinha Matamorso (2008), o zapatismo não pode ser reduzido a um fato ou ao momento de seu levante. Como constelação é um acúmulo de experiência de quinhentos anos de resistência e rebeldia. Ainda que se construa localmente em Chiapas, tampouco podemos classificá-lo com margens absolutas no debate identitário, abrindo mão das mediações levadas à frente pelos sujeitos das lutas de classes em várias

³⁷ No dia 26 de maio de 2014, Marcos apareceu para alguns meios de comunicação, no Caracol *La Realidad*, anunciando o fim do “subcomandante Marcos” e o nascimento do “subcomandante Galeano”, em homenagem ao professor zapatista de mesmo nome, assassinado poucos dias antes.

partes do mundo, e também pelos discursos e estratégias governamentais nacionais e internacionais para a expansão do capital.

Nesse sentido, podemos considerar que o zapatismo é, ao mesmo tempo, um movimento indígena, mas também uma confluência social nascida de contradições, nutrida dialogicamente por um discurso simbólico que mistura expressões nacionais e populares (questões nacionais, bandeiras indígenas, cosmovisões, tradições, usos e costumes) e pela guerra aos pobres implantada no México e no mundo a partir do modo de produção capitalista e da ordem neoliberal.

Podemos circunscrever nos processos de resistência e rebeldia a conquista que denominou, desde o ocidente América, mas também o discurso do neoliberalismo de trinta anos que afetaram as comunidades indígenas: as mudanças de perspectivas nas lógicas paradigmáticas de organização política e militar dos estados nacionais que eram obstáculos a lógicas de expansão do capital e do novo Estado neoliberal (MATAMORSO, 2008, p.41).

A partir da incorporação de demandas plurais das classes subalternas e de muitos parceiros locais e internacionais, conforme discutimos na seção anterior, os zapatistas atuam na criação e mobilização de expressões socioculturais, sem abrir mão de novas formas de pensar/praticar a economia política. É assim que podemos compreender como o lema zapatista “nunca mais um México sem nós”, aparentemente tão utópico, passou a ser realizado na prática pelos sujeitos coletivos que constroem tal movimento (DEMUNER, 2017).

Sabemos que essa tarefa não é das mais fáceis devido às inúmeras condições adversas que a rodeiam, o que ainda assim não é capaz de bloquear a criatividade das comunidades em resistência em propor escapes e rotas de fuga “desde baixo e à esquerda”, subvertendo o contexto mexicano de violência e exclusão que há muitos séculos incide sobre aqueles não pertencentes à parte privilegiada do todo.

3.6 Uma práxis para além do capital

Nas seis declarações da Selva Lacandona,³⁸ encontramos inúmeros depoimentos de representantes do movimento zapatista sobre as maneiras de organização desenvolvidas em seu território autônomo. Reiteradamente, eles afirmam não seguirem modelos prontos, mas construir-se nas trincheiras de resistência às violências -

³⁸ Disponíveis In: <http://enlacezapatista.ezln.org.mx> e <http://palabra.ezln.org.mx>

cultural, militar, econômica, política e social - sofridas pelos indígenas nos últimos séculos (MARQUES, 2014). Desde 1994 o movimento se articula para criar meios próprios de comércio e produção de alimentos, assim como serviços e postos de trabalho que incorporem a comunidade de maneira ampla e dinâmica, destacando-se o cultivo de lavouras coletivas de milho, feijão e café; criações de porcos, frangos, bois e cabras; administração conjunta de padarias, armazéns, lojas e serviços de transporte; além da “gerência” de bancos comunitários destinados a dar suportes financeiros às bases de apoio, realizando empréstimos para a população (MARQUES, 2014).

En nuestra zona el mal gobierno nos está atacando con lo económico, a nosotros no nos da directamente pero a los hermanos que ya no son zapatistas les llegan muchos proyectos, muchos apoyos. (...) Nosotros estamos preparados desde las familias, como pueblos, como regiones, municipios y en la zona. (...) Para poder sostenernos a nuestra familia, para poder comprar todo lo necesario para cada familia, para que cuando nos toque hacer un trabajo nuestra familia también se sienta que está fuerte la lucha. En nuestras familias estamos preparados para resistir los ataques económicos trabajando la madre tierra que tenemos, por ella luchamos. (...) También estamos preparados como pueblos, por eso hemos organizado diferentes trabajos, sea en colectivos o en sociedades. Los compañeros siempre tienen milpa o frijolar, hay pueblos que tienen ganado en colectivo, tiendas que son como sociedades o transporte que se maneja también como sociedades. (...) Estos trabajos que estamos haciendo como familia o como pueblos son con la finalidad de crear fondos económicos para apoyar en diferentes casos que a veces nos pasan, como enfermedades y para apoyarnos con los pasajes en las diferentes áreas de trabajo” (Marisol, ex-integrante da Junta de Bom Governo, Caracol I La Realidad, MAREZ San Pedro de Michoacán, Livro Escuelita “Resistencia Autónoma”, apud Marques p. 63).³⁹

Segundo a jovem guatemalteca Andrea Hernandèz (2014), que conviveu com famílias zapatistas durante o evento intitulado Escuelita Zapatista, no ano de 2013, o lema “Todo para todos, nada para nosotros” é realmente levado a sério na prática das comunidades rebeldes onde “tudo que entra em uma comunidade se compartilha e o afeto se constrói sem vínculos de dependência”. Assim, todo trabalho coletivo para a

³⁹ Na nossa área, o mau governo está nos atacando com o econômico, não nos dá diretamente, mas os irmãos que não são mais zapatistas recebem muitos projetos, muitos apoios. (...) Nós estamos preparados desde as famílias, como povos, regiões, municípios e na área. (...) Para sermos capazes de sustentar nossas famílias, poder comprar tudo o que é necessário para cada família, para que quando tivermos que fazer um trabalho, nossa família sinta que a luta está forte. Em nossas famílias estamos preparados para resistir aos ataques econômicos trabalhando na mãe terra que temos, por ela lutamos. (...) Também estamos preparados como povos, por isso organizamos diferentes trabalhos, seja em grupos ou em sociedades. Os companheiros sempre têm milpa ou frijolar, há povos que têm gado em coletivo, lojas que são como sociedades ou transporte que também é tratado como sociedades. (...) Estes trabalhos que estamos fazendo como família ou como povos têm o objetivo de criar fundos para que nos dêem apoio em diferentes situações que possam nos acometer, como doenças, ou apoio com passagens para diferentes áreas de trabalho "(Marisol, ex-membro da Junta de Bom Governo, Caracol I La Realidad, MAREZ San Pedro de Michoacán, Livro Escuelita "Resistencia Autónoma", página apud Marques p. 63, Tradução nossa).

comercialização do café, gado, milho, galinhas ou frutas, corresponde a um preço justo e cuja boa parte dos lucros vai para os cofres públicos para construir escolas autônomas (sem correspondência nem incorporação aos programas de Educação Pública), de centros de saúdes locais e ainda o Banco Popular Autônomo Zapatista (BANPAZ) e o Banco Autônomo de Mulheres Zapatistas, bancos incomuns e anticapitalistas que servem para garantir empréstimos para as emergências, aliviando a precariedade da autossustentação.

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

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

Segundo Sarita Albagli:

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

Nessa chave de inovação, também foram criados os “sistemas autônomos de saúde, baseados na medicina tradicional das comunidades - como serviço de parteiras, ervas medicinais e ‘hueseros’ (que tratam ossos e membros fraturados)” (MARQUES, 2014, p. 67) -, mas que contam igualmente com a participação de médicos urbanos e estudantes de medicina, que chegam às comunidades para trocar experiências de

cuidado e intercambiar saberes, incentivados por projetos que vinculam os conhecimentos e a tecnologia produzidos nas universidades àqueles cultivados pela população - considerados tradicionais. O depoimento do historiador Antônio Marques, que também esteve acompanhando os zapatistas durante a “Escuelita Zapatista” ilustra bem essa realidade:

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

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

Milton Santos chamou de “esquizofrenias” no interior dos territórios e dos lugares esse confronto entre os vetores da globalização, que se instalam para impor sua ordem, e a contraordem produzida pelo aumento das populações marginalizadas (SANTOS, 2000, p. 114). Isso nos leva a considerar o território autônomo zapatista como propulsor de contrarrazões questionadoras aos padrões estabelecidos pela lógica da modernidade globalizada. Há ali a deflagração de um novo funcionamento do território que, apesar das influências das verticalidades, - “pontos no espaço que, separados um dos outros, asseguram o funcionamento global da sociedade e da economia” (SANTOS, 1997, p. 225) - expressa também horizontalidades - “extensões formadas de pontos que se agregam sem descontinuidade como na definição tradicional de região”. [...] “Trata-se da produção local de uma integração solidária, obtida mediante solidariedades horizontais, cuja natureza é tanto econômica, social e cultural

como propriamente geográfica (SANTOS, 1997, p 206 -207). Ou seja, no interior da racionalidade globalizada a serviço dos atores hegemônicos, estão os territórios horizontais zapatistas, de caráter solidário e orgânico, elaborando (re)existências e rebeldia.

Os zapatistas revelam-nos, assim, um projeto original, que não mantém o passado pré-capitalista nem as estruturas pré-modernas de forma intocável, do mesmo modo que não concebem a tecnologia como a única potência para a geração de desenvolvimento, apesar de incorporá-la (MARQUES, 2014).

Dispostos a contribuir com as análises sobre a práxis inovadora do movimento zapatista, debruçaremos em mais alguns importantes instrumentos de seu combate: seus dispositivos infocomunicacionais, entendidos por nós como documentos e que muitas vezes assumem a forma de obras/expressões artísticas. Acreditamos que a dedicação a essas experiências coletivas singulares será capaz de provocar reflexões sobre um universo ainda pouco explorado que, através de contatos e conflitos, da combinação de diferentes narrativas e mediações, fortalece uma comunidade de imaginação e ação.

3.7 Os documentos zapatistas e o simbólico em curso

Segundo Fernando Matamorso (2008) as autonomias indígenas são espaços territoriais que, para além do trabalho material, constroem-se com as palavras, narrativas e intervenções que explicam seu mundo, suas contradições e seus antagonismos. Assim, defende que as utopias e sonhos inscritos nas diversas formas de expressão das etnias ou dos grupos indígenas são de importância central, pois delas também nascem formas de combate à captura do capital e da modernidade dominante.

Analisando o criativo rol de alternativas para a luta, como apontado por Matamorso, percebemos a energia emanada do passado, das histórias de injustiça, rebeliões e opressões que abateram os indígenas pobres mexicanos e todo o povo pobre ao redor do mundo. Como canalizadores de uma mística rebelde, desde o passado mais remoto até o tempo presente, estão as desobediências de Zapatas, Zumbis e Rosas Luxemburgo, as ousadias da Comuna de Paris e da Revolução Haitiana, a disciplina dos guerrilheiros cubanos, etc, através dos quais se evoca inspiração e aspirações para a renovação das lutas coletivas (NETTO, 2017). Essas histórias e elementos passados funcionam não apenas como marcadores das batalhas de outrora, mas como símbolos afetivos, destinados a sensibilizar “corações e mentes” - como exclama o jargão -,

influenciando as práticas de diversos movimentos políticos, como o movimento zapatista, até a contemporaneidade (NETTO, 2017).

Desprezados durante séculos por uma ciência tradicional formulada sob as bases do positivismo, os documentos de enorme carga simbólica mobilizados pelos zapatistas são, muitas vezes e pejorativamente, taxados de mitológicos. Como modalidade registrada da memória coletiva, o passado é reconstruído nesses artefatos conjugando eventos reais e imaginários, deuses e heróis, que remontam identidades espirituais, imagens guerrilheiras, informações comunitárias e histórias nacionais, o que os torna descartados como fontes válidas por muitos dos paladinos de uma “ciência formal” (NETTO, 2017).

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

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

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

Tal concepção, que deu ao conhecimento científico ocidental o posto de bastião exclusivo da verdade, passou a ser questionada por pesquisadores que evidenciaram os

mecanismos de exclusão imbricados nessa produção. Considerada uma das referências para o movimento de atualização da ideia de ciência moderna, a obra de Thomas Kuhn (1989), “A estrutura das revoluções científicas” incentivou a compreensão da ciência inscrita em um processo de solução de problemas estabelecidos por paradigmas hegemônicos, capazes de limitar perguntas e respostas.

Para Kuhn (1989), o saber científico necessita ser situado histórica e geograficamente, atrelado a uma cultura e comunidade, que fundamentam determinados paradigmas e refutam outros. A ciência, portanto, passa a ser pensada como espaço de construção, caracterizada por sua parcialidade, e não como conhecimento absoluto, exclusivo e universal. A cada revolução paradigmática um discurso prevalece, destituindo outras concepções de ciência e de mundo.

Como grande paradigma dos últimos cento e cinquenta anos, o racionalismo positivista logrou levar à frente tão conhecidas dicotomias como ciência *vs* mito ou homem *vs* natureza, em que a última torna-se terreno livre de apropriação. A promessa de domínio científico da natureza alardeou o controle das crises e das calamidades, o que hoje nos parece controverso, insuficiente, por exemplo, para explicarmos os desastres ambientais e a fome observados em diferentes partes do mundo. Viveríamos uma crise paradigmática? - para usar os termos de Kuhn. Seria a crise da modernidade?

Situados nesta conjuntura, muitos autores aproveitaram para criticar a ideia de modernidade. Segundo Bruno Latour (1994), “nós jamais fomos modernos”, e todas as certezas do paradigma dominante estão caindo por terra. Conforme o autor, a concepção assimétrica da ciência moderna nunca possibilitou que enxergássemos seu complexo funcionamento, assim como o olhar fragmentado para o social impediu que realizássemos a totalidade de suas relações. Para Latour (1994), os fatos científicos e sociais não são puros e imunes às externalidades, eles são construções coletivas fixadas através de elos entre atores (humanos e não humanos) por meio de redes heterogêneas. Assim, defende que a ciência e a sociedade necessitam ser trabalhadas juntas, à luz de uma simetria generalizada, e não de oposições binárias tão introjetadas pela racionalidade moderna, como sujeito *vs* objeto, natureza *vs* sociedade, realidade *vs* mito, ciência *vs* senso comum etc.

Qualquer que seja a etiqueta, a questão é sempre a de reatar o nó górdio atravessando, tantas vezes quantas forem necessárias, o corte que separa os conhecimentos exatos e o exercício do poder, digamos a natureza e a cultura. Nós mesmos somos híbridos, instalados precariamente no interior das instituições científicas, meio engenheiros, meio filósofos, um terço instruídos

sem que o desejássemos; optamos por descrever as tramas onde quer que estas nos levem. Nosso meio de transporte é a noção de tradução ou de rede. Mais flexível que a noção de sistema, mais histórica que a de estrutura, mais empírica que a de complexidade, a rede é o fio de Ariadne destas histórias confusas. (LATOURE, 1994. p.9).

Menos radical que Latour, que provoca os brios ocidentais ao afirmar a modernidade como projeto não realizado, Giddens (1991, p.15) sugere o momento atual como extensão da mesma, o que permite uma reflexividade crítica da razão moderna a partir do rompimento com a hierarquia dos povos e com a absolutização dos valores iluministas- ocidentais como “medida” da evolução histórica.

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

Para o autor, a modernidade existente nunca chegou a desatar todas as suas potencialidades justamente porque se limitou às noções de progresso econômico e tecnológico - orientados pelo modo de produção e acumulação capitalista, acrescentamos nós. Dessa maneira, diferentes possibilidades de relações foram escamoteadas e a modernidade, propagandeada pelas certezas de fartura e liberdade, revelou-se um “mito”, marcado pelo racionamento e a exploração. No entanto, o momento atual abrigaria a radicalização da modernidade, criando riscos e incertezas, mas imputando, ao mesmo tempo, possibilidades nunca promovidas pela linearidade ocidental (GIDDENS, 1991). Um momento para possíveis rachaduras, capaz de revelar experiências e narrativas não necessariamente novas, mas que permaneciam subterrâneas pela força das ideias vigentes.

Não tão extremos quanto Latour e mais próximos de Giddens, que soube reconhecer a importância da modernidade para a produção de conhecimento apesar de criticá-la, colocamo-nos, assim como ele, otimistas quanto às possibilidades de emergência das tantas racionalidades abortadas da história oficial, assim como das vias alternativas de documentar e (re)construir as mesmas.

Sobre a importância dessa reconstrução ampliada, a atenção à obra do filósofo Ernest Cassirer nos serve em especial para pensarmos na relevância do mito para a

ciência. Considera o autor que para o entendimento da vida humana e das sociedades, em geral, é necessário contrapormos a separação do modelo empírico-científico moderno daqueles outros modos de elaboração de experiências humanas (SALDANHA, 2014, p. 17), observando a presença constante do mito na ciência e a impossibilidade de separação dessas duas instâncias do conhecimento humano: “O homem, como os animais, submete-se às regras da sociedade, mas, além disso, tem uma participação ativa na criação e um poder ativo de mudança das formas de vida social” (CASSIRER, 1994, p. 363).

Eric Hobsbawm (1978) e Edward Thompson (1998) acreditam também que o peso simbólico das tradições pode funcionar como peça ativa na renovação social, na luta cultural e como pista valiosa na dinâmica de investigação epistemológica das ciências sociais. Diferentemente das falsas dicotomias trazidas pela ciência moderna ocidental, o campo do simbólico, antes relegado ao arcaico-tradicional, nutre-se, segundo os autores, de muita plasticidade e originalidade para combinar-se à modernidade e produzir potência de transformação, assim como para nos ensinar sobre as diferentes formas de existência ao redor do mundo (NETTO, 2007).

Sobretudo através de seu “anjo da história” ou, conforme muitos, o “anjo da revolução”, Walter Benjamim (2012) foi um dos intelectuais que mais refletiu sobre essa espécie de “mística” no interior dos movimentos de esquerda, muitos deles, inclusive, autodeclarados ateus. O anjo de Benjamim olha pelos excluídos, marginalizados, e recebe orações para que anime suas energias e de todos os outros lutadores, incansáveis no propósito de liberdade (NETTO, 2007). O anjo está exausto diante de um mundo em ruínas: o progresso, ao contrário do que foi prometido, não passa de uma narrativa fissurada e apodrecida; e o mundo comandado pelo capital, uma tragédia agonizante em que as pessoas perderam a capacidade de se relacionar e de compartilhar experiências.

É como se estivéssemos privados de uma faculdade que nos parecia segura e inalienável: a faculdade de intercambiar experiências. Uma das causas desse fenômeno é óbvia: as ações da experiência estão em baixa, e tudo indica que continuarão caindo até que seu valor desapareça de todo [...] as ações da experiência, a experiência que passa de pessoa a pessoa é a fonte a que recorrem todos os narradores. E, entre as narrativas, as melhores são as que menos se distinguem das histórias orais contadas pelos inúmeros narradores anônimos. (BENJAMIM, 1994, p. 198)

O olhar de Benjamin sugere um acúmulo de escombros na história, mas que preserva em suas camadas um passado que anseia em nos dizer algo. Perceber o passado é, pois, a esperança do futuro, a única esperança da revolução. E esse olhar para o passado seria o alimento de uma práxis cuidadosamente tecida, solidária e comum a partir de um resgate de memórias e narrativas compartilhadas. Ou, o resgate da coletividade como energia para as ações contra-hegemônicas.

Como ressalta Benjamim:

A memória é a mais épica de todas as faculdades. Somente uma memória abrangente permite à poesia épica apropriar-se do curso das coisas, por um lado, e resignar-se, por outro lado, com o desaparecimento dessas coisas, com o poder da morte. [...] Mnemosyne, a deusa da reminiscência, era para os gregos a musa da poesia épica. [...] A reminiscência funda a cadeia da tradição, que transmite os acontecimentos de geração em geração. Ela corresponde à musa épica no sentido mais amplo. Ela inclui todas as variedades da forma épica. Entre elas, encontra-se em primeiro lugar a encarnada pelo narrador. Ela tece a rede que em última instância todas as histórias constituem entre si. Uma se articula na outra, como demonstraram todos os outros narradores, principalmente os orientais. Em cada um deles vive uma Scherazade, que imagina uma nova história em cada passagem da história que está contando. (BENJAMIM, 1994, p.210)

Tais leituras de Benjamim e Cassirer vão bem ao encontro do debate proposto pelo peruano José Carlos Mariátegui, que considera o mito como elemento central do discurso e da práxis revolucionária: “Que incompreensão! A força dos revolucionários não está na sua ciência, está na sua fé, na sua paixão, na sua vontade. É uma força religiosa, mística, espiritual. É a força do mito”. (2005, p.59). No ensaio de 1925 - “El hombre y el mito - Mariátegui disserta sobre a redução de um mundo desencantado pelo capitalismo e insuficientemente compreendido pela ciência, incapaz em satisfazer “toda a necessidade de infinito que existe no homem”. Já a emoção revolucionária é comparada à emoção religiosa:

A emoção revolucionária é uma emoção religiosa. Os motivos religiosos deslocaram-se do céu para a terra. Não são divinos, são humanos, são sociais. A mesma filosofia que nos mostra a necessidade do mito, da fé, torna-se incapaz geralmente de compreender a fé e o mito dos novos tempos. “Miséria da filosofia” como dizia Marx. Os profissionais da inteligência não encontrarão o caminho da fé, o encontrarão as multidões (MARIÁTEGUI, 2005, p. 62)

Segundo o autor, a paixão despertada pela mística é o que reúne as pessoas em torno de ideais e as direciona para ações práticas e para lutas vivas.

Para Michael Lowy (2005), tanto o pensamento de Benjamim como o de Mariátegui sobre a religião, e também sobre a filosofia, a ética, a política, a cultura (a questão indígena, no caso de Mariátegui) têm uma inspiração claramente romântica. Não o romantismo reacionário da direita, mas um outro de caráter revolucionário, que apesar da origem comum no protesto contra o advento da moderna civilização capitalista e a irrupção da sociedade industrial/burguesa, é canalizado para a construção de um mundo radicalmente justo e livre, como teorizam vários outros autores da tradição marxista com uma inclinação romântica, como são os casos de William Morris até E.P.Thompson, do jovem Lukács até Ernst Bloch, do jovem Gramsci até Herbert Marcuse. Conforme Lowy:

José Carlos Mariátegui integra-se nesta corrente numa forma original e em um contexto latino-americano, diferenciado dos da Inglaterra ou da Europa Central. Sua visão romântico-revolucionária do mundo, tal como formulada no famoso ensaio de 1925, "Dos concepciones de la vida" – verdadeira matriz de sua obra posterior – rejeita “a filosofia evolucionista, racionalista” portadora de “um culto supersticioso da ideia do progresso” em nome de um retorno aos mitos heroicos, ao romantismo e ao “donquixotismo” (Miguel de Unamuno). Identicamente opostas à ideologia linear e convidativa de um progresso confortável, duas correntes românticas enfrentam-se em luta mortal: o romantismo de direita, fascista, desejando retornar à Idade Média, e o romantismo de esquerda, bolchevique, visando a avançar até à utopia. As “energias românticas do homem ocidental” encontraram uma expressão na Revolução Russa, que “insuflou uma alma guerreira e mística na doutrina socialista” (2005, s/p).

Para Lowy, e também para nós, o pensamento de Mariátegui e suas hipóteses sobre o romantismo revolucionário em muito contribuem para uma análise refinada das dinâmicas que circundam os movimentos de esquerda em geral e, em nosso caso, o movimento zapatista de libertação nacional. Certamente, a cultura política socialista é mais bem compreendida quando consideradas suas dimensões espiritual e ética, a fé na ação coletiva, a disposição de dar a vida em nome de um ideal (NETTO, 2007). Ao invés de tratar de modo binário elementos religiosos e laicos, místicos e racionais, materialistas e idealistas, Mariátegui considera sua complementariedade no interior da luta, fazendo inclusive uma inversão provocativa: “O materialismo socialista enfeixa todas as possibilidades de ascensão espiritual, ética e filosófica. E nunca nos sentimos mais ardorosa e religiosamente idealistas que quando a ideia assenta seus pés sobre a matéria” (MARIATEGUI apud LOWY 2005, s/p). Ou seja, os verdadeiros “idealistas”, os que lutam e se arriscam por ideias e ideais, seriam os materialistas socialistas (NETTO, 2007).

Obviamente a palavra religião abarca um significado muito menos institucional, e muito mais espiritual quando evocada por Mariátegui. O autor costumava dizer que seu significado está para além da igreja e seus dogmas, designando um estado ético-político relacionado ao encantamento da vida, capaz de restituir a missão revolucionária tão corrompida por um historicismo e um economicismo vulgares, ou um evolucionismo medroso presentes nos partidos políticos burocratizados pelas “máquinas” parlamentares. Assim, apesar de ter sido o fundador do Partido Comunista Peruano, não abriu mão de professar a vertente religiosa do materialismo socialista e também de lançar mão de tal hipótese para analisar as influências da civilização incaica pré-colombiana na esquerda latino-americana. Para Mariátegui, o que sobreviveu com a destruição do Estado Inca não foi a religião oficial ligada ao poder institucional andino, mas uma enorme simbiose dessa com a religiosidade popular dos antigos peruanos, de tonalidade animista e raízes culturais profundas, e que servem de inspiração para movimentos populares até a atualidade (LOWY, 2005).

Ao analisar o mural zapatista de Taniperla, o historiador belga Jan de Vos (2002) demonstrou situação similar, compreendendo a ligação entre o seu conteúdo alegóricos e a religiosidade, narrativas e mitos orais disseminados nas comunidades indígenas de tradição maia. Para nós, esse conjunto de imagens e saberes em torno dos quais se organizam as comunidades zapatistas é responsável por costurar boa parte dos vínculos entre passado e presente. É a coleção de símbolos passados que cotidianamente reusados, reinvestidos, renovados, produzem as identidades necessárias para gerar paixão e adesão à luta presente. Incorporando a tradição não como sinônimo de “antiguidade parada no tempo”, mas de atualização seletiva que responde às demandas do presente, os indígenas chiapanecos mantêm viva a unidade da luta presente, essencial a seu projeto político e social de futuro (NETTO, 2007).

Um conjunto de referentes organizados no interior da narrativa zapatista, que mistura laços familiares, tradições religiosas e tradições políticas, atualiza uma identidade onde os indivíduos se reconhecem. São leituras compartilhadas de um passado histórico comum e que formulam sua visão de organização política. Um discurso codificado, construído através da utilização de vocabulário próprio, cheio de palavras-chave/palavras de ordem, de ritos, símbolos e princípios - “representar, no suplantar; servir, no servir-se”; “construir, no destruir;” “mandar obedecendo”, etc (NAVARRO, 2012, p.16) - assume papel significante dentro da tradição e dos valores do grupo, fundando/fundamentando uma cultura política própria e comum.

Os canais de socialização necessários à formalização dessa cultura política, acreditamos, passam pelas famílias, onde as crianças recebem um primeiro conjunto de normas e valores; pelas escolas, que transmitem referências apoiadas pelo corpo social e por outros grupos onde os indivíduos interagem socialmente, como o trabalho, o exército e, sobretudo, a função assumida no interior do movimento.

Desde 1997, quando foi construído o seu próprio programa de estudos, por exemplo, os zapatistas adequaram as disciplinas escolares às suas visões de mundo. Em História existem módulos sobre conhecimentos ancestrais, lendas, costumes e mitos para que os mais novos não esqueçam suas identidades; em Ciências, a relação de respeito com a natureza é aprendida no contato direto com a terra; no estudo de línguas, as línguas indígenas recebem prioridade em relação ao espanhol, segunda língua adotada nas comunidades (NAVARRO, 2012).

Para além das escolas, conseguimos acessar outra gama de elementos, práticas e símbolos que ligam tradições e modernidade no cotidiano zapatista. É nesse ponto que retomamos o debate sobre a construção dos documentos/artefatos zapatistas, entendidos a partir de uma combinação entre as perspectivas da neodocumentação e do materialismo histórico dialético.

Como discutido na seção inicial, acompanhamos ao longo do tempo muitos resquícios ideológicos das classes dominantes, que disputam a hegemonia do Estado, desdobram-se em trabalhos e pesquisas acadêmicas, inclusive na CI, deixando para trás a ideia básica do par informação/comunicação como a forma dada a algo a partir do agir em comum.

Como debatemos anteriormente, sob a virada neodocumentalista, um dos aspectos mais importantes das indagações sobre o que é um documento passou a seu ponto de inflexão simbólico. Segundo Saldanha, nesse momento, a linguagem passa a ter importância vital, pois através dela o “real” também se deslinda: “é através de seus mecanismos de articulação, tecidos pelos grupos sociais, que se pode estudar o sujeito dentro do âmbito cultural, onde a subjetividade impera e as estratégias de interpretação são permanentemente requisitadas” (SALDANHA, 2012, p.68).

No caso do movimento zapatista, podemos afirmar que é essa produção documental, capaz de potencializar linguagens já conhecidas e introduzir muitas outras, o que os fez viabilizar modos diferenciados de comunicação e de ação. Inclusive, acreditamos que foi o investimento nesses documentos, artefatos ou dispositivos rebeldes, baseados em narrativas tecidas coletivamente, usos de metáforas, histórias

ancestrais e míticas, símbolos revolucionários, utopias coletivas etc, a sua grande chave tática perante o confronto com a hegemonia da informação e dos documentos oficiais (baseada em concepções ideológicas unilaterais, portanto um tanto quanto frágeis) e a construção efetiva de seu projeto libertário de autonomia.

Ou seja, a produção documental zapatista descola-se da noção de documento produzida na modernidade, referentes às movimentações burocráticas dos Estados, e como sinônimo cabal de prova - aquele objeto que concentra a autenticidade e a verdade encerrada das declarações (LUND, 2009), para aproximar-se muito mais a uma concepção que aponta aos documentos como formas diferentes e não absolutas de conhecer, portanto em movimento, ou, como coloca Frohmann (2011), referente às possibilidades de conectar elementos, sinais e códigos, construindo interessantes e intensas redes de significação em determinado contexto, mas, acrescentamos nós, capaz de estabelecer pontos de contato, acolhimento, troca e identificação entre uma enorme gama de pessoas.

No movimento zapatista, a partir dos artefatos construídos em meio a um processo de luta e encontros, podemos ter acesso a muitas linguagens epistêmicas, éticas e políticas, não sujeitadas a parâmetros previamente formalizados. Como lócus de compreensão da produção e da circulação de conhecimento dos indígenas insurgentes costurado por saberes outros, os artefatos deslindam algo bem mais amplo do que o simples armazenamento de informação, uma vez que estabelece construções de sentidos através da própria vida das comunidades, mediante uma extensa riqueza simbólica, fruto do trabalho e da cooperação coletiva, e também das crenças e da imaginação política de seus participantes.

Convivendo com a exclusão secular das demandas indígenas na história oficial do México e com a submissão muitas vezes “naturalizada” à versão hegemônica dos fatos (aqui pensamos nos documentos oficiais e sua reivindicação como representantes objetivos da verdade), reprodutora das relações de poder, das distinções sociais e das diferenças de classe, os zapatistas passaram a fortalecer sua resistência produzindo uma contra-hegemonia a partir de novas formas de economia política e de organização social, mas também de artefatos próprios e de seus intelectuais orgânicos que contribuem para a tessitura de uma rede de afetos em torno dos mitos, símbolos e histórias marcantes para as comunidades autônomas e de tantas outras subjetividades e objetividades que as atravessam e as constituem.

Informando e envolvendo a população na construção de uma nova compreensão de mundo, enxergamos a composição de uma guerrilha que colocou as armas em segundo plano para apostar em um imenso repertório simbólico-informacional, munido de “documentos rebeldes”, originários de múltiplas mediações.

Nos estudos da informação e comunicação a noção de mediação veio se transformando nos últimos anos, passando da ideia de transmissão unilinear, concebida nas teorias clássicas e alicerçada na figura de um mediador ou de uma mídia, a um processo onde intervêm diferentes agentes técnicos, sociais e culturais. [...] A partir dessa perspectiva crítica, numerosos estudos centrados nas figuras do receptor (comunicação) ou do usuário (informação) iniciaram novas abordagens, nas quais múltiplos atores e objetos são considerados numa cadeia extensa de mediações diversas, capazes de criar solidariedades e compartilhamentos em redes sociais (JEANNERET, 2005). (MARTELETO, COUZINET, 2013, p. 3)

Através de um discurso pautado por diferentes elementos - verbal, escrito, visual, gestual, carregado de recursos poéticos e retóricos, humor, ironia, metáforas, comunicados, e a incorporação da ficção e da imaginação para “reforçar o contundentemente real” (HIJAR, 2012) - os zapatistas manifestaram diferentes formas estéticas, conteúdo infocomunicacional, e pessoal envolvido - comunidades indígenas, movimentos sociais, ONGS e coletivos externos apoiadores da autonomia chiapaneca - para a criação de um projeto comum.

Porém, diferentemente do que possa parecer, não se trata de uma equação simples, uma vez que nem todos os repertórios mobilizados pelos diferentes grupos sociais enredados têm condições de estabelecerem vínculos diretos com suas expectativas. As relações entre eles, e com seus receptores, são muitas vezes conflituosas e, por isso, precisam atuar através de canais de interação e interlocução que, de alguma forma, produzam uma narrativa compartilhada.

Para estudar os dispositivos e mapear as zonas de mediações presentes em sua constituição é relevante considerar que o dispositivo info-comunicacional está associado aos quadros de ação dos sujeitos que o constituem, inseridos em determinadas estruturas e redes de relações e limitações que circunscrevem os usos e as apropriações dos conhecimentos, das técnicas e das informações. (MARTELETO; COUZINET, 2013, p. 4)

Mesmo entre os movimentos com uma perspectiva democrática e horizontal, precisamos considerar, conforme alerta Bourdieu (2006), que a relação entre os componentes das redes se dá de acordo com as - necessariamente - diferentes posições ocupadas no tecido social. Nesse sentido, mesmo diante de conflitos e limitações, o

desafio zapatista sempre foi - a partir de sua proposta de autonomia - produzir uma comunidade de imaginação e identificação, por meio de mediações.

Como exemplo, podemos resgatar a entrevista concedida pelo subcomandante Marcos (SANTIAGO, 2002) – intelectual orgânico e principal porta-voz dos zapatistas - em abril de 1996, ao poeta Juan Gelman, em que afirma: “Antes não concebíamos como os indígenas manejavam a linguagem, aos poucos fomos descobrindo um apego ao significado das coisas e ao uso das imagens também”. Segundo Marcos, que ao longo do tempo à frente do EZLN investiu fortemente na atividade literária, os indígenas, falantes de diferentes línguas - *tzotzil*, *tzeltal*, *tojolabal*, *chol*, *zoque* e *mame* -, constroem a linguagem também a partir de imagens e sensações. Um indígena trolabal que chama a lua de *ixaw*, estaria falando de luz de prata (SANTIAGO, 2002).

Imersos nesse outro mundo semântico, de difícil compreensão para aqueles que não compartilham o mesmo repertório étnico, os zapatistas ajudaram a traduzir e a integrar suas redes em um horizonte de mediações, articulando as expressões literárias, simbólicas e metafóricas dos indígenas às formas concebidas pelos grupos de diálogo presentes nas cidades mexicanas, e até fora do México. Variadas formas estéticas e repertórios de experiências foram incorporados à produção de documentos comuns, originando enunciações singulares e insubjetividades emergentes para a mobilização da luta rebelde. As narrativas zapatistas cumprem essa função. Construídas a partir de muitas vivências, memórias, versões e imaginários, passaram a circular entre as comunidades chiapanecas em oficinas de contação de histórias e de produção poética, e a rodar o mundo através de jornais impressos e pela internet, com o apoio de militantes relacionados à causa. Sobretudo, atualizam a luta por “justiça, democracia e liberdade” dos indígenas e populações marginalizadas contra os 500 anos de colonialismo e exploração, através do enredamento de pessoas e artefatos, na busca por um “novo mundo possível” (SANTIAGO 2002).

Esses artefatos, que afirmamos documentos, trazem ao presente a memória dos povos originários oprimidos no passado, reelaborando-as em uma conjuntura aparentemente homogeneizada pelos modos de vida pautados em valores individualistas e imediatistas. Assim, tais expressões nos lembram que possibilidades outras, mais participativa, plurais e coletivas ainda estão no horizonte e que essas dependem também da ação dos sujeitos em sua práxis cotidiana.

Acreditamos, dessa forma, que a produção documental levada a cabo pelas coletividades em ruptura provoca o que Benjamim (1994) afirmou como uma

rachadurana nas estruturas de dominação, menos pelo ato insurgente em si mesmo e mais pelas possibilidades inauguradas em um espaço-tempo coletivo rebelde, baseado na experiência de estar junto, produzir junto, desorganizando os status quo e apontando para um horizonte revolucionário, uma vez que se precipitam outras formas de relações sociais e vislumbram-se relações ético-políticas mais igualitárias e emancipadoras.

Entrando em contato com uma concepção de documento em ruptura com o logos instrumental do pensamento científico dominante, marcado pela razão positivista, abrimo-nos a investigação da dupla documento-arte, que introduzirá a análise de nosso objeto específico de estudo, os murais zapatistas, que como narrativas em cores e imagens, mobilizadores de um imenso cabedal de pessoas, encontros e linguagens, assim como uma série de elementos em comum com as várias formas de comunicação, informação e organização propostas pelo movimento, são capazes de revelar mais uma faceta radicalmente criativa, simbólica, relacional e revolucionária do que chamamos documentos.

4.0 A ESTÉTICA DOS SABERES: linguagem- documento- arte

**En la lucha de clases todas las armas son
buenas: piedras, noches, poemas**

Paulo Leminski

Até o momento, tive a preocupação de estabelecer leituras que me fornecessem ferramentas para criticar a apreensão primeira dos documentos como documentos oficiais, neutros e naturais - ou como reflexos absolutos das instituições a que estão ligados - marca de uma historiografia dominante para a informação, pautada pelo positivismo. Tais produções, voltadas a uma teoria crítica para a informação, permitiram-me embasar meu objeto de pesquisa - os murais zapatistas - como documentos: objetos materiais, ligados a determinados contextos políticos, sociais e econômicos, e de enorme potencialidade simbólica em seus processos de mediação, circulação e apropriação. Destacam-se, sobretudo, os estudos sobre o neodocumentalismo, sobre a mediação para a informação e os aportes teóricos inspirados no materialismo histórico dialético. Tratei, também, de reunir um amplo conjunto de referências bibliográficas sobre o contexto do neoliberalismo no México, no intuito de dialogar com as variáveis que influenciaram o aparecimento do movimento zapatista e seus murais, sobretudo de cunho político e econômico, ao passo que o esforço, neste momento da pesquisa, trata-se de estabelecer um contato maior com a teoria e a história da arte, principalmente a arte revolucionária e de resistência na América Latina e mais especificamente no movimento zapatista, ligando a concepção de documento à concepção de arte por meio da linguagem.

Sobre a tríade linguagem-documento-arte começamos por destrinchar o conceito de linguagem a partir de uma filosofia marxista chegando aos trabalhos de Bakhtin (2017) e Estivals (1981).

4.1 Nas fronteiras da linguagem

Partindo da hipótese de que a arte visual é uma manifestação de um trabalho social/linguístico, que abriga funções de expressão e de comunicação, entendemos que a mesma mobiliza não apenas os sentimentos internos de um artista, mas tudo aquilo que se exterioriza para outrem, com a ajuda de algum código de signos exteriores. “A

expressão comporta, portanto, duas facetas: o conteúdo (interior) e sua objetivação exterior para outrem (ou também para si mesmo).” (BAKHTIN/VOLÓCHINOV, apud PASSOS, s/d).

Debatendo a teoria do documento, Estivals (1981) interroga seu leitor da mesma maneira, combatendo a concepção clássica dos bibliólogos, segundo o mesmo essencialista e idealista, apresentando os documentos a partir de perspectiva pragmática. O escrito, dizia ele, pode estar depositado no interior do arquivo ou de uma biblioteca, mas só se tornará documento quando encontrar seu usuário, que extrairá dele informação e conhecimento útil. Para Bakhtin/Volóchinov (2002) e também para Estivals, o criador de uma obra “deve sempre pressupor que alguém estará recebendo os signos das linguagens utilizadas (através dos órgãos dos sentidos) e percebendo ou interpretando seus conteúdos” (PASSOS, s/d, p.1). Logo, a obra de arte e o documento “nunca serão somente expressão do artista/autor ou criação de formas (do ponto de vista da produção individual), nem somente comunicação com o público ou apresentação de conteúdos (do ponto de vista da recepção)” (PASSOS, s/d, p.1), mas a dialética entre interioridade e exterioridade traduzida no uso da linguagem. Nossos murais zapatistas, aqui considerados nas fronteiras entre documento e arte, assim o são por escancararem esse caráter interativo próprio da linguagem, trazendo inúmeras contribuições para uma teoria da informação na perspectiva dos diálogos-lutas.

Como proposto na crítica da linguagem realizada na segunda fase do pensamento filosófico de Ludwig Wittgenstein, em que o autor apresenta uma ruptura radical com a concepção aristotélica tradicional de linguagem, a que ele chama representacionista - ou seja, em que a linguagem denotaria apenas uma maneira de representar a realidade em uma associação arbitrária entre as palavras e as coisas, além de uma atividade essencialmente monológica e individual (COSTA, 2000) - o aspecto comunicativo e interacional da linguagem é, para nós, a condição incontornável do muralismo zapatista.

Pensando no contexto da CI, Saldanha (2008, p.3) expõem, resumidamente, as diferenças entre o pensamento essencialista/representacionista e o pensamento interacional/pragmático nos seguintes termos:

Mais próximo de um olhar universal – ou seja, da procura por categorias invariáveis, a compreensão do mundo como um sistema natural regido por padrões -, o essencialista tende a acreditar em uma unidade “a priori” para todo o conhecimento e, logo, uma homogeneidade enraizada, passível de definição, homogeneidade esta prevista dentro da realidade e de seus

modelos de meta-representação – um sistema de classificação ou um tesouro, por exemplo, podem, neste olhar, representar com acuidade permanente o complexo de signos de uma área do conhecimento. Mais próximo ao relativismo – isto é, da análise contextual de cada categoria -, o pragmatista tende a descrever o conhecimento como o resultado de uma construção solidária de significados em torno de comunidades específicas, uma construção nunca delimitável – um sistema de classificação ou um tesouro sobrevivem, nesta abordagem, sob a instabilidade das possibilidades de transmissão, e podem ser tomados como inadequados ou ineficientes, mesmo representando uma área especializada do conhecimento de forma acurada. Isto ocorre pois aqui menos importa a garantia representacionista, e mais a usabilidade da estrutura criada pela gramática destes instrumentos de organização do conhecimento. Enquanto o essencialismo sustenta-se em uma filosofia da representação, o pragmatismo apóia-se em uma filosofia da transmissão. Enquanto o essencialismo preocupa-se com o significado que há nos termos, o pragmatismo volta-se para o significado que os indivíduos inferem ao termo. Por fim, enquanto o essencialismo preocupa-se com a imago das palavras e discursos – sua memória mais abissal e inalterável -, o pragmatismo preocupa-se com a vivência das palavras nos discursos – a memória local culturalmente construída e permanentemente instável. As duas linhas de pensamento terão influência direta nos estudos de organização do conhecimento, posteriormente reunidos dentro do escopo curricular da CI.

Conforme Wittgenstein (e também Saldanha), a linguagem não pode “ser reduzida à denotação de objetos ou à enunciação de estados de coisas”. Através do conceito de jogos de linguagem, o autor demonstra como a função expressivo-representativa e mais uma em meio aos tantos tipos de vínculos que se estabelecem “quando os sujeitos se comunicam através da linguagem” (COSTA, 2000, p.37). E, ainda, as palavras (e também as imagens, acrescentamos nós), “só adquirem função e sentido através de seu uso”. Resumidamente, Wittgenstein rejeita a associação da linguagem a uma imposição arbitrária ou a um “mentalismo” individual. Os significados das palavras, expressões, desenhos e pinturas, assim como sua compreensão, são entendidos como a resultante de um processo de aprendizado compartilhado.

Mesmo considerando o caráter revolucionário da teoria de Wittgenstein, que já havia sacudido a tradição ocidental no que diz respeito aos estudos da linguagem, Ferruccio Rossi Landi critica o conceito de “jogo” que, para ele, pouco considera o caráter social e continua corroborando com uma visão “privativa” da linguagem. Observando a linguagem como “dimensão constitutiva da totalidade das relações sociais”, Rossi Landi considera escapar a Wittgenstein a função ativa do usuário na significação (COSTA, 2000, p.39). Isto é, ao filósofo alemão faltaria a ideia de trabalho: os sujeitos não somente usam a linguagem, mas acionam o produto de um trabalho linguístico passado, atualizando sempre esse produto a partir de novos trabalhos. Em

segundo lugar, aponta para a não percepção de Wittgenstein para o mercado linguístico, que valoriza ou desvaloriza esses produtos a partir das disputas pelos usuários da língua, segundo as posições sociais que ocupam. “Os instrumentos de que nos servimos para comunicar, ele os considera (...) como nos sendo dados e, portanto, como 'naturais', uma espécie de riqueza da qual dispomos livremente” (ROSSI LANDI, apud COSTA 2000, p.40), no entanto trata-se de atentarmos para o fato de que as palavras não têm “somente um valor de uso, mas também um valor de troca” que, em nossa sociedade de classes e conflitos, atuará sobre a significação (COSTA 2000, p.40).

Como Rossi Landi, Michel Pêcheux e Christian Fuchs aprofundam a crítica Wittgensteiniana à “alienação linguística”, demarcando a necessidade de complexificarmos também a noção de sujeito implícita na ideia de jogos de linguagem (que aparece com conotação similar em teorias como a retórica, a hermenêutica, a pragmática, etc.). Ancorados no materialismo histórico, os autores consideram que “qualquer teoria que proponha a linguagem como uma ação comunicativa entre sujeitos livres” é insuficiente, caracterizando uma “ilusão do sujeito”: encarando as relações jurídicas, políticas e ideológicas como um jogo verbal, no qual subjetividades livres se confrontam - ou apresentando o mundo da vida como uma “luta de morte dos sujeitos falantes”- pecam por não conceber a linguagem iluminada por uma teoria social (COSTA, 2000, p.40, 41).

Sem cair em endurecimentos deterministas, a obra de Bakhtin/Volóchinov (2002) viabiliza a incorporação dessas ressalvas propostas pelos teóricos marxistas à filosofia da linguagem. Através do conceito de dialogia, o autor apresenta a linguagem como categoria dialética, e não estática ou mecânica (COSTA, 2000), frisando as marcas tanto de “estruturas estruturadas como de estruturas estruturantes” (nos termos de Bourdieu) no movimento do trabalho linguístico.

Trata-se de um trabalho linguístico amalgamando, por meio de ligações dialógicas, enunciações passadas e presentes, e que, por certo incidirá nos discursos futuros, o que torna o movimento histórico da linguagem não um encadeamento de fatos estanques, mas o resultado de um trabalho “artesanal” de construção da linguagem na interação entre distintos sujeitos (COSTA 2000).

Diferentemente do que muitas críticas poderão afirmar, tal interpretação não interdita o potencial de liberdade dos sujeitos, sobretudo pela característica central do trabalho linguístico: a dialogia. Mesmo que marcado por determinações, é na imbricação entre interior e exterior e entre os múltiplos encontros e atravessamentos de

diálogos que existem em um único diálogo, que “forma-se um campo possível de diferenciação e atuação criativa” (LOPES, 2011, p.293). Ou seja, todo discurso é também construtor de mundos, e não somente espelho ou reflexo. Mas não se trata de uma construção absolutamente livre e nem monodiscursiva, muito pelo contrário: “todo discurso é necessariamente polifônico (são múltiplas as vozes que o compõe) e dialógico (são múltiplos os discursos antecessores e sucessores, com os quais cada discurso tem que dialogar no tempo e no espaço)” (ENNE, 2008, p.198).

Nesse sentido, trazemos novamente a contribuição do filósofo sardo Antonio Gramsci (1987), especialmente no que diz respeito a sua articulação do conceito de hegemonia. Para Gramsci é muito problemática a concepção dos meios de comunicação e informação como ferramentais acabados da manipulação dos discursos dirigentes sob as classes subalternas. Há que se aprofundar a questão entendendo-os a partir do movimento que, como nos ensina a dialética desde Hegel, concebe o real como um processo (KONDER, 2013).

O método dialético descarta a possibilidade de percepção empírica imediata, pré-reflexiva, dos objetos, sem que antes conheçamos as conexões existentes entre eles e o quadro geral da história. O que significa que o conhecimento “necessita exigir de si mesmo um trabalho infinito de investigação de seus pressupostos e de seus limites, estabelecer e restabelecer a cada passo as conexões e mediações do conhecido, sem se deixar encarcerar em fórmulas estáticas” (KONDER, 2013, p.31). Da herança Hegeliana, Gramsci entende as “mediações que o conhecimento procura estabelecer como decorrentes do caráter histórico de todas as coisas”: “Compreender um objeto - explica Hegel- não é outra coisa senão pô-lo em forma de condicionado e mediato” (KONDER, 2013, p. 31), logo “desde que alguma coisa seja verdadeira, nela se encontrará a mediação” (HEGEL apud KONDER, 2013, p. 31).

No pensamento Gramsciano, o destaque dessa complexidade está nos intercâmbios entre base e superestrutura, mas também entre as linguagens das culturas populares e das culturas hegemônicas, ou nos “processos de incorporação, reprodução e resistência que podem ser desencadeados nesse ínterim”. (ALMEIDA, 2007).

Para Gramsci, o ato populista de “ir ao povo” sublinhando a informação, a linguagem ou a arte como ferramentas civilizatórias, mas minimizando e/ou relativizando a consciência de classe das massas populares e “subestimando as responsabilidades relativas às possibilidades culturais que lhes são próprias, não é uma solução que possa resolver o problema”; e também uma saída esteticista, “que seria

aquela simetricamente inversa”, concentrando-se apenas nos terrenos particulares e pormenorizados, dedicados às discussões da informação, da linguagem ou da arte, refutando quaisquer olhares às externalidades, não só “acabaria por fetichizar” os valores estéticos e informacionais como prejudicaria o desenvolvimento de uma cultura nacional-popular (KONDER, 2013, p.111).

Desse modo, o autor chamou a atenção para a circularidade cultural presente na realidade, tanto da vida material, como do conhecimento, tornando mais gelatinosas as fronteiras entre o erudito e o popular e propondo, portanto, uma reorganização mais fluida em torno de tais estratificações. Como nos lembra Almeida (2007), o conceito de intelectual orgânico em Gramsci também deve ser recuperado para propormos os pressupostos da mediação cultural: nesse momento o intelectual se despe de sua orientação iluminista para assumir a figura do intermediário entre criadores e consumidores, ou de mediador que atua frente às barreiras e exclusões sociais e simbólicas previstas no deslocamento informativo das obras para as experiências práticas de uma determinada posição de classe.⁴⁰

Nesse sentido, a “potencialidade original” das reflexões de Gramsci sobre a arte nas fronteiras da linguagem - abarcando a informação e a comunicação -, está em relacionar tais terrenos com a totalidade da vida social, compreendendo-os como “*cultura*, práxis interativa, mediação entre sujeito e objeto”. E, como tal, estarão associados, no pensamento gramsciano, “à problemática do Estado, das relações de poder, da hegemonia, isto é, da liderança intelectual e moral de um grupo social sobre o conjunto da sociedade” (COUTINHO, 2014, p. 15-16).

É no terreno das ideologias – acionadas/mobilizadas pela linguagem – que se dá, a constituição das subjetividades coletivas: é aí, diria Gramsci, que “os homens se movimentam, adquirem consciência de sua posição, lutam, etc.” A luta pela hegemonia, isto é, pela criação e difusão de uma determinada concepção de mundo, tendo como objetivo a conservação ou transformação da estrutura socioeconômica pressupõe a “construção de um universo intersubjetivo de crenças e valores”. Implica, assim a persuasão e o diálogo, a mediação da linguagem, “o tornar comum da práxis interativa comunicacional”.

Segundo Gramsci (1999, v.1) é através da interação semiótica, da reorientação e compartilhamento dos signos, que os sujeitos constroem suas identidades e organizam

⁴⁰ Aqui cabe diferenciarmos o que Gramsci entende por condição de classe e posição de classe, já que a última noção desengessa o conceito de classe social, ampliando a possibilidade do intelectual orgânico incorporar-se em uma classe social que não representa sua condição de nascença a partir de convencimento programático no terreno das lutas sociais.

sua visão de mundo. “Pela linguagem formam-se e transformam-se as ideologias que agem ética e politicamente nas engrenagens da história” (COUTINHO, 2014, p. 15).

Para Bakhtin/Volóchinov (2017, p.261), nessa relação, o discurso artístico transmite com muito mais sensibilidade todas as mudanças na orientação sociodiscursiva mútua.

Diferentemente do artístico, o discurso retórico, por exemplo, apresenta menos liberdade no manuseio da palavra alheia, em razão da finalidade de sua orientação. A retórica exige uma percepção nítida das fronteiras do discurso alheio. Ela possui um sentido aguçado de propriedade sobre a palavra e é meticulosa quanto à autenticidade. A linguagem retórico-jurídica se caracteriza pela percepção nítida da subjetividade discursiva das “partes” dos processos em relação à objetividade do tribunal, da decisão judicial e de todo o discurso investigativo que acompanha o processo de julgamento. A retórica política é análoga. É importante definir qual é o peso específico do discurso retórico, judicial e político, na consciência linguística de um dado grupo social em uma dada época. Além disso, é necessário considerar sempre a hierarquia social da palavra alheia que está sendo transmitida.

Assim, para além dos textos inscritos nas esferas institucionais formais, Bakhtin se debruçou sobre o discurso artístico, proclamando a polifonia como crítica necessária ao formalismo romanesco e à ditadura do autor soberano, que isola a palavra em seu discurso individual e a separa de seu verdadeiro criador, o povo (VEDOVATO, s/d). Segundo Vedovato (s/d), a polifonia, como marca ideológica, exemplifica o descontentamento de Bakhtin com o autoritarismo stalinista durante a revolução russa, tanto na política, como na estética, o que nos leva, também neste trabalho, a refletirmos sobre a compreensão da arte-mural como polifonia transgressiva e transformativa.

Como elemento de transgressão, a arte-mural permite que precipitem à superfície do espaço público vozes antes subterrâneas, silenciadas pelo caráter totalizante do discurso hegemônico. E como instrumento transformativo, atua como mediadora do momento pós-ruptura. Levando em conta os cuidados apontados por Bakhtin, que sublinha a importância de não enclausurarmos a obra de arte em si mesma já que a tendência impossibilitaria que analisássemos os elementos estéticos constitutivos dos diálogos interiores juntamente a suas marcas sociais, cabe-nos entendermos os murais a partir do que o autor (1997) conceitua como *chronotopos*, ou seja, índices do tempo e do espaço relevantes para a interpretação do texto (dos gêneros formais) e também dos textos artísticos, sem os quais a obra “não pode falar” uma vez que destituída dos valores sócio-culturais aos quais pertence (VEDOVATO, s/d).

Entendida como transgressora, a arte, em termos bakhtinianos, é uma profunda relação do ser com o mundo, mas ao mesmo tempo ferramenta para a construção de um

outro mundo possível e não oficial, em que a imposição de uma voz hegemônica própria do autoritarismo estético, assim como da forma pela forma - como manifestação do sempre belo -, tornam-se narrativas envelhecidas, dando lugar à interferência da história e da cultura, sempre em movimento, atualização e transformação. O que significa dizer que, apesar de carregar em si a estrutura social incidente sobre suas regras, não está destituída das múltiplas possibilidades da inventividade e da criação apresentando-se, por isso mesmo, como uma potente arma de resistência aos horrores autoritários dessas mesmas regras sociais (VEDOVATO, s/d) e, claro, como potente ferramenta para o entendimento da sociedade que a produziu.

4.2 Arte revolucionária na América Latina: o movimento muralista no México e além

O muralismo mexicano, desencadeado nos ecos da Revolução de 1910, foi o grande fio condutor para a disseminação do movimento em toda a América Latina. Na obra “A Arte na América Latina: A Era Moderna 1820-1980”, Dawn Ades (1997) sublinha os efeitos superlativos dos murais pós-revolucionários, que deram ao México o posto de vanguarda na história das artes visuais da região, influenciando não apenas as expressões estéticas do período, mas lutas sociais dentro e fora do país até a contemporaneidade.

Em uma grande retrospectiva na história da humanidade, podemos afirmar a pintura-mural como a mais antiga expressão artística e comunicativa de que se tem registro. Datadas de aproximadamente 40.000 anos a.c., período conhecido como paleolítico superior, as chamadas pinturas rupestres eram realizadas nas paredes das cavernas a partir da trituração de barro, rochas e outros materiais orgânicos. As pinturas mesclam imagens de animais, impressões palmares e alguns símbolos aleatórios, dando indícios de que estavam ligadas a rituais, cerimônias e ações cotidianas dos grupos nômades (NOBRE, 2011).

Os registros visuais em murais atravessaram uma infinidade de épocas, lugares e relações, ganhando diferentes contornos e funções sociais⁴¹ ao longo do tempo, não

⁴¹ No período Neolítico, por exemplo, os animais isolados do paleolítico dão lugar às figuras humanas e às cenas da vida coletiva, nas quais se esboçam as primeiras tentativas de imprimir movimento às figuras (NOBRE, 2011). Já no Antigo Egito, os murais ganham objetivo mais claramente utilitário, de cunho religioso e ritualístico (GOMBRICH, 2000). Ao passo que na Mesopotâmia o tema central da arte mural esteve ligado aos feitos heróicos da guerra (NOBRE, 2011).

sendo exagerado afirmarmos que, nos dias de hoje, seguem crescentemente mobilizados.

Segundo Vasconcellos (2005), também na América Latina, a arte mural pode ser notada em momento remoto de sua história, anterior à chegada de Colombo, servindo para expressar valores, crenças e experiências cotidianas, ao passo que no período colonial transformou-se em uma das principais formas de manifestação artística, ganhando centralidade na decoração de conventos e igrejas, com intenção evangelizadora.

Já no século XIX, com os processos de independência e a instauração de governos liberais na região, os murais começam a se expandir pelo espaço público descolando-se dos temas religiosos, além de amalgamarem importantes referências de tradições e costumes latino-americanos que serviriam de inspiração para a pintura mural do século XX. Para Vasconcellos (2005), a incorporação das tradições populares na arte do século XIX, a laicização dos temas, a busca de um perfil cultural próprio e a revalorização da arte pré-hispânica prepararam o terreno ou deixaram a “mesa posta”, conforme Orozco, para que o movimento muralista eclodisse com todo ímpeto no século XX.

Como apontado anteriormente, no México, a pintura mural ganhou força com a revolução de 1910, estabelecendo-se como o mais importante movimento estético do país e repercutindo em todo o continente americano. Segundo Aracy Amaral (1984), a eclosão do muralismo mexicano tem um impacto sem precedentes na história contemporânea da América Latina, despertando a autoestima e o entusiasmo de um trabalho pautado na própria realidade - com a exaltação do indígena como o primeiro e original habitante destas terras e da mestiçagem, característica fortemente americana, em detrimento das temáticas refletidas do estrangeiro e dos processos baseados na academia europeia de artes.

O projeto revolucionário buscava reconstruir a identidade nacional em que as presenças indígena e mestiça se tornavam centrais para se pensar o contingente populacional do país. Os preconceitos evolucionistas, herdados do darwinismo social, passavam a ser questionados e trazidas à luz teorias interessadas na diversidade social, política e cultural do povo mexicano (BARBOSA, s/d). A arte mural, gestada nessas circunstâncias, baseou-se, portanto, em três valores capitais: o nacional, o popular e o revolucionário. Não à toa, o muralismo procurou retratar a importância dos indígenas, mestiços e trabalhadores na formação do México e da “pátria grande”, integrando o

projeto de construção de novas identidades que não negassem nosso passado colonial comum, mas que o discutisse criticamente. As “raízes” históricas que embasaram o muralismo mexicano do século XX foram buscadas, portanto, nesse passado e narradas da perspectiva revolucionária, ainda que a proposta partisse de uma elite política e intelectual rapidamente institucionalizada (BARBOSA, s/d).

Pautando debates acerca da vida cotidiana de trabalhadores e camponeses, sem deixar de lado a disputa da arte moderna, que para os artistas mexicanos estava muito além do academicismo ou do vanguardismo europeus, o movimento muralista iniciado no México expandiu-se para o Paraguai, Argentina, Brasil, Bolívia e Chile onde, por processos de transculturação, refundou as estéticas nacionais (SILVA, s/d).

Obviamente, a influência europeia não desapareceu por completo na arte latino-americana se fazendo presente em características técnicas e “menções” a movimentos artísticos já conhecidos, com destaques para o cubismo e o expressionismo, recriados a partir da originalidade, imaginação e valores próprios de nossa gente. Dentre essa inventividade, podemos apontar para a ocupação do espaço público em obras grandiosas e dispostas nas ruas, portanto acessíveis a toda a população, rompendo com o elitismo da arte de galeria, exclusividade das classes dominantes (VASCONSELLOS, 2005).

No México, com esse “novo estilo” - através de enormes murais - possibilitou-se a recriação da história nacional. A Revolução Mexicana - e todo o caldo oposicionista às velhas oligarquias instauradas no poder - deu lugar não apenas a um novo quadro político, mas também a uma pulsante cena cultural. A partir dos ideais revolucionários, a cultura seria reconduzida, tornando-se assunto institucional. Nessa conjuntura, a pintura mural passou a integrar a narrativa do Estado, visto seu caráter ideológico e, logo, propagandístico da obra revolucionária. A exibição em espaços públicos era tida como grande aliada na tarefa do governo revolucionário de recontar ao povo sua história (VASCONSELLOS, 2005).

Entre os maiores destaques do muralismo mexicano estão os pintores oriundos da primeira geração do movimento, Diego Rivera, Davi Alfaro Siqueiros e José Clemente Orozco que, a partir de encontros no “Sindicado dos Operários, Técnicos, Pintores e Escritores”, lançaram no ano de 1923 uma “Declaração Social, Política e Estética” de repúdio à estética burguesa da arte individualista e de mobilização de uma arte social e de domínio público, capaz de sugerir a luta e de se comunicar com o povo. “Os muralistas, em princípio, exigiam a erradicação da arte burguesa e viam na tradição indígena um modelo de ideal socialista e popular” (ANDRADE, 2006, p.150). Como

diz a Declaração dos Princípios Sociais, Políticos e Estéticos, havia um compromisso de realizar uma arte para o povo:

A arte do povo mexicano é a manifestação espiritual mais importante e vital do mundo de hoje e sua tradição indígena a melhor de todas. E ela é grande precisamente porque, sendo popular, é coletiva, e é por essa razão que nosso principal objetivo estético consiste em socializar as manifestações artísticas que contribuirão para o total desaparecimento do individualismo burguês (Manifesto do Sindicato dos Trabalhadores e Técnicos, Pintores e Escultores do México apud ADES, 1997).

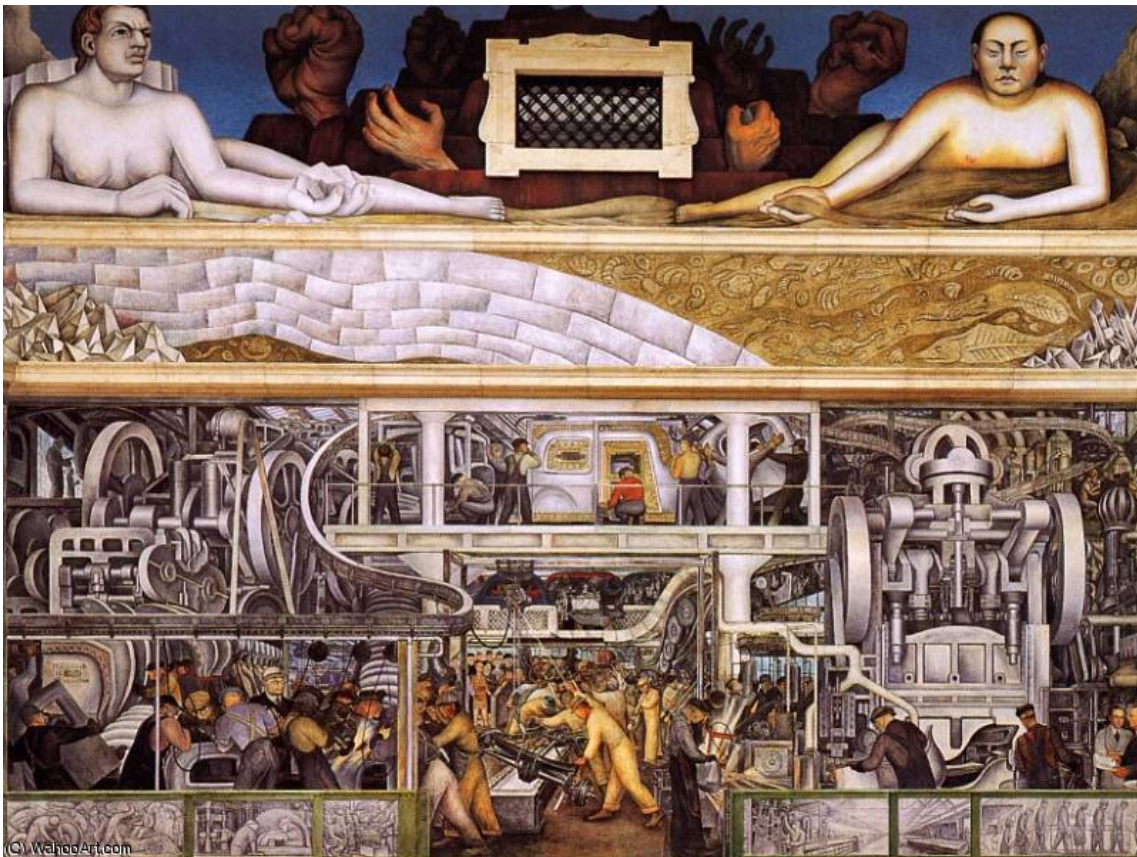
Sua proposta teórica, nascida no sindicato e marcada pela ideologia da revolução, liga-se diretamente aos projetos educacionais do governo de Álvaro Obregón (1920-1924), que visavam à educação pela imagem, procurando atingir, por meio delas, uma população de 85% de analfabetos. A figura de José Vasconcelos, ministro da educação de Álvaro Obregón, ao instituir o “programa do mural” e permitir a liberdade de estilo e de temáticas aos artistas, certamente colaborou para intensificar um movimento que já desabrochava anos antes (VASCONCELLOS, 2005).

Na criação de um repertório original, os muralistas lançaram mão de inspirações variadas como “as antigas culturas maia e asteca, a arte popular e o folclore mexicano do período colonial, aliados às contribuições das modernas correntes artísticas europeias” (BATISTA, 2013, p.33). Porém, as fontes comuns originaram criações bem diferentes entre si.

Diego Rivera, o mais famoso dos pintores mexicanos da primeira geração muralista, reeditou em seus murais as técnicas da pintura em afrescos e elegeu como temas preferidos a crítica ao capitalismo e a materialização de ideais revolucionários e socialistas que misturavam motivos modernos e tradicionais.

Os vinte e sete painéis pintados como afrescos no Instituto de Artes de Detroit, entre 1932 e 1933, sintetizam suas preocupações centrais: elementos nacionais se misturam a referências indígenas e a símbolos do mundo proletário no interior do trabalho fabril (ENCICLOPÉDIA ITAÚ CULTURAL, 2016).

Como vemos, as grandes imagens nuas posicionadas no topo do mural - tipos físicos nacionais retratados como divindades antigas - pairam sobre o mundo da indústria, cheio de máquinas e engrenagens, que ocupa a parte de baixo da pintura (ENCICLOPÉDIA ITAÚ CULTURAL, 2016).

Figura 3: Mural de Diego Rivera no Instituto de Artes de Detroit ⁴²

Por sua vez, José Clemente Orozco (1883-1949) imprime estilo mais direto e caricatural em suas primeiras obras, como nos desenhos intitulados “O México em revolução” - que visava à elucidação do povo quanto ao processo histórico ocorrido em 1910 - e “Os ricos banqueteiavam-se enquanto os trabalhadores lutam”, realizado para a Escola Preparatória Nacional entre 1923 e 1924. Mas, aos poucos, é contagiado por um tom mais monumental e simbolista, como se pode notar em suas pinturas realizadas a partir de 1926 para a Casa dos Azulejos e para a Escola Industrial de Orizaba (ENCICLOPÉDIA ITAÚ CULTURAL, 2016).

⁴² Fonte: <https://pt.wahooart.com/@/8XXT3S-Diego-Rivera-Detroit-Ind%C3%BAstria-norte-parede>

Figura 4: Mural “Os ricos banqueteiavam-se enquanto os trabalhadores lutam” de José Clemente Orozco⁴³



⁴³ Fonte: <http://www.4vientos.net/2017/09/05/progreso-dice-usted/>

Figura 5: Mural de José Clemente Orozco para A Casa dos Azulejos⁴⁴



⁴⁴ Fonte: <https://www.myddoa.com/omnisciencia-jose-clemente-orozco/>

Já David Alfaro Siqueiros (1896-1974) encontra no surrealismo uma de suas principais inspirações. Em seu mural a “Morte ao Invasor” (1941-1942) observa-se o uso de cores vibrantes e a combinação de realismo e fantasia (ENCICLOPÉDIA ITAÚ CULTURAL, 2016).

Figura 6: Mural “Morte ao Invasor” de David Alfaro Siqueiros⁴⁵



⁴⁵ Fonte: <https://pt.wahooart.com/@/8XXSLL-David-Alfaro-Siqueiros-Morte-ao-Invader>

As obras dos “três grandes”, José Clemente Orozco, Diego Rivera e David Siqueiros, pelo conteúdo engajado de suas abordagens, pelo resgate de temáticas indigenistas e populares, a mistura entre referências modernas e tradicionais, podem permitir uma aproximação e diálogo com as formas e temáticas da produção artística e informacional zapatista.

4.3 Arte e documento, tradições e modernidade para a refundação do mundo.

No movimento zapatista uma gama de elementos estabelecidos nas fronteiras entre obras de arte, documentos e meios de comunicação ligam tradições e modernidade no cotidiano comunitário: são festas, ritos, lendas, canções, imagens, contos, etc, a partir dos quais identificamos oposições à rotina de sujeição, violência e pobreza a que os indígenas foram submetidos ao longo da história e que explicitam o desejo de refundação do mundo, ou a (re)invenção de um mundo “verdadeiramente humano”.

Sobre o assunto, a clássica obra de Bakhtin (1993) intitulada “A cultura popular na Idade Média e no Renascimento” torna-se aliada para identificarmos as tradições enraizadas na cultura popular como “armas” simbólicas de oposição subversiva ao ordenamento oficial. Segundo Bakhtin, dentro da sua diversidade, essas formas e manifestações - que ele exemplifica nas festas carnavalescas, ritos e cultos cômicos especiais, etc - abarcam o desejo de um refazer-mundo, que funcione nos esteios da vida boa e da alegria.

Assim como na tradição muralista da primeira metade do século XX, no cotidiano das comunidades zapatistas, o papel dorsal de elementos que existem nas fronteiras entre arte e documento, agregando religiosidade, mitos e discursos formais nos permitem conhecer parte da tradição fortemente simbólica e mediada por imagens advindas das histórias mexicanas mais remotas, assim como de personagens da esquerda revolucionária e elementos da vida moderna, funcionando como pontes entre passado e presente e, conseqüentemente, fortificando as expectativas de futuro.

No início do levante, devido à falta dos próprios meios de comunicação e informação, os zapatistas se apropriaram dos meios formais para ampliarem sua difusão. Através da boa relação conseguida com alguns (poucos) veículos privados e canais oficiais e com (muitos) veículos alternativos, os rebeldes conseguiram converter seu discurso em recurso, aumentando as possibilidades de uma boa recepção da sua luta pela sociedade civil mexicana e internacional. Apesar de o discurso ter funcionado

como primeiro elemento informativo, os zapatistas se colocaram em cena também por outros meios que não os comunicados ou as entrevistas a jornalistas, inventando o que Gitahy denominou de “discurso pela ação”, desenvolvendo uma experiência de documentar essa ação predominantemente plástica, poética e até mística (BASTIDA, 2016).

Assim, circundando as palavras ditas ou escritas, o movimento zapatista elaborou expressão espetacular através de imagens, ações simbólicas, dramatização e documentação de seus atos políticos. Segundo Bastida (2016), se o novo sujeito indígena que constrói o discurso zapatista resulta de um híbrido que incorpora tradições ancestrais, elementos religiosos, resquícios da história nacional, atitudes modernas e multiculturais, é importante salientarmos que a maneira como esse diálogo é construído e veiculado configura também um totem de manifestações culturais.

Sobretudo com a ajuda das sistematizações realizadas por Filho (2017) e Bastida (2015), destacamos alguns exemplos dessa criativa e bem sucedida estratégia política de comunicação e ação zapatista que, ao abarcar distintos meios, linguagens, estéticas e suportes, metamorfoseia documentação e arte pública:

Fotografia: Segundo Filho (2017), as fotografias dedicadas a capturar o movimento zapatista instituíram um marco distintivo na representação do indígena mexicano. Baseado em autores como Corkovic, Filho pontua a revalorização dessa população a partir da Revolução Mexicana, conforme discutimos ao tratarmos o desenvolvimento da primeira geração do movimento muralista, mas destaca a fotografia como impulso fundamental para reforçar a perspectiva “revolucionária” da arte preocupada com os povos nativos, sobretudo a partir do levante zapatista de 1994.

Para Filho (2017), os “indígenas mascarados”, que desde as primeiras aparições tiveram suas expressões de olhar destacadas nas fotografias, tornaram o ato de esconder o rosto uma estratégia política bastante acertada: os “sem rosto”, até então invisíveis, foram reinsertados no debate público, metaforizando “todos os rostos” esquecidos, apagados, invisibilizados pelos poderes oficiais.

Também para Bastida (2015), o zapatismo foi responsável por inventar uma nova maneira de retratar os indígenas. Pegando emprestada a expressão de Bellinghousen, o autor admite que os fotógrafos foram os primeiros seduzidos pelos zapatistas, ou melhor, pelo efeito de seus “olhos sublinhados”. Isso explica, segundo ele, a invasão de Chiapas não apenas pelo fotojornalismo, mas por verdadeiras

“instituições” da fotografia mexicana já no começo do conflito, como José Ángel Rodríguez, Víctor Flores Olea, Lourdes Grobet e Antonio Turok. Teriam eles se convertido em “adiantados que descobriram primeiro o que depois descobriu a sociedade”. Afinal, a partir da ação desses fotógrafos, “muitos mexicanos começaram a olhar o país pelo buraco de um *pasamontañas*”.

Na opinião do autor, pode-se dizer que o movimento gerado pelos fotógrafos fez das imagens um elemento ainda mais importante que os textos para a luta zapatista, criando um consenso nacional favorável aos rebeldes devido à estetização de sua marginalização e à força de sua expressão de resistência. Assim, concorda que tapar a cara foi um ato político acertadíssimo, uma estratégia dos zapatistas surgidos do anonimato, que os permitiu ganhar poder e fazer circular suas ideias.

No mesmo sentido, Filho (2017) destaca as fotos premiadas de Pedro Valtierra, de janeiro de 1998, que retratam as mulheres zapatistas poucos dias após o massacre da comunidade de Acteal. Pela capacidade de condensar um momento histórico de luto, transformaram-se em instrumentos de luta e discussão sobre o conflito vivido no México. Um dia após a publicação das fotografias, o Subcomandante Marcos recorreu a elas para confrontar as declarações oficiais do governo:

Aí estão as fotos. O governo diz que não há perseguição de zapatistas, mas aí estão as fotos. O cenário é o mesmo sempre, uma comunidade indígena zapatista. Aí estão seus moradores. Vejam os soldados do governo lutando com mulheres e crianças. Veja-os apontar seus canhões. Não existe perseguição de zapatistas, diz o governo. Viu os soldados federais tão fortemente armados? Viu as mulheres e crianças zapatistas armados com paus e panos? Essas fotos “são rumores irresponsáveis”? Mentem as fotos? (...) Essas fotos mentem ao retratar esses olhares das mulheres zapatistas? Você vê servilismo ou humildade nesses olhares? Alguém mente. Ou as fotos ou o governo mentem. Porque nós apenas vemos nessas imagens um povo agredido sim, mas digno e rebelde (SUBCOMANDANTE MARCOS Apud FILHO, 2017).

Figuras 7 e 8: Fotografias Pedro Valtierra ⁴⁶



Para além do apelo à marginalização, ao sofrimento e à força da mirada zapatista que resiste diante de séculos de exploração e colonização, o movimento fotográfico em

⁴⁶ Fonte: Archivo Pedro Valtierra /www.cuartoscuro.com

torno dos rebeldes foi lembrado por alguns autores, como Bartra, como manejo eficiente em resgatar uma memória coletiva quase em esquecimento. Destacando especialmente os retratos do subcomandante Marcos feitos por Frida Hartz e Heriberto Rodríguez, em que o porta-voz guerrilheiro aparece montado a cavalo, com cartucheiras de munição cruzadas sobre seu corpo, o autor afirma remeterem diretamente à imagem de Zapata (BASTIDA, 2015).

Figura 9: Fotografia do subcomandante Marcos ⁴⁷



⁴⁷ Fonte: Alkimin, 2015, p. 103

E comenta, ainda, a aproximação que as fotografias estabelecem entre Marcos (e todos os outros zapatistas portando seus *passamontañas*) a Morelos, um dos principais líderes da luta pela independência do México da Espanha, que assim como os rebeldes de agora, costumava usar um pano preto, ou espécie de touca, na cabeça (com a diferença de que a touca de Morelos não cobria seu rosto). Ao mesmo tempo em que se estabeleceu uma filiação com o passado mexicano, o imaginário latino-americano também é revisitado a partir do movimento fotográfico em Chiapas, basta lembrarmos as imagens dos guerrilheiros salvadorenhos ou dos sandinistas nicaraguenses que, bem antes dos zapatistas, fizeram uso das toucas de esqui (cobrindo todo o rosto), ou como no caso das inúmeras comparações das fotografias de Marcos à famosa foto de Che, feita por Korda (BASTIDA, 2015).

En cualquier caso, la nueva imagen del zapatismo, marcada por las capuchas y los pasamontañas, pasaron a formar parte no sólo del imaginario visual mexicano, sino que se impuso como un nuevo icono. Especialmente las fotos del subcomandante Marcos, que acompañan, y empiezan a sustituir progresiva y globalmente, la imagen del Che como icono revolucionario, sea en camisetas, discos, carteles o todo tipo de soportes. Es muy significativa en este sentido la foto famosa con enfoque close up, de Javier Rodríguez, hijo de Heriberto Rodríguez, de 1994, que en poco tiempo tomó vida propia en diversos soportes, siendo reproducida hasta la saciedad y constituyendo una de las representaciones emblemáticas de Marcos (RODRÍGUEZ, 2011, apud BASTIDA p,158).⁴⁸

Segundo Rodríguez, a citada fotografia de Marcos acabou por estampar milhares de camisetas, fenômeno semelhante àquele realizado com a imagem de Che, atraindo um público menos politizado, no sentido tradicional do termo, porém, identificado com a insurreição zapatista pelo sentimento de transgressão.

Mesmo que Marcos tenha sido o centro das atenções em um primeiro momento, paulatinamente, a produção fotográfica referente à luta zapatista foi sendo diversificada, ganhando caráter mais coletivo, como se pode perceber na série de postais “Mundo Sem Tempo: imagens de Chiapas”, de 1997, produção realizada por trinta e seis fotógrafos

⁴⁸ Em todo caso, a nova imagem do zapatismo, marcada por capuzes e *passamontañas*, tornou-se parte não só da imagem visual mexicana, mas também se tornou um novo ícone. Especialmente as fotos do Subcomandante Marcos, que acompanham, e começam a substituir progressiva e globalmente, a imagem de Che como um ícone revolucionário, seja em camisetas, discos, cartazes ou em todos os tipos de mídia. É muito significativo, nesse sentido, a famosa foto com enfoque *close up*, de Javier Rodríguez, filho de Heriberto Rodríguez, de 1994, que em pouco tempo tomou vida própria em diferentes mídias, sendo reproduzida incessantemente e constituindo uma das representações emblemáticas de Marcos (RODRÍGUEZ, apud BASTIDA p,182, Tradução nossa).

nas comunidades zapatistas que ilustram a vida cotidiana da população, seu trabalho na terra, as crianças na escola, os momentos de lazer, etc (BASTIDA, 2015).

Há ainda que se ressaltar o crescimento e a relevância dos próprios fotógrafos chiapanecos que, diferentemente do olhar estrangeiro, muitas vezes estereotipado e centrado na questão da marginalização indígena, criam propostas visuais autônomas, fomentando o debate em torno dos processos de produção, circulação e apropriação das imagens. Apesar das temáticas abordadas nas fotografias nem sempre estarem diretamente ligadas ao zapatismo, é certo que necessariamente haverá relações, uma vez que as imagens expressam a cosmovisão e a voz indígena, situadas em um contexto de globalização (BASTIDA, 2015).

É o caso da fotógrafa tzotzil Maruch Sántiz Gómez, nascida na comunidade de Cruztón, na cidade de Chamula, Estado de Chiapas. Por meio de suas imagens, sempre acompanhadas de comentários em tzotzil, espanhol e inglês, a artista procura mostrar as precárias condições de vida dos habitantes de seu povoado e do entorno, mas também seus jeitos de viver, os tipos de habitação, alimentação, festividades, etc.

Figuras 10, 11 e 12: Fotografias de Maruch Sántiz Gómez⁴⁹



⁴⁹ www.portodecultura.com.br/novo/portfolio/maruch-santiz-gomez.html



Se, por um lado, é inegável afirmarmos que a atividade constante dos fotógrafos estrangeiros, ou oriundos de grandes cidades mexicanas, foi um fator crucial para a divulgação primeira do levante zapatista e para a geração, na opinião pública, de um sentimento de empatia pelos rebeldes, há que se reconhecer que a divulgação duradoura e cotidiana dessa luta se dá, cada vez mais, pelos flashes dos próprios indígenas.

Audiovisual: O movimento audiovisual nas comunidades zapatistas passou por um processo semelhante à produção fotográfica ali realizada. As primeiras imagens em vídeo foram produzidas por produtoras independentes simpáticas à causa rebelde e que se colocaram à disposição para fornecerem imagens combatentes às narrativas oficiais, que se multiplicavam nos meios de comunicação privados, sobretudo na *TV Azteca* e na *Televisa*, ambas aliadas do governo Salinas e opositoras ferrenhas dos zapatistas.

Nos dois primeiros anos foram produzidos mais de setenta filmes em diversos formatos, com destaque para as produções documentárias. A mais conhecida e de maior impacto foi, sem dúvida, *Viaje al centro de la selva, memorial zapatista* (1994), dirigida por Epigmenio Ibarra à frente da produtora Argos. Bastida (2015) destaca, também, diversas obras da produtora Canal 6 de julio, como *Fallaron las instituciones* (1994), *Todos somos Marcos* (1995) e *Acteal, estrategia de muerte* (1998). E enumera as produções feitas a partir de 1995, quando Ernesto Zedillo convocou nova ofensiva militar contra os indígenas. São elas: *Zapatistas, la tierna fúria* (1995), videoclipe documentário sobre a história zapatista produzido pela revista *La Guillotina* e RAP Digital; *Sueños y palabras sabias* (1995), dirigida pelo cineasta Carlos Martínez Suárez, que traçou interessante paralelo entre a história ancestral das comunidades *tzotziles* e *tzeltales* em Chiapas com a moderna luta zapatista; e mais *Caravana de caravanas* (1995), *Aguascalientes*; *La patria vive* (1995); *La luz llegará* (1995); *Tenemos suficientes raíces* (1995); *Un puente a la esperanza: entrevista con Marcos* (1996); *Ramona, mujer, indígena, rebelde* (1996); *Cuentos para una soledad desvelada* (1996); *Mil ciento once y algo más* (1997); e *Del dolor a la esperanza* (1998) (BASTIDA, 2015).⁵⁰

⁵⁰ Bastida (2015) cita ainda o trabalho de Cristian Calónico, cineasta mexicano que, à frente da produtora *Marca Diablo*, vem documentando de forma assídua os conflitos em Chiapas desde 1994. Em 1995, Calónico lançou o documentário “Chiapas: história inconclusa” e, um ano mais tarde, conseguiu uma extensa entrevista com o subcomandante Marco, que se converteu em um segundo longa metragem, esse sim de bastante repercussão: *Marcos. Historia y Palabra* (1996) é um relato de noventa minutos sem intervalos editoriais em que o sub dá, pela primeira vez, sua versão sobre as origens do movimento zapatista e sua luta no México. Depois deste, Calónico realizou também *Juntos por Chiapas* (1997), *Chiapas: la historia continua* (1998) e *Consulta nacional* (1999).

Apesar de toda a agitação gerada com os vídeos produzidos pelos parceiros dos zapatistas, 1998 foi um ano marcante, pois, pela primeira vez, equipamentos audiovisuais foram doados e cursos de capacitação de vídeo chegaram às comunidades para que as mesmas pudessem documentar sua cultura, reconduzir os pontos de vista vindos de fora, transmitir suas mensagens, enfim, produzir as próprias narrativas em imagens.

A iniciativa partiu de Alexandra Halkin, que participava de uma caravana de ajuda humanitária enviada a Chiapas por uma ONG americana, e que ficou encarregada de produzir material audiovisual para a mesma. Ao perceber a quantidade de câmeras cercando as comunidades, ela observou a curiosidade dos indígenas pelos meios técnicos, reconhecendo a riqueza de suas histórias e a falta de meios para que eles próprios pudessem transmiti-las. Assim, pediu autorização às Juntas de Bom Governo para organizar um projeto audiovisual com as comunidades, a partir do qual conduziu uma série de oficinas que colocaram câmeras nas mãos dos indígenas. Segundo relatos da oficinaira, as câmeras começaram a funcionar como estratégia de autodefesa e denúncia. Houve casos em que os militares chegavam e, ao verem alguém com a câmera nas mãos, logo davam meia volta. O primeiro vídeo de autoria indígena se chama *La Familia Indígena*, realizado no Caracol de Morelia. Primeiramente foi feito em castelhano e, depois, nas línguas originárias com legendas em inglês, para que a circulação em meios internacionais não fosse prejudicada. Vale destacar que as etapas de distribuição e exibição foram essenciais para a circulação das produções indígenas, que ganharam especial recepção nos meios acadêmicos, através das redes construídas com professores e estudantes universitários que se tornaram bases de apoio ou participaram de eventos realizados nos Caracóis (BASTIDA, 2015).

Desse modo, a tecnologia audiovisual foi inserida nas comunidades zapatistas como importante ferramenta de informação e comunicação, através da qual os indígenas têm pautado a preservação cultural de seus costumes, direitos humanos, suas próprias narrativas sobre o conflito em Chiapas desde 1994, ou no México desde a colonização. O material, em geral, documenta seu modo de subsistência baseado nas cooperativas agrícolas, sobretudo as produções de milho, café e têxteis, assim como debate temas como direitos e igualdade de gênero, ou ilustra suas marchas, encontros e mobilizações. Outra característica a ser sublinhada nas produções é o fato da quase absoluta ausência

da noção de autoria individual, uma vez que os vídeos, em suas etapas de produção, obedecem a uma série de discussões comunitárias, passando pelo crivo das autoridades locais e das assembleias populares (BASTIDA, 2015).

Figura 13: Mulheres zapatistas trabalhando nas filmagens para o Comparte 2018⁵¹



Música: Dentre o movimento de revalorização das culturas indígenas impulsionado pelo levante zapatista, houve a formação de grupos musicais dedicados a comporem em suas línguas maternas. O Corrido, gênero destacado na música popular mexicana, principalmente camponesa, e grande ícone da Revolução de 1910, segue encabeçando a resistência cultural nas comunidades zapatistas.

⁵¹ Fonte: Imagem autoral para o corpus da pesquisa

Segundo Héau e Giménez, o Corrido é um instrumento de poder dos pobres camponeses, dá voz aos que por imposição nunca puderam falar e, por isso, aprenderam a cantar. Conforme os autores, o zapatismo toma emprestado os Corridos tradicionais, gestados no auge da Revolução de 1910, realizando adaptações nas letras conforme as demandas presentes (BASTIDA, 2015).

De acordo com Bastida (2015, p.169), desde 1994, os zapatistas desenvolvem um repertório musical tanto de Corridos como outros estilos em suas zonas de influência. Cantores solos, trovadores e trovadoras, misturam-se a grupos coletivos que igualmente ilustram um patrimônio comum de experiências e sentimentos:

Así encontraremos diferentes tipos de canciones: de homenaje y destinadas a la difusión de la causa, narrativas de sucesos significativos, de celebración y/o de incitación al alistamiento, polémicas y argumentativas y humorísticas-burlescas. No sólo tocan y escuchan su propia música, con nuevos grupos surgiendo, con composiciones distribuidas en casetes y emitidas años después por Radio Insurgente, sino que escuchan la que su ejemplo ha inspirado a otros muchos en los rincones más diversos. Sonido Libertad, de Guadalupe Tepeyac; Trío Montaña, de Las Tazas; la Marimba de San José; Los Perseguidos Magonistas, del MAREZ Flores Magón; Los Jóvenes Zapatistas del Sur, de la Realidad; Los Relámpagos del Norte de Chiapas, del MAREZ del Trabajo o el Grupo Rebelde son unos cuantos de los grupos musicales que han aparecido en tierras zapatistas; también hay trovadores solistas como Yisimón Lum Wuits o el propio comandante David. Actúan en fiestas y encuentros. Entretienen y lanzan mensajes de su ideario, conformando también parte del denso tejido cultural generado en la resistencia comunitaria.⁵²

Junto a canções tradicionais, camponesas ou “rancheiras”, muitos dos grupos formados no interior das comunidades zapatistas escrevem e interpretam canções rebeldes, o que estaria inscrito no que Bastida (2015) denomina de produção endógena ao movimento, diferindo de uma produção exógena, representada pelas múltiplas variantes feitas por editores sem nome, semiclandestinos ou não registrados, autores anônimos e outros conhecidos que se dedicam a cantar a rebeldia e a resistência. Como

⁵² Assim, encontraremos diferentes tipos de canções: homenagens e destinadas à difusão da causa, narrativas de eventos significativos, de celebração e / ou incitamento ao alistamento, polêmico e argumentativo e humorístico-burlesco. Não apenas tocam e ouvem suas próprias músicas, como os novos grupos que surgem, com composições distribuídas em cassetes e transmitidos anos depois pela Radio Insurgente, como também escutam o que seu exemplo inspirou muitos outros nos mais diversos cantos. Sonido Libertad, de Guadalupe Tepeyac; Trio de Montanha, de Las Tazas; a Marimba de San José; Os Magonistas Perseguidos, de MAREZ Flores Magón; Os jovens zapatistas do sul, da realidade; Os Relâmpagos do Norte de Chiapas, o MAREZ del Trabajo ou o Grupo Rebelde são alguns dos grupos musicais que apareceram em terras zapatistas; também há trovadores solitários, como Yisimón Lum Wuits ou o próprio Comandante David. Eles atuam em festas e reuniões. Eles entretêm e lançam mensagens de sua ideologia, também fazendo parte do tecido cultural denso gerado pela resistência da comunidade (BASTIDA, 2015, p. 169, Tradução nossa).

exemplo de cantores/compositores conhecidos, que não pertencem ao movimento zapatistas, mas que com ele se relacionam através das canções, estão Andrés Contreras, José de Molina, Banda Tambora de Sinaloa, Los Leones de la Sierra de Xichú ou, de forma destacada, Óscar Chávez, com vários discos. Os mais conhecidos são seus dois volumes de *Parodias Neoliberales* (1995), dedicados ao EZLN.

Além de servirem de inspiração para artistas advindos das próprias comunidades indígenas ou do próprio México, os zapatistas influenciaram bandas e cantores das mais distintas geografias que, através da música, prestaram solidariedade e declararam apoio aos encapuzados. O amplo movimento musical reivindicativo da luta zapatista envolveu artistas de variados estilos como Manu Chao, Rage Against the Machine e Mundo Livre S.A., que gravaram canções de apoio, dedicaram shows à causa e constantemente fazem menções aos insurgentes em suas apresentações, demonstrando a repercussão dos movimentos sociais no terreno musical (e vice-versa), e ampliando os laços entre ativismo, arte e cultura popular (FILHO, 2017).

Figura 14: Banda zapatista se apresentando no Comparte 2018, no Caracol de Morelia⁵³



⁵³ Fonte: Imagem autoral para o corpus da pesquisa

Radio: Desde as primeiras horas da insurreição de 1994, os zapatistas ocuparam uma rádio na cidade de Ocosingo, a partir da qual avançaram com o tema da democratização da informação e dos meios de comunicação, pautando a urgência dos povos indígenas em terem seus próprios meios. Nesse processo, rádios livres e comunitárias indígenas foram construídas, com destaque para a oficial zapatista *Radio Insurgente La voz de los sin voz*, que até hoje difunde as ideias e o conteúdo da causa rebelde em diversas línguas indígenas e também em espanhol, mantendo uma programação musical e informes das áreas de saúde e educação do movimento (COSTA FILHO, 2017).

A *Radio Insurgente* opera como emissora FM, em ondas curtas, na internet e, também, tem suas produções distribuídas em CDS. Além disso, atualmente os zapatistas contam com um centro específico de comunicação para produção e distribuição de seus materiais audiovisuais: *los ternos medios* (COSTA FILHO, 2017).

Figura 15: Rádio Comunitária no Caracol de Morelia ⁵⁴



⁵⁴ Fonte: Imagem autoral para o corpus da pesquisa

Figura 16: Banquinha da Rádio Comunitaria no Caracol de Morelia para o Comparte 2018⁵⁵



Em sua pesquisa de doutorado intitulada “Usos sociais das Rádios Zapatistas: o mapa noturno da autonomia nas mediações comunicativas da cultura”, Costa Filho (2016) investigou a relação da luta por autonomia e as emissoras zapatistas no rádio, destacando que a programação também é uma mescla entre traços da matriz simbólico-dramática dos povos indígenas com conteúdos críticos de cunho racional-ilustrado. Para o autor, nas rádios zapatistas o simbólico-dramático se revela pelos elementos da tradição dos povos indígenas, reconfigurada na colonização - principalmente pela evangelização católica - presentes na programação. Já o racional-iluminista se apresenta no conteúdo reflexivo crítico de origem técnico-acadêmica, como nas discussões sobre autonomia, exploração dos trabalhadores, capitalismo e direitos, tendo como origem a presença dos militantes urbanos formados, sobretudo, nos protestos e manifestações de 1968, e organizados desde a década de 1970 na Frente de Libertação Nacional (FLN) na região.

⁵⁵ Fonte: Imagem autoral para o corpus da pesquisa

Literatura: Na literatura destaca-se a figura do Velho Antônio, personagem criado por Marcos e descrito por ele em uma série de contos - reunidos no livro *El viejo Antonio* -, como espírito ancião que se comunica através de cartas. Representante do encontro do “sub” com a cultura indígena, o velho sábio seria um canal transmissor da simbologia maia mais antiga, permitindo o reencontro de todos os mexicanos, índios ou mestiços, com suas memórias ancestrais (NETTO, 2007).

Figura 17: Capa do livro “El Viejo Antonio” escrito pelo subcomandante Marcos



Com o velho Antônio, Marcos “caminha pelas montanhas, compartilha silêncios e sons, fuma uns tabacos de baixo de chuva, provoca uma rebelião da linguagem política revolucionária” (MARCOS, 2012, p.).

Outro personagem criado por Marcos é o Don Durito de la Lacandona que, nas palavras de Pablo Casanova (2012) “representa a parte valiosa da cultura ocidental, suas utopias e seus sonhos”. E, acrescentando, representa também a importância da cultura

ocidental no que diz respeito ao legado das artes, da técnica e da própria razão – desde que depuradas de etnocentrismos, propensões colonialistas e da razão instrumental subordinada ao capital.

Para a tradição maia, em que a história é concebida por ciclos, os acontecimentos sempre se repetirão ou se explicarão pelo passado. A consideração de sinais ou presságios é, por isso, levada a sério por inúmeras comunidades indígenas e incorporada pelos zapatistas em suas formas artísticas e, sobretudo, literárias. Para os antigos maias, uma das unidades temporais básicas era o *katún*, correspondente a 20 anos. Segundo as crenças ancestrais, em um ciclo de 13 *katunes*, ou a cada 260 anos, a história retorna. Quando as comunidades indígenas decidiram promover seu primeiro congresso em Chiapas, no ano de 1974, o ciclo do “grande tempo” completava exatamente os 13 *katunes* iniciados em 1712, o ano da Guerra das Castas em Chiapas, e que envolveu mais de trinta comunidades na luta contra o poder e a subjugação colonial. Segundo os indígenas, chegava ao fim a “noite secular” e iniciava-se um bem organizado combate das comunidades chiapanecas (NETTO, 2007).

De acordo com o calendário maia, naquele ano de 1974, acontecimentos opostos e complementares seriam celebrados, dentre os quais o mais importante se daria no terceiro dia do calendário *tzetzal*, dedicado a Votán, o coração por excelência: “o coração do povo, do monte, das gentes, que bate no fundo das montanhas, o primeiro homem que Deus enviou para repartir a terra entre os índios, o que os defendeu da longa noite colonial”. Foi assim que no ano de 1974, começava a se consolidar no imaginário e nos corações dos indígenas do sudeste mexicano o mito Votán-Zapata: com o início do novo *katún*, irrompia desde as montanhas do sudeste mexicano o Exército Zapatista de Libertação Nacional, prometendo luz e liberdade ao povo subalterno à imagem e semelhança de Votán e Zapata (NETTO, 2007).

No conto “A história das perguntas”, Marcos narra uma de suas “conversas” com o velho Antônio, explica o conteúdo do mito Votán e eterniza, em suas páginas, a lenda circulante nas comunidades camponesas de que Votán e Zapata seriam um só. Segundo Marcos, no momento em que contava a Antônio sobre Villa e Zapata, sobre as injustiças, a fome e a repressão que abatiam o povo indígena mexicano, o ancião o interrompeu com o pedido para que lhe falasse mais sobre “o tal Zapata”. E depois de Marcos explicá-lo com os mais ricos detalhes sobre o *Plan de Ayala*, a campanha militar, a organização dos povos, a tradição de *Chinameca*, o velho Antônio simplesmente replicou: “Não foi assim” (MARCOS, 2012, p. 54).

-“Não?”, disse Marcos.

-“Não - insistiu o ancião - vou te contar a verdadeira história do tal Zapata”. Sacando o tabaco, o velho Antônio inicia a narrativa que une e confunde tempos. Falou sobre os deuses primeiros, os deuses contrários que eran Ik'al e Votán - um que era luz, e o outro escuridão - mas que eram um só. E que aprenderam a caminhar juntos, apesar de contrários. E a caminhar perguntando, pois só assim sairiam do lugar:

y entonces se dijeron uno que dos era: 'pues vamos a caminarlo, pues'. Y lo empezaron a caminar, primero el uno y luego el outro. Y ahí nomás se dieron cuenta de que tomaba mucho tiempo caminar el camino largo y entonces se vino la otra pregunta de 'como vamos a hacer para caminar mucho tiempo?', y quedaron pensando un buen rato y entonces el Ik'al clarito dijo que él no sabía caminar de día y el Votán dijo que el de noche miedo tenía de caminar y quedaron llorando un buen rato y ya luego que acabó la chilladera que se tenían se pusieron de acuerdo y lo vieron que el Ik'al bien que se podía caminhar de noche y que el Votán bien que se podía caminar de día y que el Ik'al lo caminara al Votán en la noche y así sacaron la respuesta para caminar todo el tiempo. Desde entonces los dioses caminan con preguntas y no paran nunca. Y entonces, así aprendieron los hombres y mujeres verdaderos que las preguntas sirven para caminar, no para quedarse parados así nomás. Y desde entonces, los hombres y mujeres verdaderos para caminar preguntan, para llegar se despiden y para irse saludan. Nunca se están quietos (MARCOS, 2012, p.55).⁵⁶

Com o temor de interromper sua explicação, que através de minuciosos exemplos descrevia o caminho largo, as perguntas e os deuses mais antigos, Marcos perguntou: “E Zapata?”

O velho Antônio sorridente responde:

– Ya aprendiste que para saber y para caminar hay que preguntar [...] El tal Zapata se apareció acá en las montañas. No se nació, dicen. Se apareció así nomás. Dicen que es el Ik'al y el Votán que hasta acá vinieron a parar en su largo camino y que, para no espantar a las gentes buenas, se hicieron un solo. Porque ya de mucho andar juntos, el Ik'al y el Votán aprendieron que eran lo mismo y que podían hacerse un solo en el día y en la noche y cuando se llegaron hasta acá se hicieron uno y se pusieron el nombre Zapata y dijo el Zapata que hasta aquí había llegado y acá iban a encontrar la respuesta de adónde lleva el largo camino, y dijo que en veces sería luz en veces oscuridad, pero que era el mismo, el Votán Zapata y el Ik'al Zapata, el

⁵⁶ e então um deles disse que dois eram: 'bem, vamos andar então'. E eles começaram a andar, primeiro o primeiro e depois o outro. E aí eles perceberam que levou muito tempo para caminhar pelo caminho mais longo e, em seguida, a outra pergunta veio 'como vamos fazer para caminhar muito tempo?'. E ficaram pensando um bom tempo e depois o clarinho Ik'al disse que ele não sabia andar de dia e o Votán disse que à noite de ele tinha medo de caminhar e ficaram chorando um bom tempo e logo que acabou a chiadeira, entraram em acordo e viram que o Ik'al bem que podia caminhar à noite e que o Votán bem que você podia andar de dia e que o Ik'al o acompanhou a Votán na noite e assim eles adquiriram a resposta para caminhar todo o tempo. Desde então os deuses andam com perguntas e nunca param. E então, os homens e mulheres verdadeiros aprenderam que as questões servem para andar, não para ficar parados. E desde então, homens e mulheres verdadeiros para caminhar perguntam, para chegar se despedem e para ir embora dão oi. Eles nunca estão quietos (MARCOS, 2012, p.55, Tradução nossa).

Zapata blanco y el Zapata negro, y que eran los dos el mismo camino para los hombres y mujeres verdaderos (MARCOS, 2012, p. 56).⁵⁷

Durante toda a narrativa, um ir e vir de tempos históricos, memórias e referências ancestrais, fábula e parábola se entrecruzam enquanto estilo narrativo, sugerindo múltiplas possibilidades interpretativas. Em uma leitura cosmogônica, dois conhecidos deuses maias Ik'al e Votán, essencialmente diferentes, entendem que se aprenderem a andar juntos e, sobretudo, se aprenderem a perguntar poderão chegar a qualquer lugar. Em outro aspecto mais lendário, Votán e Ik'al caminham (perguntando) até chegarem em Chiapas, onde incorporam Zapata (NETTO, 2007).

Ressaltando o caráter de parábola, a “moral” da história aparece quando Votán e Ik'al dão aos homens e mulheres verdadeiros o exemplo de como andar unidos, mostrando-lhes o porquê da escolha pelo caminho mais difícil: o acordo entre Votán e Ik'al de vencerem suas diferenças e caminharem juntos significaria o encontro que historicamente se fez na selva Lacandona entre as comunidades camponesas e o núcleo inicial da guerrilha; o caminho largo não seria outro que o da resistência armada em contrapondo ao caminho curto, da fácil negociação (NETTO, 2007).

Segundo Netto (2007), esse resgate místico a partir da palavra deve-se ao fato de os dirigentes da guerrilha terem percebido a forte incidência tanto da religiosidade como da linguagem na vida das comunidades indígenas, atuando como elementos de unidade. Se num primeiro momento Marcos “atacou” a Deus e a religião, logo percebeu seu equívoco, investindo em uma espécie de “teologia zapatista”, de base cultural maia. Como explica Navarro (2012, p. 9), a linguagem como palavra-mundo, ou como maneira de nomear e ler o mundo, tem um papel central nas culturas de origem maia. Para os anciãos “o mundo nasceu da palavra”. Essa é uma pista essencial para desatarmos o nó de relações entre pensamento-ação-mundo-arte para os zapatistas, passando pela análise de sua estrutura gramatical e performativa em que todas as coisas possuem papel de sujeito.

⁵⁷ - Você já aprendeu que para conhecer e andar você tem que perguntar [...] O tal Zapata apareceu aqui nas montanhas. Não nasceu, dizem. Ele apareceu assim. Dizem que é o Ik'al e o Votán que vieram parar aqui depois de sua longa caminhada e que, para não assustar as pessoas boas, se converteram em um. Porque de tanto andarem juntos, o Ik'al e o Votán descobriram que eram o mesmo e que podiam se tornar um só de dia e de noite e quando chegaram aqui se tornaram um e se puseram o nome Zapata e disse o Zapata que até aqui tinha chegado e aqui encontraria a resposta sobre para onde leva o caminho mais longo, e disse que às vezes seria luz, às vezes escuridão, mas que era o mesmo, o Votán Zapata e o Ik'al Zapata, o Zapata branco e o Zapata negro, e que ambos eram o mesmo caminho para homens e mulheres verdadeiros (MARCOS, 2012, p. 56, Tradução nossa).

A explicação zapatista sobre a origem do mundo vem de “um tempo anterior ao tempo”. Em sua cosmovisão, não recorrem a nenhuma causa principal ou a um Deus criador. Ao contrário, ao falarem dos “deuses primeiros que nasceram o mundo” expressam um pluralismo que subverte as religiões monoteístas imperantes nas Américas desde a conquista e, sobretudo, humanizam os deuses “bailarinos, juguetones, enojones y dormilines”, que convivem com as mulheres e homens que criaram para que a *Madre Tierra* “siga nos alimentando e fecundando com os corpos que morreram, um eterno retorno sem princípio nem fim” (NAVARRO, 2012, p.10). Outra característica humana dos deuses primeiros nas narrativas alegóricas zapatistas é a maneira com que seguem praticando um conhecido costume indígena: reunir-se em assembleia para decidir tudo por acordos: “com acordos, amanhecem mundos” (NAVARRO, 2012, p.10).

Assim, o distante deus dos cristãos é substituído por uma assembleia de sete deuses que não apenas trabalham, mas também brincam, riem e se divertem. A santíssima trindade, espelho do ocidente, dá lugar à dualidade dos divinos gêmeos, herdada dos ancestrais maias. A criação do universo já não é uma decisão solitária e autocrática, mas um acordo coletivo e compartilhado. A salvação, mais que liberação bíblica da escravidão e êxodo até a terra prometida, converte-se na renovação sócio-política do país inteiro sob a bandeira do herói divino Votán-Zapata, que novamente irrompe o México, agora pelas montanhas do sudeste (NETTO, 2007).

No mesmo livro em que conta as histórias do Velho Antônio, Marcos metaforiza a comunicação entre eles como uma relação mediúnica, já que o ancião teria morrido de tuberculose pouco antes do levante de 1994. Portanto, seria o contato “espiritual” o grande canal para que ele possa falar e escrever sobre memórias tão antigas, encrustadas no coração do México profundo (NETTO, 2007). Para nós, essa oralidade ritmada pela longa tradição camponesa, a estrutura simbólica dos mitos, a leveza e a simplicidade com que são narrados, são alguns dos aspectos fundamentalmente incidentes sob o pensamento e as ações dos camponeses zapatistas, capazes de se combinarem a sua estrutura de organização e movimento social e de reforçarem o caráter apaixonado de suas mobilizações (NETTO, 2007).

Não apenas através de contos e poemas, como aqueles criadores da figura do *viejo Antonio*, comunicados e análises políticas desvelam a vida cotidiana dos indígenas provenientes da Selva Lacandona, suas táticas e estratégias de luta, ideais e objetivos.

Esse cruzamento de escritos, divulgados através da internet semanalmente, geraram um impacto bastante sentido no mundo literário, estreitando contatos da comandância do movimento, mais precisamente o subcomandante Marcos (agora Galeano), com nomes de peso na literatura mundial como Eduardo Galeano, Mário Benedetti, José Saramago, Manuel Vázquez Montalbán e John Berger. E alimentando críticos também de peso, alguns mais comedidos, como Octávio Paz, e outros mais veementes, como Mario Vargas Llosa (FILHO, 2017). Além dos contatos, críticas e elogios, os zapatistas foram convertidos em tema de histórias por escritores, poetas e desenhistas como João Cabral de Mello Neto, José Saramago, Darío Fo, etc, e, ainda, serviram de inspiração para o romance policial “Mortos Incômodos”, escrito a quatro mãos (os capítulos ímpares pelo Subcomandante Marcos e os pares por Paco Ignacio Taibo), sendo os capítulos publicados quinzenalmente nas páginas de um jornal (FILHO, 2017).

Performance: Nos limites entre marcha política e ação performática, os zapatistas também deixaram sua marca. Um exemplo contundente trata-se da marcha do silêncio, realizada em dezembro de 2012, na qual os indígenas, dessa vez desarmados, revisitaram o itinerário que haviam tomado pelas armas em 1994. Com grande apelo estético, palanques de diversas cidades, que comumente são usados para discursos políticos e celebrações culturais, foram ocupados pelos encapuzados de punhos cerrados e levantados, evocando em silêncio uma mensagem estridente: “estamos aqui, resistimos, e ao invés do fim do mundo, tem-se o início de uma nova era maia, zapatista” (FILHO, 2017, p.81).

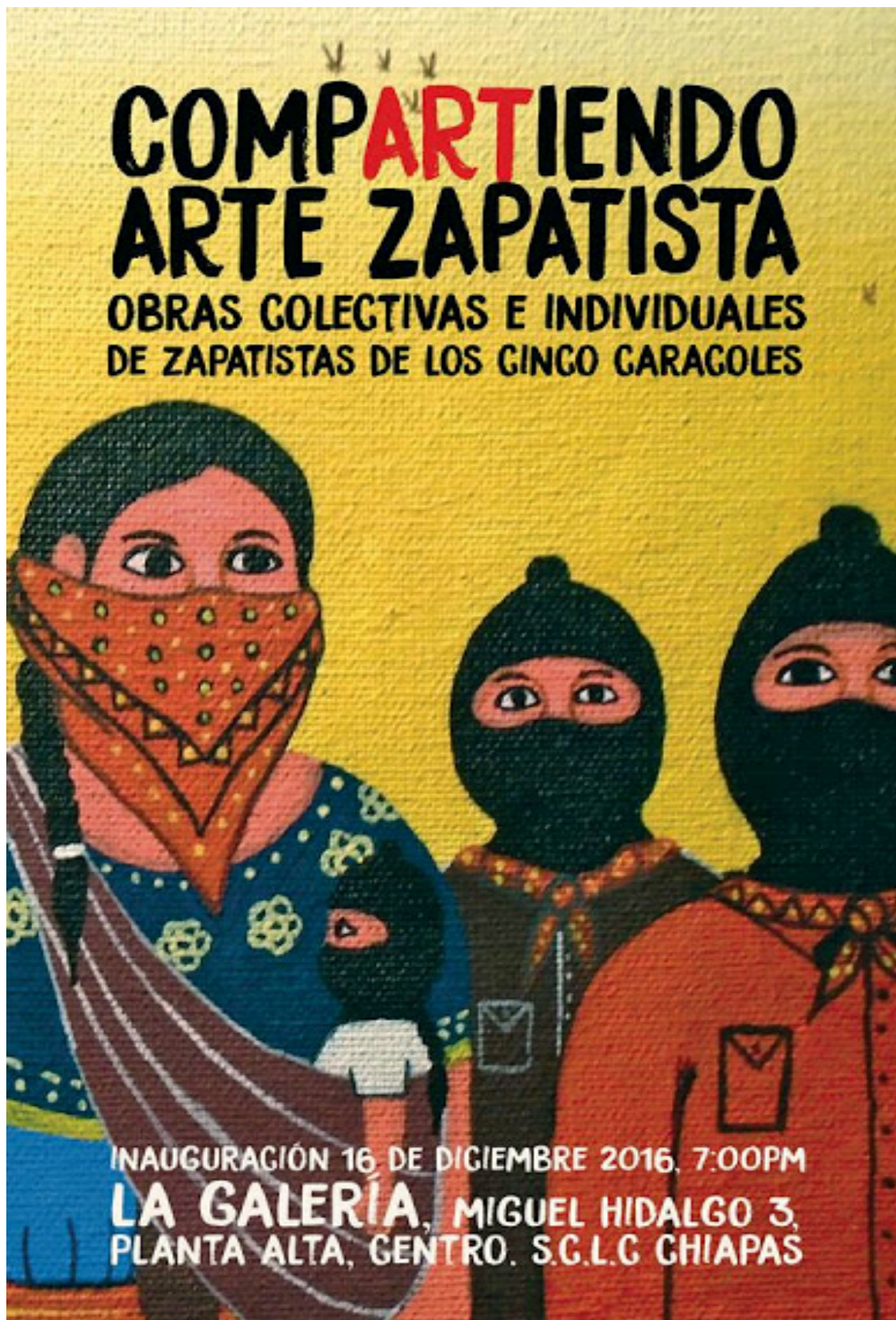
Porém, muito antes de 2012, exemplos da concepção estético-performática zapatista em suas marchas, protestos e caminhadas não nos faltam. A própria *Marcha de la dignidad indígena*, liderada por 23 subcomandantes, incluindo o subcomandante Marcos, e que percorreu doze estados, chegando na capital mexicana em março de 2001 depois de um longo período de silêncio do EZLN pós levante, pode, segundo Huffschmid, ser concebida como uma performance total. Segundo a autora, o simbólico foi colocado em cena no itinerário de maneira exemplar. Os simpatizantes do EZLN sabiam por onde os caminhantes passariam e, algumas horas antes, enchiam as ruas com sua presença e solidariedade. Quando os helicópteros do exército chegavam com sua hostilidade, os grupos em terra se moviam ao redor da caravana indígena, mostrando-se cheios de disposição ao combate se fosse necessário. Para ela, a semiótica atuou como

uma estratégia de luta que fez o governo recuar, demonstrando a capacidade do uso político do simbólico de um movimento surgido desde baixo (BASTIDA 2015).

Bastida (2015), por sua vez, destaca a entrada dos zapatistas no parlamento, logo após a *Marcha de la dignidad*. Segundo o autor, a imagem da comandanta Esther junto às forças insurgentes na tribuna do Congresso mexicano mistura representação teatral e política. Ao adotar uma postura similar a do então presidente Fox, Esther ocupa simbolicamente o seu o lugar. Citando Carbó (2003), o autor admite se tratar de uma representação “quase brechtiana” pelo uso deliberado que os zapatistas fizeram do espaço institucional e dos recursos simbólicos.

Artes plásticas: As artes plásticas são também um veículo expressivo e comunicativo muito notado nas comunidades zapatistas. Na ocasião de minha primeira visita a San Cristóbal de Las casas, em dezembro de 2016, e antes mesmo que eu pisasse em um Caracol rebelde, tive a oportunidade de encontrar a exposição *Compartiendo Arte Zapatista: obras colectivas e individuales de los zapatistas de los cinco Caracoles* na *La Galería*. A exposição era composta principalmente de pinturas e bordados, expressando o horizonte de lutas contra o capitalismo e o neoliberalismo, o cotidiano de trabalho nas comunidades indígenas e a perseverança na construção do projeto autônomo.

Figura 18: Cartaz da exposição Compartiendo Arte Zapatista na “La Galeria”⁵⁸



⁵⁸ Fonte: Radio Zapatista/ <https://radiozapatista.org/?p=19725&lang=en>

Figuras 19 e 20: Exposição Compartiando Arte Zapatista na “La Galeria” ⁵⁹



⁵⁹ Fonte: Radio Zapatista/ <https://radiozapatista.org/?p=19725&lang=en>

Depois de o EZLN soltar o comunicado Los Muros Arriba, *las grietas abajo* (y a la izquierda), em que se solidarizam com migrantes e despossuídos de todo o mundo, maiores atingidos pelas investidas xenófobas de governos e da ultra direita mundial, as obras viajaram à Europa com o intuito de ajudarem na arrecadação de coletivos insurgentes.

Figuras 20 e 21: Cartazes da exposição Comparte Zapatista em Barcelona e Madri ⁶⁰

As artes plásticas feitas em diferentes materiais e suportes foram, ainda, expostas na *Casa de las Americas* em Havana, Cuba, onde receberam a companhia de uma

⁶⁰ Fonte: <http://rojonyegro.info/evento/sin-fronteras/exposici%C3%B3n-comparte-zapatista>

seleção de outras obras de artistas internacionais contemporâneos que se inspiram no zapatismo. A inauguração da exposição, em outubro de 2018, teve lugar na abertura do Colóquio Internacional de Estudos sobre Culturas Originárias das Américas: *Lenguas Indígenas de América: Expresiones, Traducciones, Recuperación* ⁶¹

Figura 22: Cartaz da exposição de arte Zapatista em Havana ⁶²



Para além das criações propriamente indígenas, de especial impacto e circulação quanto às obras ligadas ao zapatismo, devemos destacar o trabalho da chilena Beatriz Aurora, exilada no México na década de 1970 e, desde então, residente de San Cristobal de Las casas. A artista, que desde o início do levante de 1994 acompanha o movimento dos Altos de Chiapas, hoje é dona de uma lojinha de artesanato - Nemi Zapata - na cidade, onde expõe e vende suas pinturas, ilustrações e pôsteres, que formam parte insubstituível do imaginário rebelde. As pinturas de Beatriz Aurora são muito semelhantes à chamada arte Naif, onde há personagens e objetos bem marcados pela linha do desenho, além de que se nota uma ausência de perspectiva e a imposição das cores de maneira muito marcante (BASTIDA, 2015). Apesar de não sabermos se a horizontalidade nos desenhos trata-se apenas de uma escolha de estilo ou mesmo ausência de domínio da técnica perspectiva em pintura, Bastida (2015, p. 212) argumenta que, para alguns críticos, a ausência de perspectiva é interpretada no sentido da horizontalidade do movimento zapatista: “la equivalencia de cualquier elemento

⁶¹ Fonte: <https://www.goteo.org/project/un-mundo-donde-quepan-muchos-mundos>

⁶² Idem

compositivo, desde una flor al propio subcomandante, refleja la transversalidad del movimiento indígena y su cosmovisión”.

Desde o seu primeiro quadro, e até hoje, boa parte dos lucros é destinada à luta zapatista. Seu primeiro quadro, “Chiapas”, foi produzido com o objetivo de dar as reproduções aos rebeldes e assim contribuir com suas despesas. Porém, segundo ela, não poderia imaginar que depois disso ajudaria, no próprio terreno das imagens, a mobilizar aquela fascinante luta (BASTIDA, 2015). Realmente, qualquer pessoa que tenha alguma familiaridade com o zapatismo logo associa o movimento às pinturas e aos pôsteres da artista. As imagens da capa (Figura 17) e do interior do livro mais conhecido do subcomandante Marcos, *El Viejo Antonio*, inclusive, são da artista.

Figura 23: Cartaz de Beatriz Aurora⁶³



Murais: Finalmente os murais são, como vimos, uma expressão da cultura política mexicana e, em alguma medida, sintetizam as questões elencadas acima. Se, por um lado, muros delimitam e separam, os murais podem ser apropriados e convertidos em espaços para aproximação de mundos, narração de histórias, união de comunidades

⁶³ Fonte: <http://pepsic.bvsalud.org/pdf/desi/v13/n13a02.pdf>

na produção de contrainformação às imposições dominantes, enfim, para a produção simbólica voltada para a esperança, conforme acontece em território rebelde. Produzidos hoje por artistas convidados ou por membros das próprias comunidades zapatistas, os murais caracterizam-se, como já pincelamos, pela mescla do imaginário pré-colombiano, símbolos nacionais e da luta anticapitalista global, destacando o território autônomo de tudo que há ao entorno e contribuindo, portanto, para uma demarcação informativa, política e rebelde (FILHO, 2017).

Mesmo com o fim do movimento muralista da década de cinquenta, uma linguagem pictórica de fácil reconhecimento e carregada de potencialidade pedagógica marcam as ruas dos quatro cantos do México, especialmente nas periferias das grandes cidades e nas zonas rurais do país. É o caso dos murais produzidos no seio de movimentos populares e camponeses, crescentes no final das décadas de oitenta e noventa. Esses novos murais, que podem ser caracterizados como a segunda geração do muralismo mexicano, passaram a fazer parte das políticas culturais de movimentos sociais que, por sua vez, interpelam e se contrapõem ao Estado (MACIEL, 2018). Ainda que se apropriando de um repertório mais ou menos estabelecido, já conhecida pelos mexicanos a partir das vanguardas pós-revolucionárias, o fundamento das narrativa do novo muralismo popular “não se coloca sobre a necessidade de criar uma identidade unitária nacional a serviço da política administrativa e institucional do Estado, mas de pulverizá-la e mostrar as parcialidades contidas nos muitos sentidos de ser mexicano” (MACIEL, 2018, p. 88).

Ou seja, devido à maneira de realização autônoma e por suas temáticas abordarem posicionamentos contrários aos sucessivos governos mexicanos, podemos dizer que, apesar de derivados da longa tradição muralista no país, esse novo muralismo, como é o caso do muralismo zapatista, diferencia-se por seu caráter de ruptura. Os papéis tradicionais - folclórico e residual - desempenhados pelos indígenas e as mulheres nas pinturas da primeira geração do movimento mural no México dão lugar, nos murais zapatistas, a mulheres e indígenas de protagonismo destacado (BASTIDA, 2015).

Diferentemente do muralismo pós-revolucionário, no caso dos murais zapatistas questiona-se as próprias relações de poder que sustentam a narrativa da nação, o lugar das mulheres e dos povos indígenas. Trata-se de uma arte coletiva, na qual há o protagonismo da comunidade na construção de seu imaginário e história, através de narrativa híbrida com mescla e mediação de cosmovisões.

Neste sentido, a multiplicidade de elementos significantes, as formas e os suportes sobre os quais se produzem os murais dizem respeito a esta tradição popular que se difere, em intenção e em conteúdo, do Muralismo de vanguarda. Segundo Híjar González (2007), a multiplicação dos elementos que possibilitam a produção dessas formas expressivas diz respeito justamente à ampliação da dimensão estética quando incidida pelos processos sociais organizados de caráter utópico e revolucionário. O popular que adjetiva este tipo de produção mural está associado ao conjunto cultural particular que dá as condições de sua produção, manutenção, circulação, valorização e consumo, e que decorrem do recorte autogerido dos movimentos que incidem sobre elas. A cultura é entendida aqui como um espaço de luta pela e na produção de significação. Isto é, a luta pela transformação social não seria só um fato cultural, mas um fator de cultura (HÍJAR GONZÁLEZ, 2010), leitura que se aproxima muito à dos Estudos Culturais Latino-Americanos (HALL, 2013; RESTREPO, 2012) e que informa grande parte dos trabalhos que se dedicam a pensar as expressões artísticas vinculadas aos movimentos sociais populares, camponeses e étnicos. (MACIEL, 2018, p. 89).

Podendo ser definidos como “nova arte pública”; recheados de compromisso político e permeado pela efetiva participação popular, as principais características do murais zapatistas, descritos por Bastida (2015), são: processuais, orientados ao processo de realização e recepção; ocupam preponderantemente lugares públicos; utilizam algumas técnicas dos meios de comunicação; são executados a partir de métodos colaborativos, convertendo-se em arte comunitária, ou arte pública que “manda obedecendo”.

Também fora da zona zapatista, mas com grande influência do movimento, há que se relatar o trabalho muralístico de Antonio Ramírez, discípulo de Rivera, e de sua esposa, a artista mazateca oaxaqueña Domitila Domínguez, integrantes do *Colectivo Callejero de Guadalajara*, que se relacionam artisticamente com o zapatismo desde o primeiro ano do levante. No ano de 1996, eles editaram um calendário homenageando o EZLN e ilustraram vários livros sobre os textos de Marcos, que foram publicados tanto no México quanto nos Estados Unidos. Já no ano 2000, Ramírez assinou seu primeiro mural *Sueño y pesadilla del poder* dedicado ao EZLN, pintado na fachada da *Casa de Arte de la Universidad de Guadalajara*, em Zapotlán El Grande. De forte inspiração expressionista, o mural aparece povoado de personagens e símbolos bastante comuns às comunidades zapatistas como o velho Antonio, as encarnações de Votán, uma assembleia coletiva, etc (BASTIDA, 2015).

Na elaboração de murais ligados à causa zapatista há, ainda, artistas de outros países como o mundialmente famoso Banksy, muralista e performer inglês que, em meados dos anos de 1980 começou a ganhar notoriedade por suas obras políticas e

satíricas no espaço urbano, sobretudo em uma realocação das imagens publicitárias para fazer sua própria crítica.

Com obras conhecidas estampadas nas ruas de Bristol, sua cidade, mas também Nova Iorque, Los Angeles, São Francisco, Toronto, Paris, Barcelona, Viena, Sidney, Havana, etc, suas marcas em Chiapas são, até hoje, muito menos conhecidas. Além de ter marcado as ruas de São Cristóbal em 2001, durante viagem ao lado da *Equipo de futbol libertario de los Easton Cowboys & Cowgirls de Bristol*, para levar ajuda às comunidades rebeldes, o artista também estampou três murais nos respectivos Caracóis La Garrucha, Morelia e La Realidad. Os temas centrais são o futebol, a resistência das mulheres zapatista à militarização e a comunicação como arma política (BASTIDA, 2015).

Figuras 24 e 25: Murais de Banksy em comunidades rebeldes zapatistas⁶⁴



⁶⁴ Fonte: <http://www.soychiapanecote.com/banksy-en-chiapas-mexico/>



No movimento zapatista, podemos dizer, que a (re)construção da memória comum em objetos artísticos e documentais é, ao mesmo tempo, um processo de reconhecimento entre os indígenas e seus companheiros, e o apontamento para novas formas de (re)existência. O legado do passado, constantemente refeito em experiências compartilhadas no presente, atualiza expectativas, enriquecendo e ativando o projeto de futuro das comunidades. Apesar das constantes tentativas - por parte do Estado mexicano com seu discurso de modernidade - em tratar os povos indígenas como unidades estáticas, apagando sua memória e bloqueando sua emancipação, os zapatistas apresentam suas redes vivas, articuladas a tantas culturas, em um processo dinâmico - simbólico e material - de experimentar e compartilhar a realidade, fazendo-se visíveis e fortalecidos.

4.4 Murais zapatistas mundo afora

Além dos tantos murais realizados em território autônomo zapatista, observa-se trabalhos muralísticos em algumas comunidades vizinhas, como Acteal, onde aconteceu, em 1997, uma matança de quarenta e cinco indígenas *tzotziles* que, no momento do ataque, se encontravam na igreja rezando. Acteal ganhou a solidariedade de artistas e ativistas dispostos a ajudarem a reconstruir a memória do massacre que, com essa intenção, espalharam conjuntos de imagens no interior da comunidade, com destaques para um estandarte com a virgem de Guadalupe de paliacate e para a pintura nas paredes da igreja do povoado.

Ao mesmo tempo, artistas ligados ao muralismo zapatista viajaram ao exterior para colorirem paredes mundo afora: na Dinamarca, Suécia, Estados Unidos, Irlanda, Itália, Venezuela, Escócia, Iraque, Groenlândia, Espanha e Palestina, *paliacates*, caracóis e *pasamontañas* estampam o espaço público combinando-se a símbolos de resistência e de lutas locais (BASTIDA, 2015).

Dentre as pinturas-murais referentes à luta zapatista fora do México, aquelas que mais ganharam notoriedade foram as realizadas na Palestina. No ano de 2004, Gustavo Chávez Pavón, artista proveniente da Cidade do México e um dos mais conhecidos realizadores de murais em território zapatista confeccionou, junto a Alberto Votán, pintor oaxaqueño, e Erasto Muñoz, chiapaneco, alguns murais “relâmpagos”, dentre eles uma grande pintura no Muro de Israel (que funciona como barreira física entre o território árabe da região da Cisjordânia e o território representado pelo Estado de Israel, responsável pela sua construção) (BASTIDA, 2015).

Figuras 26: Mural em Belém ligando a luta Zapatista à luta Palestina⁶⁵



O mural dos artistas mexicanos liga a luta zapatista à luta palestina, ressaltando uma “mirada” ou um rosto tapado com uma *kyfiya* (lenço tradicional palestino), que deixa apenas o par de olhos aparentes. A semelhança é imensa com as tantas imagens pintadas em murais zapatistas, em que os olhos indígenas também ganham destaque, envoltos com o *pasamontaña* (espécie de touca de esquí usada pelos rebeldes para não serem identificados por paramilitares que ameaçam seu território).

Segundo Daud Hammuda, entrevistado em abril de 2008 sobre o que pensam os palestinos das pinturas no muro da separação, ele comenta que alguns ativistas deixaram mensagens políticas muito importantes, como os mexicanos que, junto de seu mural, escreveram a frase “existir é resistir”. Segundo Hammuda, a mensagem se tornou um lema famoso em toda a Cisjordania (EQUEIQ, 2019).

Assim que voltou ao México, Chávez Pavón reproduziu em Oventic, um dos Caracóis zapatistas, uma pintura praticamente idêntica à plasmada no Muro da Separação, na palestina. A única diferença está na legenda.

⁶⁵ Fonte: (EQUEIQ, 2019). Disponível In: <https://desinformememos.org/chiapas-palestina-arte-sin-fronteras/>

Figuras 27: Mural em Oventic ligando a luta Zapatista à luta Palestina⁶⁶



No mural de Belém, embaixo do lema “Existir é resistir”, escrito em inglês, aparece menor, escrito em espanhol, a sublegenda: “Viva Palestina libre, abajo el muro facsista”. Segundo Chávez Pavón, subverter a palavra “fascista”, em espanhol, transformando-a em “facsista” (referente à facção) é uma ironia: “Quería hacer una broma de este muro y a la vez decir a los fascistas que se chinguen” (CHÁVEZ PAVÓN, apud EQUÉIQ, 2019, s/p).

Já no mural de Oventic, realizado juntamente à comunidade zapatista e alguns ativistas internacionais, a legenda aparece em “tzotzil, español, inglés e italiano, por lo tanto tanto: Ts’ik vokol ja ‘kuxlej // Existir es resistir / To Exist is to Resist / Resistire é Esistere” (EQUÉIQ, 2019, s/p). Na de baixo está escrito em espanhol “De Chiapas a Palestina, la lucha por la libertad nos hermana”, demonstrando o entrelaçamento de duas geografias tão distantes, como Palestina e Chiapas, na luta global por libertação (EQUÉIQ, 2019).

⁶⁶ Fonte: (EQUÉIQ, 2019). Disponível In: <https://desinformememos.org/chiapas-palestina-arte-sin-fronteras/>

4.5 A origem dos murais zapatista

A origem dos murais-documentos remonta a Convenção Nacional Democrática (CND), convocada e realizada pelos zapatistas entre os dias seis e nove de agosto de 1994, no território que hoje se conhece por Caracol *La Realidad*. Como comentado anteriormente, a atividade, que teve como proposta central a construção de um plano de diálogo com o governo e os debates sobre o grande - e necessário - desafio de transformar a cultura política do México, com vias a torná-lo um país verdadeiramente democrático, conseguiu reunir mais de seis mil delegados de diferentes organizações civis nacionais e internacionais (HIJAR, 2012).

Em meio aos muitos grupos de trabalho que se formaram, propôs-se que fossem mobilizadas imagens e imaginações para um mundo em que coubessem muitos mundos. Grandes pedaços de tecido foram então coloridos pelos participantes, assim como as paredes de algumas casas e tendas do Caracol, que ganharam iconografias saídas daquele contexto de encontro por justiça, democracia e liberdade.

Esse primeiro momento criativo incentivou o interesse de muitos ativistas artísticos pelo movimento zapatista, assim como despertou seus dirigentes para a potência contida na produção comum de imagens, no que diz respeito à construção da luta por autonomia.

Assim, em meados de 1995, o EZLN convocou a formação da Primeira Caravana de Artistas e Trabalhadores da Cultura Nacional e Internacional, propiciando a ocupação de seu território por artistas das mais diversas nacionalidades, que carregavam em comum uma crítica latente ao capitalismo neoliberal e se disponibilizavam a desenvolver, junto às comunidades, uma gama de projetos ligados às artes visuais, mas também relacionados à música, à dança, à fotografia, à literatura, etc, criando espécies de dispositivos pedagógicos e afetivos, capazes de mobilizar uma reflexão (e ação) coletiva sobre a vida em rebeldia. As portas dos Caracóis se abriram, então, para essas experiências e para a recepção de uma série de voluntários não-indígenas, de maneira mais efetiva e contínua, nos chamados “acampamentos civis pela paz” da zona zapatista (HIJAR, 2012).

Em entrevista a Salvador Martí (2015), Gustavo Chávez, um dos coordenadores dos mais conhecidos murais zapatistas, conta como ele e o muralismo chegaram a Chiapas em um momento de ebulição de organizações e coletivos de pintores

mexicanos, que já vinham, há muito, difundindo esse tipo de manifestação, herdada das grandes referências das artes gráficas pós-revolucionárias presentes no país.

Chavez destacou, ainda, as contribuições do *Centro Libre de Experimentación Teatral y Artística* (CLETA), criado no fim dos anos setenta e sobrevivente até os dias de hoje, e que ininterruptamente vem incentivando iniciativas culturais que adotaram como galeria pública o parque de Chapultepec, localizado na Cidade do México, um dos lugares preferidos dos *chilangos*⁶⁷ para aproveitarem seu tempo livre. Naquele ambiente, os artistas costumavam pintar murais de denúncia às violações do Estado e convocar a solidariedade dos mexicanos com os povos irmãos da América Latina, até que em 1994 explodiu a rebelião zapatista convertendo-se em causa central de apoio do CLETA, como também de adesão, a partir do envio de inúmeros de seus componentes à caravana de artistas para o território rebelde (MARTÍ, 2015).

Chavez não só participou da iniciativa, como posteriormente estabeleceu-se como organizador de brigadas periódicas destinadas a pintar murais nas paredes das casas dos municípios autônomos. Para ele, na raiz da rebelião zapatista, Chiapas se converteu em um espaço de efervescência do muralismo militante: “se durante os anos oitenta o lugar onde se concentrou a expressão dos murais foi a Nicarágua, na segunda metade dos noventa, o epicentro do muralismo revolucionário passou a Chiapas”. Conforme relatou Chavez, o inventário dos murais da zona zapatista contabilizava mais ou menos oitocentos documentos até o momento da entrevista, porém, acrescentou que enquanto naquele território houvesse resistência e rebeldia, certamente a empreitada não seria concluída, pois são espaços que se renovam cotidianamente, de acordo com as diferentes experiências e expectativas dos que constroem a luta por uma racionalidade outra - muito além daquela conferida pelos marcos representativos dominantes (MARTÍ, 2015).

Assim, os artistas que chegavam a Chiapas passaram a fornecer materiais e atuar como espécie de “facilitadores” técnicos sobre a pintura e o desenho, ao passo que as comunidades articulavam suas histórias, demandas e horizontes a serem traduzidos aos murais. Após longas reuniões com as bases zapatistas, passou-se a definir em grupo o conteúdo inicial dos murais, que iam/vão sendo enriquecidos no momento específico da atividade, a partir das indagações, do contato e do narrar-fazer, formulado a partir de diferentes visões de mundo.

⁶⁷ São considerados chilangos todos aqueles nascidos na Cidade do México.

Liderando o *Laboratorio de Integración Plástica La Gárgola*, residência artística também de Luis Urbina, Gildardo Noble, Rubén Caballero y Juvencio, Chavez realizou, junto a seus parceiros, os primeiros murais em território rebelde no Caracol de Oventic. Com proposta baseada na reciprocidade, a participação dos membros das comunidades foi incentivada pelo movimento de escuta sobre o que pintar. A responsabilidade estética, porém, recaiu apenas sobre o coletivo de artistas, não sendo compartilhada com os não-artistas zapatistas (BASTIDA, 2015).

Desde 1995, Chavez coordenou a feitura de mais de cinquenta murais nos Altos de Chiapas marcando, como seu primeiro trabalho na região, a clínica *La Guadalupana*, em Oventic, no ano de 1995. A pintura na fachada da clínica foi pioneira em estampar a virgem de Guadalupe com o rosto tapado por um *paliacate* zapatista (BASTIDA, 2015).

Outro nome importante para o avanço e o amadurecimento da arte pública em território rebelde trata-se de Sergio Valdez, mais conhecido como Checo Valdez, artista e professor de comunicação gráfica na universidade UAMX ochimilco.

Checo Valdez visitou o território zapatista pela primeira vez em 1998. Convidado por Antonio Paoli e acompanhado de Víctor Ortega e Javier Martínez a primeira motivação para estarem lá se relacionou à vontade de contribuírem como observadores de direitos humanos nas comunidades e para ministrarem oficinas sobre educação e valores para indígenas tzeltales zapatistas. O trabalho consistiu em criar materiais gráficos de apoio à causa zapatista. Baseado em uma relação mais respeitosa com as comunidades indígenas, a experiência deu origem ao método Mural Comunitário Participativo (HÍJAR, 2011, s/p).

Adoptamos Pintar Obedeciendo en honor al modo de trabajar de las comunidades y sí aplicamos la consulta, eso es a lo que llamamos “pintar obedeciendo”, tratamos de escuchar lo mejor posible a la comunidad a través de este instrumento y animarlos a que ellos mismos armen este tejido conceptual.⁶⁸

Muitos dos instrutores que se associaram a Checo Valdez para espalhar pintura em território rebelde não são artistas, o que deu às comunidades um incentivo: não saber pintar não constituiria mais uma limitação para participarem da empreitada (HÍJAR, 2011).

⁶⁸ Adotamos o Pintar Obedeciendo em homenagem à forma de trabalhar das comunidades e é sempre uma consulta isso que chamamos de “pintar obedeciendo”. Procuramos ouvir a comunidade da melhor forma e através deste instrumento incentivar seus membros a se reunirem, eles próprios, para formular este tecido conceitual (HÍJAR, 2011. Tradução nossa).

Realizando seu trabalho inicialmente no município autônomo Ricardo Flores Magón, os oficinairos foram convidados a realizar um grande mural para a casa municipal, justamente onde se iniciou o método do Mural Comunitário Participativo. Com a coordenação de Checo, depois de 24 dias de trabalho, o empreendimento deu origem ao mural *Vida y sueños de la cañada del Río Perla*, mais conhecido como Mural de Taniperla (BASTIDA, 2015).

Produzido por mulheres, homens e crianças de doze localidades do município autônomo, Taniperla foi destruído aproximadamente 44 horas depois de sua criação. Um pouco antes da inauguração da obra, o Exército Federal mexicano invadiu o município, prendeu dezesseis pessoas e acabou com o trabalho partilhado entre tantas outras. Porém, as imagens do mural destruído rodaram o mundo, transformando-o em ícone da luta por autonomia. (SANTIAGO, 2002).

Além da viralização de imagens na internet, numerosas reproduções se realizaram - nos Estados Unidos, Espanha, Argentina e no próprio México - em atos simbólicos para reavivar Taniperla (SANTIAGO, 2002). Depois de sua destruição, paradoxalmente, o mural ganhou vida plena (HÍJAR, 2011).

Figuras 28 e 29 – Imagens da “Red de solidaridad con Chiapas” trabalhando em uma das reproduções do mural de Taniperla, na Argentina. ⁶⁹



⁶⁹ Fonte: <http://argentina.indymedia.org/news/2005/02/266651.php>



Após o movimento mural iniciado pelos artistas estrangeiros em território rebelde, uma série de murais autônomos, concebidos e executados pelos próprios zapatistas, multiplicou-se nas comunidades, fortalecendo o autorreconhecimento de sua identidade cultural, social e política. Nos trabalhos, nota-se uma iconografia simples, carente de volumes ou técnicas apuradas, o que levou a alguns artistas, como Antonio Ramírez Chávez, a defenderem que, apesar de ser o zapatismo uma importante expressão contracultural, o trabalho autônomo necessita crescer em qualidade e profundidade artística. Além disso, o pintor critica o repertório dos murais feitos pelos indígenas, afirmando que os encapuzados necessitam libertar-se de um exército estanque de personagens quando a realidade é muito mais rica (BASTIDA, 2015).

María Antonia González Valerio também ataca o valor artístico dos murais zapatistas. Segundo ela, os murais não podem ser considerados arte, pois a categoria deve ser definida pela capacidade de transcender o contexto imediato, particular. Ou seja, adverte que o caráter local e de baixíssima adesão universalista retira das pinturas rebeldes a condição de obras de arte. Apesar disso, não deixa de reconhecer que as expressões artísticas ajudaram a catalizar o zapatismo como um movimento social

mundialmente reconhecido e que, ao mesmo tempo, as propostas políticas do zapatismo repercutiram nos modos de ser e de fazer arte dos que com eles convivem. Assim, por meio de uma estética rebelde, teria sido inaugurada uma nova dimensão da utopia capaz de contrapor a mercantilização e a privatização das obras, influenciando inclusive os artistas não zapatistas a valorizarem a dimensão pública da arte (BASTIDA, 2015).

Por sua vez, Beatriz Aurora defende que o zapatismo, simplesmente, já é arte. Por subverterem a ordem estabelecida e inaugurarem formas originais de afetar as pessoas reuniriam o que essencialmente configura toda arte e todo artistas. Potencializando a criação inerente à condição de estarmos vivos, a luta zapatista seria, para ela, um elemento, ao mesmo tempo político e artístico (BASTIDA, 2015).

Como afirma Gustavo Chávez Pavón, pode-se discutir desde os muros catedráticos da investigação estética se os trabalhos feitos pelas próprias comunidades são realmente arte, porém, independentemente da resposta, é inegável a constatação de que existe em território autônomo uma apropriação original, sincrética e criativa de símbolos, cores, personagens, imagens e técnicas artísticas. Além disso, a questão central para os zapatistas parece se dar por outro tom: o debate sobre ser ou não ser artista tem pouco sentido para os rebeldes, sua vontade é converter os murais em ferramentas infocomunicacionais, identitárias, comunitárias, capaz de contribuir para o encaminhamento da educação rebelde e autônoma, com os modos de fazer coletivos e o desenvolvimento de sua dinâmica própria de representar a vida importando mais que o resultado (artístico ou não) (HÍJAR, 2008).

Assim como Gramsci, que em seus Cadernos do Cárcere evidencia o dever militante na luta por uma nova cultura, e não por uma nova arte (em sentido imediato), no movimento zapatista, lutar por uma “nova arte” se torna absurdo quando se trata apenas de uma empolgação limitada à criação de novos artistas individuais. Para os zapatistas, assim como para Gramsci, é impossível criar artificialmente os artistas, por isso:

deve-se falar da luta por numa nova cultura, isto é, uma nova vida moral, que não pode deixar de ser intimamente ligada a uma nova intuição da vida, até que se torne um novo modo de sentir e de ver a realidade e, conseqüentemente, intimamente relacionada com os artistas possíveis e com as obras de arte possíveis. Que não se possam criar artificialmente artistas individuais, portanto, não significa que o novo mundo cultural, pelo qual se luta, suscitando paixões e calor de humanidade, não desponte necessariamente “novos artistas”; ou seja, não se pode afirmar que Fulano ou Beltrano se tornarão artistas, mas pode-se afirmar que do movimento nascerão novos artistas (GRAMSCI, 2011, p. 345).

Para o autor, um novo grupo social que ingressa na vida histórica com postura hegemônica (contra-hegemônica), “com uma segurança de si que antes não possuía, não pode deixar de gerar, a partir de seu interior, personalidades que, antes, não teriam encontrado forças suficientes para se expressar e incidir na transformação da realidade” (GRAMSCI, 2011 p.345).

5 OS DOCUMENTOS COMO ARMA PARA A LUTA SOCIAL: a materialidade simbólica no discurso zapatista

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

Lima Barreto

Nesta seção, explico as maneiras de projeção metodológica do objeto de pesquisa - nossos murais zapatistas - em encontro com as perspectivas teóricas apresentadas até aqui - sobretudo o neodocumentalismo e o materialismo histórico dialético - para, então, descrever minha duas incursões em campo - no Caracol rebelde de Oventic e no Caracol rebelde de Morelia.

Conforme abordamos em seções anteriores, a ideia de documento e de fontes documentais foi se transformando ao longo do tempo, provocando uma atenção minuciosa a diferentes e potenciais testemunhos da história, como defendido desde o início do século XX pela Documentação oteliana, na seara informacional, ou pela “revolução” dos Annales, no campo da historiografia. Se a comunicação humana, desde seus primórdios, deu-se por meio de símbolos iconográficos, com destaque para a arte rupestre - o primeiro método de comunicação visual via representação simbólica-, o fato é que, desde então, imagens das mais diversas procedências extrapolam diante de nossos olhos, estabelecendo a visualidade como sentido basilar em nossas vidas e relações.

Notadamente, o fenômeno se fortaleceu desde a chamada revolução da imprensa, passando pela novidade da fotografia, pelo aparecimento do cinema e da televisão e agravou-se com o destaque dado às imagens nas propagandas e contrapropagandas em quaisquer esquinas do espaço público. Encarnando estratégias de governos, mercados ou movimentos sociais, não há como fugirmos da enxurrada informacional promovida por meio de imagens. Logo, admitindo a centralidade da

cultura visual nas sociedades contemporâneas, observamos o imparável movimento de cientistas sociais, atrelados às mais diversas disciplinas, a seguirem debruçados sobre elas.

Mesmo com grandes riscos de efemeridade se comparadas aos documentos textuais, as imagens são capazes de oferecer rastros invisibilizados nas grandes narrativas de uma ciência positivada, inventando abordagens subversivas à tradição formal e colocando, no centro de sua problemática, a necessidade de pesquisas e pesquisadores interdisciplinares (MAUAD, 2005). Não se trata apenas de uma questão retórica, lidar com imagens requer a explosão das fronteiras engessadas das disciplinas para que, além de cientistas da informação ou semiólogos, nos tornemos um pouco historiadores, antropólogos e “excelentes detetives capazes de desvendar redes sociais, compreender linguagens, relativizar elementos, decodificar sistemas de signos e decifrar vestígios, sem perder, jamais, a visão do conjunto” (MAUAD, 2005, p.137).

Porém, conforme aponta Ulpiano Bezerra de Meneses, a produção de conhecimento ligada às ciências humanas na atualidade ainda é marcada por muitas insuficiências e pouca amplitude quando se trata de lidar com imagens. Segundo o autor, a fonte visual é preponderantemente tratada como um “mero repositório especular de informação empírica, contendo em si sua própria identidade automanifesta [...] que impede estudar, sejam os enunciados da imagem, sejam suas trajetórias” (MENESES, 2003, p.22-23).

Para superarmos leituras estáticas das imagens, em que as mesmas são tratadas isoladamente dos problemas históricos, cabe então privilegiarmos o percurso das imagens para além dos “sentidos em si mesmos”, valorizando os sentidos forjados a partir do ciclo de produção, circulação e apropriação, que caracterizam ações: “As imagens não têm sentidos imanentes [...] é a interação social que produz sentidos, mobilizando diferencialmente (no tempo, no espaço, nos lugares e circunstâncias sociais, nos agentes que intervêm) determinados atributos para dar existência social (sensorial) a sentidos e valores e fazê-los atuar” (MENESES, 2003, p.28).

Logo, eleger as fontes visuais, em um primeiro momento, mas recorrer também às múltiplas expressões do sujeito coletivo de enunciação contidas nas falas, memórias e comunicados, está em plena sintonia com propostas teóricas e metodológicas renovadoras e interdisciplinares no trato das imagens.

A sugestão é pelo entendimento de nossos objetos concretos de pesquisa - os murais zapatistas - como um amplo corpo de elementos que, por isso, demandam

aproximação reflexiva e analítica capaz de incorporar tanto a consideração da experiência ali materializada, como os postulados intersubjetivos que embasam seu processo de construção, não para que se estabeleça a prova de uma realidade ou de significados fechados, mas referentes a um complexo espaço de construção tanto material, como estético, cognitivo e simbólico (GINZBURG, 1990).

Por esse motivo, o presente trabalho não abriu mão de uma longa contextualização de caráter histórico-epistemológico sobre o Movimento Zapatista de Libertação Nacional, além de importantes orientações teórico-metodológicas advindas da sociologia - que entre outros aspectos destaca a importância da dimensão classista da produção simbólica zapatista, o papel da ideologia na composição de suas mensagens socialmente significativas, bem como da hegemonia, como processo de disputa social que se estende à produção da imagem (MAUAD, 2005); da antropologia - considerando o estudo de mitos e das tradições ligados à cosmogonia Maia e da observação participante, com a realização de caderno de campo e de entrevistas semidirigidas no interior do campo; dos estudos da linguagem - no que concerne à interpretação da imagem/linguagem como resultante de um devir mediado pelas posições e condições sociais circunscritas em uma totalidade etc. Algumas dessas contribuições estão presentes em seções anteriores, outras serão inauguradas a partir da seção seguinte em um esforço metodológico interdisciplinar.

5.1 O método semiótico à luz da perspectiva dialógica

Desde o início deste trabalho, uma de minhas principais inquietações relacionou-se ao modo de olhar as imagens. Que método seria capaz de proporcionar a melhor e mais justa abordagem do conteúdo visual presente nos murais zapatistas? Foram manuais e manuais de metodologia até que eu reconhecesse minha própria crítica, cuidadosamente tecida já nas primeiras páginas desta tese: a imensidão informacional mobilizada pelos murais-documentos não cabe na clausura de um método positivado, fechado em si mesmo. Logo, resolvi ser honesta com o meu percurso intelectual para estabelecer a dialética entre metodologias defendidas por meus autores interlocutores, muitos dos quais dialoguei por todo o trabalho (explícita ou implicitamente), traçando uma maneira particular de pensar com os murais.

Quando trabalhamos com imagens, geralmente espera-se que tenhamos uma metodologia sistemática, baseada na análise da dimensão estética, ou seja, uma leitura iconográfica restritiva ao “formalismo perceptivo e semiótico” (SARDERLICH, 2006). Apesar de, inicialmente, a minha aproximação com os murais ter uma base muito mais socio-antropológica, focalizando o conhecimento tanto nos estudos do contexto sócio-histórico em que são produzidas, como no contato com seus produtores, entendi que seria interessante conjugá-la com um “modo de olhar” semiológico.

Logo, recorri a Bakhtin (1997) e ao seu olhar holístico - materialista-histórico, simbólico e consideravelmente antropológico - sobre o mundo dos signos. Para o autor, estudar os signos não é um exercício de isolamento dos mesmos, mas de entrecruzamento; é atentar ao dialogismo - considerar as relações sociais em que são forjados -, à voz e às posições sócio-ideológicas de sujeitos imersos em sua produção e circulação. Os passos dessa empreitada serão dispostos a partir do chamado método exotópico.

5.2 Exotopia e alteridade

O termo exotopia foi usado pela primeira vez por Todorov, em sua obra *Le Principe Dialogique* quando este precisou traduzir para o francês uma palavra russa, usada por Bakhtin, com significado próximo a “lugar fora da pessoa que sofre” (GONÇALVES; GONÇALVES, 2015, p.292). Não no sentido de distanciamento, mas ao contrário, o exercício exotópico propõe um encontro entre duas maneiras de ser/estar no mundo. O caminho pelo entendimento do outro, para a percepção sobre o que o outro vê, pensa ou sente se dá pela tentativa de se colocar em seu lugar. A posição de observador, criador estético, pesquisador ou interlocutor de um diálogo é então alargada, pois além das próprias experiências, acumulamos o excedente de visão do outro, o que, necessariamente, transforma e alimenta nosso ângulo de análise (GONÇALVES; GONÇALVES, 2015).

O conceito de exotopia, em Bakhtin, é ainda mais interessante, nesta pesquisa, pela aproximação da hermenêutica, via o papel da noção de interpretação, estabelecendo um diálogo formal com o já abordado pensamento de Rafael Capurro (2003), para quem a solução para uma perspectiva distinta da formulação epistemológica hegemônica da CI passa por uma fundamentação do campo também via hermenêutica. A ética intercultural defendida por Capurro aponta, como solução primeira para os problemas

da esfera informacional, para a atenção às fronteiras de culturas e linguagens distintas. Como em Bakhtin, a atenção à interculturalidade é um passeio à alteridade; ou um convite a colocar-se no lugar do outro através do estabelecimento de diálogos, encontros, construções.

Nesse sentido, é possível afirmarmos que o conceito de exotopia liga-se à criação e, no caso de uma pesquisa qualitativa como esta, relaciona-se com a possibilidade de ir a campo, conviver com sujeitos e objetos estudados, compreender outros modos de vida, interagir com costumes diferentes, estar em relação.

A proposta exotópica de Bakhtin emerge já em seu primeiro grande texto, “Para uma Filosofia do ato”, mas é melhor abordada em “O Autor e o Herói”, publicado na coletânea “Estética da Criação Verbal” e, como indica o último título, relaciona-se inicialmente à atividade estética (AMORIM, 2006). Ampliando a metodologia para a pesquisa em Ciências Humanas, o autor defende que a análise de determinado corpus não deve reduzir-se a um exame pretensamente neutro. Analisar, para Bakhtin, significa “interagir com o objeto de pesquisa, criando-o, construindo-o, refletindo-o, refratando-o e sendo refletido e refratado por ele” (GONÇALVES; GONÇALVES, 2015, p.292).

E é aí que se situa a atividade mais específica e mais importante do crítico e do pesquisador em ciências humanas: a interpretação como diálogo, a única que, segundo Bakhtin, permite recobrar a liberdade humana.

No campo das ciências humanas, o pensamento, enquanto pensamento nasce no pensamento do outro que manifesta sua vontade, sua presença, sua expressão, seus signos, por trás dos quais estão as revelações divinas ou humanas (leis dos poderosos, mandamentos dos antepassados, ditados anônimos). O que se poderia chamar de uma definição científica e a crítica dos textos são fenômenos mais tardios (significam toda uma revolução do pensamento nas ciências humanas, é o nascimento da dúvida). No início, havia a fé que só exigia compreensão e exegese. Logo se recorre a textos profanos. Não é nossa intenção mergulharmos na história das ciências humanas, e, em particular, na história da filologia ou da linguística. O que nos interessa, nas ciências humanas, é a história do pensamento orientada para o pensamento, o sentido, o significado do outro, que se manifestam e se apresentam ao pesquisador em forma de texto (BAKHTIN, 1997 p.330).

Ao inserir a pesquisa em Ciências Humanas no campo da exotopia, Bakhtin afirma que “pesquisador e pesquisado fazem parte da pesquisa e que esta só existe e tem sentido com a presença e interação entre esses dois que ocupam, concomitantemente, tanto o lugar de eu, quanto o do outro” (GONÇALVES; GONÇALVES, 2015, p.292).

O fundamental é que a pesquisa mantenha o caráter de diálogo, revelando sempre as diferenças e as tensões entre pesquisador e pesquisado. Importante ressaltar que esse diálogo não exclui a capacidade crítica e a necessidade de intervenção do pesquisador: o pesquisador deve demarcar sua posição exterior, sua problemática, suas teorias, seus valores e, a partir de sua visão inicial acrescida à do pesquisado, revelar algo que não se podia ver.

Assim, Bakhtin (1997) distingue os três movimentos que compõem o método/exercício exotópico:

- 1) Contemplação - o observar de fora; primeira mirada,
- 2) Compenetração - o observar de dentro; interação e empatia. O que, neste trabalho, farei a partir de entrevistas semidirigidas e interação no campo/território zapatista com os sujeitos produtores de murais.
- 3) Acabamento - a análise de fora que se dá a partir daquilo que foi observado de dentro e da posição inicial do pesquisador.

Segundo o filósofo da linguagem, os dois principais movimentos da exotopia são o de compenetração e o de acabamento, pois a contemplação é apenas o instante de colheita de dados. Já os movimentos de compenetração e o de acabamento não se dão, simplesmente, para que o eu analise o outro, mas para oferecer ao eu e ao outro visões que eles não têm acesso, permitindo que se vejam a partir de novas perspectivas, ocupem o lugar de sua alteridade para se vivenciarem de maneiras diferentes, com outros sentidos, a fim de transformarem seus modos de existência e compreenderem-se mais como sujeitos inscritos em uma totalidade (GONÇALVES; GONÇALVES, 2015).

Na atividade de pesquisa, o exercício exotópico sempre abarcará a intervenção. “É um acréscimo de visão que acrescenta também outra consciência, afinal o processo exotópico ocorre exatamente quando acrescido do excedente de visão de minha alteridade retorno a mim e, como se visse de fora, com o olhar do outro, modifico-me, (alter)o-me”. Como já comentado, o excedente de visão possibilitado no contato com o outro não será assimilado de maneira conformista ou acrítica, uma vez que, como em todo o diálogo, haverá zonas de conflito, mas certamente significará uma ampliação do escopo do olhar do eu para o mundo e, portanto, das possibilidades de conhecer (GONÇALVES; GONÇALVES, 2015, p. 294).

Como assinala Todorov (1997, p.15) no prefácio da obra de Bakhtin “Estética da criação Verbal”:

O acabamento só pode vir do exterior, através do olhar do outro (é também um tema familiar aos leitores de Sartre). A demonstração de Bakhtin segue dois planos da pessoa humana. O primeiro, espacial, é o do corpo: ora, meu corpo só se torna um todo se é visto de fora, ou num espelho (ao passo que vejo, sem o menor problema, o corpo dos outros como um todo acabado). O segundo é temporal e relaciona-se à “alma”: apenas meu nascimento e minha morte me constituem em um todo; ora, por definição, minha consciência não pode conhecê-los por dentro. Logo, o outro é ao mesmo tempo constitutivo do ser e fundamentalmente assimétrico em relação a ele: a pluralidade dos homens encontra seu sentido não numa multiplicação quantitativa dos “eu”, mas naquilo em que cada um é o complemento necessário do outro.

Exercitando a empatia e a alteridade, acessando a visão do outro, complexifico e amplio a minha própria visão, torna-me mais apta a “farejar” sentidos e significados sobre o mundo (GONÇALVES; GONÇALVES, 2015).

5.3 Sobre o campo: dificuldades, desafios e a ética na pesquisa

Antes de começar a descrição do meu percurso em campo, faz-se necessário que eu explicito, de maneira mais direta, os problemas práticos para a realização do mesmo, sobretudo quanto ao desenvolvimento de entrevistas, as não autorizações escritas (Termo de Consentimento Livre e Esclarecido - TCLE) para obtê-las e a não submissão do tópico guia, disposto no apêndice do trabalho, ao Comitê de Ética da UFRJ.

Como discutido no começo da seção 5, a escolha da metodologia para esta tese foi, desde o seu início, uma inquietação. Explico por que. Quando comecei a elaborar meu projeto de pesquisa, a realização de entrevistas com os produtores e observadores dos murais zapatistas era um ponto que eu não pretendia abrir mão, afinal, apenas meu olhar “estrangeiro” não daria conta de captar toda a riqueza neles disposta. Porém, a minha primeira viagem ao território rebelde, entre dezembro de 2016 e janeiro de 2017, frustrou imensamente tal expectativa.

Assim que cheguei ao portão de Oventic para a plenária final do *ConCiencias*, congresso que eu participava como “escuta”, e onde eu não era autorizada a dar qualquer opinião sobre os debates em curso⁷⁰, a primeira coisa que os companheiros da Junta de Bom Governo me disseram foi sobre a proibição de fazer entrevista no interior do Caracol. Obviamente fiquei bastante decepcionada e tentei “me virar” abordando

⁷⁰ Apenas os zapatistas e os pesquisadores previamente convidados - e que já realizavam trabalhos com as comunidades há mais tempo -, tinham poder de voz. Segundo os zapatistas nós os “escutas”, público formado sobretudo por pesquisadores/acadêmicos de diversas partes do mundo, precisávamos aprender a ouvir mais do que a falar.

algumas pessoas através de conversas informais. Mesmo assim, o clima naquele momento era bastante “duro”.

Durante todo o congresso na *Unitierra*, em San Cristóbal de las Casas, a interação entre zapatistas e não zapatistas era quase nula. Os companheiros zapatistas apareciam em filas somente alguns momentos antes dos debates e aulas e, logo que os mesmos terminavam, voltavam, também em filas para os seus “esconderijos”. No dia da plenária final, realizada no Caracol de Oventic, as coisas ficaram um pouco mais informais. Tivemos uma noite com “baile”, no qual pudemos dançar e conversar um pouco com os *compas*, mas nada muito “íntimo”. Eu tentei caminhar pelo Caracol, fotografar o máximo possível de murais e interagir com as pessoas, algumas mais receptivas, outras menos. O fato é que eu voltei ao Brasil um tanto “perdida”, sem saber como analisaria as imagens.

Na banca de qualificação, as críticas vieram neste sentido: eu fazia uma descrição das imagens e comentava algumas percepções advindas da vivência no Caracol, mas faltava uma maneira de olhar mais sistemática. Depois de muito “quebrar a cabeça”, aproximei-me da metodologia exotópica de Bakhtin que, apesar de indicar, como uma de suas etapas, a “compenetração” em campo, não toca expressamente na necessidade de realização de entrevistas.

Após a viagem, segui em contato com vários amigos que fiz durante a primeira ida a Chiapas, muitos dos quais são integrantes das redes de apoio zapatistas no México. Diante de meu não pertencimento a nenhuma entidade específica, não sendo, portanto, reconhecidamente “amiga” do movimento, o que eu ouvia do pessoal eram, geralmente, opiniões sobre a improbabilidade de êxito na realização das entrevistas.

A situação em território autônomo é muito particular, eles me diziam. Mesmo com alguns momentos de abertura para a sociedade civil, os cuidados sobre o material que entra e sai dali são extremos, uma vez que o medo de possíveis ataques às comunidades se mantém e não é pequeno. Além disso, muitas vezes, os próprios sujeitos zapatistas não se sentem à vontade em falar para terceiros sem antes pedirem autorização para as instâncias superiores do movimento. Tudo isso me fez desanimar por completo, de modo que eu praticamente desisti da ideia de realizar as tais entrevistas.

Eu já tinha planejado fazer uma nova viagem ao México, com o intuito de viver mais o campo, observar o dia a dia zapatista, inteirar-me melhor de suas relações. Eu imaginava que não haveria impedimento, pois, como descobri em minha primeira

viagem, o Caracol de Oventic costuma permitir visitas no dia-a-dia. A ideia inicial era fazer visitas cotidianas durante toda a minha estadia em San Cristóbal de Las Casas e ir, aos poucos, estabelecendo uma dinâmica de observação dos companheiros junto aos murais. Nesse momento, a resolução metodológica já estava apoiada na exotopia bakhtiniana, contudo, sem a exigência das entrevistas. Assim, partí novamente para Chiapas, mas sem qualquer preocupação em enviar um questionário definido para o Comitê de Ética da UFRJ.

Quando cheguei em Oventic, demorei bastante para ser recebida no interior do Caracol, mas lá dentro recebi informação valiosíssima pela qual eu realmente não esperava - e que transformou radicalmente minhas possibilidades na pesquisa: haveria, em poucos dias, um encontro entre zapatistas e artistas no Caracol de Morelia.

Morelia fica bem mais distante de “SanCris”, se comparado a Oventic, mas não pensei duas vezes e dei um jeito de chegar até lá. Para a minha surpresa, o clima em Morelia era totalmente outro. Todos pareciam mais relaxados, mais abertos e comunicativos. Ali, integrei-me a uma oficina de mural onde estavam vários companheiros zapatistas e não zapatistas, com os quais eu convivi intensamente por cinco dias. Os papos cotidianos, as trocas, o ganho de alguma “intimidade” me deu outra possibilidade de abordar os companheiros, de modo que alguns deles se sentiram à vontade para falar. Pablo, Lírio e Leonardo, meus parceiros pintores e entrevistados durante essa empreitada, fizeram-me, porém, uma única ressalva. Não me dariam autorizações por escritos nos moldes do TCLE, visto que a relação deles com as identidades personalistas – nome próprio, número de documento, endereço- é totalmente anacrônica para pessoas que usam máscaras diante de quem não pertence às comunidades e que reafirmam a todo tempo que *todos somos nosotros*. Além disso, explicaram-me novamente todo o contexto de violência, preocupações e medos que é estar em um território de guerrilha, cercado por paramilitares.

Logo que eles aceitaram falar, eu pensei na elaboração de um tópico guia que, de acordo com alguns manuais de metodologia que eu havia consultado previamente - durante minha busca incessante por resolver a questão do “olhar” para as imagens -, conforma um tipo de questionário “simplificado”, quando não há muito tempo em campo. Foi assim que escrevi em meu caderno de campo, ali mesmo, durante a oficina, algumas perguntas, ou pontos, capazes de me fazer progredir na interação com os companheiros.

As entrevistas foram bem sucedidas e, sem a menor dúvida, ajudaram-me muito a interpelar os dados colhidos, assim como a confeccionar minha análise crítica sobre os mesmos. Chegando ao Brasil, porém, eu tinha um novo problema. A questão se dava, naquele momento, sobre meu impasse em usar ou não as entrevistas no trabalho, visto que o roteiro de meu tópico guia não tinha sido submetido ao comitê de ética da UFRJ e tampouco eu tinha as autorizações dos companheiros formalizadas por escrito, como é de costume na prática científica institucionalizada.

Um dos motivos que me deu mais tranquilidade para seguir adiante, porém, foi a fala de um dos entrevistados quando eu o abordei sobre a possibilidade de publicação de sua entrevista na tese. E ele, além de me autorizar, incentivou a publicação, comentando sobre a importância daquela história de luta e resistência ganhar ressonância em outras geografias.

Em segundo lugar, conversando com alguns amigos da área de Ciências Sociais e, sobretudo, da antropologia, soube das tantas controvérsias relacionadas aos Comitês de Ética nas universidades que, ao serem instaurados sob as balizas da área da saúde - visto que estão atrelados à Comissão Nacional de Ética em Pesquisa (CONEP), na qual os integrantes são indicados pelo Conselho Nacional de Saúde, do Ministério da Saúde - acabam cerceando atividades de pesquisa em outras áreas, sobretudo nas Ciências Humanas, quando não chegam a interditar completamente as possibilidades de serem postos em prática outros caminhos metodológicos, muito mais condizentes com o tipo de pesquisa em questão, impondo exigências próprias às especificidades clínicas.

No meu caso, o entendimento de que o material de entrevistas deveria ser entregue alguns meses antes da incursão em campo (devido ao longo tempo que geralmente os pedidos levam para ser atendidos) e a impossibilidade de qualquer alteração nos tópicos das entrevistas durante o processo, já seriam grandes impeditivos, visto que as “perguntas” feitas ali, durante a oficina de mural, nasceram na própria interação proporcionada por aquele momento inesperado, de acordo com o nível de intimidade e acolhimento que os companheiros me deram.

Procurando discussões sobre o assunto em fóruns científicos, encontrei mais alguns respaldos que me encorajaram a usar as entrevistas na tese sem que eu ficasse me questionando sobre uma possível má conduta ética.

Segundo texto do Departamento de Ciências Sociais da área de Antropologia da Universidade de Londrina, publicado no site da revista História, Ciências, Saúde

(2014)⁷¹, o exemplo mais problemático tem sido o do TCLE, “cujo modelo, saído dos ensaios clínicos da ciência médica, foi imposto indiscriminadamente a toda pesquisa científica”. Por sua vez, o sociólogo do IMS/UERJ, Luiz Antônio de Castro Santos arremata dizendo:

A rigor, as normas e regulamentos hoje vigentes pela Plataforma Brasil teriam inviabilizado as pesquisas de caráter sociológico e antropológico que marcaram nossa literatura, pela qualidade e solidez, nos últimos 50 anos no Brasil, seja no campo da saúde ou em tantas outras temáticas do social (SANTOS, apud, REVISTA HISTÓRIA, CIÊNCIA E SAÚDE, 2014)⁷²

Todos esses argumentos, somados ao meu profundo respeito pelos companheiros zapatistas e à sua luta, que acompanho há tantos anos, me deram segurança para que as entrevistas realizadas em território autônomo apareçam aqui publicadas.

5.4 O percurso em campo e a aplicação do método exotópico

Saí do Rio de Janeiro na noite de 22 de dezembro de 2016, chegando à Cidade do México no dia 23. Na manhã seguinte, já estava em Copilco, onde encontrei a delegação das redes de apoio zapatistas e partimos rumo a San Cristóbal de las Casas. Entrei em Oventic pela primeira vez na noite de 31 de dezembro de 2016 e lá permaneci durante todo o dia primeiro de janeiro de 2017.

A visita relacionou-se, justamente, a minha oportunidade de estar em Chiapas entre 25 de dezembro de 2016 e 4 de janeiro de 2017 para o seminário *Zapatistas y las ConCiencias por la Humanidad*, ocorrido na *Universidad de la Tierra*, em que o movimento convocou cientistas de várias partes do mundo para um amplo debate em torno de temas como ciência, tecnologia, agroecologia, software livre, inteligência artificial, alternativas energéticas, produção de vacinas, etc, nos sugerindo a valorização da ciência como potência para a transformação do mundo. A ciência, que sem dúvidas reúne condições revolucionárias para a construção de justiça, dignidade e liberdade, diziam eles, ao seguir enquadrada pelo modo de produção e acumulação capitalista tem se colocado de costas à emancipação humana, quando não está contribuindo para guerras, destruição do planeta, concentrações econômicas e desigualdades sociais.

⁷¹<http://www.revistahcsm.coc.fiocruz.br/antropologos-se-retiram-do-comite-de-etica-em-pesquisa-envolvendo-seres-humanos-da-uel/>

⁷² Idem

Figura 30 – Mapa de meu percurso entre a minha cidade, o Rio de Janeiro, e a Cidade do México⁷³



Logo, o que mobiliza os zapatistas, não passa pela negação da prática e do pensamento científicos, ou por uma oposição binária entre ciência e conhecimento ancestral, mas por uma ação política capaz de mesclar diferentes maneiras de se alcançar o conhecimento em uma linha de teorias e práticas para criações científicas libertadoras. Segundo o subcomandante Galeano⁷⁴ - porta voz do movimento zapatista - está dada “a necessidade de pensarmos e fazermos uma ciência livre e comunitária,

⁷³ Imagem autoral elaborada para o corpus da pesquisa

⁷⁴ Fala proferida na abertura do ConCienias.

ligando os conhecimentos tradicionais aos produzidos pelo fazer científico, rumo a saberes emancipatórios em defesa da vida e a construção de alternativas para o nosso mundo”. Ativar o caldo de saberes produzido pelo contato entre formas de organização ancestrais e práticas científicas passa pela tentativa de abrir fissuras de esperança em estruturas viciadas, produzir rotas de fuga capazes de superar os velhos paradigmas científicos coniventes com a morte, subservientes às corporações e às competições destruidoras de mercado. Ciência e tecnologia como campo de produção podem e devem, segundo os zapatistas, estabelecer-se juntamente a cosmogonias livres e comunitárias, atuando na produção da vida e da felicidade (BORGES, 2016).

Esse debate era o que me levava até lá: pensar uma ciência da informação a partir de novos marcos, menos representativos da *Information Science* e mais prático-sensíveis, a partir do agir em comum de uma comunidade latinoamericana em luta.

O encerramento do encontro se deu no Caracol de Oventic, território rebelde, em primeiro de janeiro de 2017, tanto para comemorar o ano novo, como para reafirmar os vinte e três anos do levante.

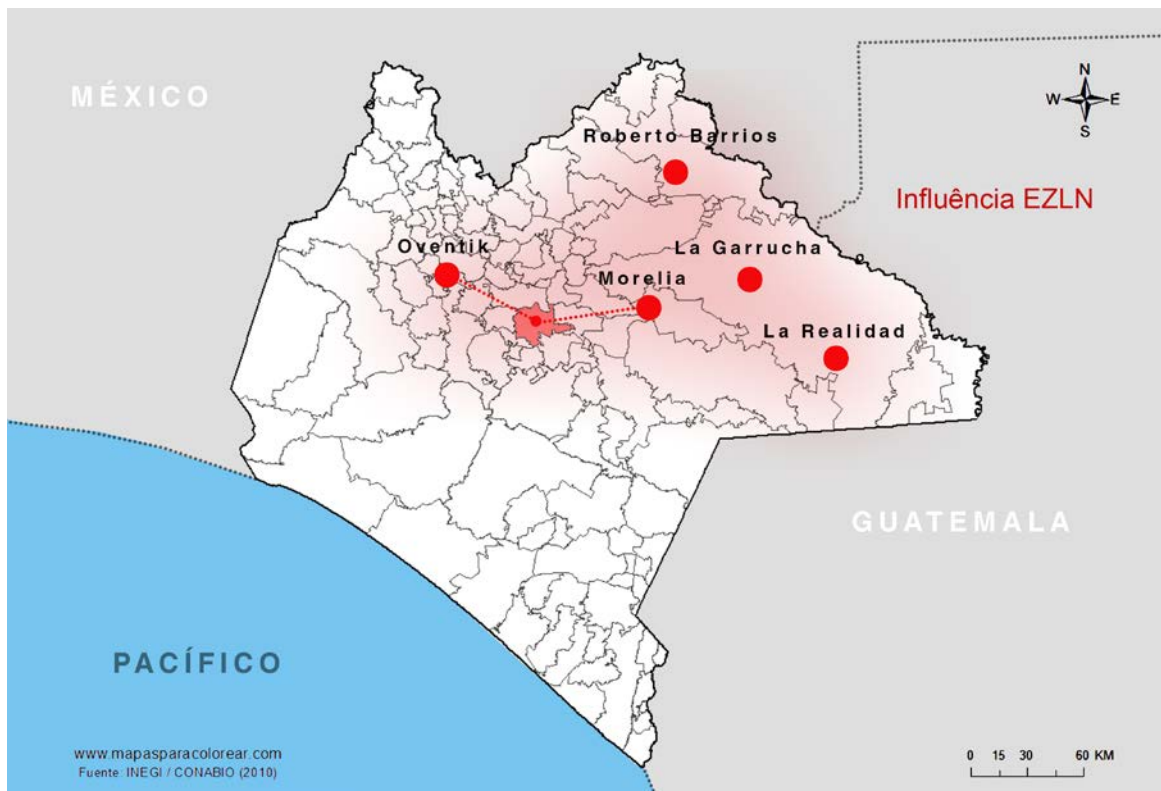
Oventic fica a mais ou menos trinta minutos de San Cristóbal de las Casas, a cidade em que eu estava hospedada em uma casa coletiva de professores, e na qual se localiza a *Unitierra*, universidade voltada a ensinar saberes práticos, onde se realizou o *ConCiencias*. Apesar de “San Cris” ser uma cidade turística, a poucos quilômetros do centro em direção ao norte há muitas barreiras militares que interrompem a comunicação com outros núcleos urbanos (Chenalhó, Comitán, Ocosingo, Altamirano y Las Margaritas), com o objetivo de isolar as comunidades zapatistas e dificultar a chegada de coletivos vindos das mais remotas partes do mundo para expressar solidariedade com as comunidades rebeldes.

Eu passei pela estrada que ligava San Cristóbal a Oventic com o mesmo ônibus que cheguei ao evento, vindo desde a Cidade do México e repleto de companheiros de diversas nacionalidades. O clima no caminho era realmente muito mais hostil do que aquele que enfrentei nas quinze horas entre o DF e San Cristóbal.

Figura 31- Mapa do México, com indicação do caminho percorrido entre a Cidade do México e Chiapas⁷⁵



Figura 32- Mapa da zona de influência zapatista, com destaque para os cinco Caracóis.⁷⁶



⁷⁵ Imagem autoral elaborada para o corpus da pesquisa

⁷⁶ Idem

A tomada do território em meio à Selva Lacandona e a sua apropriação pelos rebeldes reconhece-se antes mesmo das fronteiras. Com a reorganização de ruas e placas de trânsito, logo se nota a identidade simbólica zapatista no entorno: as estradas foram rebatizadas e as placas coloridas com sinais de trânsito atestam a proximidade do local onde “*el pueblo manda y el gobierno obedece*”.

Ao chegarmos à fronteira de Oventic, uma grande placa (Figura33) indicava que estávamos em um município rebelde e que ali se localizava a Junta de Bom governo da comunidade *Tzotzil* de Oventic, conhecida como “*el corazón céntrico de los zapatistas delante del mundo*”, um dos Caracóis mais conhecidos internacionalmente (provavelmente por ser o mais próximo aos centros urbanos tanto de San Cristóbal, como de San Andres, cidade que testemunhou a assinatura dos importantes Acordos de San Andres).

Figura 33 - Placa na entrada do Caracol de Oventic - 31 de dezembro de 2016 - Chiapas - México.⁷⁷



⁷⁷ Imagem autoral para o corpus da pesquisa

Assim como o nosso, uma série de outros ônibus trazendo os participantes do encontro chegava a Oventic. No caminho, ouvíamos boatos de que não conseguiríamos entrar. Por medidas de segurança e devido ao grande fluxo de pessoas, os zapatistas teriam desistido de abrir o Caracol. Porém, assim que nos encaminhamos aos portões, meninos e meninas mascarados pediram que formássemos filas e que esperássemos. Aos poucos, foram liberando a entrada, não sem antes olharem nossos passaportes e darem instruções sobre como deveríamos nos comportar em território rebelde. Não seria permitido fotografar nenhum membro das comunidades com o rosto descoberto e nem fazer entrevistas. No entanto, conversas informais e aproximações poderiam acontecer depois do encerramento das plenárias finais do *ConCiencias* e do Congresso Nacional Indígena (CNI), que também se daria ali.

Ao passar pelo grande portal do Caracol e pisar na rua principal, toda preenchida com casas coloridas, tive uma experiência realmente impactante. Depois de tanto ler sobre os zapatistas e suas diferentes maneiras de fazer política, eu via com meus próprios olhos a potência dos documentos que pretendia estudar.

Esse primeiro efeito, que na metodologia exotópica de Bakhtin está no nível da contemplação e que Peirce, que propõe um percurso semiológico pelas imagens próximo ao de Bakhtin, descreve como interpretante imediato ou - “todos os efeitos que o signo está apto a produzir no momento em que encontrar um intérprete” (SANTAELLA, 2005, p. 95) - me fez destacar o território zapatista de tudo que há ao entorno (entorno esse que também é composto de casas simples, geralmente de madeira como as zapatistas, mas despidas de cores ou desenhos).

Ao pousar os olhos em território zapatista pela primeira vez, trazendo na bagagem apenas o meu repertório de pesquisadora brasileira, nascida e criada no Rio de Janeiro, um dos maiores centros urbanos de meu país, o potencial interpretativo foi, sobretudo, sensorial, pois ao invés dos detalhes especificamente significantes dos desenhos e pinturas, o que mais prendeu a minha atenção foram as cores, principalmente os excessos de azul, verde e vermelho, remetendo-me à carga simbólica da natureza e da esquerda - no sentido do espectro político - e inaugurando minhas reflexões sobre o papel dessas imagens no cotidiano das comunidades.

Após o primeiro “suspiro” causado na fase do “interpretante dinâmico”, para usar os termos de Peirce, “me joguei” em campo para analisar as imagens, assim como as relações que as circundam em território rebelde. Conforme a etapa metodológica prevista, caminhei por Oventic para “contemplar” e descrever os elementos

componentes dos murais zapatistas, como sugere Bakhtin, para que, em um segundo momento, fosse possível produzir um quadro medidor de frequência e destaque de certos temas, elementos e personagens em cada mural e trabalha-los a partir dos diálogos, tensões e encontros vindouros à luz do método exotópico.

A seguir, relatarei a experiência de campo a partir das fotografias que pude fazer da “paisagem” do Caracol de Oventic, selecionado como o primeiro lócus para o reconhecimento, a análise e a discussão dos murais. Ao todo, foram feitas sessenta e oito fotografias tiradas com meu celular Iphone e com câmera CANON REBEL T2i 550D.

Paralelamente e posteriormente a essa empreitada - já na fase metodológica intitulada por Bakhtin de compenetração - realizei conversas informais e entrevistas semidirigidas com questionários abertos com membros das comunidades zapatistas e observação participante do processo de feitura de um mural que, inclusive, superou a “observação”. Estive com os companheiros debatendo temas e ideias para um grande mural no novo caracol de Morelia, assim como “colocando a mão na massa” e pintando junto um dos espaços de seu território em rebeldia, o que me permitiu a ampliação no conjunto de referências que constroem a narrativa zapatista e que serão utilizadas na fase de “acabamento”.

5.5 Contemplação no Caracol de Oventic

Em Oventic existem aproximadamente oitenta murais, porém eu não tive acesso ao interior de todo o Caracol. Desse modo escolhi, para fins analíticos, os catorze murais que estampam as casas na rua principal, aqueles que mais “presenciam” o encontro entre zapatistas e visitantes e que, por esse motivo, consegui fotografar livremente.

Para dar uma ideia ao leitor sobre a espacialidade do Caracol, a seguir apresento uma fotografia de seu interior, tirada do portão de entrada. O que a imagem nos proporciona é o enquadramento dessa rua principal, onde estão dispostos os murais selecionados para o estudo.

Figura 34 – Vista da Rua principal do Caracol de Oventic - Chiapas – México.⁷⁸



A partir da escolha inicial dos murais a serem estudados, a fase de contemplação se interessará pela informação estrutural presente nos mesmos, o que podemos chamar de nível sintático, e que facilitará, posteriormente, a busca pela informação conceitual, conhecida como nível semântico.

Isto é, meu percurso analítico inclui, na fase de contemplação, a atenção ao plano de expressão das imagens - ou aquilo que percebemos com a visão - tomando em conta algumas categorias topológicas, conforme sugerido por Rodriguez (s/d), como em cima e embaixo, direita e esquerda, centro e periferia.

Obviamente, o mundo das imagens se apresenta como riquíssima constelação, capaz de conjugar infinitas e minuciosas possibilidades de análise, porém, essa mirada semiológica “panorâmica” sobre o plano de expressão me possibilitará uma direção “geral” para as fases posteriores - e que mais me interessam -, de compenetração e de acabamento, do exercício exotópico sobre o conjunto de murais. Através da contemplação dos planos de expressão e do uso das categorias topológicas apresentadas, será possível construir um quadro “hierárquico”, localizando os elementos que mais aparecem no conjunto de murais e os elementos que têm mais destaque, tanto por seu

⁷⁸Fonte: https://www.google.com/search?q=oventic&rlz=1C1WPZA_enBR739BR739&source=lnms&tbm=isch&sa=X&ved=0ahUKEwiB0OCj7vhAhUNIrkGHRCsD04Q_AUIDygC&biw=1366&bih=657#imgrc=M-YGYuk66542IM:

posicionamento como pela superfície que ocupam, para que eu possa atentar para eles na etapa seguinte do exercício, de base mais antropológica.

Logo na entrada do Caracol, deparei-me com um grande mural que estampava a fachada da *Escuelita Zapatista* (Figura 35). Na parte de cima da imagem está uma estrela vermelha e o dizer “Escola Primária Rebelde Autônoma Zapatista”. No centro, ocupando quase toda a superfície do mural, está o desenho de uma menina segurando um livro. O livro cobre parte do rosto da menina, deixando apenas os olhos, ou a “mirada”, aparecendo. Desse modo, a menina, a mirada e o livro possuem igual destaque, ocupando o posto de elementos centrais. A estrela se estabelece como elemento periférico. Na “capa do livro” vê se escrito “Educação autônoma constrói mundos diferentes, onde caibam muitos mundos, verdadeiras verdades”.

Itens presentes na pintura: mulher (1), mirada (1), livro (1), estrela vermelha (1).

Itens de destaque na pintura: mulher (1), mirada (1) e livro (1).

Figura 35 - Mural na fachada da *Escuela Primaria Rebelde*- 1 de janeiro de 2017 - Caracol de Oventic - Chiapas – México.⁷⁹



⁷⁹ Imagem autoral para o corpus da pesquisa

Ainda perto do portão de entrada, avistei a fachada da Sociedade Cooperativa de Arte *Mujeres por La Dignidad* (Figura 36). À esquerda está o letreiro com a identificação da oficina. À direita está a imagem de uma mulher indígena, com o rosto coberto pelo paliacate, carregando uma criança nas costas, uma espingarda no ombro esquerdo e uma flor sendo levantada com a mão direita. Na parte de cima da casa, vê-se pintada uma estrela vermelha.

Itens presentes na pintura: mulher (1), estrela vermelha (1), flor/natureza (1), bebê/criança (1), arma (1), *paliacate* (1).

Itens destacados na pintura: mulher (1).

Figura 36 - Mural na fachda da *Oficina de Mujeres por la Dignidad* - 1 de janeiro de 2017 - Caracol de Oventic - Chiapas – México⁸⁰



Logo adiante, um conjunto de três casas. A primeira (Figura 37) traz imagens de duas grandes árvores em cima das quais brincam crianças. No alto da construção, há também uma estrela vermelha. Na parte de baixo, flores e animais da natureza. Não há elementos que se destacam pela posição central, mas as árvores ocupam quase toda a superfície do desenho.

⁸⁰ Imagem autoral para o corpus da pesquisa

Itens presentes na pintura: árvores (2); estrela vermelha (1); grupo de crianças (1), natureza (1), paliacate (1) *pasamontaña* (2).

Itens destacados na pintura: árvores (2).

A seguinte fachada (Figura 38) apresenta duas mulheres circundadas por um arco-íris multicolorido, elas estão apoiadas sobre o planeta terra. Na parte superior da casa está desenhada a cabeça de um dragão. Ao lado direito, a imagem de uma mulher de mirada atenta (apenas os olhos saltando sobre seu *paliacate*) e com um livro aberto nas mãos. Ela está envolvida por uma espécie de aura mágica, bem próxima àquelas que aparecem nas representações da superpopular padroeira mexicana Virgem de Guadalupe. Na porta da casa, com o fundo pintado de vermelho, rapidamente reconheci a referência aos lírios abundantemente presentes nos trabalhos de Diego Rivera. A imagem têm dois núcleos principais: à esquerda, as mulheres sobre o mundo; e à direita, a mulher “*guadalupana*”.

Itens presentes na pintura: mulheres (2), arco-íris (1), globo terrestre (1) conjunto de lírios (1), livro (1), *Guadalupana* (1), mirada (1), paliacate (2), *pasamontaña* (1).

Itens destacados na pintura: mulheres (2), globo terrestre (1), *guadalupana* (1).

Na terceira casa (Figuras 39 e 40), inúmeros rostos indígenas formavam os grãos de milho de uma espiga, bem ao centro do mural. À esquerda, a imagem de uma mulher de pé (o elemento com maior dimensão na imagem), como que segurando a bandeira do México “pregada” sobre o mural; à direita, um menino dançando sobre o globo terrestre, que me pareceu a versão zapatista dos dançarinos de Matisse.

Itens presentes na pintura: espiga de milho formada de rostos indígenas (1), mulher (1), barco (1), estrela vermelha (1), criança (1), globo-terrestre (1), *passamontaña* (1).

Itens destacados na pintura: espiga de milho (1), mulher (1), criança (1).

Figura 37 - Mural na fachada de casa não identificada - 1 de janeiro de 2017 - Caracol de Oventic - Chiapas - México⁸¹



Figura 38 - Mural na fachada de casa não identificada - 1 de janeiro de 2017 - Caracol de Oventic - Chiapas - México⁸²



⁸¹ Imagem autoral para o corpus da pesquisa

⁸² Imagem autoral para o corpus da pesquisa

Figura 39 - Mural em fachada de casa não identificada - 1 de janeiro de 2017 –
Caracol de Oventic - Chiapas - México⁸³



⁸³ Imagem autoral para o corpus da pesquisa

Figura 40 - Meninos em frente a mural em fachada de casa não identificada - 1 de janeiro de 2017 - Caracol de Oventic - Chiapas - México⁸⁴



⁸⁴ Imagem autoral para o corpus da pesquisa

Caminhando mais um pouco, observei uma grande imagem na fachada da *Oficina del Consejo Autonomo* (Figura 41), em que também saltam os olhos de uma mulher zapatista, enquanto o rosto está coberto por seu *pasamontaña* feito de milho. Os olhos e a espiga de milho ocupam toda a superfície da casa.

Itens presentes na pintura: mirada (1), espiga de milho (1), *pasamontaña* (1).

Itens destacados na pintura: mirada (1), espiga de milho (1), *pasamontaña* (1).

Figura 41 - Mural na fachada da *Oficina del Consejo Municipal*- 1 de janeiro de 2017 - Caracol de Oventic - Chiapas – México⁸⁵



⁸⁵ Imagem autoral para o corpus da pesquisa

A próxima casa (Figura 42) trazia o desenho de um imenso dragão, mas a mirada zapatista continuava “atenta”, observando as possibilidades em meio ao fogo. Como na casa anterior, a mirada e o dragão ocupam toda a parede pintada.

Itens presentes na pintura: dragão (1), mirada (1).

Itens destacados na pintura: dragão (1) e mirada (1).

Figura 42 - Mural na fachada de casa não identificada - 1 de janeiro de 2017 - Caracol de Oventic - Chiapas – México⁸⁶



⁸⁶ Imagem autoral para o corpus da pesquisa

Logo após, observei a fachada da casa que abriga o Conselho Nacional Indígena (Figura 43), toda coberta pela imagem de um rosto em formato de sol. Seus detalhes lembram a configuração dos antigos calendários maias, também conhecidos como “pedra do sol”.

Itens presentes na pintura: pedra do sol (1).

Itens destacados na pintura: pedra do sol (1).

Figura 43 - Mural na fachada da casa do Conselho Nacional Indígena- 1 de janeiro de 2017 - Caracol de Oventic - Chiapas - México⁸⁷



⁸⁷ Imagem autoral para o corpus da pesquisa

Em uma porta um pouco mais distante (Figura 44), todos os continentes estão representados em volta da estrela vermelha do zapatismo. Em cima dela, uma inscrição em *tzotzil*.

Itens presentes na pintura: estrela vermelha (1).

Itens destacados na pintura: estrela vermelha (1).

Figura 44 - Mural na fachada de casa não identificada - 1 de janeiro de 2017 - Caracol de Oventic - Chiapas - México⁸⁸



⁸⁸ Imagem autoral para o corpus da pesquisa

Na porta da casa seguinte (Figura 45) uma Virgem de Guadalupe com o paliacte está no centro da imagem. Na parte de baixo, ocupando espaço e protagonismo menores, um zapatista encapuzado segura a Virgem por cima de sua cabeça e em volta de seus braços percebe-se asas.

Itens presentes na pintura: Virgem de Guadalupe (1), homem zapatista (1), par de asas (1), *paliacate* (1), *pasamontaña* (1).

Itens destacados na pintura: Virgem de Guadalupe (1).

Figura 45 - Mural na fachada de casa não identificada - 1 de janeiro de 2017 - Caracol de Oventic - Chiapas - México⁸⁹



⁸⁹ Imagem autoral para o corpus da pesquisa

Após o mural com a imagem da Virgem, uma longa extensão da rua principal é ocupada apenas por mato. No fim do corredor, as casas voltam a aparecer. A primeira construção avistada depois desse intervalo foi um grande galpão (Figura 46), onde acontecem as reuniões das Juntas de Bom Governo e do Conselho Indígena. Ele é estampado com um enorme rosto de Zapata, levantando uma arma que tem quase o mesmo tamanho do rosto. A imagem está bem desgastada com a ação do tempo, mas ao fundo ainda é possível perceber uma legião de camponeses “seguindo” Zapata.

Itens presentes na pintura: Zapata (1), arma (1), grupo de camponeses (1).

Itens destacados na pintura: Zapata (1), arma (1)

Figura 46 - Mural na fachada de casa não identificada - 1 de janeiro de 2017 - Caracol de Oventic - Chiapas - México⁹⁰



⁹⁰ Imagem autoral para o corpus da pesquisa

Grudada no galpão, uma casinha menor (Figura 47) tem o cento de sua fachada estampada com o rosto de uma mulher de *paliacate*; embaixo do rosto, na parte inferior do mural, há um coração alado; dos dois lados do rosto, imagens de pés de milho. Do lado esquerdo do mural, percebe-se a representação de um guerrilheiro armado; do lado direito está a imagem de Zapata, também com uma arma. Na parte superior do desenho, crianças camponesas aparecem brincando.

Itens presentes na pintura: mulher (1), mirada (1), *paliacate* (1) coração (1), par de asas (1), Zapata (1), homem (1), arma (2), pé de milho (2), grupo de crianças (1).

Itens destacados na pintura: mulher zapatista (1), mirada (1), *paliacate* (1).

Figura 47 - Mural na fachada de casa não identificada - 1 de janeiro de 2017 - Caracol de Oventic - Chiapas - México⁹¹



O próximo mural está localizado na parte da frente da clínica comunitária *La Guadalupana* (Figura 48). Ele é repleto de referências que, à primeira vista, - ou na fase de contemplação a partir do método exotópico - não me fizeram muito sentido. Na parte de cima, à direita, um enorme dragão está cuspidando fogo. Logo abaixo dele, estão

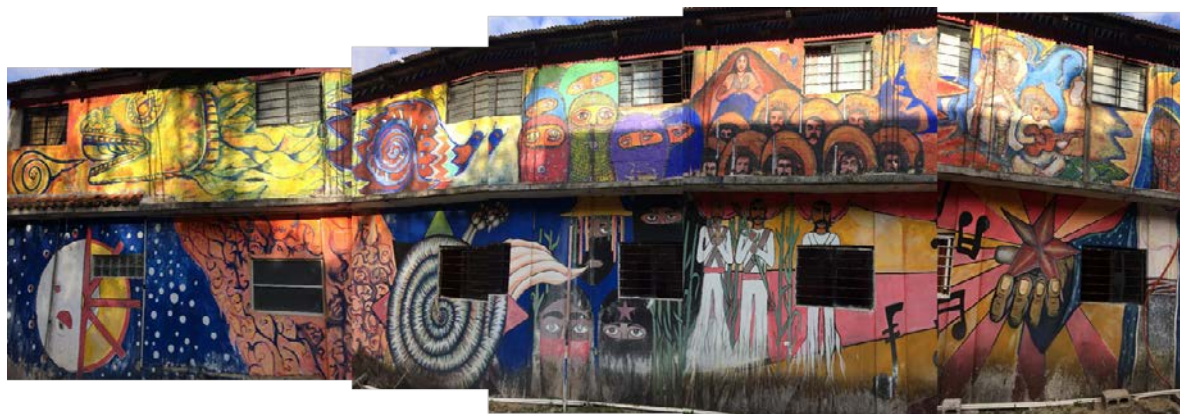
⁹¹ Imagem autoral para o corpus da pesquisa

figuras abstratas seguidas de uma grande quantidade de rostos que parecem envolvidos pelo fogo. Em seguida, em cima e embaixo, há figuras de caracóis. No caracol de baixo, um punho fechado se projeta de seu interior. Tal caracol também se conecta, através de “ondas”, com a mirada de um zapatista. Adiante, vários zapatistas de *pasamontañas* coloridos ocupam o centro superior da imagem juntamente a uma mulher com um livro nas mãos. Logo em seguida estão camponeses usando sombreiros mexicanos, todos com o rosto de Zapata e com armas nas mãos, em uma espécie de tradução da palavra de ordem “*Zapata vive, la lucha sigue*”; no alto, à direita, uma dupla de cantores revolucionários e um unicórnio azul ao lado de notas musicais remetem claramente à canção do cantor cubano Silvio Rodríguez “*Mi unicornio azul*”, considerada uma espécie de hino da esquerda latino-americana; e na extrema direita, ocupando a parte de cima e de baixo do edifício, está a Virgem de Guadalupe vestindo o paliacate zapatista e segurando uma estrela vermelha de cinco pontas.

Itens presentes na pintura: dragão (1), caracol (2), punho fechado, armas (4), mulher (1), livro (1), músicos (2), unicórnio azul (1), notas musicais (2), *Guadalupana* (1), estrela vermelha (2), paliacate (1), *pasamontaña* (7), homens/grupo (2).

Itens destacados na pintura: dragão (1), caracol (2), *Guadalupana* (1), estrela vermelha (1).

Figura 48, - Mural na fachada da clínica *La Guadalupana- 1* de janeiro de 2017 - Caracol de Oventic - Chiapas – México⁹²



Pendurado sobre a parede lateral da clínica, um grande quadro (Figura 49) mostra a relação das comunidades com a *madre tierra* através da imagem de uma mulher trabalhando na *milpa*⁹³ (Figura 17).

⁹² Imagem autoral para o corpus da pesquisa

Itens presentes na pintura: mulher (1), criança (1), inchada (1), cachoeira (1), natureza (1), *milpa* (1), *pasamontaña* (2).

Itens destacados na pintura: mulher (1), *milpa* (1).

Figura 49 - quadro na parede lateral da clínica- 1 de janeiro de 2017 - Caracol de Oventic - Chiapas – México⁹⁴



No universo de 14 murais dispostos na rua principal do Caracol de Oventic, os seguintes elementos foram repetidos e destacados nas imagens:

⁹³ A milpa é um agroecossistema mesoamericano cujos principais componentes produtivos são o milho, os feijões e a abóbora (algumas vezes denominados "as três irmãs"), complementados por pimentões em algumas regiões.

⁹⁴ Imagem autoral para o corpus da pesquisa

Símbolos repetidos	Quantidade	Símbolos destacados	Quantidade
<i>Pasamontaña</i>	15	Mulher	7
Mulher	9	Mirada	4
<i>Paliacate</i>	7	<i>Guadalupana</i>	3
Estrela Vermelha	6	Dragão	2
Mirada	6	Estrela vermelha	2
Homem	5	Árvore	2
Guadalupana	4	Globo terrestre	1
Arma	4	Milpa	1
Milho	3	Pedra do sol	1
Livro	3	Arma	1
Globo terrestre	3	Zapata	1
Crianças	4	Livro	1
Caracol	2	Milho	1
Árvore	2	Criança	1
Par de asas	2	<i>Paliacate</i>	1
		<i>Pasamontaña</i>	1

Paralelamente ao momento contemplativo, tornava-se necessário que eu encontrasse o olhar do outro através do exercício de compenetração, como sugere Bakhtin, para que esses símbolos, combinados nos murais, pudessem atuar como elementos de informação e comunicação.

Sem que eu precisasse procurar muito, uma senhora, a quem chamarei Hilda, colocou-se ao meu lado para observar o último quadro descrito, enquanto eu o fotografava. Perguntei a ela sobre a imagem, no que imediatamente ela começou a me contar sobre a centralidade da terra para os povos indígenas, sobre como ela é um território total, não apenas relativo às funções do trabalho e da subsistência, mas um portal para a ancestralidade, para a ativação das cosmovisões dos “hombres e mujeres de maíz” que consideram a madre tierra sua grande casa e couraça de proteção. Segundo a Zapatista, a ligação com a natureza e os animais transcende qualquer objetividade produtiva e reprodutiva, pois são, sobretudo, sentidos como companheiros de uma jornada comum pela felicidade do planeta e para a semeadura da vida. Esse modo de

operar, que considera a simbiose entre humanos e não humanos estabelecida a partir de uma relação de respeito e adoração se faz bastante presente nos murais, complementando os índices mais especificamente característicos da luta política por dignidade e autonomia.

Depois de me despedir de Hilda, continuei caminhando com alguns companheiros (Mario, Tania e Abrhaan) que me acompanhavam na missão de fotografar os murais. Juntos, fomos percebendo a importância dessas imagens para a construção de subjetividades e objetividades nas comunidades, sua capacidade de preencher o tempo ordinário e extraordinário daqueles que com elas têm contato, integrando uma linguagem coletiva que aponta tanto para a razão de ser zapatista, destacando-se a importância da organização social para a experiência autonomista e para o enfrentamento à guerra política e econômica que atravessa sua vida e seu território; mas também para os “nós convocantes de memória” ancestrais que reivindicam o simbólico de uma identidade indígena (res)significada em 500 anos de aprendizados e experiências compartilhadas.

Procurando um banheiro, acabei me deparando com uma mensagem que me chamou bastante atenção. Na fachada da parede da Casa Comunitária (Figura 50), localizada bem no centro de Oventic, o escrito indicava que o mural que o acompanhava, construído em 1995, tinha sido restaurado e melhorado, nos anos de 2003 e 2011, com a valente e rebelde participação de alguns artistas do coletivo *La Gárgola*.

Figura 50- Mensagem no mural da fachada da casa comunitária - 1 de janeiro de 2017 - Caracol de Oventic - Chiapas - México⁹⁵



⁹⁵ Imagem autoral para o corpus da pesquisa

Entrei na casa e, lá dentro, algumas mulheres vendiam pôsteres e camisetas zapatistas para os participantes dos encontros que aconteciam no Caracol. Perguntei a uma delas se poderia me contar um pouco sobre o mural da fachada. Ela não falava espanhol, apenas *tzotzil*. Chamou, então, uma outra mulher visivelmente mais jovem, a quem apelidarei de Rita⁹⁶, e que se dispôs a conversar. Eu logo a indaguei sobre os “melhoramentos” nas pinturas, e se havia alguma diferença significativa nas imagens originais.

No mural atual, um grande rosto de Zapata está à direita da porta de entrada (Figura 52) e, à esquerda, a imagem e a sombra de Che Guevara aparecem ao lado da Comandanta indígena Ramona (Figura 51), uma das mulheres mais aclamadas entre os zapatistas.

Rita então me contou que, no ano de 2003, depois de uma decisão tirada em assembleia, as autoridades zapatistas convidaram os artistas e a população das comunidades pertencentes ao Caracol de Oventic para fazerem as alterações, sobretudo, no que dizia respeito à pele de Zapata, que ficou mais escura, e ao seu tamanho, consideravelmente maior. A questão do tom de pele é um elemento muito importante, na medida em que contribui para exprimi-lo como um herói indígena, e não como um mestiço, como geralmente é representado no discurso oficial (SANTIAGO, 2015). Além disso, a imagem de Che foi diminuída e a de Ramona, que não existia ali, foi incorporada (SANTIAGO, 2015). A presença de Ramona no mural traz também um indício da valorização das mulheres no discurso zapatista, tema cada vez mais presente no interior das comunidades.

Perguntei à Rita sobre esse empoderamento feminino e ela respondeu que, cada vez mais, meninas e mulheres têm se aproximado do movimento zapatista, pois ali não ficam relegadas apenas às atividades domésticas. Pelo contrário, conforme me explicou, não há nas comunidades rebeldes uma divisão sexual do trabalho tão restrita, mas tarefas distribuídas segundo as possibilidades e capacidades de cada pessoa, podendo todas e todos se adequar a funções tanto na luta armada como na organização política e social do movimento. Depois do papo atentei para como, realmente, as mulheres são maioria nas imagens dos murais, seja segurando armas ou dançando; trabalhando na terra ou intelectualmente; lendo ou brincando etc.

⁹⁶ Nome fictício, já que as entrevistas formais não me foram permitidas.

Como vemos, símbolos inscritos na história são reinterpretados pelas comunidades e seus interlocutores, criando novas imagens que respondem às expectativas coletivas e criativas em novos momentos. A decisão sobre o que abordar se dá, portanto, a partir dos sujeitos concretos, de suas vivências, necessidades conflitos e preocupações (SANTIAGO, 2015).

Figura 51 - Mural da fachada da casa comunitária com imagens de Ramona e Che Guevara. - 1 de janeiro de 2017 - Caracol de Oventic - Chiapas - México⁹⁷



⁹⁷ Imagem autoral para o corpus da pesquisa

Figura 52 - Mural da fachada da casa comunitária com a imagem de Emiliano Zapata - 1 de janeiro de 2017 - Caracol de Oventic - Chiapas - México⁹⁸



A fase de compenetração aconteceu verdadeiramente, porém, no Caracol de Morelia. Como relatei anteriormente, na minha curta estada em Oventic não me foi permitido fazer entrevistas com os companheiros zapatistas. Como demonstrei ao longo deste trabalho, o campo escolhido como “paisagem” de pesquisa não se trata de um território fácil para livre observação e interação. Apesar da “trégua” oficial entre os zapatistas e o governo mexicano, a região autônoma ainda hoje é cercada por

⁹⁸ Idem

paramilitares, sofrendo constantes ameaças e ataques, o que leva as Juntas de Bom Governo a tomarem cuidados extremos na proteção das comunidades, incluindo a limitação e mesmo proibição de entrevistas formais por pessoas/e ou pesquisadores não associados a organizações amigas/confiáveis. Apesar disso, acredito ter sido um momento valioso para a colheita de dados, para a contemplação atenta do território autônomo e das relações sociais e comunitárias que ali se desencadeiam.

A seguir, relatarei meu retorno a um Caracol zapatista em momento mais propício para a interação e contato direto com as comunidades. Inicialmente, procurei lançar mão de entrevistas semi-dirigidas, na esperança de que alguns dos elementos simbólicos mais frequentes nas imagens, e destacados na fase de contemplação, pudessem ser “explicados” nas narrativas orais. O que se passou foi algo maior. Acabei participando de um longo processo de produção e pintura de um mural no Caracol de Morelia, convivendo intensamente por cinco dias com companheiros zapatistas e não zapatistas que dividiram a tarefa.

5.6 De volta ao território rebelde

Voltei ao território rebelde zapatista em 4 de agosto de 2018 e lá permaneci até o dia 9 de agosto. Dessa vez, o Caracol de destino foi o de Morelia, localizado mais para dentro da Selva Lacandona, em direção a leste. Antes disso, cheguei a visitar Oventic, no dia 3. Esperei por quase três horas no portão de entrada depois de dar meu passaporte e preencher um questionário de identificação, até que me deixaram passar. Avisaram-me, porém, que eu tinha permissão apenas para uma visita rápida e algumas fotos, mas que não haveria a possibilidade de entrevistas, como eu tinha pleiteado no questionário.

O Caracol estava vazio, disseram-me os companheiros, pois quase todos tinham viajado a Morelia. Lá acontecia, naquele momento, o *Encuentro de redes de apoyo al CIG (Consejo Indígena de Gobierno)* e a partir do dia 6 se iniciaria o *Comparte 2018: Píntale caracolitos a los malos gobiernos passados, presentes y futuros*.

Corri de volta a San Cristobal de Las Casas, onde eu estava hospedada, e escrevi uma mensagem à Claudia, uma companheira da rede de apoio zapatista da Cidade do México. Ela respondeu dizendo que enviaria minha inscrição ao Comparte, mas que eu poderia viajar o quanto antes, uma vez que vários companheiros já estavam no Caracol, por ocasião do CIG. Eu precisava, apenas, encontrar uma maneira de chegar até lá, pois desta vez não haveria transporte coletivo para o encontro, como no fim de 2016/início

de 2017, quando fomos em caravana para Oventic. No mesmo dia, descobri a existência de táxis coletivos que partiam de “San Cris” em direção a Altamirano, cidade mais próxima ao *ejido* de Morelia, onde está o Caracol.

Na manhã seguinte, encarei a estrada por mais ou menos quatro horas em um desses táxis e, em Altamirano, peguei uma carona com uma espécie de mini-caminhão. Duas horas depois, em um total de seis horas de viagem, eu chegava, novamente, em território rebelde.

Comparativamente às minhas duas visitas anteriores a Oventic, a “recepção” em Morelia foi bem mais tranquila. Eu tive um pouco de medo para chegar até lá, pois a região *tzotz choj* (tigre valente, em *tzeltal*) é uma zona conhecida pela presença ostensiva de latifundiários e paramilitares, lugar onde em 1994 foi torturado um número alarmante de membros do EZLN. Mas não tive nenhum incidente no caminho e tampouco dificuldades para entrar no Caracol.

Esperei poucos minutos entre a análise do meu passaporte e o crachá, que confirmava minha inscrição no *Comparte*. E, apesar de eu não estar inscrita no CIG, minha permanência no interior do Caracol foi permitida desde que cheguei, no dia 4. Cumpridos os trâmites burocráticos, um companheiro zapatista me levou a um dos galpões que servia de dormitório para os participantes dos eventos. Logo, deixei a mochila, posicionei meu saco de dormir e fui caminhar pelo local.

O Caracol de Morelia está localizado no extremo do *pueblo* e um pouco adiante de onde se construiu, em 1996, a chamada *Aguascalientes IV*. Atualmente, além de região organizativa das comunidades zapatistas, uma das sedes das Juntas de Bom Governo e espaço para encontros políticos e culturais, foi interessante observar como o local é ocupado por muitas oficinas/ *talleres* de saberes práticos.

Conversando com o pessoal, acabei descobrindo que existe um “antigo” Caracol de Morelia que, embora desativado, permanece demarcado no local onde, outrora, ergueu-se o *Aguascalientes IV*. Já o “novo Caracol de Morelia” foi inaugurado apenas em 2017 para receber o CIG e sua porta-voz Marichuy, apoiada pelos indígenas para concorrer à Presidência da República, no início de sua incursão pelo país, durante a campanha para protocolação da candidatura.

Nesse primeiro dia eu estava bem cansada devido à viagem e os grupos de trabalho do encontro de redes de apoio ao CIG já se encaminhavam para o fim. Por isso, não entrei em nenhum dos debates que rolavam no momento. Apenas aproveitei para conhecer minimamente o enorme terreno e começar a me localizar ali.

Na manhã seguinte, no dia 5 de agosto, teve lugar a plenária final do encontro, que eu assisti desde o início. Na atividade, a comandância do EZLN abordou problemas de escala planetária e local, como a crise ambiental que estaria nos levando a um colapso de nível mundial, as migrações de populações inteiras que, para o sistema capitalista, são consideradas descartáveis, o esgotamento de recursos e, diante disso, o que eles chamaram de uma guinada “separatista” conduzida pela direita mundial, por meio da criação de “ilhas” nos grandes centros (protegidas por muros físicos e virtuais). Os Estados, segundo o subcomandante Galeano, vêm se transformando em “estorvos” cuja única utilidade é garantir a segurança para o capital, sobretudo por meio da violência (embora não exclusivamente).

Em meio à plenária final do CIG, começavam a chegar os primeiros participantes da terceira edição do festival *Comparte por la vida y la libertad*. Faz três anos que o movimento zapatista organiza, sempre entre os meses de julho e agosto, esse grande festival que reúne expressões artísticas de todos os gêneros, criadas tanto por artistas zapatistas como por artistas visitantes. No ano de 2018, o festival coincidiu com a celebração do décimo quinto aniversário da fundação dos Caracóis zapatistas, o que atraiu ainda mais participantes. Eram artistas das mais distantes partes do mundo e muitos coletivos também do México que ocupavam o território rebelde para dias de compartilhamentos, trocas e arte (como dizem os zapatistas, *Comparte* significa compartilhar, ser parte e arte!).

Enquanto os delegados do encontro de redes do CIG encaminhavam as últimas votações, um dilúvio caiu sobre o Caracol, fazendo com que os artistas recém-chegados se abrigassem aonde pudessem. Em todos os pátios cobertos, galpões dormitórios e até nos refeitórios, grupos foram se juntando espontaneamente, dando lugar a rodas de rima e violão, destacando-se também contadores de história que logo tornaram a tempestade uma razão para compartilhar, conviver! Esses momentos foram inúmeros e muito marcantes em todo o *Comparte*, já que as tempestades nos visitaram por todos os dias do festival.

5.7 Comparte em Morelia

No dia 6 pela manhã, na abertura oficial do festival Comparte, os companheiros zapatistas encenaram “a salvação do mundo”. Em um imenso globo terrestre feito de isopor eles deram uma injeção.

Entre os incontidos risos da plateia, os atores zapatistas, que eram na verdade trabalhadores do coletivo de saúde autônoma de Morelia, perguntavam: “qual seria essa poção, que elementos curativos seriam necessários para salvarmos o mundo de sua maior enfermidade, o sistema capitalista de exploração?” (RADIO ZAPATISTA, 2018, s/p).

Sem respostas absolutas, mas a partir de múltiplas inspirações, peças de teatros, canções, apresentações de dança, declamações de poesia, etc, levaram-nos para uma viagem pela memória dos povos indígenas mais antigos, passando pelo levantamento armado de 1994, pela fundação dos Caracóis, a criação da educação e da saúde autônomas, a justiça própria e o autogoverno. Tudo isso contrastado com encenações do processo eleitoral oficial, seus vícios e corrupções e as denúncias “esquetizadas” de um Estado que tantas vezes se confunde com o crime organizado e se torna capacho do capital internacional (RADIO ZAPATISTA, 2018).

Chamou-me bastante a atenção o fato de que a maioria das encenações protagonizadas pelos companheiros zapatistas tratava da própria vida das comunidades, como espécies de respostas coletivas sobre o futuro que desejam e estão construindo.

Enquanto no palco localizado no centro do Caracol realizavam-se peças e apresentações musicais, em outros espaços ao ar livre e nas pequenas salas que, originalmente, são as bases das oficinas de saberes práticos, como confeitaria, padaria, sapataria, música, etc, aconteciam oficinas artísticas coordenadas por zapatistas e não zapatistas. Visitei e fotografei algumas delas, mas a atividade que mais chamou a minha atenção foi a pintura do grande mural na parede de um dos galpões dormitórios.

Figura 53 – Esquete teatral no Festival Comparte- 6 de agosto de 2018 - Caracol de Morelia - Chiapas – México ⁹⁹



Logo que o Comparte começou, chequei a programação e descobri que um coletivo de mulheres coordenado por duas argentinas, Lucía e Maria, uma chilena, Javiera, e uma espanhola, Alesandra, chamado “Mujeres viajando solas” estava propondo a feitura de um mural comunitário, que seria precedido de uma atividade de desenho, seguido de uma etapa de debates, para que se chegasse a um consenso do que iria para a parede. Como o novo Caracol de Morelia é recente, ainda existem muitos muros sem imagens ou mensagens, prontos para serem coloridos.

Conversando com as meninas, soube que elas se conheceram no próprio Caracol de Morelia, onde estiveram em março de 2018 por ocasião do Encontro internacional de mulheres que lutam, promovido pelas mulheres zapatistas. Todas estudavam no México e, com o fim das aulas, fizeram uma viagem juntas. A partir da viagem, surgiu a ideia de formarem o projeto que, segundo elas, transformou-se em algo muito maior e mais bonito. Conforme Lucía:

O ponta pé inicial foi que a partir disso, de estarmos viajando entre nós, às vezes éramos três, às vezes éramos quatro e, no final, todo mundo perguntava: como é, viajam sozinhas, não lhes dá medo estarem sozinhas,

⁹⁹ Fonte: <https://radiozapatista.org/?p=27744&lang=en>

que aconteça algo? Estamos no México desde janeiro, mas viajando assim faz uns dois meses, dois meses e meio. E a partir disso nos colocamos a pensar um pouco o que implica ser uma mulher no mundo, a vulnerabilidade que transmite para muita gente um corpo feminino viajando, aventurando-se ao mundo e, a partir disso, nos colocamos a pensar muito em nossos caminhar e em outros caminhar de muitas mulheres que caminham desde antes de nós. Sentimo-nos parte desse “entramado” um tanto maior. Cada uma de nós, em nossos contextos, lutamos, temos nossos espaços de militância, de participação e construção de uma nova realidade, mas estar aqui, estar presente neste lugar nos fez tomar uma dimensão da alteridade, de que precisávamos sair apenas de nossos espaços “conhecidos” (Entrevista para a autora em 8/08/2018 – Tradução nossa).

Segundo elas, todas já conheciam a luta zapatista antes de chegarem a Morelia. Como sublinhou Lucía, as zapatistas e os zapatistas são um exemplo mundial. Porém, a partir do momento em que pisaram em território rebelde, pensaram que fazia muito sentido voltar. Da primeira vez, foram ao encontro como participantes, mas sentiram a necessidade de dar um pouco de tudo o que receberam. A oficina de muralismo seria o resultado desse processo. Mas, conforme Alessandra, como todas as coisas que se passam nos Caracóis, ou que se passam em geral no movimento zapatista, “tudo que você pensa que aprendeu até aqui, ou as ideias prontas que você carrega, convertem-se em algo muito mais bonito, muito mais didático e, no final, surge um mural como este, agregando as lutas de muita gente” (Entrevista para a autora em 8/08/2018 – Tradução nossa).

Devido à imensa dificuldade de abordar os companheiros zapatistas “aleatoriamente”, logo entendi que participar da oficina de Mural seria a oportunidade perfeita para me aproximar com mais tempo e naturalidade. Diferentemente das outras atividades, que duravam em média metade de um dia, pintar um mural em toda a parede do galpão dormitório exigiria, certamente, a doação de tempo integral dos participantes.

Essa imersão me ajudaria duplamente: tanto a conseguir mais credibilidade com os companheiros zapatistas para entrevistá-los sobre suas visões de mundo, como para vivenciar o cotidiano do “documentar” muralista, atentando para o processo por de baixo do “produto”.

5.8 Oficina de Mural ou compenetração em Morelia - ouvir o outro, olhar pelos olhos do outro

O que ocorre, de fato, é que, quando me olho no espelho, em meus olhos olham olhos alheios; quando me olho no espelho não vejo o mundo com meus próprios olhos desde o meu interior; vejo a mim mesmo com os olhos do mndo – estou possuído pelo outro.

Mikhail Bakhtin

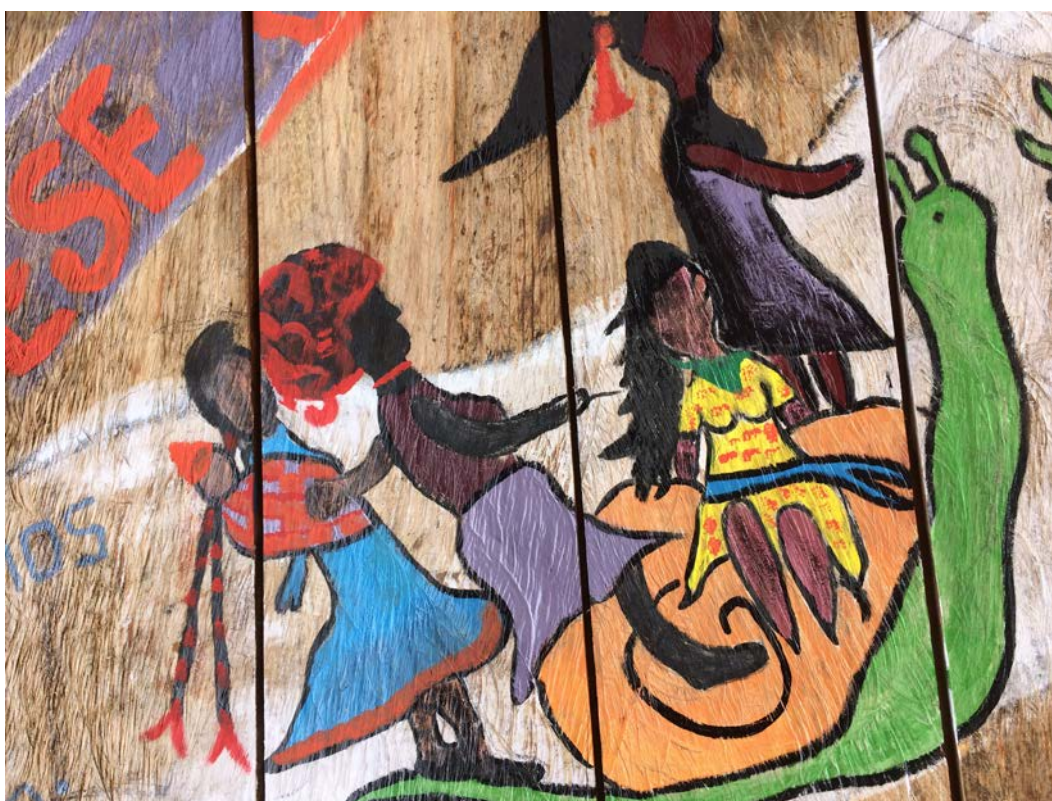
Desde o início dos debates e das oficinas de desenho que antecederam a produção do mural, eu estive acompanhando o processo que, realmente, foi intenso e surpreendente. A metodologia não era algo tão esquematizado. As coordenadoras fizeram algumas perguntas disparadoras, como “o que seria um novo mundo possível?” ou “para que lutamos?”. A partir dessas perguntas, cada pessoa ou cada grupo de pessoas disparava novas ideias, algumas mais diretas, outras mais abstratas. Vinham em forma de palavras ou de frases.

Entre os zapatistas, os símbolos mais exaltados foram o milho, a *milpa*, a estrela e o *paliacate*, defendidos como imagens de resistência das comunidades. Isso me deixou entusiasmada, pois antes mesmo de eu começar as entrevistas com os companheiros, notei que eram quase todos símbolos destacados na minha primeira observação de campo, na fase de contemplação, em Oventic. Assim como esses, outros símbolos se repetiram. Obviamente, um dos motivos trata-se de que muitas das pessoas ali presentes vivem em territórios similares, como os zapatistas dos cinco Caracóis. Outras, é claro, vêm de lugares completamente diferentes, mesmo dentro do México, como no caso de uma companheira de Mexicali, capital da Baixa Califórnia, que destacou o símbolo da água¹⁰⁰. A memória dos *Mapuches* também foi citada por companheiros do Chile e os *pañuelos* verdes apareceram nas falas das argentinas, uma vez que, naquele momento, votava-se no senado de seu país o projeto de legalização do aborto.

¹⁰⁰ Em Mexicali, os protestos de movimentos de resistência civil são cada vez maiores. O povo luta contra o governo devido à instalação de uma cervejeira que pretende acabar com a pouca água que existe em um estado desértico, como Baixa Califórnia. O acordo de 60 milhões de pesos feito pelo governo de Francisco Vega e a empresa cervejeira *Constellation Brands* - e aprovado pelo congresso - dá direitos à cervejeira sobre a empresa paraestatal administradora de água *Aguas de Rosarito* durante 37 anos.

Após os debates de ideias, seguimos para a fase de criação dos desenhos individuais ou em pequenos grupos. Quando o processo de confecção iniciou-se, eu comecei a caminhar entre os grupos e a conversar sobre seus “projetos”. As surpresas foram imensas e algumas bastante emocionantes. Por exemplo, um dos companheiros zapatistas, Jean, do Caracol *La Realidad*, desenhava uma mulher zapatista, porém seu paliacate não era vermelho como de costume, mas verde, remetendo à luta argentina pela legalização e descriminalização do aborto.

Figura 54 - Fragmento de mural na fachada de galpão dormitório - 7 de agosto de 2018 - Caracol de Morelia - Chiapas – México¹⁰¹



Durante o debate, as argentinas falaram bastante sobre a importância do direito de decidirem sobre seus corpos e do direito à saúde pública de qualidade, que estavam sendo pautados pelo movimento feminista em seu país. Companheiras zapatistas intervieram explicando sobre a delicadeza do tema na perspectiva indígena; sobre como, para algumas etnias, a gravidez e a chegada de uma criança são considerados presentes divinos; sobre a importância da reprodução dos indígenas diante dos massacres e dos projetos de extermínio a que foram/são submetidos desde a chegada dos colonizadores; e sobre como ainda existem muitas polêmicas em torno do assunto, principalmente entre

¹⁰¹ Imagem autoral para o corpus da pesquisa

as mulheres mais velhas. Porém, concluíram dizendo que as questões sobre o planejamento familiar e a maternidade voluntária estão cada vez mais presentes no projeto de autonomia indígena, sendo previstas na Lei Revolucionária das Mulheres, que garante às mulheres autonomia quanto aos direitos reprodutivos e, logo, sobre a decisão de ter ou não ter os filhos.

Quando perguntei a Jean sobre o paliacate verde, ele disse que era fundamental que as mulheres tivessem suas vidas decididas por elas próprias, enfatizando também o protagonismo feminino para a transformação social desejada pelo projeto autônomo. Porém, ele se mostrou um pouco tímido e não falou muito mais. Ao nosso lado estava Pablo, companheiro zapatista do Caracol de Oventic, muito mais desinibido e disposto a falar. Com ele, eu também deixei de lado a minha timidez e iniciei os pedidos para entrevistas formais que pudessem contribuir com as fases de compenetração e acabamento da pesquisa.

É importante salientar que as entrevistas com os companheiros zapatistas, reproduzidas nesta seção, seguiram a mesma estratégia. Aproximei-me com muita cautela durante os nossos dias de trabalho conjunto e, mesmo assim, apenas três companheiros (a quem, por questões de segurança apelidarei Pablo, Leonardo e Lírio) aceitaram que eu gravasse suas falas. Conforme expliquei algumas vezes ao longo deste trabalho, o território sobre o qual busco refletir é marcado por um conflito de quase trinta anos e que, apesar da dita trégua militar, ainda é infestado de exércitos/paramilitares armados.

Para a realização do campo, essa informação não foi um mero detalhe, uma vez que reduziu bastante minhas possibilidades de estar em contato com a população por mais tempo ou de entrevistar um número extenso de pessoas, já que quase todos os “encapuzados” são avessos a quaisquer mecanismos que possam identificá-los, mesmo quando se trata de murais coloridos.

Infelizmente, nenhuma das meninas zapatistas participantes da oficina se disponibilizou a dar depoimentos para gravação. Acredito que a aproximação com os três homens tenha sido mais tranquila, pois desde o início das atividades eu “caí” no grupo deles, ganhando mais intimidade e confiança. Porém, com uma das meninas em especial, a quem apelidarei Valentina, obtive muitas informações, mesmo que não formalizadas, passadas a meu caderno de campo, e que foram valiosas para a compenetração e o acabamento da análise dos murais como documentos. Inclusive a simples observação em campo, a participação diária na feitura do mural e as anotações

sistemáticas no caderno foram importantíssimas para que eu desmontasse alguns quebra-cabeças e lacunas na informação presente nos murais de Oventic, mas também refletisse mais precisamente sobre o modo de documentar muralístico.

Sobre as entrevistas, vale dizer que eu não interrompi muitas vezes os depoimentos dos companheiros e nem fiz perguntas a partir de grandes questionários. Meu desejo era que falassem livremente sobre a vida nas comunidades, sem que eu ficasse induzindo a discussão a partir das respostas que eu gostaria de ouvir. Sobretudo, meu intuito era encontrar ou não, - entendendo a ausência também como dado - nas falas e memórias trazidas pelos zapatistas, os elementos imagéticos destacados na fase de contemplação dos documentos para que, somadas ao meu conhecimento adquirido ao longo da pesquisa crítica e observações no campo, eu pudesse analisar os símbolos impregnados em território rebelde, e sua força, através das dinâmicas sociais narradas e vividas por quem os constrói. Mesmo assim, elaborei um tópico guia, como sugerido por Gaskell (2015), importante para que a partir de conversações aparentemente “casuais”, eu pudesse obter entrevistas bem-sucedidas.

Esse tipo de entrevistas a partir de tópicos guia, levadas a cabo em algumas pesquisas qualitativas, referem-se a uma “matriz” semiestruturada com um único respondente ou com um grupo de respondentes. Elas podem ser distinguidas tanto da entrevista de levantamento fortemente estruturada, em que é feita uma série de questões predeterminadas, mas também da conversação continuada, pouquíssimo estruturada, como é o caso da observação participante ou da etnografia, onde a ênfase está em absorver o conhecimento local e a cultura a partir de um longo período de tempo, ao invés da formulação de perguntas em um período de tempo curto (GASKELL 2015 p. 64).

Nosso tópico guia não ocupa mais de uma página e está disponibilizado no apêndice do trabalho. Como se pode observar, ele não é uma série extensa de perguntas específicas sobre cada elemento que aparece nos murais, mas um conjunto de títulos que me proporcionou um referencial lógico e plausível para a progressão, ou um sinal - para mim e para os entrevistados - de que havia uma agenda a ser seguida (GASKELL 2015) 1) sobre a importância da luta simbólica zapatista 2) sobre o cotidiano das comunidades em contato com os murais.

Os símbolos deveriam vir ou não vir como desdobramentos desses tópicos mais amplos, contribuindo como instrumentos de contradição a meu próprio olhar, expectativas e hipóteses estrangeiras sobre os murais, a partir de narrativas construídas

por membros de um meio social tão específico como o território autônomo zapatista. Mas também, contribuindo para validar, confrontar ou complexificar as narrativas visuais presentes nos murais de seu próprio território.

O emprego das entrevistas qualitativas deu-se, então, para a melhor compreensão do mundo da vida dos respondentes, introduzindo possibilidades interpretativas para as narrativas visuais dos murais em termos mais conceituais e abstratos, uma vez que capazes de fornecerem dados básicos para o desenvolvimento de hipóteses sobre consensos e contradições entre os atores sociais e sua situação nas comunidades. Em meio às falas, crenças, atitudes, valores e motivações das - mesmo que poucas - pessoas que aceitaram falar, acredito ter atingido um “entendimento” mais profundo dos murais-documentos zapatistas, uma vez que, conforme Gaskell (2015, p. 68), a finalidade real da pesquisa qualitativa não é contar opiniões ou pessoas, mas “explorar o espectro de opiniões, as diferentes possibilidades sobre o assunto em questão”.

Como destaca Gaskell (2015), no caso de pesquisas qualitativas, mesmo que em um número reduzido, as entrevistas podem desempenhar papel vital se combinadas a outras maneiras de olhar. Assim, as três entrevistas que realizei em campo não serão tratadas como explicações por “si mesmas”, mas como ferramentas capazes de aprofundar a qualidade de minha interpretação sobre os murais ou, como sugere Bakhtin (1997), para que eu ganhe excedentes de visão sobre o conjunto de imagens selecionadas na primeira etapa do campo, mostrando-se, “essencialmente, como técnica ou método para estabelecer ou descobrir que existem perspectivas ou pontos de vista sobre os fatos além daqueles da pessoa que inicia a entrevista” (GASKEL, 2015, p. 68), no caso eu, a “pesquisadora estrangeira”.

Com essa inclinação, expliquei a Pablo sobre meu trabalho e perguntei se eu poderia gravar suas palavras como uma forma de relato para a tese. Ele pediu que eu não o identificasse, visto a situação de permanente tensão em que vivem as comunidades zapatistas. Mas não apenas me autorizou, como me incentivou a publicar a entrevista¹⁰². Disse-me que é através de atitudes como a minha que cada vez mais pessoas poderão conhecer a guerra injusta travada pelo Estado mexicano contra os

¹⁰² Diante da permanente tensão e violência a que são submetidos os companheiros zapatistas, todos os nomes que se referem a eles nesta tese são fictícios. Por conta do medo que algo os aconteça, eles não me deram por escrito as autorizações das entrevistas, nem a indicação de seus nomes completos e número de documentos. Tenho apenas suas aceitações gravadas em áudio.

indígenas em resistência. Da mesma maneira, abordei Leonardo e Lírio, que também aceitaram falar com a condição de não se identificarem.

Os fragmentos de entrevistas destacados na seção fazem parte de respostas mais amplas – depoimentos corridos – dos companheiros zapatistas, a partir do tópico guia já apresentado. Porém, serão aqui disponibilizados em partes, na medida em que “iluminam” as imagens, elementos e símbolos previamente colhidos em Oventic, na fase de contemplação dos murais zapatistas.

Início com um trecho da entrevista de Pablo, importante para a discussão do trabalho, sobretudo quanto à temática das mulheres e da religião no interior do movimento zapatista. Como vimos na fase de contemplação, as imagens de mulheres e Virgens *Guadalupanas* estão em ambos os quadros de frequência, tanto como elementos de repetição nas pinturas-murais, quanto como elementos de destaque. Pablo, por sua vez, dispara:

Nunca vai haver respeito à diferença, à diversidade, se não está presente a mulher. Tem que estar a mulher aí. Digamos, como eu te disse, ou seja, a mulher tem que estar presente. Se não está a mulher presente não podemos falar de democracia, de liberdade, de justiça, se uma parte é esquecida. Digamos, há uma história em nosso país, e a história universal também, muitos sabemos que realmente a mulher sempre foi rechaçada, esquecida, isolada. E realmente falando em nosso país, tanto na guerra de independência como na revolução, nem na independência foi tomada em conta a mulher, nem na revolução, que foi uma luta pela terra, tampouco. Tampouco houve um reconhecimento, não houve a participação direta em nenhuma instituição de governo, em todas as instâncias, não houve. Não foi tomada em conta. Mas aí também tem muito a ver, digamos, a religião. A religião, pois, praticamente divide e sempre foi um estorvo. A religião é a primeira que, na história da humanidade, sempre submeteu as mulheres. Ou seja, a mulher, digamos, na hierarquia da igreja praticamente nunca houve uma “mama”, sempre papas e aí está refletida a imposição da igreja e de nada serve o discurso de amor ao próximo quando realmente não houve. E outra coisa é que podemos ver, palpavelmente, se analisamos de forma muito crítica profundamente e sem medo de Deus, porque ele não existe. Não pode existir um Deus que se equivoca. Não pode haver uma santíssima trindade onde a mulher tampouco está presente. Tampouco se pode aceitar que Adão foi feito primeiro e a mulher depois. Ou que ela foi feita de uma costela e não de um cérebro ou de um coração. Então, não podemos seguir acreditando em algo falso, porque também nossa vida torna-se falsa. Temos que replantá-la. E, a nossa ideia como zapatistas é refazer a história, nem sequer é somente refazer a história de nosso país, porque está cheia de mentiras, temos que refazer a história em todo o mundo (Entrevista para a autora em 8/08/2018 – Tradução nossa).

Essa parte da fala de Pablo me fez perceber alguns conflitos/contradições no interior do movimento zapatista. Assim como nos murais de Oventic, em que os elementos mais repetidos e destacados são imagens femininas, é muito clara a exaltação

da figura das mulheres como protagonistas nos discursos verbais de homens e mulheres zapatistas (seja a partir das entrevistas realizadas, como a de Pablo, ou das tantas falas e apresentações durante o CIG e o Comparte). Apesar das narrativas, estar em território rebelde participando de atividades, sobretudo aquelas propriamente políticas, como o CIG, fez-me perceber a ainda grande desigualdade de gênero, sobretudo na comandância do movimento e em seus porta-vozes.

Com Valentina, uma jovem zapatista de Morelia, que também participava da oficina de mural, eu descobri que a Junta de Bom Governo do Caracol de Morelia é a única em que em cada um dos sete conselhos autônomos há uma mulher. A Junta reúne vinte e oito integrantes, sendo que vinte e um são homens e apenas sete são mulheres. Apesar de ainda ser muito pouco, sublinhou Valentina, em comparação com as outras Juntas, Morelia conta com a maior presença feminina. Sentada entre dois companheiros homens, a jovem disparou: “Ainda é muito reduzida a participação feminina. Alguns homens são conscientes que as mulheres são tão capazes quanto eles, mas não são todos. Muitos homens proíbem as mulheres de suas famílias de se integrarem a atividades ou trabalhem distante de suas comunidades” (Fala proferida durante a oficina de mural 6/08/2018 – Tradução nossa).

Porém, segundo Valentina, conforme vão enfrentando essas posturas conservadoras da masculidade, as mulheres vão construindo possibilidades menos dependentes, contribuindo inclusive financeiramente para as famílias e avançando na exigência de sua liberdade. A famosa comandanta Esther, que durante o Comparte eu notei caminhar de um lado para o outro, muito observada e reverenciada por todos que com ela cruzavam, é claramente um exemplo da existência de um trabalho político de gênero no interior do movimento zapatista e das transformações que começam a conectar discurso e prática. Apesar de tratar-se, sem dúvida, de um processo lento de transformação.

Outra contradição a ser destacada, a partir da fala de Pablo, trata-se do papel da religião para os zapatistas. O companheiro sublinhou com veemência como a religião contribuiu para a subjugação e a invisibilidade das mulheres no projeto hegemônico/masculino de dominação e como a igreja católica seria um obstáculo para uma sociedade livre e democrática. Porém, como vimos nas imagens selecionadas em nossa fase de contemplação em Oventic, as representações da Virgem de Guadalupe, símbolo diretamente relacionado à igreja católica e, de alguma forma, à dominação colonial, são das mais recorrentes nas paredes do território autônomo. Nesse quesito, é importante

nosso conhecimento contextual sobre a influência da Teologia da Libertação no movimento zapatista¹⁰³ e sobre a devoção de grande parte dos zapatistas ao catolicismo. Como as imagens da santíssima trindade que foram reconfiguradas no imaginário zapatista e não extirpadas, conforme destaquei seções acima, a figura da Virgem em território rebelde também subverte a domesticação imposta às mulheres. A Virgem tem agora o paliacate zapatista, é uma Virgem que conspira e luta por outro mundo possível. “Subverter as santas, até que todas se tornem livres” poderia ser a palavra de ordem que intitula as imagens das *Guadalupanas* zapatistas.

Incitando um deslocamento de abordagens dicotômicas sobre a igreja católica e a luta de indígenas anticapitalistas, as imagens da Virgem passadas à parede em território rebelde marcam um pensamento de fresta - como pontuado por Gramsci quando enfatiza a circularidade cultural entre forças hegemônicas e subalternas e a proliferação de temporalidades e histórias mediadas, ainda que marcadas pela subjugação.

Somar a entrevista de Pablo à observação dos murais nos provoca, então, pela tensão entre um universo de sujeitos subalternos, que reconhecem a violência a que são submetidos, mas que tantas vezes operam dentro das referências epistemológicas dominantes, rearranjando sua estrutura significativa e as relações entre passado, presente e futuro a que estão vinculadas. Ou, o que os murais nos apresentam é a própria dialética, isto é, o caráter “em movimento” de pessoas e objetos frente a sistemas de organização social e mesmo a sistemas de exploração (BOSI, 1992).

Se, como ressalta Pablo, a igreja católica incorporou o projeto de colonização submetendo as mulheres, vale ressaltar que aquelas e aqueles que sofreram com esse processo não são imunes, mas tampouco receptores passivos da violência e da domesticação. São também crentes que trazem nos entramados de sua memória, linguagem e cultura as histórias e vozes que desejam habitar e ressuscitar (BOSI, 1992).

Como nos ensina a dialética histórica, a Guadalupana zapatista nos revela, ao mesmo tempo, comunidades diretamente influenciadas pelo catolicismo, mas também sua imensa criatividade para forjar formas novas e mais livres de conviver com ele e apropriá-lo. A questão central tratou-se de investigar como os zapatistas se relacionam, a partir de suas práticas presentes, com o símbolo da Virgem. A resposta, apesar de não

¹⁰³ Como vimos, a Teologia da Libertação está presente em Chiapas desde a década de 1970, a partir da diocese de San Cristóbal de Las Casas, que chegou a substituir algumas das funções do Estado no atendimento das carências sociais e contribuiu para a formação de vários movimentos independentes das estruturas corporativas estatais, e que estão nas origens do EZLN.

absoluta, veio pelo entendimento do símbolo católico no interior da comunidade, junto a outros símbolos, como o *paliacate*, o *pasamontaña*, o *caracol*, ritos e mensagens geradoras de uma recomposição da narrativa zapatista, rumo a uma “totalidade ideal”, capaz de “combater” o dia-a-dia cortado pela luta comunitária contra os ataques econômicos e culturais financiados pelas hierarquias no poder (BOSI, 1992) - da colonização ao neoliberalismo.

A condição indígena diante de uma história de colonização e exploração não deixa, portanto, de ser reflexa, mas é, sobretudo, criadora de uma linguagem que não pode, absolutamente, ser a do colonizador ou a de seus discípulos contemporâneos. Desse modo, os rebeldes chiapanecos seguem inventando “um mundo objetivo e imaginário estranhamente sincrético, onde coisas e pessoas adquirem possibilidade de, ao mesmo tempo, habitarem subjugação e liberdade” (BOSI, 1992). Isso não deixa de ser, conforme as palavras de Pablo, um “refazer do mundo”.

Esses dois exemplos - sobre as mulheres e as Virgens -, oferecem-nos a perspectiva de que as relações sociais desencadeadas em território autônomo não se dão apenas através de consensos, mas também de contradições. A materialidade dos murais é, por isso, o produto de demandas e interesses múltiplos e muitas vezes divergentes, o que nos impossibilita olhá-los enquanto “paisagens inanimadas”. Como elo enunciador da luta zapatista em suas constantes reconfigurações e arranjos dialógicos em diferentes temporalidades histórico-sociais, “tornam-se produto do potencial criador” dos sujeitos e da “sua capacidade de modificarem o ambiente social, a partir da dinâmica instaurada pela vida na coletividade” (CARDENAL; LIMA, 2018, p.184).

Lembrando Bakhtin, a construção de uma “representação” de um produto físico inaugura necessariamente um signo uma vez que deslinda-se um objeto outro, distinto do objeto que serviu de inspiração à representação. Logo, tem-se um novo objeto concreto em atuação no mundo, referendo-se àquele anterior na realidade discursiva, e que se estabelece a partir da mediação de sentidos e discursos anteriores. “O objeto físico não desaparece, pois é do mundo concreto, no entanto, sua representação não se configura como materialização fiel desse objeto e, sim, como constituinte e produto da cadeia discursiva ininterrupta” (GONÇALVES, GONÇALVES, 2015, p. 168).

Mulheres e Virgens desenhadas nos murais zapatistas não remetem, portanto, ao mesmo conteúdo que as mulheres e Virgens que eu poderia encontrar em paredes públicas do Rio de Janeiro. Isto quer dizer que as imagens em diferentes contextos

assumem a configuração de um produto ideológico ligado à posição específica que ocupam.

Segundo Bakhtin:

É justamente aqui que se acumulam as energias criativas responsáveis pelas transformações parciais ou radicais dos sistemas ideológicos. Antes de conquistar seu espaço na ideologia oficial organizada, as novas forças sociais emergentes primeiramente encontram expressão e acabamento ideológicos nas camadas superiores da ideologia do cotidiano. (BAKHTIN/VOLOCHINOV, 2017, p. 215).

Segundo o autor, os sentidos e significações deste signo devem ser atualizados pela análise do conteúdo ideológico contido no discurso que o mesmo reverbera, considerando-se o dialogismo (GONÇALVES, GONÇALVES, 2015). Essa lição, obviamente apresentada de maneira própria, é muito bem sabida pelos membros do EZLN e de suas bases. Nas três entrevistas realizadas, os murais apareceram como expressões culturais e da mesma maneira como “armas” da luta ideológica pela refundação do mundo. Sobre o assunto, resumiu Pablo:

Os murais, a expressão artística dentro do nosso movimento, são praticamente uma arma. É uma arma que realmente é mais efetiva que qualquer arma que se possa usar. Nós consideramos que é superior a qualquer arma que possam ter inventado. Porque uma arma, pois, não tem outro feitiço que não seja submeter a pessoa a fazer o que (o portador da arma) quer, e a utiliza, às vezes a utiliza sem razão e é uma ordem. E (o outro) tem que cumpri-la, tenha ou não tenha razão. Então, praticamente nós vimos, pois, que, realmente, existem várias vias para poder solucionar os problemas e não ser dogmáticos e nem ser, como que assim, como que traçando uma linha reta de que assim têm que ser as coisas. As coisas mudaram e praticamente nosso movimento é uma amostra de que não podemos seguir as mesmas tradições de outros movimentos, quando realmente as condições são diferentes. E por exemplo, digamos, tudo que nós expressamos em nossas pinturas é um reflexo, pois, do que alcançamos em questão de autonomia e (...) também de que nosso projeto pode estar em nossas obras. E nossas obras, a arte, mostra o que é nosso projeto de vida. Nós como zapatistas, todos estamos convencidos em que seja a solução, na criação e na realidade, um projeto de vida (Entrevista para a autora em 8/08/2018 – Tradução nossa).

Essa parte da fala de Pablo explicita exatamente a constatação que nos levou ao tema deste trabalho: o importante passo dado pelo EZLN em concentrar as atividades militares em lugar mais específico de proteção – canalizando os maiores esforços em torno da comunicação política.

Conforme as atividades comentadas neste trabalho, mas, sobretudo, a partir dos encontros que participei em território rebelde e do encontro com o campo aqui narrado, o que pude constatar é que, realmente, um dos principais focos dos zapatistas tem sido o investimento na organização das bases e redes de apoio, investindo nas formas de

participação direta das comunidades e buscando travar um diálogo constante entre lutas locais e lutas mais abrangentes mobilizadas pela esquerda mundial. Nesse quesito, fazem uso constante das redes de informação e solidariedade, caprichando na construção de um discurso ideológico e na preparação atenta de “armas simbólicas” e maneiras criativas de dispará-las mundo afora, como parecem atuar os murais.

Sem que eu fizesse qualquer alusão a “armas simbólicas” ou à palavra “ideologia”, o tema também foi bastante comentado na entrevista de Lírio:

O que estamos fazendo aqui é parte da guerra que vivemos, por exemplo, os governos estão fazendo uma guerra, mas nem sempre com armas de fogo, mas com ideias ideológicas, eles também têm suas ideias ideológicas disseminadas através da televisão, do rádio, tudo isso te mantém assim, como que desorientado, pois tu não te focas em como está a real situação fora dessa narrativa. E têm muito dinheiro, o que os ajuda a fazer com que toda a gente esteja submetida a sua maneira. Então, nós aqui também defendemos, ou também fazemos a guerra ideologicamente, não com armas. Nós não queremos ter que usar armas, não queremos mortes, não queremos nada disso, queremos uma vida melhor para todos, não só para os zapatistas, mas para todo o mundo. Então a ideia dos murais, para toda gente que vem nos visitar como você, como outros, por mais longe que voltem, é para que levem uma ideia. Uma ideia, pois, quando tiram uma foto, quando fazem um vídeo, e os tornam conhecidos nos lugares de onde vêm, tornam também conhecida, um pouco, a situação que se passa aqui e da nossa resistência. [...] Os murais assim podem ser vistos também na internet e se convertem nas armas mais potentes do mundo. Pois as armas de fogo só alcançam alguns metros, quilômetros, então essa é uma arma muito maior capaz de romper fronteiras que chegam em qualquer parte do mundo, em qualquer rincão do mundo. Então é importante, pois, como te digo... sobre o governo, muitas das pessoas que estão contra nós não se dão conta de que estão controlados, seja por sua televisão, por seu rádio, igual pelas drogas ou pelas política... quem está controlado não se dá conta da situação que está vivendo o país. Então, também nós, inventamos uma forma de nos expressarmos, de chamar as pessoas, de lutar, não é simplesmente pegar em armas e lutar. Não. Há formas distintas de lutar. De organizar-se, não? De formar coletivos, organizar e ...acho que a primeira lição é mesmo esta: organizar-se. E isso implica em criar trabalhos coletivos, fazer murais, dar às pessoas a ideia de que precisamos estar juntos. Isso é a ideia ideológica. Esta é a importância dos murais como fazemos aqui, mas não só os murais, mas distintas formas de arte, de música, o baile, o Comparte. Tudo isso pode falar muita coisa e pode reunir muitas pessoas em torno dessas coisas. Essa é uma ideia de ir e compartilhar com mais gente como se está vivendo aqui no país. Tanta exploração, tanta humilhação, assim também como com a gente, está se passando em qualquer parte dos cinco continentes, têm a mesma situação. Então, nós estamos criando já um novo mundo aqui no território (Entrevista para a autora em 8/08/2018 – Tradução nossa).

Como defendidas nas falas de Pablo e de Lírio, as armas simbólicas elaboradas pelos zapatistas tiveram, para mim, seu efeito comprovado desde que pisei, pela primeira vez, em um Caracol e encontrei companheiros de lugares inimagináveis. E, apesar dos zapatistas não terem conseguido a atenção às suas demandas por parte dos

poderes públicos/oficiais, conseguiram extrapolar as fronteiras mexicanas, reunindo solidariedade rebelde em um amplo movimento, que ficou conhecido como “zapatismo civil ampliado” (ROVIRA, 2005). Com muita criatividade rebelde, atraíram a sociedade civil nacional e internacional para as montanhas chiapanecas, conquistaram a opinião pública e estabeleceram um importante tunfo para para que suas ideias e formas de vida continuassem existindo e resistindo.

Porém, a princípio paradoxalmente a essas mesmas falas de Pablo e de Lírío, que combatem o uso da violência, e à própria ideia de murais como “armas simbólicas” ou ideias ideológicas em detrimento do uso da violência, as imagens de armas de fogo seguem gravadas nas paredes do território zapatista, conforme observado na contemplação em Oventic. Será essa mais uma contradição/conflito entre as narrativas orais e visuais nos altos de Chiapas? A meu ver, a propaganda armada subsistindo como recurso do movimento, mesmo que com capacidade militar reduzidíssima se comparada ao Exército Federal Mexicano, parece indicar a necessidade de manutenção da autodefesa e a justificativa de uma guerrilha não apenas simbólica, mas também material.

Independentemente dos vários significado que o conceito de “ideologia” já mobilizou, ele sempre fará referência direta ao papel das ideias. Porém, conforme a tradição da dialética materialista, apropriada por Bakhtin, o conceito também implica a proposição de que as ideias não existem no vazio, que suas raízes estão fincadas também em bases materiais - ou em não ideais -, que de alguma maneira constituem as ideias. E as não-ideias, em Chiapas, são ainda hoje os avanços violentos de forças do Estado e do mercado sobre as comunidades indígenas. Por isso, quando Pablo ou Lírío afirmam em suas entrevistas a necessidade de defesa diante da exploração e da humilhação a que são submetidos povos em qualquer parte dos cinco continentes, eles parecem, de alguma forma, justificar a frequência das armas nas mãos da guerrilha ou pintadas nas paredes. Mesmo que não sejam sempre reflexo, simbólico e material não são necessariamente contraditórios.

Na mesma passagem destacada acima, Lírío mobiliza, em sua narrativa, a imagem dos cinco continentes, levando-me diretamente à Figura 44, em que cada um deles está ligado a uma das pontas de uma grande estrela vermelha. Depois de reler algumas vezes a entrevista, obtive o “excedente de visão” necessário para conceber o símbolo da estrela vermelha, destacado algumas vezes na etapa de contemplação em Oventic, a partir da apropriação original tecida no dialogismo do território zapatista.

Meu conhecimento estrangeiro, até então, interpretava a estrela vermelha apenas como um dos símbolos do socialismo e do comunismo. Recorrentemente, suas cinco pontas são ligadas aos grupos sociais que lideraram a Revolução Russa: a juventude, os militares, os trabalhadores industriais, os trabalhadores camponeses e os intelectuais. Como se sabe, depois do triunfo da Revolução de Outubro, a estrela vermelha foi adotada como um dos principais símbolos da União Soviética, ao lado da foice e martelo (representando camponeses e trabalhadores urbanos), sob o comando do Partido Comunista¹⁰⁴. Pesquisando um pouco mais sobre a história dos usos da estrela nas práticas sociais, descobri que a simbologia possui forte veiculação desde o mundo antigo, estando presente em performances e rituais místicos nas grandes religiões do Oriente Médio - o Judaísmo, o Islamismo e o Cristianismo. Designando a ideia herege de que o sagrado é inerente à humanidade, o símbolo da estrela teria atraído a atenção de Marx e Engels, como humanistas radicais. Eles caracterizaram o vermelho como o sangue perdido em luta proletária¹⁰⁵.

Misturando-se às referências mais antigas, a estrela zapatista conserva o vermelho como cor de um projeto socialista, no qual os meios de produção e a terra necessitam ser democratizados para que a emancipação aconteça, e às cinco pontas são incorporados novos significados, como nos mostram as entrevistas e a figura 44, em que cada uma das pontas está nomeada como um dos continentes do mundo - África, Ásia, América, Europa e Oceania - envolvidos na luta contra o neoliberalismo.

Procurando outras alusões à estrela nas manifestações zapatistas, encontrei a convocatória do Primeiro Encontro Intercontinental pela Humanidade e contra o Neoliberalismo. Ali, a estrela vermelha é evocada como símbolo de todas e todos ao redor do globo lutando por outro mundo possível o que coincide, (ainda que não em alusão explícita) com as entrevistas de Pablo e Lírio, quando falam sobre o projeto zapatista de construção de outro mundo, mais justo e humano, para todos, e não apenas para os zapatistas, como veremos mais adiante. Segundo a convocatória:

Já com a voz armando nossas mãos, com o rosto nascido outra vez, com o nome mencionado, o ontem nosso somou o centro às quatro pontas de Chan Santa Cruz em Balam ná e nasceu a estrela que define ao homem e que lembra que cinco são as partes que fazem o mundo. [...] A estrela vermelha que chama ao homem e ao mundo para que escutem, para que vejam, para que designem. O amanhã se colhe no ontem. Detrás de nosso rosto negro.

¹⁰⁴https://pt.wikipedia.org/wiki/Estrela_vermelha#:~:text=A%20estrela%20vermelha%20de%20cinco,be m%20como%20os%20cinco%20continentes.

¹⁰⁵idem

Detrás de nossa voz armada. Detrás de nosso inominável nome. Detrás dos nós que vocês vêem. Detrás estamos os mesmos homens e mulheres simples e ordinários que se repetem em todas as raças, se pintam de todas as cores, se falam em todas as línguas e se vivem em todos os lugares. Os mesmos homens e mulheres esquecidos. Os mesmos excluídos. Os mesmos intolerados. Os mesmos perseguidos. Somos os mesmos que vocês. Detrás de nós estão vocês. Detrás de nossos gorros está o rosto de todas as mulheres excluídas. De todos os indígenas esquecidos. De todos os homossexuais perseguidos. De todos os jovens desprezados. De todos os migrantes golpeados. De todos os presos por sua palavra e pensamento. De todos os trabalhadores humilhados. De todos os mortos pelo esquecimento. De todos os homens e mulheres simples e ordinários que não contam, que não são vistos, que não são mencionados, que não têm amanhã (EZLN, 1996).

Como mostra o comunicado, a estrela vermelha de cinco pontas combate o discurso hegemônico presente na ideia de nacionalidades fechadas que, além de não representarem a maioria de suas populações, lhes são contrárias. No caso do México, os zapatistas centram a denúncia em uma descolonização nunca realizada por completo, pois apesar da independência da coroa Espanhola, manteve-se a estrutura interna da colônia e o domínio ideológico capitalista, subjugando pobres e indígenas. Estendendo o debate para o resto do mundo, descortinam as histórias de dominação em tantos Estados que se consolidaram através da exclusão e da homogeneização, exatamente por não considerarem a heterogeneidade da realidade social (reconhecendo apenas uma identidade em suas configurações oficiais tornaram “invisíveis” a fragmentação sociocultural e econômica que acompanham a história mundial) (FILHO, 2007). De tal modo, tanto a denúncia como a busca para a “solução” de tais problemas se traduzem em imagens de estrelas de cinco pontas passadas aos muros dos cinco Caracóis (que, apesar de eu não ter certeza, a meu ver também não são cinco por acaso), denotando o incontornável desafio sócio-político, que envolve a construção política, a luta coletiva e a solidariedade internacional contra os projetos que unificam as classes dominantes nos cinco continentes.

Vale destacar a continuidade do vermelho na coloração da estrela, demarcando a ênfase em um projeto socialista já que, com as novas configurações do capitalismo, em que o Estado e as empresas transnacionais parecem se apropriar cada vez mais da exaltação ao multiculturalismo¹⁰⁶, recorrendo, porém, à desestruturação das bases

¹⁰⁶ Segundo Polanco (apud FILHO 2007) o projeto dominante de “homogeneização cultural” perde força, nesta nova fase do capitalismo, para a exaltação da diversidade, porém esse multiculturalismo feito de cima busca converter a pluralidade de culturas em meio de reprodução e expansão do capitalismo, centrando-se somente na “cultura” e relegando ao ostracismo as diferenças econômicas e sociopolíticas. Esse processo de assimilação e “deglutição” das identidades étnicas é denominado por ele de “etnofagia”, a partir da qual a “inclusão cultural” no sistema exige que as diferenças sejam consideradas a partir de um

comunitárias da identidade, da sua expressão coletiva e as “substituindo” por identidades individuais sem pertencimentos coletivos (POLANCO apud FILHO 2007), importa muito demarcar, com símbolos e ações, onde se ancora o projeto zapatista, ou melhor, onde se ancora sua “ideia ideológica”.

Não por acaso, e em diálogo direto com as estrelas de cinco pontas, os globos terrestres também se destacaram como temas centrais nos murais observados na fase de contemplação, reafirmando as falas de Pablo e Leonardo nas quais apontam, como tarefa primordial do movimento zapatista para a construção de outro mundo, para o “refazimento” da história de dominação a partir da criação de um horizonte novo, onde a rivalidade e o rancor percam a força para darem lugar à felicidade e ao companheirismo. Segundo Pablo:

E, a nossa ideia como zapatista é refazer a história, nem sequer é somente refazer a história de nosso país, porque está cheia de mentiras, se tem que refazer a história em todo o mundo. Porque há muitos erros de interpretação (...) então nós temos que mudar tudo, nós não nos conformamos por fazer sempre em partes, por pequenas reformas, nós estamos metidos em resolver algo que não seja para alguém em particular, que seja um benefício social nem sequer para os zapatistas. Nossa luta nem sequer é para nós, para nos beneficiar, nem sequer para que brindem seus apoios a nós, é uma luta, realmente, onde queremos um mundo novo, outro mundo, pois. Ou seja, temos que fazer, todos, um novo mundo. E como te digo, nas pinturas, no comparte, é isso. Ver outros mundos de um outro ângulo, ver as coisas de um ponto de vista humano, e pois, isso é o que praticamente temos todos o compromisso. E somente vendo-nos como irmãos poderemos pensar que vamos ter outro tipo de sentimentos. Se não nos vemos como irmãos sempre vamos com rancor, com rivalidade, como que querendo aplacar o outro. Então, nossa luta é por isso, por construir um mundo diferente, como dizemos “todo para todos, nada para nosotros” e se não queremos nada, é porque queremos tudo. Então isso se vê refletido, nem sequer é um pensamento que não foi feito realidade. Praticamente é um aqui onde está você é este sonho que queremos, isso é. Aqui se vê plenamente a alegria, aqui se vê a irmandade, aqui não há sequestro, violação, não há nada, aqui é outro mundo. E isso que você vê, é o nós queremos, que assim o façam. Que também se organizem os que estão em contato com a gente, que lutem também em seus países, porque em todas as partes está sucedendo o mesmo. Não confiem nos governos, confiem nos povos, não confiem que Deus vá salvar o mundo, seremos nós, Deus somos nós (...) (Entrevista para a autora em 8/08/2018 – Tradução nossa).

consenso coincidente, em que são negados os conflitos contestatórios das diversas subjetividades e retira-se delas sua resistência substancial a partir da assimilação à organização capitalista.

E assim complementa Leonardo

Por isso pensamos em termos de mundo. Em nossa luta se inclui todos os países do mundo, não só o México, não só o Canadá. Estamos aqui e já estamos logrando o que é o novo amanhecer, o amanhecer que é a liberdade. Estamos livres para compartilhar o que sabemos, a situação que temos, e que queremos (Entrevista para a autora em 8/08/2018 – Tradução nossa).

Diferentemente de vários analistas que, ao longo dos últimos anos, tenderam a esvaziar a dimensão universalista e de esquerda do zapatismo, engavetando-o como um movimento estritamente identitário/indígena, as falas dos companheiros, assim como os muros de seu território, que destacam estrelas vermelhas e globos terrestres, embasam minha opinião sobre a manutenção do movimento, ao longo destes 24 anos, nas trincheiras globais de combate ao capitalismo.

Quando Pablo me alerta sobre a importância de eu me organizar também no meu país; ou quando Leonardo me diz que os zapatistas pensam em termos de mundo, eles me transportam à problemática estabelecida pela luta emancipatória da classe trabalhadora na contemporaneidade em todas as partes. Uma vez que o mundo se organiza por capitalistas - com coesão transnacional, através da variedade de organizações atuantes em distintas escalas (nacional e internacional) em redes bastante estreitas - e por trabalhadores (que apesar de serem dominados em conjunto pelos capitalistas como classe), “fragmentam-se em sua luta e solidariedade, dividindo-se por nacionalismos, regionalismos, diferenças étnicas, culturais, raciais, sexuais, etc” (BERNARDO apud FILHO, 2007, p.255), as falas e as imagens zapatistas me fazem afirmar o perfeito entendimento do movimento quanto à necessidade de uma luta “que ultrapasse sua própria fragmentação e especificidade, com vistas a abarcar todos os setores desde baixo” (“FILHO, 2007, p.255),.

É evidente que essa afirmação não pretende negar as incontáveis reconfigurações do movimento zapatista, assim com a passagem por diferentes fronteiras de pensamento e ação desde o seu surgimento; e muito menos o caráter indígena do zapatismo, que não está explícito apenas no fenótipo de seus integrantes, mas em suas cosmovisões, concepções de mundo e também nos seus murais (FILHO, 2007). Porém, o que me parece importante a partir dessa passagem em campo e de minha experiência de contato com os companheiros é demonstrar os laços persistentes entre os indígenas camponeses e a guerrilha - simbólica e material - de combate ao capitalismo e ao neoliberalismo.

Uma das passagens que melhor ilumina o último argumento, sobre o cruzamento entre cosmovisões proclamado desde Chiapas, e que também me ajudou a decifrar um dos símbolos destacados na contemplação em Oventic, a árvore de imensas raízes presente na figura 37, veio com a fala de Leonardo. Segundo ele:

O chamado que estamos fazendo para o mundo aqui neste caracol deve se estender para diferentes países, para diferentes estados. É como a Seibel, uma grande árvore que tem na selva. Uma árvore muito grande que tem ramos muito grandes. Aqui em Chiapas, digamos, que esta é uma organização. Porque a Seibel dá frutos e esses frutos reproduzem o algodão. E como essa árvore é muito alta, e como reproduzem o algodão já quando brotam o fruto, o algodão é algo que o vento leva, o algodão espalha sua semente, vai. Leva a semente. E vai. Se dispersa. E se vai por quilômetros, vai. por isso pensamos em coloca-la no desenho. Como o Seibel, Aqui em Chiapas nasceu a organização que se foi para diferentes partes, diferentes países do mundo. E então podemos representar isso pelo Seibel, algo que se espalha e dá frutos. Mesmo quando se corta o Seibel, se ele chega a cair, cresce outro pequeno seibel que aí se engrandece e é o mesmo que estamos fazendo na sociedade (Entrevista para a autora em 8/08/2018 – Tradução nossa).

Assim, o que eu destacaria como características latentes dos sujeitos zapatistas - reafirmada por eles não só em suas palavras e ações, mas também pelas escolhas de imagens para comporem seus muros - é a capacidade de articularem experiências advindas dos mais variados tempos e espaços da luta social, subvertendo tanto o abandono por parte do Estado, mas também um possível isolamento em pautas encerradas nas questões indígenas. A construção de “outro mundo” em território zapatista abrange a aproximação e a troca com movimentos sociais e organizações políticas em distintas geografias, conformando uma totalidade plural e fortalecendo a resistência.

Pensando a partir de tal perspectiva - do zapatismo como um movimento de combate ao capitalismo global - e olhando para os murais “com o olho do outro” - o olhar indígena -, para além dos conflitos e contradições, pude observar consensos comunitários totalmente desconhecidos por meu olhar “estrangeiro”. É o caso dos desenhos de dragão, ou da hidra, que somente através das entrevistas identifiquei como expressões do capitalismo. Ou o Caracol, que muito mais que uma pequena concha ou animal que nomeia as regiões organizativas rebeldes, é descrito como uma couraça de proteção comunitária, ou um chamado de defesa. Vejamos, primeiramente, parte da entrevista de Pablo que toca nesses pontos:

Uma obra de arte é um espelho, onde se vê refletido. Onde você olha e há uma atrocidade e pensa, onde isso se passou? E às vezes está passando no seu país. E quem pintou diz: como não sabe? ... está passando no seu país. Então elas servem para reflexões. Enquanto as pessoas estão distraídas assistindo porcarias, futebol, novelas ou não sei o que mais, o governo está fazendo seus “rodos”, então temos que estar sempre organizados porque não há nenhuma outra maneira... se você vai seguir, por assim dizer, distraída, outro estará sempre em alerta, vendo, vigiando. Como vigias, então, todos temos que estar sempre em alerta máximo. Pois praticamente o capitalismo é como a hidra, como um animal que é muito difícil de matar, mas nós já deixamos claro que nós vamos enterrar o capitalismo boca abaixo. Aqui em nosso território zapatista que é imensamente grande, praticamente, aqui o governo e o capitalismo não vão poder se criar. É muito oportuno que se chamem Caracóis esses lugares porque já somos uma couraça, como um caracol. Uma couraça porque o que faz uma couraça é um povo organizado, quando há um povo organizado nada passa. Porque se tocam a um, tocam a todos. Essa é a ideia. Estamos seguros, não temos nem a menor dúvida de que isto que estamos levando a cabo, esta luta vamos lograr, vamos vencer, e isso é o que nos enche de vitalidade e força de que estamos convencidos que, dentro de pouco tempo, vamos fazer realidade, vencendo algo que prejudicou muito nosso planeta, que é o capitalismo (Entrevista para a autora em 8/08/2018 – Tradução nossa).

Conforme a mitologia grega, a Hidra de Lerna era o monstro, filho de Tifão e Equidna, que habitava um pântano junto ao lago de Lerna, na Argólida (o que seria hoje a costa leste da região do Peloponeso). De seu corpo de dragão saíam várias cabeças de serpente com a capacidade de se regenerarem. Além disso, diz a lenda, a Hidra era tão venenosa que matava os homens apenas com o seu hálito, tornando a missão de derrotá-la quase impossível. Contudo, Hércules (ou Hércules, na mitologia romana) conseguiu o feito na segunda tentativa. Na primeira, arrancou as cabeças da besta, mas de cada cabeça cortada surgiram duas. Decidiu então mudar de tática e, para que as cabeças não se regenerassem, pediu ao sobrinho Iolau que as queimasse logo após o golpe. Somente a cabeça do meio, considerada imortal, permaneceu. Por fim, Hércules resolveu enterrá-la com uma enorme pedra, o que impediu o monstro de retornar ¹⁰⁷.

Como Hércules, Pablo fala em enterrar a Hidra “boca abaixo” de modo que sua cabeça não possa se regenerar. O enterro da Hidra seria, então, a derrota final do capitalismo que, segundo ele, perde força para a organização das comunidades rebeldes. Ainda intrigada com a quantidade de desenhos de dragões nos muros de Oventic e Morelia, encontrei na vendinha, na entrada do Caracol de Morelia, a trilogia de livros “Pensamento Crítico Frente à Hidra Capitalista” que descobri ser o resultado de um encontro organizado pelos zapatistas, em maio de 2015. Foi a partir de então que o capitalismo passou a ser simbolizado, em território rebelde, como uma hidra. A

¹⁰⁷ Disponível In: https://pt.wikipedia.org/wiki/Hidra_de_Lerna

metáfora demonstra que, assim como a hidra, o capitalismo não ataca apenas por um lado. Enquanto nos protegemos de uma de suas cabeças, ele avança simultaneamente com as outras. E mesmo quando conseguimos decepar uma das faces do capital, ele ressurge, se reinventa e torna a nos ameaçar.

Na introdução de um dos comunicados que convocava ao evento de 2015, intitulado *Etcetera* o subcomandante Galeano sugere, em forma de “chiste” a posição privilegiada, dos altos das montanhas do sudeste mexicano, para observarmos a genealogia do capitalismo. Segundo o sub, do moderno “laboratório zapatista”, de onde se controla a maravilha tecnológica indígena: o subtelescópio (ou olho: marca registrada) é possível, em uma mirada analítica fina, capturar a imagem do sistema mundo em suas raízes:

Abandonemos por un momento lo que eso implica y aprovechemos que el telescopio compa ha caído en la provocación que le enviamos con el real objetivo de poder usar su mirada analítica, la fotografía del mundo que su pensamiento ha tomado. O sea que se confirma que es una crisis como nunca antes, pero eso de que es la terminal, pues le desconfiamos nosotras, nosotros, zapatistas, porque ya hemos escuchado eso antes: que ya va a morir ya el pinche sistema, y resulta que no, que la hidra se rehace y aparece con otro rostro y más sedienta de sangre y destrucción (EZLN, 2015, s/p)¹⁰⁸

Assim, Galeano explica que a visão de tantos zapatistas localizados em diferentes postos de observação dão detalhes da crise. Porém, o fato de a hidra possuir várias cabeças, obriga-nos a sermos ainda mais atentos para não considerarmos a vitória antes do tempo. Para o Sub, o pensamento crítico tem, ou deveria ter, uma atuação semelhante a dos vigias em acampamentos militares. O mesmo termo é usado por Pablo em seu depoimento: “como vigias temos que estar sempre em alerta máximo”, o que exige a atenção a quaisquer sinais que possam indicar possíveis ameaças ou adversidades.

Ambas as falas nos elucidam sobre outro símbolo muito presente nos murais, e que geralmente aparece junto à hidra, a mirada zapatista (presente nas figuras 35,41, 42 e 47) que, a partir dos relatos, seria a arma para combatê-la. Vale destacar a figura 42 que é composta apenas de um par de olhos e um dragão que o envolve. Como alerta

¹⁰⁸ Vamos deixar por um momento o que isso implica e aproveitar o fato de que o telescópio compa caiu na provocação que lhe enviamos com o objetivo real de poder usar seu olhar analítico, a fotografia do mundo que seu pensamento tomou. Então se confirma que é uma crise como nunca antes, mas isso de que é a terminal, pois, nós zapatistas desconfiamos, porque já ouvimos isso antes: que o sistema mundo falido já vai morrer, e acontece que não, que a hidra se refaz e aparece com outra face e ainda mais sedenta de sangue e destruição (EZLN, 2015, s/p, Tradução nossa).

Galeano no mesmo comunicado, temos de nos preocupar, contudo, com a “síndrome do vigia” - aquela síndrome da vista cansada que acomete a pessoa incumbida de ocupar o posto de observação por muito tempo, tornando-a incapaz de perceber alterações de detalhes. Por isso, a proposta para derrotar a hidra necessita reunir distintos observadores/ “pensadores-críticos”, vigias do mundo inteiro, capazes de expor suas diferentes visões sobre as ameaças precipitadas no horizonte - ou, suas distintas visões sobre as várias cabeças da hidra.

Por fim, um dos símbolos mais presentes nas ilustrações zapatistas trata-se do *pasamontaña*. Meu processo de compenetração sobre ele não veio, porém, de qualquer entrevista com os companheiros, mas da observação de campo em contraste com meu processo de pesquisa. Em fotografias e vídeos dos primeiros anos do levante, pude constatar que apenas os comandantes do exército usavam *pasamontañas*, muitos dos rebeldes nem tapavam o rosto, ou tapavam apenas com o *paliacate* vermelho. O uso do *pasamontañas* era um cuidado especial com os líderes da rebelião, para que não fossem pegos ou reconhecidos. Em minhas idas a campo, tanto em Oventic como em Morelia, entendi que, com o tempo, o uso da touca preta se converteu em uma afirmação simbólica do zapatismo, que joga tanto com a tradição indígena da máscara¹⁰⁹, como com a ausência de personalismos, ou a afirmação do comunitário. Cotidianamente, muitas pessoas tapam o rosto com a máscara preta, não apenas lideranças ou dirigentes do exército. Dessa maneira, mulheres e homens não combatentes, e até mesmo crianças, transformaram o *pasamontaña* em um acessório popularizado nas comunidades, contribuindo para sua transformação em um dos ícones centrais relativos ao imaginário da insurreição ou “representación visible de una identidad múltiple y abierta que no puede ser silenciada ni codificada por los discursos del poder”¹¹⁰ (EXPÓSITO, 2005, p. 241).

¹⁰⁹ Alguns autores, como Renato González Mello (2006) apontam, ainda, para possível inspiração do *pasamontaña* zapatista nos trajes de luta livre mexicanos da década de 1970, que tinham a máscara como item fundamental.

¹¹⁰ Representação visível de uma identidade múltipla e aberta que não pode ser silenciada nem codificada pelos discursos do poder (Expósito, 2005, p. 241, Tradução nossa)

Figura 55 – Menino zapatista com a touca *pasamontaña* - 6 de agosto de 2018 - Caracol de Morelia - Chiapas – México¹¹¹



Admitir os murais zapatistas como elementos dialógicos foi um dos principais ensinamentos da vivência em território rebelde. E essa mesma constatação se atualizava a cada novo encontro e interação nos Caracóis, a partir da modificação do documento mural, atravessado por múltiplas linguagens circunscritas na matéria.

5.9 O mural coletivo - documentar

Enquanto eu fazia as entrevistas - e, mais rápido do que imaginava, ouvia as narrativas dos companheiros tocarem diretamente em muitos dos símbolos que tinham sido destacados na fase de contemplação da pesquisa - a construção de nosso mural coletivo na parede de um dos dormitórios de Morelia corria de “vento em popa”. Nos cinco dias de trabalho (contando os dois dias de debate e desenhos em papel e três dias de pintura no muro), cerca de cinquenta pessoas deixaram suas contribuições, mas o

¹¹¹ Imagem autoral para o corpus da pesquisa

grupo de “pintores” fixos reuniu mais ou menos vinte integrantes que se revezavam durante todo o dia, tanto na pintura do grande muro, como providenciando tintas, carvão, pincéis e outros instrumentos necessários para a atividade. No grupo fixo, pessoas de nove nacionalidades estavam presentes. Representantes do México, Canadá, Argentina, Chile, Venezuela, Brasil, Espanha, Bélgica e Portugal formavam um pedacinho da rede alter-mundista que os zapatistas vêm convocando desde que inauguraram seus Caracóis. A mais nova companheira tinha apenas cinco anos e a mais velha sessenta e sete, confirmando minhas hipóteses sobre a transidentidade e a transgeracionalidade da expressão mural em território autônomo.

A fala de Javiera, quando me deu sua avaliação final da atividade, explicita exemplarmente essa circulação de saberes, complexa em sua elaboração e manifestação, que determina os murais como uma relação entre artefatos e sujeitos, ambos como “metamediadores”, de modo que se torne impossível determinar onde começa e onde termina o suposto “isolamento” entre mediação humana e mediação técnica (SALDANHA, 2013); entre arte, documento e comunicação; entre gerações e nacionalidades; cores e motivações coproduzindo significados de mediação em meio a um território reclamando por autonomia, liberdade e justiça nas montanhas mexicanas:

Bom, eu creio no mural tanto como trabalho artístico, mas também como outra forma de comunicação. Todas as artes não? Essa ideia de posicionar uma arte rebelde, de resistência, e que esteja gerando coletividade. Acho tão bonito isso que em cinco dias formamos um grupo humano que se conheceu através do traço, daquilo que pintamos, das cores que usamos ao final. Isso é um pouco do que somos. Algumas partezinhas de cada um está aí. E é muito bonito porque estamos cheios de cores, não? Então, sobre isso, penso que é uma aprendizagem coletiva, “trangeracional”, ou seja, havia crianças, havia senhoras; e tranfronteiriça, pois também eram pessoas de diferentes países e por isso creio que a aprendizagem que tivemos todos e que...muitos disseram: “ai, eu não sei pintar” ...isso é como que fantástico, e nós mesmas, ou seja, nós mesmas dizíamos: “eu não sei pintar, não sei desenhar e aqui encontramos...uau, um pretexto para vir e armar um mural que está aí recorrendo e estão terminando os compas. E por isso só tenho a agradecer que tenham aberto as portas desse lugar para a arte. Pois assim, como dizia um companheiro, temos agora mais uma arma (Entrevista para a autora em 8/08/2018 – Tradução nossa).

Revendo meu caderno de campo, encontrei inúmeras passagens sobre os momentos em que eu soltava o pincel, me afastava do muro e olhava a quantidade de gente tão diversa, de tantas partes, mobilizando diferentes formas, cores, tamanhos, com seus sotaques e idiomas distintos, produzindo juntos. Como Javiera, minha sensação era também de aprendizado coletivo. Eu, particularmente, pude pintar e discutir sobre

coisas que eu desconhecia. Aprendi e ensinei a diluir tintas e a misturar cores para que surgissem outras, ouvi de companheiros zapatistas que levariam às suas comunidades a dinâmica vivenciada em Morelia para pintarem novos murais, ouvi histórias sobre lugares do mundo que nunca tive contato, contei um pouco sobre o Brasil e a luta indígena daqui, dando-me conta de que aquela rede definia não apenas a questão de frente, que eram as mensagens transmitidas através das paredes, mas a questão de fundo (e talvez a mais importante), o processo de construirmos e escolhermos essa mensagem, de nos definirmos em comum.

A seguir apresento imagens que ilustram os dias de trabalho coletivo e o resultado final do mural:

Figuras 56, 57, 58, 59, 60, 61 e 62- Oficina de mural na fachada de galpão dormitório - 7 de agosto de 2018 - Caracol de Morelia - Chiapas - México¹¹²



¹¹² Imagens autorais para o corpus da pesquisa









Figuras 63, 64 e 65 - Fragmentos de mural na fachada de galpão dormitório - 7 de agosto de 2018 - Caracol de Morelia - Chiapas - México¹¹³



¹¹³ Imagens autorais para o corpus da pesquisa



Antes de tecer minhas considerações finais sobre a atividade. Reproduzo a fala de Leonardo, em que ele me explica os significados de nosso mural coletivo em Morelia, a partir de sua perspectiva:

Em primeiro lugar, colocamos a lua. A lua é o sinal da escuridão, ora, e essa escuridão são as maldades do capitalismo, a exploração, a humilhação, dentro dessa escuridão saem os homens e mulheres para fazer a reação, ou seja para se organizarem. Então sem essa organização em Chiapas, não havia (?) ...você não estavam aqui em 1994 ou antes, agora sim, quando se organizaram as pessoas, vocês vieram. Teve-se que mandar mensagens para o mundo, não? E essa mensagem é o sinal do caracol, o caracol que mostra esse chamado. Então de dentro deste caracol saem mulheres, e este sinal das mulheres é chamar as pessoas do mundo e essa chamada é a globalização da luta, unir-nos. É o sinal da unidade, sinal de compartilhar a luta que temos. Então aqui pusemos o sol, que é o sinal do amanhecer e o amanhecer é a vida, ou seja, construir outra vida, a liberdade e tudo que queremos fazer. Ou seja, já estamos livres aqui, este é o sinal do amanhecer, da outra vida, mas estamos fazendo a liberdade de todo o mundo, não só aqui em Chiapas, não só aqui no México ou na América Latina, mas em todo o mundo. Queremos um novo amanhecer e esse novo amanhecer é a liberdade. E a liberdade é para que estejamos livres para fazer coisas boas dentro da sociedade. E é disso que se trata esse mural que construímos. O chamado que estamos fazendo para o mundo, aqui neste caracol estamos, de diferentes países, de diferentes estados, é o que tratamos de expressar nesse desenho. O caracol a chamar o mundo também para compartilhar com a sociedade o que provoca o mal sistema “que vamos fazer, que vamos fazer?” e é este o chamado que estamos fazendo ao mundo. As mulheres ...isso indica também que, adiante

as mulheres do mundo. Cada vez mais ocupando espaços (Entrevista para a autora em 8/08/2018 – Tradução nossa).

A explicação de Leonardo logo me remeteu à lenda de Votan Zapata, em que Ik'al e Votán, os contrários deuses maias - da claridade e da escuridão - necessitaram aprender a andar juntos para chegarem ao fim da “noite secular”. Como vimos anteriormente, esse processo é descrito na lenda como o bem organizado combate das comunidades chiapanecas, após chamado feito pelo coração do povo. Dessa disposição de combater a grande noite teria irrompido, desde as montanhas de Chiapas, o Exército Zapatista de Libertação Nacional, prometendo luz e liberdade aos subalternos do México e do mundo (NETTO, 2007). Nessa concepção, o caracol e o coração se confundem: é a partir dos caracóis que levam no peito que os guardiões do mundo se comunicam e se mantêm acordados na tarefa de protegê-lo.

Além do caracol, que está em destaque no primeiro plano do mural, juntamente com a mulher zapatista que faz o chamado para as mulheres do mundo – de todas as cores e de todas as idades, como no desenho – observamos livros e um arco íris, a menção aos quarenta e três estudantes desaparecidos no México, a estrela vermelha, o sopro de um zapatista do qual nasce uma grande árvore, montanhas, uma plantação de milho, o mapa da América Latina com mais uma estrela vermelha, seis mulheres zapatistas em menor escala, entre as quais há uma de *paliacate* verde, a água com dizeres mencionando a luta de Mexicali, o planeta terra, um indígena *Mapuche*, muitas flores plantas e animais na natureza. É interessante observarmos que neste novo mural, vários dos símbolos destacados na etapa de contemplação também estão presentes, como a estrela vermelha, o planeta terra, as mulheres como protagonistas, o milho, misturando-se aos símbolos escolhidos pelos estrangeiros. Destacando-se a interação e a troca de experiências desencadeadas pelas relações sociais em território rebelde, podemos perceber, a partir da materialidade do mural, as diferentes demandas e esferas de interesse demarcadas no trabalho coletivo.

Neste caso, a materialidade do documento não entoa apenas à expressão física do mesmo - o suporte de madeira e as representações imagéticas encerradas ao serem fixadas em sua superfície -, mas as ações humanas que movimentaram aqueles cinco dias de criação, que conformou uma rede objetiva e subjetiva de (re)configurações simbólicas a partir de individualidades demarcadas por suas localizações em um grande mosaico coletivo (CARDENAL, LIMA, 2018), trazendo à tona o documento mural como fruto de interesses, encontros e confrontos dos diversos atores que o construíram.

Pensando nessa ideia de processo - de enxergar o documentar por de baixo do documento - observei diferentes temas irem ganhando lugar (ou não), em proporções e escalas díspares, nas paredes do dormitório. Como relatei anteriormente, vários temas possíveis haviam sido discutidos na primeira etapa da atividade. De modo que o que ganhou, de fato, destaque no muro, foi o resultado de consensos, atingidos não sem contradições. Obviamente cada indivíduo participante da atividade entendia a centralidade e a importância dos temas que trazia individualmente, com o objetivo de fazer o outro refletir sobre o que toca a si. Porém, apesar da parede ser grande, não havia espaço para todas as reivindicações.

Sobre a divergência de símbolos que costuma fazer parte do processo de execução dos murais comunitários, o companheiro Lírío comentou em sua entrevista:

Geralmente chegam muitas pessoas que se oferecem para pintar, como as companheiras que estão aqui coordenando esta atividade, mas até agora eu nunca tinha participado. Geralmente os que pintam nas comunidades são os jovens, que gostam muito dessa função. Mas é cada vez mais forte a participação de membros das comunidades, principalmente pela importância de colocarmos os nossos próprios símbolos nas mensagens. Antigamente eram praticamente os estrangeiros que chegavam para pintar, atualmente são mais zapatistas. E mesmo entre os zapatistas há muitas diferenças simbólicas. Por exemplo, nós, de Oventic, utilizamos muito da cultura (da *cancias*?). É como nos *huipiles*¹¹⁴, então, cada “Pueblo” tem sua própria cultura, é igual, mas cada um têm diferentes figuras, cores. Em Oventic, usamos muito o triângulo, aqui, por exemplo, não tem. São triângulos que trazem o *huipil*. O *huipil* que utilizam as mulheres como blusa, que são originários daqui, então, elas (as mulheres) quando desenham colocam sempre ao redor...então há coisas diferentes (Entrevista para a autora em 8/08/2018 – Tradução nossa).

Olhando para o mural em sua etapa final, e refletindo a partir da fala de Lírío, identifiquei como o encontro de vozes em território zapatista é também confronto. Ali, entre pessoas que pintavam juntas e se reconheciam como “companheiras”, pude perceber um “conflito amistoso”, digamos assim, o que me levou a considerar não apenas as diferenças dos sujeitos que participaram da ação, mas reconhecer que essas diferenças estão no centro de todo o processo de feitura do mural. Depois de ouvir a fala de Lírío, despertei para o fato de que os diálogos - baseados na categoria chave do dialogismo, com a qual eu venho trabalhando - não estabelecem necessariamente conciliação, afinal: os zapatistas de Oventic elegeram símbolos diferentes dos zapatistas

¹¹⁴ “Termo espanholizado e de uso cotidiano derivado do náhuatl *huipilli* (“blusa desenhada”). No México, Honduras, Guatemala e El Salvador, ele é usado para designar as camisas e as túnicas feitas de algodão e que contém um importante trabalho de bordado. São associados às técnicas de produção têxtil dos povos ameríndios” (MACIEL, 2018, p.111).

de Morelia que, por sua vez, elegeram símbolos diferentes dos chilenos ou brasileiros presentes na atividade, e todos elegeram seus próprios símbolos como fundamentais para a composição da obra.

Na maior parte das vezes, essas disputas inauguraram novos sentidos, que não existiam em nenhuma das perspectivas iniciais. Contudo, cabe ressaltar que a luta pela hegemonia de sentidos teve sim ganhadores e que a “vitória” não aconteceu por “acaso” ou por um simples devir-encontro.

Observar o mural finalizado no dormitório de Morelia tornou claro que nem todos os modos de significar tiveram ali a mesma “força”. Apesar das tantas influências externas, os símbolos mobilizados pelos indígenas zapatistas tiveram destaque marcante na composição final da obra: apenas um “bater de olhos” no mural - mesmo que através de uma fotografia descontextualizada - apresenta fortes indícios de que se trata de uma parede em território zapatista, como a imensa mulher de paliacate fazendo um chamado a partir de um caracol.

Lembrando que o “disparador” da atividade foi a pergunta dialógica e transversal “Por que lutamos?” a força política que pesou a balança na organização da informação que concebeu a imagem e que, portanto, respondeu à pergunta inicial, destaca a hegemonia das vozes indígenas, deixando nítido que o resultado do mural é político, deslindado pela batalha de sentidos entre as diferentes posições/condições ocupadas naquele território.

Participar da atividade me ajudou, dessa forma, a conceber o mural como materialidade simbólica, em que o “resultado” da organização dos saberes é não apenas o ponto de chegada, ou a “síntese” do encontro, mas também o ponto de partida para entendermos o percurso histórico dos confrontos, assim como a práxis no tempo e no espaço das pessoas em relação - que organizam linguagens, informação e conhecimento, recriando permanentemente o “mundo possível” a partir de escolhas políticas atuais. Ou seja:

a ideia de comunidade como aquilo que a documenta e é por ela construído como documentado. (...) no conjunto dessa verificação pontuar “as transposições” de caráter simbólico, as “estações de sentido” que produzem a ideia de “organização” dessa comunidade (SALDANHA, 2013, S/P).

Nesse sentido, menos como um resultado formal que encontra definições absolutas para os murais, ou significados definitivos para os elementos imagéticos deles destacados, participar da oficina muralista em Morelia me ativou a percepção de uma

comunidade que existe também a partir das formas de organização do discurso, ou do dialogismo que a atravessa.

5.10 Acabamento

A verdadeira imagem do passado perpassa, veloz. O passado só se deixa fixar como imagem que relampeja, irreversivelmente, no momento em que é reconhecido.

Walter Benjamin

Abrigando muitos referenciais simbólicos presentes nos contos, lendas e falas disseminados nos Caracóis, acabei por conceber os murais em território zapatista como textualidades visuais de um amplo conjunto de documentos. Assim como na experiência literária, os detentores de pincéis traduzem nas paredes os relatos, as memórias e as utopias das comunidades (SANTIAGO, 2002). Explicitamente, trazem de volta o que Benjamin - em uma leitura um pouco pessimista do tempo presente - apontou como perdido:

Quando se pede num grupo que alguém narre alguma coisa, o embaraço se generaliza. É como se estivéssemos privados de uma faculdade que nos parecia segura e inalienável: a faculdade de intercambiar experiências. Uma das causas desse fenômeno é óbvia: as ações da experiência estão em baixa, e tudo indica que continuarão caindo até que seu valor desapareça de todo [...] as ações da experiência, a experiência que passa de pessoa a pessoa é a fonte a que recorrem todos os narradores. E, entre as narrativas, as melhores são as que menos se distinguem das histórias orais contadas pelos inúmeros narradores anônimos. (BENJAMIM, 1994, p. 198)

Assim como descreve Benjamin, ao me deparar com a proximidade de significados presentes nos conteúdos alegóricos dos murais e nos relatos orais circulantes nos Caracóis, pude encarar os primeiros como narrativas em cores que transmitem histórias conhecidas pelas comunidades, histórias familiares que resgatem tradições étnicas, as que foram apropriadas com as vivências estrangeiras, aquelas herdeiras do imaginário da esquerda latino-americana, mas, sobretudo as histórias produzidas a partir da mistura entre todos esses elementos (SANTIAGO, 2002).

Além do imaginário indígena, os murais zapatistas envolvem um arsenal de outros significantes, dando lugar às múltiplas vozes a eles enredadas, movimentando

mensagens capazes de estabelecerem pontos de contato entre os mais diversificados segmentos. Conformando, portanto, uma singularidade que não deixa de ser plural, as paredes zapatistas combinam *pañuelos* verdes argentinos pela legalização do aborto com Virgens *Guadalupanas*; Zapata e Che Guevara; dragões de várias cabeças e estrelas vermelhas. Em imagens talhadas, identificadas à arte revolucionária; desenhos infantis ou artes plásticas urbanas; da arte chicano aos bordados *tzotziles*; de inspirações em Diego Riviera a cartuns (SANTIAGO, 2002), histórias de luta e emancipação vão sendo remontadas por resquícios de tempo e espaço, muitos deles deixados de fora da história oficial, capazes de nos dar pistas do empreendimento zapatista ao longo do tempo, ou índices de sua cultura anelada, mesmo quando esses elementos, à primeira vista, parecem anacrônicos ou contraditórios (RIBEIRO, 2016).

Essa impressão surgiu, inicialmente, quando me deparei com o desenho feito pelo companheiro Jean, de uma mulher zapatista com um paliacate verde, que eu sinceramente tinha deixado passar “batido” enquanto caminhava por uma das atividades da oficina de murais. Depois que ele me explicou que aquela era uma homenagem às companheiras argentinas, o meu primeiro insight sobre a experiência discursiva foi reconhecer o seu caráter dialógico. “Nesse processo de construção enunciativa, deixamos de ser meros receptores para, a partir da réplica do diálogo, recriarmos outras formas de expressão social”. Portanto, todo enunciado não se tratará nunca de uma experiência individual, ele virá sempre, como alertam Sobral e Giacomelli, como uma resposta (apud CARDENAL; LIMA, 2018, p.194).

É como se participássemos de um ciclo sempre em movimento, onde atuamos não como meros repetidores, mas também como autores de novas experiências, assim como inserimos nossa ação à coletividade, num processo contínuo de construção e reconstrução. Logo, apesar da individualidade de cada sujeito, a carga ideológica é concebida no dialogismo e na coletividade, pois “[...] nosso discurso, isto é, todos os nossos enunciados (inclusive as obras criadas), é pleno de palavras dos outros, de um grau vário de alteridade ou de assimilabilidade [...]”, (BAKHTIN, 1997, apud CARDENAL; LIMA, 2018, p. 194). Todavia, damos novo sentido às “palavras dos outros” e criamos novos enunciados, por meio da interação estabelecida no espaço social.

Imagens que frequentemente nos arrebatam por nos lançarem inúmeras possibilidades de sentidos interpretativos ou por quererem “nos dizer algo para além das aparências”, exigem um olhar que “inquieta nosso pensamento” (RIBEIRO, 2016,

p.33). Porém, esse novo conhecimento não é possível sem atenção e observação permanentes. Conforme destaquei em minha passagem em campo, os murais zapatistas fornecem elementos que “escapariam ao controle da visão dominante da história” e mesmo de minha visão estrangeira em um território novo se não fosse o trabalho metodológico de compenetração e a atenção às montagens transidentitárias surgindo como “elementos de desordem, mas também de interrogação” (RIBEIRO, 2016, p.25).

Assim, o mural presente na fachada da Oficina de Mujeres (figura 36) que, por meu olhar estrangeiro, foi julgada inicialmente como pura contradição ao combinar um bebê, uma mulher e uma flor (que eu associo à produção de vida), com uma arma, (que eu associo à produção de morte), explica-se a partir da autodefesa da vida em território ainda cercado por muita violência. Tidas como mais comedidas e mediadoras, as armas nas mãos de mulheres parece significar, justamente, a importância de serem usadas apenas em situações limites, como a proteção das crianças - o futuro das etnias indígenas - conforme a imagem. Em um contexto de contínuo cerco, ela também remete à necessidade de precaução permanente, evitando os perigos de ataques surpresas.

Ou a figura 48, em que a Virgem *Guadalupeana*, símbolo católico marcador da colonização e subjugação dos povos indígenas, veste um paliacate zapatista e segura uma estrela vermelha, associada ao socialismo e ao comunismo, reavalia o anacronismo inicial e refaz meu pensamento por uma coleção de indícios recolocados em seu próprio tempo e espaço: as influências do catolicismo nas comunidades indígenas via teologia da libertação e as bases socialistas do levante de 1994 tornam a imagem perfeitamente plausível. Em ambos os casos, juntam-se imagens para sugerir uma nova relação não presente nos elementos isolados e assim, através dos processos de associação, chega-se a uma ideia nova.

Usando inspiração Benjaminiana, os murais se encaixariam em seu famoso pensamento de “ruínas”: cheio de peças desencaixadas, entrecortadas, camufladas, “mas altamente ricas em significação” (RIBEIRO, 2016). Ou nas alusões de Gramsci e Bakhtin sobre a circularidade cultural nas obras de arte.

Trata-se de notarmos o poder significativo dos resíduos em suas funções aparentemente contraditórias. A articulação desses elementos não é, portanto, dicotômica, e sim dialógica e dialética, “no sentido de que se estabelecem por uma relação de tensão” circular, mas que ao mesmo tempo combina imagens e recria mensagens (RIBEIRO, 2016, p.27).

Nesse sentido, estive ainda amparada na crítica de Frohmann (2011) e de outros chamados “neodocumentalistas”, mas também na noção de concreto em Marx (1978), para não deixar - nunca - de interrogar a materialidade dos murais, desafiando/desconstruindo - sempre - o suporte/ou as imagens sobre as paredes como sínteses finalizadoras. Sua articulação com múltiplos saberes, instituições, objetividades e subjetividades foram a principal chave para que eu pensasse a dita “documentalidade” em movimento.

Assim, o milho, a *milpa*, o dragão ou a mirada, símbolos igualmente destacados na etapa de contemplação em Oventic, também não se apresentam de maneira estática, mas como índices atualizados de seu contexto.

Conforme o exercício de compenetração realizado em campo, o milho e a *milpa*, não à toa, aparecem como a própria substância dos zapatistas, afinal os *hombres y mujeres de maiz* possuem com ele uma relação bem maior do que um simples alimento, mas um elemento de defesa diante dos poderes oficiais, articulando seu meio de sobrevivência às suas cosmovisões, como mencionou Hilda em minha primeira passagem em Oventic.

O caráter “sagrado” *da milpa* e, sobretudo, do milho no imaginário zapatista remonta tradições bastante antigas, advindas das histórias pré-colombianas que narram o surgimento dos indígenas Maias, mais precisamente a lenda do *Popol Vuh*, que descreve os mesoamericanos como pessoas feitas de milho. Porém, o poder material deste símbolo cultural cresceu de maneira significativa no final do século XX, devido às crescentes e constantes ameaças dos transgênicos na região, sobretudo após a assinatura do Tratado de Livre Comércio da América do Norte (NAFTA), em 1994, como vimos, a “cereja do bolo” para a rebelião zapatista. Assim, em Chiapas, a luta pelo milho e a *milpa* passou a combinar tradições culturais com demandas/reivindicações econômicas (EIQUEIQ, 2019).

Desenvolvendo alternativas às tecnologias agrárias químicas, várias organizações indígenas, como a *Unión de Ejidos* e as comunidades autónomas zapatistas, desenvolvem agricultura orgânica para a produção do “grão sagrado”, distribuindo-o tanto no México como em alguns mercados no exterior. Segundo Eiqueiq (2019), o comércio de milho através da fronteira México-Guatemala aumenta a olhos vistos, já que agricultores Maias consideram o cultivo de milho não transgênico como parte do seu dever de defender o direito à terra e também de afirmação do direito à comercialização de milho na fronteira (EIQUEIQ, 2019); enquanto isso, os murais em

território rebelde documentam poeticamente *los hombres y mujeres de maiz* em suas paredes, ilustrando o papel central do milho na história, na alimentação e na cosmogonia dos povos indígenas de Chiapas e atrelando-o, é claro, às lutas recentes contra as políticas econômicas neoliberais que ameaçam essa base tão importante de sua cultura.

Já a mirada - que é a única feição aparente na expressão dos indígenas com o uso do paliacate ou do pasamontaña - marca as paredes do território autônomo em sua “vigilância” por um futuro comum e livre, ao mesmo tempo em que subverte o individualismo e reforça uma identidade coletiva zapatista – “todos somos nosotros” - para o combate do dragão capitalista de muitas cabeças. De alguma maneira, os olhares dos mascarados miram o futuro da construção por autonomia e indicam que no centro do processo estão as e os zapatistas em sua organização e militância cotidiana.

Nessas imagens podemos, portanto, antever uma filosofia da história, mas não no sentido de uma disciplina em sua tentativa de resgatar os fatos do passado. Trata-se, pois, da história como narração (RIBEIRO, 2016), ou seja, aquela capaz de investigar o modo como os zapatistas articulam seus pensamentos e referências para tecerem os fios de novas imagens-movimento na criação de mundos futuros. Conforme Leda Motta (apud RIBEIRO, 2015, p. 45), podemos dizer que os murais “invertem a verdade platônica, que atrela a imagem ao seu conhecimento inferior” e nos traz a reflexão, ao mesmo tempo dialética e dialógica, de que “não se trata de imagens justas, mas justo de imagens”.

Como sugere Benjamim (1986), Bakhtin (2002), Gramsci (1987) e toda uma tradição investigativa pautada em um marxismo não mecânico, ao nosso acabamento cabe menos uma versão formalizada dos significantes de cada imagem, ou uma tradução linear de seus enquadramentos congelados, mas uma “iluminação” a contrapelo sobre seu processo de construção. Em uma interpretação via materialismo histórico que se opõe radicalmente à noção de progresso linear, a informação nos murais não pode ser entendida, portanto, como uma “sucessão de fatos cumulativos em sentido de progresso”, e sim como “uma série de rupturas e discontinuidades que atravessam galáxias de sentidos e formulam novas constelações” (RIBEIRO, 2015, p.p. 24, 46).

Em diálogo com os estudos de mediação, circulação e apropriação da informação, podemos dizer que, neste caso, os murais se apresentam como “paisagens infoepistêmicas marginais” (SALDANHA, 2014, p.1218).

aqui, saber e mediação são coconstituídos sob “lógicas” e “retóricas” totalmente distintas da experiência “infoepistêmica tradicional”, ou seja, o modo de produzir conhecimento, organizá-lo e disponibilizá-lo de “centros de cálculo-modelo” para usar a expressão de Bruno Latour. Diferentemente dos arquivos, das bibliotecas e dos museus, outro modos operandi epistêmico se estabelece. Isto não resulta, no entanto, em uma elaboração aepistêmica. Trata-se de um modo de conhecer distinto, que ora quebra com as “regras” dos regimes lineares de informação, ora reapropria a ordem dos fluxos de um sistema sócio-político de informação pré-determinado.

Como no exemplo dado por Saldanha sobre a produção de conhecimento em feiras livres de distintas cidades mundo afora, nos altos de Chiapas, objetividade e subjetividade, tão absolutamente apartadas quando tratamos dos “documentos oficiais”, ora se juntam, ora se separam, colorindo um “outro tempo histórico” que, como me narraram os companheiros zapatistas, necessita, para existir, tanto da transformação das condições e relações materiais de produção, como da construção de “ideias ideológicas” concebidas através da intersubjetividade do comum, ou de um “caminhar perguntando”, como enfatiza um dos seus lemas:

Las formas de hacer constituye las formas de realación, de mirar, de sentir, de convir com el outro para constituir el nos-otros. [...] En esta idea de cambiar las formas organizativas y rehacer los modos de la política lo que ponen los zapatistas es la escucha y el dialogo colectivo como principio de la autoorganización, utilizando el “caminar preguntando”¹¹⁵ (ÁLVAREZ, 2014, p.15)¹¹⁶

Observar as formas de fazer dos murais zapatistas baseadas no princípio do diálogo coletivo, permite-me afirmar que as narrativas veiculadas a partir dos mesmos, a transformação de muros de madeira em “novos possíveis mundos” é, ao mesmo tempo, um processo de produção de conhecimento entre os indígenas e seus companheiros e o apontamento para novas formas de (re)existência, fundada na práxis coletiva, nos laços de contato, nas histórias recriadas e sempre em movimento. O legado do passado, constantemente refeito em experiências compartilhadas no presente, renova expectativas, enriquecendo e ativando o projeto de autonomia das comunidades.

Retomando os argumentos de Regina Marteleto e Viviane Couzinet (2013, p. 11) sobre a estrutura relacional e interativa das mediações cognitivas, técnicas e simbólicas na contemporaneidade, podemos caracterizar os murais zapatistas como documentos demonstrativos

¹¹⁵ Mais um dos lemas zapatistas

¹¹⁶ Os modos de fazer constituem as formas de realização, de olhar, de sentir, de conviver com o outro para constituir o nós. [...] Nessa ideia de mudar as formas organizacionais e refazer os modos da política, o que os zapatistas colocam é a escuta e o diálogo coletivo como princípio de auto-organização, utilizando o “caminhar perguntando” (ÁLVAREZ, 2014, p.15, Tradução nossa).

da polissemia de vozes, linguagens e conteúdos enunciados pelos diferentes atores; do processo e contexto de sua construção compartilhada ; de sua intenção de propor o diálogo entre diferentes saberes para a enunciação e a apropriação dos discursos, narrativas e informações. [...] sintetizados nos seguintes elementos : a) a configuração vividas de uma multiplicidade de saberes, práticas e experiências em contraponto à compartimentação e hierarquização de conhecimentos presentes no mundo institucional ; b) os elos mútuos e as trocas entre as formas de saberes, fundados no diálogo e no estranhamento entre os atores, seus discursos e narrativas ; c) as releituras e reutilizações em cada uma de suas reformatações, fixando elos entre formas canônicas e contemporâneas de difusão de conhecimentos ; d) a percepção das zonas de mediações presentes nos processos de produção, difusão e apropriação.

Dessa maneira, apesar do protagonismo dos membros das comunidades indígenas, tanto na concepção, como na realização prática dos murais, é impossível deixar de observar seu caráter transidentitário, já que os traços e referências dos artistas (e mundos) externos, que fazem vivências nos Caracóis, são uma marca muito visível da autoria compartilhada dos mesmos.

Na figura a seguir, está disposto um mural em Oventic, assinado por pessoas de vários países e continentes em apoio à luta zapatista, o que nos dá a dimensão da grandeza e da força de sua rede de apoio e construção política ao redor do mundo, geografias distantes, onde através de fotografias, lembranças e mesmo recriações de murais, as imagens se multiplicam em exponencial e se combinam a outras inúmeras narrativas, funcionando “como canais para a livre expressão de ideias” (ENNE, 2008 p.196) e opiniões mundo afora e intervindo, no espaço público, para a legitimação de sujeitos e de um processo sócio-histórico frequentemente excluído das esferas hegemônicas de poder - de comunicação, informação e produção de conhecimento.

Figura 66- Mural de apoio global à luta zapatista, depois de assiná-lo. - 1 de janeiro de 2017 - Caracol de Oventic - Chiapas - México¹¹⁷



Como ressalta Kosik (1976), o pensamento dialético opera uma diferenciação entre representação/aparência e conceito/essência da “coisa” (realidade). Assim, seguimos também a lição da dialética materialista histórica que, diferentemente de apreensões idealistas, aponta para o trabalho, ou para a práxis, e seu constante movimento a partir do exercício de transformação da matéria/ natureza, como processo autotransformador dos sujeitos (MARCONDES,1997) e da elaboração da consciência, do conhecimento e da sociedade (MESQUITA,1981).

Dialéticos e dialógicos, a “coisa em si”, ou os murais, não se manifestam, portanto, imediatamente à nossa compreensão, pois sua primeira relação com a realidade não exprime um reflexo, mas sim um exercício prático-sensível gestado no dia a dia das comunidades em seus processos de encontro, troca, trabalho, narrativa, diálogos, contradições, em que é elaborado um pensamento comum, um mosaico próprio de entendimento do mundo, uma razão zapatista mediada pelo todo social e capaz de captar a realidade observada a partir de seu movimento.

Também o neodocumentalismo dá conta desse debate ao abordar a linguagem imersa na “coisa material”, no documento; ou o documento entendido como lugar de luta pelo direito de significar:

¹¹⁷ Imagens autorais para o corpus da pesquisa

tratamos agora de um “documento” que se estrutura em uma filosofia da linguagem ordinária, que é construído a partir da visão do outro, da construção coletiva do significado. Está aqui uma base crítica à epistemologia da CI, principalmente, em seus pressupostos fisicalistas e cognitivistas (SALDANHA 2013, p.73).

Da mesma maneira que Saldanha, Frohmann aponta para os poderes simbólicos “escapulidos” da “matéria”/documento, quando imersa nas práticas de contato, mediação, circulação e apropriação dos saberes, no contexto dos estudos informacionais:

We will never find the sense of something (of a human, biological, or physical phenomenon) if we do not know the force that destines things, that exploits them, possesses them and expresses them (FROHMANN, 2007, p. 86)¹¹⁸

Porém, cabe ressaltar, que em Chiapas, essa mediação se dá marcada por “estruturas estruturadas” de violência, onde os murais tornam-se um “lócus” material de construção de saberes efetuados em meio ao conflito, pautados muito para além da noção de “verdade oficial”, mas também de simples “zonas de prosa coletivas”, encarnando registros disseminados e apropriados a partir de uma dada comunidade em “resistência e rebeldia”, em um zoneamento de guerrilha, buscando a solução de uma crise; ou seja, territórios em conflito, documentos da contradição, capazes de “narrar o defeito congênito da modernidade” (tanto sua proposta de sociedade, como seu entendimento de documentos destinados ao controle, a partir dos quais a violência se mantém e se reproduz) (BARATTA, p. 123).

Logo, proponho os murais-documentos muito distantes de uma perspectiva neutra, como querem os chamados documentos oficiais, mas encarnados por um assumido desejo de fazer política *abajo y a la izquierda*.

Especificamente, no plano empírico da descrição de uma perspectiva documental-simbólico-dialética, iluminamos a realidade da vivência dos artefatos que se colocam exatamente como enfrentamento crítico na paisagem sociocultural. O seu lugar de origem, ou seja, a sua intenção, é a luta pela igualdade. O seu horizonte é a justiça social. Atualiza-se, pois, aqui, a dimensão da “intencionalidade” abordada por Meyriat (1981) em sua procura por compreender o que se diz “documento” como fruto de um movimento consciente sobre o artefato. Essa ação intersubjetiva é posta, na perspectiva

¹¹⁸ Nunca encontraremos a sensação de algo (de um fenômeno humano, biológico ou físico) se não conhecermos a força que destina as coisas, que as explora, as possui e as expressa (FROHMANN, 2007, p. 86, Tradução nossa.)

de análise relacionada ao movimento zapatista, como resultado de um dado coletivo de sujeitos que se coloca perante a feitura, o uso e a disseminação de documentos com o intuito de expressar sua luta social (RIHAN; SALDANHA, 2018)

A categoria de intencionalidade aqui trabalhada reposiciona, pois, assim como desenvolve, o conceito meyratiano de documento. Neste cenário, os documentos simbólico-dialéticos representam aqueles que, intencionalmente, são produzidos como formas de (contra)ataque às superestruturas e às estruturas que operam como máquinas de proteção da opressão e de perpetuação das desigualdades. Nascendo para e crescendo na perspectiva da materialidade crítica, tal “documento” tem como horizonte, por sua vez, em sua forma e-ou em seu conteúdo, a crítica da materialidade (RIHAN; SALDANHA, 2018).

Estar atenta a essa condição me fez, ainda, observar os murais não apenas como “arenas de lutas” no momento de sua criação, conforme descrevi no processo de construção coletiva no mural de Morelia, mas como espaços permanentes de reconstrução da memória pautada nas práticas comunitárias, permitindo a alteração e o apagamento, na medida em que se atualizam as expectativas na convergência de vozes e discursos dissonantes, constitutivos da experiência autonômica (SANTIAGO, 2015). A partir dessa perspectiva, interpretei o apagamento e restauração do mural da Casa Comunitária (Figuras 50, 51 e 52) conforme narrei em minha primeira visita à Oventic.

O que pude concluir é que, neste caso, a restauração dos murais não procura preservar a autenticidade dos documentos/imagens, mas reescrever a história a partir das vozes dissonantes que a constituem. Neste ponto, reconecto-me aos trabalhos de García Gutierrez (2011), em que o autor evidencia um tipo de hermenêutica prática, a que chama “desclassificação”. Exemplarmente, os murais nos introduziram na proposta de García Gutierrez, através de seu caminho para um conhecimento que supera a epistemologia “organizacional”. A desclassificação e o “refazimento” são, portanto, possibilidades abertas, instauradas por uma pluralidade lógica no núcleo do entendimento e dos processos de enunciação zapatistas.

Desse modo, o enquadramento da memória coletiva pela memória oficial dá lugar a “documentos vivos”, que neste caso podem ser caracterizados como espaços de interação em que várias comunidades discursivas, membros de diferentes culturas e realidades sócio-políticas apresentam a si e ao movimento zapatista, mas literalmente criam e recriam as possibilidades “de um outro mundo possível” a partir de suas experiências marcadas por um território em conflito (e em movimento). Através dos

murais, a informação é então conduzida pelas operações de quem a produz, a apropria e a faz circular, desde o tempo e o espaço que a situa.

Assim, a partir dos múltiplos movimentos que abrigam, e que foram destacados ao longo desta exposição, podemos observar como a “força” simbólica ressaltada pelos neodocumentalistas está impregnada nos murais. Mas igualmente nos cabe sublinhar a centralidade e a importância da materialidade dos mesmos (também apontada por essa reformulação do conceito de documento), para que “os pesos e as medidas” das diferentes linguagens, comunidades e culturas tecedoras dessa grande colcha simbólica possam ser percebidas em contexto.

Nesse sentido, concordamos com Saldanha (2013) quando destaca a limitação do termo ‘informação’ para a operacionalização reflexiva dos acontecimentos e da ação dos sujeitos no tempo-espaço, o que justifica nossa adesão à categoria “documento” para pensarmos os murais zapatistas, uma vez que consideravelmente mais efetiva para observarmos o fenômeno das produções e apropriações simbólicas dos tantos grupos distintos em encontro, mas que se reúnem objetivamente em torno da “coisa” mural, com sua materialidade efetiva em uma dada estrutura territorial de conflito e luta política e econômica.

A partir de sua materialidade, os documentos-murais ocupam lugar privilegiado como estratégia discursiva, permitindo a expressão de visões de mundo contra-hegemônicas e a configuração desses sujeitos coletivos como ativistas de uma proposta de intervenção política pautada na emancipação.

6.0 Considerações Finais

**Deixa eu te contar
A história que a história não conta**

**Samba campeão do carnaval do
Rio de Janeiro, 2019 –
Estação Primeira de Mangueira**

Na clássica obra “Política”, datada do século IV a.c., o filósofo grego Aristóteles já nos apresentava, como mensagem central de seu texto, a ideia do homem como um animal político por natureza. A argumentação de Aristóteles parte da constatação de sermos nós, os seres humanos, os únicos a possuímos o dom da palavra, enfatizando o discurso como meio de persuasão, de organização da polis e de atingir o “bem” . De Aristóteles às mais recentes concepções sobre o uso da linguagem como maneira privilegiada de disputa pela manutenção ou transformação da realidade já são mais de dois milênios, e a ideia fundamental em torno da luta pela hegemonia cultural continua na ordem do dia (BASTIDA, 2015).

O discurso, entendido como processo dialético e dialógico de interação social; como estrutura estruturada e estrutura estruturante da vida humana, condicionando, pois, nossa compreensão da história e das sociedades, mas também inventando novas histórias e sociedades, segue inspirando inúmeras teorias nas ciências sociais contemporâneas.

Como uma das formulações mais vigorosas nessa linha, observamos a teoria gramsciana sobre a busca por hegemonia no Estado ampliado. Entendendo o Estado como o produto complexo surgido das inúmeras interações entre sociedade civil e sociedade política, sobretudo a constante marcha de pressões e contrapressões que articulam o consenso ou o consentimento em torno de visões de mundo de certo grupo por toda a sociedade, Gramsci (1987) considerou a combinação de cultura e política como um dos principais pilares para a transformação ou a manutenção da ordem estabelecida. Assim, para o autor, o Estado ampliado reuniria tanto a dimensão coercitiva das agências públicas, destinadas a perpetrar a violência física, como a preocupação com o consenso, capaz de lhe conferir legitimidade. Dessa maneira, os discursos, como instrumentos onde os poderes ordenador e dirigente da cultura são exercidos, são apresentados como agências concretas na construção de hegemonia. A

partir dos discursos, podemos então perceber um modo de produção, preservação, reprodução ou transformação cultural (MENDONÇA, 1996).

Nessa chave, porém mais especificamente sobre o papel do documento como discurso, chegamos ao trabalho de Foucault (2008), “A arqueologia do saber”, que propõe um debate de caráter sócio-histórico sobre os documentos de arquivo. A reflexão principal do autor parte das conexões entre documentos, poder e dominação. Lançando um olhar mais apurado sobre os documentos, não como objetos estáticos, concentradores da verdade, mas como suportes dinâmicos, que necessitam ser confrontados, os mesmos são afastados de uma concepção positivista - como repositórios de informação unificados no tempo - e conectados a estruturas sociais mais amplas, caracterizados por sua historicidade e pelas tantas interferências conformadoras de sentidos (HEYMANN, 2012).

A construção de consensos a partir de objetos aparentemente neutros também chegou até nós a partir da obra de Pierre Bourdieu (2012), que considera que as ideologias - representadas pelos sistemas simbólicos - podem se transformar em funções políticas, na medida em que a ordenação do mundo está submetida ao poder simbólico e a sua legitimação social. Avançando na obra do sociólogo, percebemos o relevo atribuído a esse poder simbólico e a sua eficiência de atuação no que diz respeito às relações de força. Segundo Bourdieu, quando se incute à coletividade uma configuração própria para o mundo - de modo que esse ganhe um sentido imediato - há um investimento na construção de lugares de referência ou dispositivos de integração social, criando certa conformidade. Os documentos, enquanto evocados com naturalidade - como suportes de conhecimento, de memória ou de informação - promovem a construção do consenso em torno da concepção pretendida, acabando por legitimar a dominação.

Entrelaçando alguns dos aparatos teórico-metodológicos apresentados acima, acompanhamos novas teorias do documento aparecerem para a Ciência da Informação em autores como Buckland, Day, Frohmann, Lund, que têm em comum o apontamento sobre o seu caráter simbólico. Atestando o “renascimento” das abordagens documentais, Lund defende que o conceito, “a partir da acepção latina “documentum”, não identifica apenas a significação de prova ou evidência escrita”, mas, antes, a noção do ensino e da instrução. Com a afirmação, antecipamos “a possibilidade de interpretação simbólica dos objetos e das práticas da organização dos saberes” (SALDANHA, 2013, p.66).

Da abordagem neodocumentalista, em que o simbólico ocupa o centro da cena, desenrolam-se, então, análises interessadas em desentranhar, a partir da materialidade dos documentos, a maneira como a informação é mobilizada por grupos políticos, econômicos ou culturais na “guerra” contemporânea por hegemonia. Por outro lado, a proposta nos traz o instrumental necessário para abordarmos o fenômeno informacional/documental como possibilidade favorável aos grupos sociais subalternos, ressaltando a pluralidade dos sujeitos sociais que, por razões diversas, tiveram seus discursos - e documentos - relegados aos subterrâneos do poder. Mas, aos poucos, vão encontrando brechas para garantirem suas narrativas. Trata-se de ajudarmos a cavar as rotas de fuga em uma sociedade que, mesmo dominada pelos meios de informação tradicionais ou pelos filtros e bolhas do chamado *big data*, controlados por grandes empresas ou governos, ainda é capaz de acolher encontros horizontais, diálogos e colaboração, produzindo informação e emancipação.

Para sermos justos, como observado na seção inicial deste trabalho, uma teoria crítica do documento pertencente à epistemologia histórica do campo informacional pode ser observada em abordagens muito anteriores aos chamados neodocumentalistas, conforme nos remontam as perspectivas de organização do conhecimento intencionadas em Paul Otlet (1934) e em Ranganathan (2009), por exemplo; ou a expansão do conceito de documento em Briet (1951) e em Meyriat (1981).

No entanto, tais perspectivas foram aprofundadas - e conectadas às grandes feridas da fratura social - a partir de debates posteriores. O que nos levou a considerarmos, neste trabalho, o pensamento de Estivals (1981), que nos coloca diante da materialidade histórica do documento, sendo a dialética o potencial aberto ao campo informacional para sua problematização emancipatória; e a perspectiva desclassificacionista de Antonio García Gutierrez (2011), remetendo-nos ao universo do materialismo histórico como despertar crítico aos modos de revisão do discurso neoliberal e de identificação das raízes de sua estrutura opressora (RIHAN, SALDANHA, 2018).

Vimos, ainda, as contribuições transformadoras das teorias de mediação vinculadas à ação para a CI: se os documentos atuam como mediadores materiais, a sua constituição, circulação e apropriação apontam para uma mediação humana/simbólica, que muitas vezes é esquecida na discussão sobre as novas tecnologias de informação e comunicação. Novamente, o campo informacional é sacudido e obrigado a levar em conta as interrelações estabelecidas entre a cultura e as demais dimensões da vida

social: economia, política, educação; e, também, as possibilidades de participação emancipatórias dos cidadãos no processo documental (ALMEIDA, 2008).

Desembocando dessas incursões menos marcadas pelo positivismo e mais abertas aos movimentos da história e da cultura para pensarmos a Ciência da Informação, as linhas reflexivas neodocumentais de origem anglófona nas últimas três décadas nos permitiram reencontrar o plano material-simbólico de fundo otletiano, agora por correntes críticas, que posicionam as tensões em torno do documento - ou seja, sob a dita reflexividade questionadora do real socialmente forjado. O agrupamento de tais linhas, representadas por outras convergências críticas dos processos históricos de constituição e de desconstrução historiográfica da Ciência da Informação, como a ética intercultural de Capurro e a crítica marxista de Solange Mostafa (1985), nos conduziu, pois, ao que batizamos como “documentos dialógicos-dialéticos”: modo de teorizar o real informacional, modo de compreender as complexas intervenções do documento no social, modo de tecer a reflexão desconstrutora das significações hegemônicas (também) efetivadas pelo documento nas esferas culturais (RIHAN, SALDANHA, 2018).

Desde as inspirações trazidas à tona pelo desenvolvimento teórico-crítico da própria Ciência da Informação, somadas a concepções da linguagem aclaradas pelo pensamento materialista histórico em outros campos, como nos trabalhos de Bakhtin (1997, 2002) - que parte do discurso para nos fazer atentar à realidade como construção dialógica e dialética, carregando certas marcas, mas também inventividade; ou no pensamento de ruína, como nos sugerem as “montagens” presentes na obra de Walter Benjamim (1986), finalmente chegamos à análise “semiótica” de nossos murais-documentos extrapolando os limites de quaisquer discursos metodológicos fechados. Ao mesmo tempo em que as imagens/documentos agregam imensa plasticidade, transformando-se em contexto, a análise empregada sobre elas não poderia se reduzir a modelos estáticos, mas guiar-se por olhar holístico-crítico, de viés informacional, sociológico e historiográfico; mas também de inspiração “etnográfica”, adaptada à abordagem exotópica de Bakhtin, levando em conta a observação e a experimentação com os participantes/construtores das narrativas zapatistas sobre muros.

Acreditamos que a partir de todas essas contribuições teórico-metodológicas, logramos confirmar as hipóteses lançadas no início da tese. A primeira e mais geral - defensora da noção de documento ligada aos pressupostos dialógicos, segundo a teoria neodocumental; e dialéticos, conforme os debates pautados no materialismo histórico

dialético - foi vislumbrada ainda na porta de entrada do Caracol de Oventic, na ocasião de nossa primeira visita. A grande frase com o lema zapatista do “caminhar perguntando” atuou como o primeiro indício de um saber zapatista mediado, construído em um movimento compartilhado do fazer (trabalhar junto, aprender em coletivo e chegar ao objetivo mais rápido). A partir do trabalho de campo e do método exotópico, sugerido por Bakhtin (1997), as pistas - sobre os murais como espaços/ elementos centrais para atentarmos, como em Buckland (1991), aos conhecimentos e processos informacionais imersos na coisa/documento; ou, o desenvolvimento de uma práxis “informativa”, tecida dialeticamente a partir do trabalho compartilhado, da memória refundada, da apropriação de histórias e da circularidade cultural dos agentes indígenas e não-indígenas que, juntos, deram origem a uma fantástica coleção de narrativas sobre muros.

Nesse sentido, foi possível entendermos os murais menos como resultados/pontos de chegada e mais como pontos de partida: se os artefatos aparecem como uma unidade, o processo de investigação deslindou uma unidade que, de maneira alguma, pode ser confundida com homogeneidade. Ou seja, a unidade aparente configura um “produto visual da complexidade do zapatismo enquanto fenômeno social, marcado por diferentes experiências e elaborações” (MACIEL, 2018, p.35). Portanto uma unidade recheada de polissemia e dialogismo, por conteúdos metalinguísticos embasados em uma filosofia política plural (MACIEL, 2018). No processo, realizamos também a tarefa designada por Marx (1978) ao conceber o seu método dialético: a partir da aparência/do observável/da síntese, atingimos os processos, as relações, os problemas, ou seja, o percurso complexo originário do real concreto que, por sua vez, nunca será uma representação encerrada na fisicalidade dos objetos, mas estendida à realidade vivida pelos homens e mulheres em sua práxis coletivas e cotidianas.

Farejar esses caminhos de uma práxis dialógica e dialética, presentes na memória e na história do experimento documental zapatista - possível, portanto, de ser constatada na observação da construção compartilhada dos murais - nos permitiu solucionar os aparentes conflitos e tornar possíveis as improváveis alianças (para um pensamento não dialético), tais como os antagonismos entre uma guerrilha armada e um movimento social ou a tensão entre um movimento ameríndio de inspirações socialistas e de imagens advindas do catolicismo.

Quanto a nossa segunda hipótese - de que os murais zapatistas funcionam como documentos transidentitários, formulando uma visão ao mesmo tempo plural e singular

de luta social e organização política, pois estabelecidos a partir das misturas dialéticas de uma série de referências existentes tanto no interior das comunidades, fortemente ligadas à cultura Maia, como daquelas advindas de redes nacionais e internacionais que as transcendem, identificadas, sobretudo, com a esquerda latino-americana e com a luta anticapitalista mundial - é a marca mais visível das experiências de estar em Oventic e em Morelia. Nos Caracóis, foi possível observarmos como os murais são “marcadores territoriais, mas ao mesmo tempo marcadores do discurso e da prática do movimento zapatista” que, na Sexta Declaración de la Selva Lacandona (2005), sugere “outra maneira de fazer política” (HÍJAR, 2004). Não sem contradições, os documentos desenvolvidos coletivamente escapolem os fragmentos dos muitos mundos acolhidos em território rebelde (“um mundo em que caibam todos os mundos”, como em sua palavra de ordem), de modo que resíduos e elementos de imagens isoladas - muitas vezes aparentemente antagônicas - se combinem em documentos simbólico-dialéticos altamente povoados de significação. O conjunto de imagens documenta, assim, todo um universo significativo construído desde as memórias ancestrais e atividades práticas específicas das comunidades, até aquilo que foi aprendido e ressignificado ao longo do tempo, apropriado pelo contato com diversas pessoas, organizações e formas de vida, criando afetividade, solidariedade e resistência comuns em meio à diferença.

Uma das conclusões mais importantes deste trabalho é, portanto, a percepção de que, ultrapassando a superficialidade da matéria meramente física, os murais aglutinam, desde sua construção inicial nos idos de 1995, um movimento contínuo de reunião de experiências, interesses e demandas. Essa relação, desenvolvida nas quase três décadas desde o levante zapatista, foi responsável pela transformação do próprio EZLN em um imenso movimento social (HÍJAR, 2012).

Além de entendidos como “zonas de prosas coletivas”, cheias de devires e simbolismos, também resultou desta pesquisa a percepção dos murais como artefatos construídos com um assumido desejo de fazer política “*abajo y a la izquierda*”. A luta pelos índices sociais e valores que neles se travam se fez presente em todo o processo de observação, embasando a afirmação de seu caráter vivo e dinâmico.

Como exemplos, estão os possíveis processos de restauração dos murais, como na fachada da casa coletiva de Oventic que, devido à reivindicação das comunidades, foi redesenhado com a pele de Zapata mais escura e com a comandanta indígena Ramona em lugar de destaque, demonstrando a importância crescente do protagonismo das mulheres no projeto autonomista.

Esse “refazimento” das narrativas sobre o México e o mundo em documentos dialéticos e dialógicos, que dedicam um lugar muito diferente aos povos indígenas e a outros povos oprimidos do que os lugares oferecidos pela história oficial traduz, de maneira exemplar, o alerta feito por Walter Benjamin (1987), observado no início deste trabalho, sobre a necessidade de escovarmos a história a contrapelo. Resgatando o potencial revolucionário inscrito no encontro entre lutas do passado e do presente nos interstícios destes cinco séculos de dominação colonial e imperialista, podemos afirmar que os murais zapatistas ativam “un índice de fe, una potencialidad que irrumpe a la manera de relámpago y que a modo de promesa exigen el presente su redención” (CUESTA, apud QUERIDO, 2011, p.47). Nesse sentido contemplamos também a nossa terceira hipótese sobre os murais zapatistas, que os relaciona à formação de uma nova cultura política em um movimento guerrilheiro na América Latina que, ao ultrapassar a luta armada e investir na luta simbólica - em uma linguagem própria, recheada de recursos narrativos, lúdicos e informacionais - avança no envolvimento da população com suas propostas autonomistas, contribuindo também para contrabalançar o “vetor homogeneizante do aparelho hegemônico” (SCHNEIDER, 2015, p.93) do capitalismo neoliberal ao redor do mundo.

A nosso ver, assentando-se nessa longa tradição de luta, que clama por uma redenção profana revolucionária, o zapatismo ajuda a atualizar o socialismo latino-americano da maneira como era defendido por Mariátegui (2005) – “não por imitação ou cópia dos modelos (supra) históricos erigidos em solo europeu” (QUERIDO, 2011, p.45), mas pelo resultado de uma criação original, que se constrói sob as bases dos “elementos de socialismo prático” envolvidos nas comunidades indígenas e nos seus encontros com outras cosmovisões e experiências de emancipação. Os tantos muros pintados nos Caracóis zapatistas, saídos desses encontros, “atualizam” - desde o “instante de perigo” do presente - a necessidade de ruptura com a temporalidade linear das ideologias dominantes (QUERIDO, 2011). São, portanto documentos para a luta (MEYRIAT, 1981), que reconstroem a história pretérita, a partir do ponto de vista dos oprimidos, entendendo que as imagens dialéticas são também “objeto de disputa, isto é, espaços importantes da luta social, política e cultural entre as classes” (QUERIDO, 2011, p.45).

Apesar das constantes tentativas por parte do mercado e do Estado mexicano em tratarem os povos indígenas como unidades estáticas, apagando sua memória e bloqueando sua emancipação, estudar seus documentos “cheios de vida”, articulados a

tantas culturas, em um processo dinâmico - simbólico e material - de experimentar a realidade e de recontar a história, nos faz seguir apostando no muralismo em território zapatista como estratégia vitoriosa, tanto para manterem-se visíveis e fortalecidos no combate aos poderes locais, como encampando a luta contra o avanço do capitalismo neoliberal ao redor do mundo: “reconstruindo as imagens da história, a memória coletiva resiste ao esquecimento imposto pela história oficial e a desafia” (QUERIDO, 2011, p.48).

Reconstruindo as imagens plasmadas pela ciência da informação também a desafiamos: a partir do horizonte aberto pelo estudo dos murais zapatistas, foi possível desenvolvermos, pelo viés dialético, um duplo olhar sobre o papel da materialidade (como conceito) na teoria do documento. De um lado, a materialidade como postura crítica diante dos discursos de subjetivação extrema da vida social, que tendem a esvaziar as dimensões das fraturas entre as classes e o poder de reconfiguração dos mecanismos de opressão locais e globais; do outro, a condição de uma materialidade crítica - o documento simbólico-dialético -, que recolhe os estratos das diferenças culturais, reconhece as condições estruturais de cada conflito social e atua como operador da compreensão dos artefatos intencionalmente produzidos para a luta (RIHAN; SALDANHA, 2018).

Através do estudo sobre a produção e circulação de documentos intencionais e dialeticamente objetivados na concretude da vida social, espero ter contribuído para o desenvolvimento de uma teoria crítica do documento no escopo da CI. O esforço se deu, ao mesmo tempo, para ajudar a preencher algumas lacunas do pensamento crítico em nosso campo, apontando para a necessidade de permanente revisão das abordagens positivistas e neopositivistas que ainda o atravessam; e, também, de deixar plantada mais uma “semente” para o florescimento das perspectivas sociais e culturais, já bastante vigorosas em seu “chão”.

Em outras palavras, talvez tenha chegado o momento de batalharmos ainda mais firmemente para a realização das - já antigas - aspirações de Jesse Shera (1977) no campo da CI, que “ousou” defender, nos idos anos da década de 1950, que os projetos de registros do conhecimento e de acesso e compartilhamento de dados deveriam - sempre - servir a sociedade.

Portanto, inspirada em sua “epistemologia social” comecei e termino esta tese almejando que os estudos informacionais estabeleçam uma relação profunda e permanente com a sociedade em sua totalidade: investigando as vivências das formas

socialmente informadas pela imbricação impreterível entre linguagem, cultura, política, economia e ação. Porém, não apenas nas redes “científicas”, e muito menos nas “consultorias” de empresas privadas ou de agências nacionais capturadas; mas - principalmente - nos circuitos sócio-culturais e comunitários, nos quais informação é sinônimo de resistência e rebeldia, ou o antídoto mais poderoso contra as violências - física e simbólica – de mercados e Estados.

Neste momento em que o nosso país e a América Latina sofrem os efeitos mais agressivos de mercados e Estados praticamente autocráticos e seus dispositivos sociais legitimadores de práticas racistas e neocoloniais que, uma vez mais na história, avançam a olhos vistos contra as populações pobre, negra e indígena, a principal lição desta pesquisa é a necessidade incontornável de mantermos a indignação e a imaginação, mas também o conhecimento e a informação, a serviço da luta social.

Em pleno 2019, a informação como território de transformação do real ainda é urgente!

REFERÊNCIAS

ADES, Dawn. **Arte na América Latina: a era moderna, 1820-1980**. São Paulo: Cosac & Naify Edições, 1997.

AGAMBEN, Giorgio. O que é um dispositivo? **Outra travessia**, Florianópolis, n. 5, 2005. p.9-16.

ALBAGLI, Sarita. Inovação no Capitalismo Cognitivo. *In*: SIQUEIRA, Mauricio; COCCO, Giuseppe (Orgs.). **Por uma política menor: arte, comum e multidão**. Rio de Janeiro: Fundação Casa de Rui Barbosa, 2014. p. 211-224.

ALKMIN, Fabio. **Por uma geografia da autonomia: a experiência de autonomia territorial zapatista em Chiapas, México**. Dissertação (Mestrado) (Mestrado em Geografia Humana) Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade Estadual de São Paulo, São Paulo, 2015

ALMEIDA, M. A. Considerações socioculturais e políticas em torno de um conceito. *In*: ENANCIB, 7, 2007, Salvador. **Anais**.

_____. Mediações da cultura e da informação: perspectivas sociais, políticas e epistemológicas. **Tendências da Pesquisa Brasileira em Ciência da Informação**, v. 1, n. 1, p. 1-24, 2008.

ÁLVAREZ, Rafael. La epistemología zapatista y el método del camión preguntando. *In*: ÁLVAREZ, Rafael; VARGAS, Marcelo (Orgs.). **La escuela Zapatista**. Guadalajara: Grietas Editores, 2014. p. 7-16.

ALVES, Alvaro. O método materialista histórico dialético: alguns apontamentos sobre a subjetividade. **Revista de Psicologia da UNESP**, v.9, n.1, 2010.

ALVES, Giovani. **O golpe de 2016 no contexto da crise do capitalismo neoliberal.** *In:* Blog da Boitempo. Disponível em: <https://blogdaboitempo.com.br/2016/06/08/o-golpe-de-2016-no-contexto-da-crise-do-capitalismo-neoliberal/> Acesso em 21 mar.2019.

AMARAL, Aracy. **Arte para quê?** a preocupação social na arte brasileira, 1930-1970. São Paulo: Nobel, 1984.

AMORIM, Marília. Cronotopo e exotopia. *In:* BRAIT, Beth. **Bakhtin:** outros conceitos chave. São Paulo: Contexto, 2006.

ANDRADE, Everaldo. História, arte e política: o muralismo do boliviano Miguel Alandia Pantoja: Hstória, vol. 25, n. 2. França, 2006.

ARANTES, Pedro. O ajuste urbano: as políticas do Banco Mundial e do BID para as cidades. **Pós-pós**, n.20, p. 60-75. 2006.

ARAÚJO, Carlos Alberto Ávila. A Ciência da Informação como ciência social. **Ciência da Informação**, v. 32, n. 3, p. 21-27. 2003.

ARAÚJO, Mélanie. Da política às letras: o protagonismo literário do subcomandante Marcos. **Miscelânea**, v. 9, p. 230-246, 2011.

BAKHTIN, Mikhail. **A cultura popular na idade média e no renascimento:** o contexto de François Rabelais. Brasília: Ed.UNB, 1993.

_____. **Estética da criação verbal.** São Paulo: Editora Martins Fontes, 1997.

_____. /VOLÓCHINOV, Valentin. **Marxismo e filosofia da linguagem:** problemas fundamentais do método sociológico na ciência da linguagem. São Paulo: Editora 34, 2017.

BARATTA, Alessandro. Ética e pós-modernidade. *In:* KOSOVSKI, Ester (Org.). **Ética na comunicação.** Rio de Janeiro: Mauad, 1995. p. 113-132.

BARBOSA, Luciana. **Muralismo e identidades**: representações pré-hispânicas em David Alfaro Siqueiros. Disponível em: https://pos.historia.ufg.br/up/113/o/31_LucianaBarbosa_MuralismoEIdentidades.pdf. Acesso em 28 fev.2019.

BASTIDA, Manuel Lario. **Los armados de la palabra**: análisis comunicativo de la autonomía zapatista. Tese (Doutorado). Departamento de Lengua Española y Linguística General. Universidad de Murcia, Murcia, 2015.

BENJAMIM, Walter. O Narrador. *In*: BENJAMIM, Walter. **Obras escolhidas, magia e técnica, arte e política**: ensaios sobre literatura e história da cultura. São Paulo: Brasiliense, 1994.

_____. Sobre o conceito da História. *In*: BENJAMIN, Walter. **O anjo da história**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012. P. 7-20

_____. **Documentos de cultura, documentos de barbárie (escritos escolhidos)**. São Paulo: Cultrix, 1986.

BERNARDO, João (2005). Trabalhadores: classe ou fragmentos? **Revista Electronica O Comuneiro**, n. 27, 2018. Disponível em: http://www.ocomuneiro.com/nr01_09_trabalhadores.htm Acesso em: 15 dez.2018.

BEZERRA, Arthur; SALDANHA, Gustavo. Sobre Comte, Durkheim e Tarde em Otlet: o papel do positivismo na consolidação dos estudos da informação. *In*: ALBAGLI, Sarita (org). **Fronteiras da Ciência da Informação**. Brasília: IBICT, 2013. p.34-56.

BORGES, Fabiane. zapatismo e tecnoxamanismo, 2016. Disponível *In*: <https://tecnoxamanismo.wordpress.com/2017/01/05/nas-sincronicidades-dos-movimentos/> Acesso em 18 de nov. 2017.

BOSI, Alfredo. **Dialetica da colonização**. São Paulo : Companhia das Letras, 1992,

BOURDIEU, Pierre. O campo científico. In: ORTIZ, Renato (Org.). **A sociologia de Pierre Bourdieu**. São Paulo: Ática, 1994. p. 122-155.

_____. Sobre as artimanhas da razão imperialista. **Estudos Afro-Asiáticos**, v. 24, n.1, 2002.

_____. A ilusão biográfica. In: FERREIRA, Marieta de Moraes; AMADO, Janaína (orgs). **Usos e Abusos da História Oral**, Rio de Janeiro: FGV, 2006. p. 182-192

_____. **O poder simbólico**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2012.

BORKO, H. Information science: what is it? **American Documentation**, Jan,1968.

BRANCALEONE, Cassio. A experiência de autogoverno zapatista em questão. In: CONGRESO DE LA ASOCIACIÓN LATINOAMERICANA DE SOCIOLOGIA Y JORNADAS DE SOCIOLOGIA DE LA UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES, 27, 2009, Buenos Aires, **ANALES**.

BRIET, S. **Qu'est-ce que la documentation?** Paris: Éditions Documentaires Industrielles et Techniques, 1951.

BUENROSTRO Y ARELLANO, Alejandro Manuel. **As raízes do fenômeno Chiapas: o já basta da resistência zapatista**. São Paulo: Alfabeta, 2002.

BUCKLAND, M. K. Information as thing. **Journal of American Society for Information Science**. n. 42, v.5, p.351-360, 1991.

BURAWOY, Michael. **O Marxismo encontra Bourdieu**. Campinas: Editora Unicamp, 2010.

CAPURRO, Rafael. What is Information Science for? a philosophical reflection. VAKKARI, P.; CRONIN, B. **Conceptions of Library and Information Science; historical, empirical and theoretical perspectives**. London, Los Angeles: Taylor Graham, 1992. p. 82-98.

_____. Epistemologia e ciência da informação. ENANCIB, 14, 2003, Belo Horizonte. **ANAIS**.

_____; HJORLAND, Birger. O conceito de informação. **Perspectivas em Ciência da Informação**. V.12, n.1, p. 148-207, 2007.

CARDENAL, Josieli; LIMA, Anselmo. Dialogismo, sentido e materialidade: a luta pelo espaço público urbano. **Revista Rua**, v. 24, n. 1, p. 183-209, 2018.

CASANOVA, Pablo. Los Sentimientos Intelectuales. **La Jornada**, p.1- 19, 21 jun. 2001.

CASSIRER, Ernst. **A filosofia das formas simbólicas**: segunda parte: o pensamento mítico. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

CAVALLO, Guglielmo e CHARTIER, Roger. **História da leitura no mundo Ocidental**. São Paulo: Ática, 1998.

COMUNICADOS EZLN e DECLARAÇÕES DE LA SELVA LACANDONA
Disponíveis em: <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/> Acesso em: 26 jun. 2016

COOK, Terry e SCHWARTZ, Joan M. Arquivos, Documentos e Poder: a construção da memória moderna. **Revista do Arquivo Público Municipal de Indaiatuba**: Fundação Pró-Memória de Indaiatuba, São Paulo, p.15-30, 2004.

CORKOVIC, Laura. **La cultura indígena en la fotografía mexicana de los 90**. Salamanca: Universidad de Salamanca, 2012.

COSTA, Nelson Barros. Contribuição do marxismo para uma teoria crítica da linguagem. **Delta**, v. 16. n. 1. 2000.

COSTA FILHO, Ismar Capistrano. **Usos sociais das rádios zapatistas**: o mapa noturno da construção da autonomia nas mediações comunicativas da cultura. Tese (Doutorado)

(Doutorado em Comunicação Social) Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2016.

_____. Sentidos culturais as radio rebelde zapatista: imaginários de outros mundos possíveis. **Intercom**, v.40, n.2, p.45-60, 2017.

COUTINHO, Eduardo Granja. Gramsci: a comunicação como política *In*: COUTINHO, Eduardo Granja. **A comunicação do oprimido e outros ensaios**. Rio de Janeiro: Mórula, 2014.

CUESTA, Micaela. Modos de leer la historia: José Carlos Mariátegui a la luz de Walter Benjamin. *In*: FERREYRA, S.; RODRÍGUEZ, E.; MAZZEO, M.; GRECO, M. F.; CUESTA, M.; PELLER, M. **Vigencia de J. C. Mariátegui**: Ensayos sobre su pensamiento. Buenos Aires: Editorial Dialektik, 2009. pp.81-100.

DANTAS, Marcos. Prefácio. *In*: BOLAÑO, César. **Indústria cultural, informação e capitalismo**. São Paulo: Editora Hucitec/ Editora Pólis, 2000. p. 9-15.

DAY, R. Poststructuralism and information studies. *Annual review of information science social and technology*. **ARIST**, v. 39, p.575-609, 2005..

DEMUNER, Davi. **O movimento zapatista e a solidariedade de classe transnacional**: uma análise da luta de classes na globalização. Dissertação (mestrado em relações internacionais) Instituto de Economia e Relações Internacionais da Universidade Federal de Uberlândia, Uberlândia, 2017.

DERRIDA, Jacques. **Gramatologia**. São Paulo: Perspectiva, 2008.

EIQUEIQ, AMAL. De Chiapas a Palestina, arte sin fronteras. **Des Informémonos**. 2019. Disponível *In*: <https://desinformemonos.org/chiapas-palestina-arte-sin-fronteras/> Acesso em: 2 mar.2019.

ENCICLOPÉDIA Itaú Cultural de Arte e Cultura Brasileiras. **Muralismo**. São Paulo: Itaú Cultural, 2019. Disponível em: <http://enciclopedia.itaucultural.org.br/termo3190/muralismo> Acesso em: 28 fev.2019.

ENNE, Ana Lucia. Práticas midiáticas e disputas por hegemonia: reflexões a partir de estudos de caso na baixada fluminense. In: COUTINHO, Eduardo Granja (Org.). **Comunicação e contra-hegemonia**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2008.

ESTIVALS, Robert. Schémas pour l'Avant-garde. **Revue de l'Université de Bruxelles**: Université libre de Bruxelles, Bruxelles, v. 3, n.4, p. 242-291, 1976.

_____. A dialética contraditória e complementar do escrito e do document. **Revista da Escola de Biblioteconomia da UFMG**, Belo Horizonte, v. 10, n. 2, p. 121-152, 1981.

EXPÓSITO, Marcelo. Estéticas de la igualdad. Jeroglíficos del futuro. Entrevista a Brian Holmes. **Desacuerdos**, p. 225-241, 2005.

FILHO, Alexander. **Abaixo e à esquerda**: uma análise histórico-social da práxis do Exército Zapatista de Libertação Nacional. Dissertação (mestrado em Ciências Sociais). Faculdade de Filosofia e Ciências da Universidade Estadual Paulista, Marília, 2007.

_____. Arte e estética política zapatista: o I Festival CompArte pela Humanidade. **Lutas Sociais**, São Paulo, v.21 n.39, p.77-92, 2017.

_____. Comunicação, arte e cultura política nos movimentos sociais: a teatralidade sem terra e a literatura zapatista. SEMINÁRIO COMUNICAÇÃO, CULTURA E SOCIEDADE DO ESPETÁCULO, 3, 2015, São Paulo, **Anais**.

FOUCAULT, Michel. **A arqueologia do saber**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.

FREITAS, Lídia Silva de. Sentidos da história e história dos sentidos da Ciência da Informação: um esboço arqueológico. **Morpheus - Revista Eletrônica em Ciência da Informação**, v.2, n.2, 2003.

FROHMANN, B. Documentation redux: prolegomenon to (another) philosophy of information. **Library Trends**, v. 52, n. 3, p. 387-407, 2004.

_____. The role of facts in Paul Otlet's modernist project of documentation.

RAYWARD, W. Boyd. **European modernism and the information society: informing the present, understanding the past**. Aldershot, Hants, England; Burlington, VT: Ashgate, 2007.

_____. O caráter social, material e público da informação. In: FUJITA, M.S.L.; MARTELETO, R.M.; LARA, M.L.G. **A dimensão epistemológica da Ciência da Informação**. São Paulo: Cultura Acadêmica; Marília: FUNDEPE, 2008. p. 1-34.

_____. Reference, representation, and the materiality of documents. In: COLÓQUIO CIENTÍFICO INTERNACIONAL DA REDE MUSSI. 2011. **Anais**. Toulouse: Université de Toulouse 3, 2011.

FUCHS, Christian. Towards a Critical Theory of Information. **¿Que es información?** actas del primer encuentro internacional de expertos en teorías de la información. Un enfoque interdisciplinar: Sierra-Pambley, León, 2008. p. 247-316.

GALEANO, Subcomandante. **Etcetera**. 2015. Disponível em:

<http://rinconzapatastazac.blogspot.com/2015/06/buenas-noches-va-tardar-porque-hemos.html> Acesso em: 12 dez. 2018.

GARCÍA GUTIÉRREZ, Antonio. Desclassification in Knowledge Organization: a post-epistemological essay. **Transinformação**, Campinas, v. 23, n.1, p. 5-14, 2011.

GASKELL, George. Entrevistas individuais e grupais. In: BAUER, Martin W; GASKELL, George. **Pesquisa qualitativa com texto, imagem e som: um manual prático**. Petrópolis: Vozes, 2002. p. 64-89.

GIDDENS, Anthony. **As consequências da modernidade**. São Paulo: UNIFESP, 1991.

GINZBURG, Carlo. **Mitos, emblemas, sinais: Morfologia e História.** São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

GOMEZ, Maruch. **Portifolio.** Disponível em: www.portodecultura.com.br/novo/portifolio/maruch-santiz-gomez.html Acesso em 12 fev.2019.

GONÇALVES, Laryssa; GONÇALVES, João Batista. A fé contra o crime: uma análise bakhtiniana da imagem dos evangélicos no Brasil na capa da Revista Veja. **Revista Línguas e Letras**, v. 16, n. 32, 2015.

GOHN, Maria da Glória. Movimentos sociais na atualidade: manifestações e categorias analíticas. *In: Movimentos Sociais no início do século XXI: antigos e novos atores sociais.* Petrópolis: Vozes, 2011. p. 13 - 32.

GOMBRICH, E. H. **A história da arte.** Rio de Janeiro: LTC, 2000.

GRAMSCI, António. **Os intelectuais e a organização da cultura.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1987.

_____. **Cadernos do cárcere**, v.1. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999.

_____. 1891-1937. *In: COUTINHO, Carlos Nelson. O leitor de Gramsci: escritos escolhidos.* Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

HARVEY, David. **Espaços de esperança.** São Paulo: Edições Loyola, 2004.

HAVELOCK, Eric. **A Revolução da escrita na Grécia e suas consequências culturais.** São Paulo: Editora da UNESP/ Paz e Terra, 1996.

HENÁNDEZ, Andrea. **Dignidade rebelde**: a liberdade segundo a escola zapatista. Disponível em: <http://foradoeixo.org.br/2014/01/22/dignidade-rebelde-a-liberdade-segundo-a-escola-zapatista/> acesso em: 18 out.2017

HEYMANN, Luciana. **O Lugar do arquivo**: a construção do legado de Darcy Ribeiro. Rio de Janeiro: FAPERJ, 2012.

HIJAR, Cristina. **Calcomaniás Zapatistas**: contribución a uma poética latinoamericana. México: Cendiap/AMV, 2004.

_____. Zapatistas, lucha en La significación. Apuntes. **Nueva Época**, México, n. 9, 2007.

_____. Rastros coloridos de rebeldía, desde Chiapas hasta Palestina. Entrevista con Gustavo Chávez Pavón. **Discurso visual**, n. 10, 2008.

_____. Pintar obedeciendo: mural comunitario participativo. **Discurso visual**, n. 18, 2011.

_____. Dimensión estética y acción política en los movimientos sociales: apuntes para una reflexión. **Question**, Argentina, v.1, n. 34, 2012.

HOBSBAWM, Eric. **Rebeldes primitivos**: estudos de formas arcaicas de movimentos sociais nos séculos XIX e XX. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

_____. **Era dos Extremos**: o breve século XX: 1914-1991. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

JOAS, Hans. Interacionismo Simbólico. In: GIDDENS, Athony; TURNER, Jonathan. **Teoria Social Hoje**. São Paulo: Editora Unesp, 1987. p. 127-174.

KONDER, Leandro. **Os marxistas e a arte**: breve estudo histórico-crítico de algumas tendências da estética marxista. São Paulo: Expressão Popular, 2013.

KHVOSTOV, Michail. **The russian civil war: the red army**. Nova Delhi: Osprey Publishing, 1996.

KOSIK, Karel. **Dialética do concreto**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.

KUHN, Thomas. **A estrutura das revoluções científicas**. São Paulo: Editora Perspectiva, 1989.

LARA, Marilda; Ortega, Cristina. Para uma abordagem contemporânea do documento na Ciência da Informação. In: ISKO, 10, Universidad da Coruña, Espanha, 2012. **Actas de congresso**.

LATOUR, Bruno. **Jamais Fomos Modernos: ensaio de antropologia simétrica**. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994.

LOPES, Laís. Novas perspectivas para o pensamento de Mikhail Bakhtin. **Revista Galáxia**, São Paulo, n. 22, 2011, p. 292-297.

LOWY, Michael. Mística revolucionária: José Carlos Mariátegui e a religião. **Estudos Avançados**, vol.19, n.55, 2005, São Paulo.

LUND, Niels Windfeld. Document Theory. **ARIST**, v. 43, n.1, p 1-55, 2009.

MACIEL, Lucas da Costa. **Os murais zapatistas e a estética tzotzil: pessoa, político e território em Polhó (México)**. 2018. 240f. Dissertação (Mestrado em Estética e História da Arte) Programa Interunidades em Estética e História da Arte, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2018.

MARCONDES, Danilo. **Iniciação à História da Filosofia**. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.

MARCOS, Subcomandante. In: GELMAN, Juan. **Nada que ver con las armas**. El Correo da Selva. Cartas e documentos del ELZN, durante el año 2000. México: Asociación Cultural Votan, 2001.

_____. **El Viejo Antonio**. México: Ediciones EÓN, 2012.

_____. In: RAMIREZ, Gloria Muñoz. **Entrevista ao subcomandante Marcos**. México, 2014. Disponível em: <https://desinformemonos.org/entrevista-marcos-completa/> acesso em 14/08/2017

MARIÁTEGUI, José Carlos. El Hombre y el Mito. In: LÖWY, Michael. **Por um socialismo indo-americano**: ensaios escolhidos. Rio de Janeiro: UFRJ, 2005. p.35-62.

MARTELETO, Regina. Análise de redes sociais - aplicação nos estudos de transferência da informação. **Ciência da Informação**, Brasília, v. 30, n. 1, p. 71-81, jan./abr. 2001.

_____; COUZINET, Viviane. Mediações e dispositivos de informação e comunicação na apropriação de conhecimentos: elementos conceituais e empíricos a partir de olhares inter cruzados. **Revista Eletrônica De Comunicação, Informação, Inovação e Saúde**, Rio de Janeiro, v.7, n.2, jun. 2013.

_____; NÓBREGA, Nanci; MORADO, Denise. Cultura informacional: demarcações de uma linha de estudos de cultura, informação e sociedade. In: ALBAGLI, Sarita (Org.). **Fronteiras da Ciência da Informação**. Brasília: IBICT, 2013. p.78-106.

_____; DAVID, Helena; BTESHE, Mariana. **Dispositivos infocomunicacionais em saúde**, Rio de Janeiro, 2014. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/icse/v18s2/1807-5762-icse-18-s2-1595.pdf>, Acesso em: 3 set. 2015.

MARQUES, Luis Antonio Guerra. **Democracia, Justiça, Liberdade**: lições da Escuelita Zapatista. Dissertação (Mestrado em Sociologia) Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Brasília, Brasília, 2014.

MAUAD, Ana Maria. Na mira do olhar: um exercício de análise da fotografia nas revistas ilustradas cariocas, na primeira metade do século XX. **MUSEU PAULISTA: HISTÓRIA E CULTURA MATERIAL**, v. 13, n.1, 2005. **Anais**.

MARTÍ, Salvador. Un viaje por comunidades en resistencia y los murales zapatistas, 2015. Disponível In: file:///C:/Users/Lenovo/Downloads/Murales_zapatistas. Acesso em: 15 mar. 2018.

MARX, Karl. **Para a Crítica da Economia Política**. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

_____. **Manuscritos econômicos-filosóficos**. Lisboa: Edições 70, 1993.

_____. **O 18 de brumário de Luís Bonaparte**. São Paulo: Boitempo, 2011.

_____. **Os despossuídos**: debates sobre a lei referente ao furto de madeira. São Paulo : Boitempo, 2017.

MATAMORSO, Fernando. Crisis del trabajo abstracto y sujetos emergentes. In: HOLLOWAY, John; MATAMORSO, Fernando; TISCHLER, Sergio (Orgs). **Zapatismo, reflexión teórica e subjetividades emergentes**. Buenos Aires: Herramientas, 2008. p. 68-71.

MENDONÇA, Sonia Regina de. Estado, Violência Simbólica e Metaforização da Cidadania. **Revista Tempo**, Rio de Janeiro, v. 1, p. 94-125, 1996.

MENESES, Ulpiano Bezerra de. Fontes Visuais, Cultura Visual, História Visual. Balanço provisório, propostas cautelares. **Revista Brasileira de História**. São Paulo, v. 23, n.45. p. 11-36, 2003.

MEYRIAT, J. “Document, documentation, documentologie”. **Schéma et Schématisation**, n. 14, 1981. p. 51-63,

MESQUITA, José Marques. **A Dialética Espiritualista**. Rio de Janeiro: Mandarin, 1985.

MÉSZÁROS, István. **O Poder da ideologia**. São Paulo: Boitempo, 2007.

MIKHAILOV, A. I.; GILJAREVSKIJ, R. S. **An introductory course on informatics/documentation**. Moscou: International Federation For Information And Documentation, 1970.

MORAES, Denis. Mídia e globalização neoliberal. **Revista Univerciencia**, v.7, n.0, p. 7-22, 2002.

MOSTAFA. Solange. **Epistemologia da biblioteconomia**. Tese (Doutorado em Filosofia da Educação) Pós-Graduação em Filosofia da Educação da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 1985.

NAVARRO, Fernanda. Introducción. In: MARCOS, subcomandante Insurgente. **El Viejo Antonio**. México: Ediciones EÓN, 2012. p 7-20.

NETTO, Sebastião L. F. Vargas. **A mística da resistência**. Culturas, histórias e imaginários rebeldes nos movimentos sociais latino-americanos. 2007. Tese (Doutorado) Programa de Pós-Graduação em História Social, Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas. Universidade de São Paulo, São Paulo 2007.

NOBRE, Suzy Damasceno. **Arte Revolucionária: a função social da pintura mural**. Monografia (Licenciatura). Licenciatura em Artes Visuais. Universidade de Brasília, Itapetininga, 2011.

NOGUEIRA, Alexandre Peixoto Faria. A luta dos movimentos sociais do campo na América Latina pelo acesso à educação: uma questão de autonomia. **Revista Pegada**, v. 12, n. 2, p. 95-106, 2011.

ODDONE, Nanci. Revisitando a "epistemologia social": esboço de uma ecologia sociotécnica do trabalho intelectual. **Ciência da Informação**, v.36, n.1, p. 108-126, 2007.

ORTEGA, Cristina. O conceito de documento em abordagem bibliográfica segundo as disciplinas constituintes do campo. **InCID**, Ribeirão Preto, v. 7, p. 41-64, 2016.

ORTRIZ. Pedro Henrique Falco. Das Montanhas mexicanas ao ciberespaço. **Estudos Avançados**, v. 19, n. 55, 2005.

OTLET, Paul. **Traité de documentation: le livre sur le livre: théorie et pratique**. Bruxelles: Mundaneum, Palais Mondial, 1934.

PASSOS, Juliana. Arte como discurso ou a discursividade nas linguagens artísticas. **Cena em Movimento**. n 2, p. 1-18, s/d.

PINHEIRO. Lena Vania. Fronteiras e horizontes de pesquisa em ciência da informação no Brasil. In: ALBAGLI, Sarita (Org). **Fronteiras da Ciência da Informação**. Brasília: IBICT, 2013. p. 7-33.

_____. Cenário da pós-graduação em Ciência da Informação no Brasil, influências e tendências. In: Enancib, 8, 2007, **Anais**.

POLANCO, Héctor. Etnofagia y multiculturalismo. **Revista Memória**, México, n. 200, p. 5-12, 2005.

POLLAK, Michael. Memória, esquecimento e silêncio. **Estudos Históricos**, v.2 n° 3, p. 3-15, 1989.

QUERIDO, Fabio. Afinidades eletivas: EZLN e MST na contramão da história do progresso dos vencedores. **Revista Espaço Acadêmico**, n. 119, 2011.

RABELLO, Rodrigo. **A face oculta do documento**: tradição e inovação no limiar da Ciência da Informação. Tese (Doutorado em Ciência da Informação) Faculdade de Filosofia e Ciências da Universidade Estadual Paulista, Marília, 2009.

RANGEL, Julio. La mirada indígena: Chiapas en vídeo. **Contratiempo**, p. 29 -59, 2005.

RAYWARD, Body. The History and historiography of information science: some reflections. **Information and Management**, v. 32, n. 1, p. 3-17, 1996.

_____. The origins of Information Science and the International Institute of Bibliography/International federation for Information and Documentation **Journal of the American Society for Information Science**, v.48, n.4, p. 289-300, 1997.

REYGADAS, Pedro; GOMES, Iván y KRAZOV, Esther. **La guerra del año nuevo**. Crónicas de Chiapas y México. México: Praxis, 1994.

REYNOSO, Carlos Alonso; SÁNCHEZ, Jorge Alonso. **Em busca de la libertad de los de abajo**: la demoeleuthería. México: Universidad de Guadalajara, 2015.

RIBEIRO, Daniel Melo. As Imagens Dialéticas de Walter Benjamin na Montagem de Godard. **Paralaxe**, v.4, n.1, p. 22-47, 2016.

RIHAN, Bianca; SALDANHA, Gustavo. A ciência da informação entre os feitiços dos centros de ciência e os antídotos do laboratórios da vida. **Tendências da pesquisa em Ciência da Informação**. v.9, n.2, 2016.

_____. O documento e o movimento Zapatista: notas para uma teoria crítica. **ENANCIB**, 19, 2018, **Anais**.

ROBERTSON, Craig. Mechanisms of exclusion: historicizing the archive and the passports. In: BURTON, Antoinette. **Archive Stories**: facts, fictions, and the writing of history. Durham/London: Duke University Press, 2005.

ROLNIK, Suely. **O novo tipo de golpe de Estado**: um seriado em três temporadas. Disponível em: https://brasil.elpais.com/brasil/2018/05/12/actualidad/1526080535_988288.html Acesso em: 21 mar. 2019.

ROVIRA, Guiomar. El zapatismo y la red transnacional. **Razón y palabra**, v. 47, 2005.

_____. **Zapatistas sin fronteras**. México: Ediciones ERA, 2009.

RUBIM, Albino Canelas. **A comunicação e a política dos neo-zapatistas**. Disponível em: <http://www.facom.ufba.br/compolitica/textos/neozapat.htm>. 1996. Acesso em 13 maio 2016

SALDANHA, Gustavo. **Viagem aos becos e travessas da tradição pragmática da Ciência da Informação**: uma leitura em diálogo com Wittgenstein. Dissertação (Mestrado em Ciência da Informação) Escola de Ciência da Informação. Universidade Federal de Minas Gerais. Belo Horizonte, 2008.

_____. Tradições epistemológicas nos estudos de organização dos saberes: uma leitura histórico-epistêmica a partir da filosofia da linguagem. **Liinc em Revista**, v. 6, n.2, Rio de Janeiro, p. 300-315, 2010

_____. O documento e a “via simbólica”: sob a tensão da neodocumentação. **Informação Arquivística**, v.2, n.1, Rio de Janeiro, 2013. p. 65-88.

_____. Mediação e formações simbólicas: notas cassirerianas sobre linguagem, conhecimento e cultura na ciência da informação. ENANCIB, 15, 2014, **Anais**.

_____. Transgramáticas: filosofia da Ciência da Informação, linguagem e realidade simbólica. **Pesquisa Brasileira em Ciência da Informação e Biblioteconomia**, v. 8, n.2, 2013.

_____. Epistemologia Crítica e Social da Ciência da Informação: 50 anos de uma escola dialética. ENANCIB 19, 2018, **Anais**.

_____ ; PINHEIRO, Lena Vania Ribeiro. **Programa TEICI IBICT**. Disponível em: <http://www.ibict.br/index.php/sala-de-imprensa1/noticias/item/119-o-ibict-atraves-da-coepe-esta-lancando-neste-mes-de-maio-o-programa-teici-ibict-filosofia-epistemologia-e-historia-da-ciencia-da-informacao-nos-tropic> Acesso em: 20 jan. 2019.

SAMPAIO, Sonia Maria; SANTOS, Georgina. O interacionismo como abordagem teórica aos fenômenos educativos. **Revista tempo e espaços em educação**, v. 6, p. 91-100, 2011.

SANTAELLA, Lucia. **Semiótica Aplicada**. São Paulo: Pioneira Thomson Learning, 2005.

SANTIAGO, Luis Vargas. El Mito de la palabra a la pared. **Blanco sobre blanco: miradas y lecturas sobre artes visuales**. Buenos Aires, 2002.

_____. Zapatista Muralism and the Making of a Community. In: **Dancing with the Zapatistas**, ed. Diana Taylor, 2–17. Durham, NC: Scalar; Duke University Press, 2015.

SANTOS, Milton. **A natureza do espaço: técnica e tempo: razão e emoção**. São Paulo: Editora Hucitec, 1997.

_____. **Por uma outra globalização: do pensamento único à consciência universal**. São Paulo: Record, 2000.

SARDELICH, Maria Emilia. Leitura de imagens, cultura visual e prática educativa. In: **Cadernos de Pesquisa**, v. 36, n. 128, p. 451-472, 2006.

SCHERER-WARREN, Ilse. **Redes de movimentos sociais**. 2.ed. São Paulo: Loyola, 1996.

SCHNEIDER, Marco. **A dialética do gosto: informação, música e política**. Rio de Janeiro: Editora Circuito, 2015.

_____ ; BEZERRA, Arthur; CASTRO, Leonardo. Contribuições de Pierre Bourdieu para um esboço de autoanálise da Ciência da Informação. In: MARTELETO, Regina; PIMENTA, Ricardo (Orgs). **Pierre Bourdieu e a produção social da cultura, do conhecimento e da informação**. Rio de Janeiro: Garamond, 2017.

SHERA, Jesse. Epistemologia Social, Semântica Geral e Biblioteconomia. **Ciência da Informação**, Rio de Janeiro, v.6, n.1, p.9-12, 1977.

SILVA, Jorge Anthonio. **Muralismo na América Latina**. O barroco na conquista. Disponível em: https://dspace.unila.edu.br/bitstream/handle/123456789/1439/Congresso%20Com_270-275.pdf?sequence=1&isAllowed=y . Acesso em: 28 fev.2019.

SOBRAL, Adail. GIACOMELLI, Karina. Observações didáticas sobre a análise dialógica do discurso. **Domínios de Linguagem**. Uberlândia, v. 10, n.3, p. 1076-1094, 2016.

STEEDMAN, Carolyn. **Dust: the Archive and Cultural History**. New Brrunswick: Rutgers University Press, 2002.

STOLER, Ann Laura. Colonial archives and the arts of governance. **Archival Science**, n. 2, p. 87-109, 2002.

THOMPSON, Edward Palmer. **Costumes em comum**: estudos sobre a cultura popular tradicional. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

TODOROV, Tzvetan. Prefácio. In: BAKHTIN, Mikhail. **Estética da criação verbal**. São Paulo: Editora Martins Fontes, 1997.

TOMAEL, Maria Ines; MARTELETO, Regina. Redes sociais: posições dos atores no fluxo da informação. **Revista Eletrônica de Biblioteconomia e Ciência da Informação**, Florianópolis, n. esp, p. 75-91, 2006.

WIENER, Norbert. **Cibernética e sociedade** - o uso humano de seres humanos. São Paulo: Editora Cultrix, 1950.

VALTIERRA, Pedro. **Archivo Pedro Valtierra**. Disponível em: [/www.cuartoscuro.com](http://www.cuartoscuro.com) Acesso em: 28 fev.2019.

VANDEN BERGHE, K. **Narrativa de la rebelión zapatista**. Los relatos del Subcomandante Marcos. Madrid, Frankfurt: Vervuert Iberoamericana, 2005.

VASCONCELOS, Camilo de Melo. As Representações das Lutas de Independência no México na Ótica do Muralismo: Diego Rivera e Juan O'GORMAN. **Revista de História**, v.153, 2005.

VOS. Jan de. **Una tierra para sembrar sueños**. Historia reciente de la Selva Lacandona, 1995-200. México: FCE/ Ciesas, 2002.

VIEIRA PINTO, Álvaro. **O conceito de tecnologia**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2005.

ZERMEÑO, Sergio. O Levante Zapatista no México. **Praga - revista de estudos marxistas**. São Paulo: Boitempo editorial. n. 2, p. 87-108.1997.

APÊNDICE 1 - TÓPICO GUIA DE ENTREVISTAS (ZAPATISTAS)

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO - UFRJ

ESCOLA DE COMUNICAÇÃO - ECO

INSTITUTO BRASILEIRO DE INFORMAÇÃO EM CIÊNCIA E TECNOLOGIA -
IBICT

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIA DA INFORMAÇÃO - PPGCI

INVESTIGACIÓN: “Documentos dialógicos, territórios dialéticos: sobre murales coloridos y su papel en la guerrilla simbólico-material del movimiento zapatista de liberación nacional”

TÓPICOS DEL CUESTIONARIO:

Nombre: (Nombre ficticio)

Idad:

Ubicación (Caracol):

1-¿Participa o ya participó en la construcción de murales en territorio rebelde?

2- ¿ Con qué frecuencia te integras en la actividad?

3- ¿ Otras personas de tu familia también participan en la red muralista en las comunidades?

4 - ¿ Cómo y por qué empezastes a pintar murales?

5- ¿O que te gusta en los murales? ¿Por qué?

6- ¿O que piensa sobre las informaciones vehiculadas en los murales?

7- ¿O que piensa sobre la relación de las comunidades com los murales?

8 - ¿O que piensa sobre la relación de los extranjeros con los murales?

9- ¿Cuál la diferencia entre los murales zapatistas y los murales comerciales o oficiales?

10- ¿ En general, de que tratan los murales zapatistas?

APÊNDICE 2 - TÓPICO GUIA DE ENTREVISTAS (NÃO ZAPATISTAS)

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO - UFRJ

ESCOLA DE COMUNICAÇÃO - ECO

INSTITUTO BRASILEIRO DE INFORMAÇÃO EM CIÊNCIA E TECNOLOGIA -
IBICT

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIA DA INFORMAÇÃO - PPGCI

INVESTIGACIÓN: “Documentos dialógicos, territórios dialéticos: sobre murales coloridos y su papel en la guerrilla simbólico-material del movimiento zapatista de liberación nacional”

TÓPICOS DEL CUESTIONARIO:

Nombre:

Idad:

País:

1-¿ Como tú conoció el movimiento zapatista?

2- ¿ Ya ha estado antes en territorio rebelde?

3- ¿ Ya participó otras veces de la confección de murales en territorio rebelde o otros territórios?

4 - ¿ Por qué estas aquí a pintar murales?

5- ¿O que te gusta en los murales? ¿Por qué?

6- ¿O que piensa sobre las informaciones vehiculadas en los murales?

7- ¿O que piensa sobre la relación de las comunidades com los murales?

8 - ¿O que piensa sobre la relación de los extranjeros con los murales?

9- ¿Cuál la diferencia entre los murales zapatistas y los murales comerciales o oficiales?

10- ¿ En general, de que tratan los murales zapatistas para usted?