

LILIAN CREPALDI

**A aposta na esperança:
identidades culturais e sociais nas revistas *Sem Terra e Chiapas***

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
ESCOLA DE COMUNICAÇÕES E ARTES

São Paulo
2009

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
ESCOLA DE COMUNICAÇÕES E ARTES

LILIAN CREPALDI

**A aposta na esperança:
identidades culturais e sociais nas revistas *Sem Terra e Chiapas***

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências da Comunicação, Área de Concentração Estudos dos Meios e da Produção Mediática, Linha de Pesquisa Comunicação Impressa e Audiovisual, da Escola de Comunicações e Artes da Universidade de São Paulo, como exigência parcial para a obtenção do Título de Mestre em Ciências da Comunicação, sob a orientação do Prof. Dr. José Luiz Proença.

São Paulo
2009

AUTORIZO A REPRODUÇÃO E DIVULGAÇÃO TOTAL OU PARCIAL DESTE TRABALHO, POR QUALQUER MEIO CONVENCIONAL OU ELETRÔNICO, PARA FINS DE ESTUDO E PESQUISA, DESDE QUE CITADA A FONTE.

FOLHA DE APROVAÇÃO

Nome da autora: Lilian Crepaldi

Título da dissertação: A aposta na esperança: identidades culturais e sociais nas revistas *Sem Terra e Chiapas*

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências da Comunicação, Área de Concentração Estudos dos Meios e da Produção Mediática, Linha de Pesquisa Comunicação Impressa e Audiovisual, da Escola de Comunicações e Artes da Universidade de São Paulo, como exigência parcial para a obtenção do Título de Mestre em Ciências da Comunicação, sob a orientação do Prof. Dr. José Luiz Proença.

Aprovada em:

BANCA EXAMINADORA

Prof.Dr. _____

Instituição: _____ Assinatura: _____

Prof.Dr. _____

Instituição: _____ Assinatura: _____

Prof.Dr. _____

Instituição: _____ Assinatura: _____

A minha mãe,
que me ensinou a caminhar e a permanecer em pé;
que me fez entender que a esperança é o caminho da felicidade.
Parafraseando um gênio contemporâneo,
por você faria tudo mil vezes...

AGRADECIMENTOS

Ao meu orientador, Prof. Dr. José Luiz Proença, pela paciência, compreensão, estímulo, confiança e senso de humanidade.

À Escola de Comunicações e Artes da Universidade de São Paulo, pela oportunidade de realizar o curso de mestrado, e ao CNPq, pela concessão da bolsa de estudos e apoio financeiro.

Às Profas. Dras. Roseli Paulino Fígaro e Maria Lígia Coelho Prado, pelas observações feitas na qualificação, que procurei incorporar neste trabalho.

Aos professores de Pós-Graduação da ECA e do Departamento de História da USP, pelo precioso conhecimento transmitido nesses últimos anos.

A Mércia Silveira, do setor de comunicação da Secretaria Nacional do MST, pela gentileza constante em seus atendimentos, e a Beatriz Pasqualino, editora da revista *Sem Terra*, pela simpatia e força das palavras.

À Prof^a Dr^a Maria Aparecida de Aquino, pelo seu amor ao mundo e ao conhecimento.

A Ricardo Dall'Antonia, pela revisão atenta, que melhorou substancialmente a qualidade deste trabalho.

À amiga incondicional Verônica Kollar, pelo amor e pela força, e aos meus avós, Leda e Luís, (*in memoriam*), que estarão sempre minha vida.

Ao meu esposo, Michel, que, com seu belo sorriso, me faz acreditar que a vida realmente vale a pena. Obrigada pela paciência e por aceitar as ausências e o meu tom exaltado de voz.

A minha mãe, razão pela qual o mundo tem sentido. Inspiração para corpo, alma e mente. Obrigada mais uma vez e sempre.

*“O ontem é apenas um sonho
E o amanhã é só uma visão
O hoje, porém, bem vivido,
Transforma todo ontem em um sonho de felicidade
E todo amanhã em uma visão de esperança.
Portanto, cuide bem do dia de hoje”.*
(Provérbio sânscrito)

RESUMO

CREPALDI, Lilian. **A aposta na esperança**: identidades culturais e sociais nas revistas *Sem Terra* e *Chiapas*. 2009. 275 p. Dissertação (Mestrado) - Escola de Comunicações e Artes, Universidade de São Paulo, 2009.

Esta pesquisa tem por objetivo compreender como as revistas especializadas *Sem Terra* e *Chiapas* representam as identidades e as culturas de dois movimentos sociais da América Latina: Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (Brasil) e Exército Zapatista de Libertação Nacional (México). Para tanto, analisaram-se dez reportagens e artigos dessas publicações numa perspectiva qualitativa e comparada, utilizando como ferramentas de interpretação a análise de conteúdo e os conceitos de identidade e cultura de Néstor García Canclini. A partir das análises, percebe-se a ênfase em manifestações culturais populares e tradicionais, que representariam a verdadeira essência de comunidades camponesas ou indígenas. Entretanto, conclui-se que a identidade é construída socialmente e constantemente reinterpretada pelo próprio grupo e por aqueles que o observam. O jornalismo dessas revistas especializadas auxilia na construção de representações sociais, imaginários e memórias, uma vez que as mensagens culturais estão articuladas a outras esferas da realidade social. É por meio da cultura que o ser humano elabora as representações sobre os outros, sobre o mundo e sobre si mesmo.

Palavras-chave: jornalismo; revistas especializadas; identidades; Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST); Exército Zapatista de Libertação Nacional (EZLN).

ABSTRACT

CREPALDI, Lilian. **Betting on Hope**: cultural and social identities in (the magazines) *Sem Terra* and *Chiapas*. 2009. 275 p. Dissertação (Mestrado) - Escola de Comunicações e Artes, Universidade de São Paulo, 2009.

This research examines how the specialized magazines *Sem Terra* and *Chiapas* represent the identities and the cultures of two Latin-American social movements: Brazil's Landless Workers Movement (Brazil) and Zapatista Army of National Liberation (Mexico). To achieve this goal, ten pieces of news and articles of these magazines have been analysed on a qualitative and comparative perspective, adopting as interpretation tools the contents analyses and the concepts of identity and culture by Néstor García Canclini. As analyses point out, emphasis is laid on popular and traditional cultural manifestations, which would represent the true essence of country or Indian communities. Identity, however, is socially constructed and often reinterpreted by the group or observers. Journalism as it is exercised by these specialized magazines helps in the construction of social representations, imagery and memories, because the cultural messages are related to other aspects of social reality. Through culture humans elaborate representations about the others, the world and themselves.

Keywords: journalism; specialized magazines; identities; Brazil's Landless Workers Movement (MST); Zapatista Army of National Liberation (EZLN).

LISTA DE FIGURAS, MAPAS E QUADRO

Figura 1 – Bandeira oficial do MST.....	56
Figura 2 – Produção de leite no assentamento Conquista da Vitória (RS).....	60
Figura 3 - Grupos indígenas no México.....	75
Figura 4 – Bandeira oficial do EZLN.....	77
Figura 5 - Placa elucidando as regras de uma junta de governo zapatista.....	83
Mapa 1 – Geografia dos Assentamentos rurais no Brasil.....	59
Mapa 2 – Municípios autônomos zapatistas.....	84
Mapa 3 - Presença militar na região de Chiapas.....	86
Mapa 4 – Grupos guerrilheiros no México.....	89
Quadro 1 - Comparação dos Conflitos no Campo (1998-2007).....	63

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO

A comunicação e os movimentos sociais na América Latina..... 12

CAPÍTULO 1

O mosaico conceitual na América Latina: discussões sobre identidade, cultura, representação e imaginário..... 28

1.1. Cultura, representação e imaginário social..... 31

1.2. Identidades na América Latina..... 33

1.3. O pensamento de Octavio Paz..... 44

1.4. O debate sobre identidades..... 47

CAPÍTULO 2

Movimentos sociais no Brasil e no México: MST e EZLN..... 49

2.1. O Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra..... 49

2.1.1. Acontecimentos decisivos para o MST..... 56

2.1.2. Reforma agrária e violência no campo..... 61

2.1.3. A imprensa e o MST..... 64

2.1.4. A revista *Sem Terra*..... 67

2.2. O Exército Zapatista de Libertação Nacional..... 74

2.2.1. A importância da Revolução Mexicana de 1910..... 77

2.2.2. Acontecimentos marcantes no neozapatismo..... 80

2.2.3. EZLN na imprensa: a utilização pioneira da internet..... 89

2.2.4. A revista *Chiapas* 92

CAPÍTULO 3

Análise dos objetos de estudo: as mensagens culturais das revistas..... 96

3.1. Revista *Sem Terra* – Arte Sem Fronteiras debate os direitos culturais..... 97

3.2. Revista *Sem Terra* – Ministério lança projeto de estímulos culturais..... 103

3.3. Revista *Sem Terra* – A arte cumprindo seu papel..... 111

3.4. Revista *Sem Terra* - Tradição e identidade na arte de fazer panelas de barro..... 119

3.5. Revista *Sem Terra* – Viola-de-cocho: identidade e patrimônio do povo..... 125

3.6. Revista *Chiapas* - Historia y simbolismo en el movimiento zapatista..... 133

3.7. Revista *Chiapas* – La noche estrellada..... 142

3.8. Revista *Chiapas* – Autonomía indígena y usos y costumbres..... 151

3.9. Revista *Chiapas* – El fin de los descubrimientos imperiales..... 163

3.10. Revista *Chiapas* – Los desafíos del mundo en que caben todos los mundos y la subversión del saber histórico de la lucha..... 172

CONSIDERAÇÕES FINAIS..... 183

REFERÊNCIAS..... 193

ANEXOS..... 204

INTRODUÇÃO

A COMUNICAÇÃO E OS MOVIMENTOS SOCIAIS NA AMÉRICA LATINA

“Ser homem é ser responsável. É sentir que colabora na construção do mundo”.

Antoine de Saint-Exupéry

França, Idade Média. Revoltas camponesas abalam a nobreza feudal e são duramente reprimidas. Alguns estudiosos apontam a falta de articulação entre os diferentes locais em que eclodiram as revoltas como uma das causas de fracasso dos grupos insurrectos, mantidos à força sob o jugo da aristocracia dominante. As reivindicações desses grupos quase nunca ultrapassavam seu círculo imediato devido ao analfabetismo de grande parte da população e ao acesso restrito à escrita, permitido a grupos católicos dominantes e a nobres, considerando que a imprensa só surgiria no século XV. Ainda assim, há registros de que os camponeses se mobilizam pela conquista da terra e lutam contra a exploração desde o Império Romano.

América Latina, hoje. Movimentos sociais, armados ou não, reivindicam direito à terra, à participação política, à inclusão, enfim, uma infinidade de demandas não atendidas pela sociedade ou pelos poderes públicos. Sua mensagem é divulgada em linguagem simples, direta, como no exemplo a seguir: “Nós queremos reforma agrária e acreditamos que isso pode ser conquistado com ocupação e assentamentos produtivos”. Contudo, o mais incrível da mensagem é seu poder de romper a barreira espaço-tempo: qualquer pessoa com uma interface digital que contemple computador pessoal e acesso à internet pode ler a mensagem, simpatizar com ela e, quem sabe?, acabar ingressando no movimento, ainda que viva do outro lado do mundo.

A atuação dos movimentos sociais na civilização tecnológica midiática já foi pesquisada sob diversos ângulos, buscando compreender a articulação desses movimentos com a sociedade por meio da mídia. O palanque apenas já não basta para atrair simpatizantes. É preciso mostrar adequação ao tempo. O século XXI promete ser o grande momento para as

mediações das redes tecnológicas, favorecendo a exposição política desses movimentos e promovendo interações antes difíceis em vista das barreiras tecnológicas.

Dos impressos aos blogs, houve alteração significativa nos meios de produção, circulação e recepção das mensagens. Assim, é preciso tornar a comunicação cada vez mais eficaz para que o discurso seja bem compreendido pelos interlocutores, e, em nível mais amplo, para dar às palavras poder de ação e transformação social. Com a multiplicidade de veículos, é preciso direcionar os meios segundo os objetivos da publicação e os diferentes públicos.

Os movimentos sociais sentiram a necessidade de uma mídia alternativa a comercial e criaram diversas formas de comunicar suas mensagens a simpatizantes, estudiosos e integrantes dos movimentos. O Exército Zapatista de Libertação Nacional (EZLN) e o Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST), os dois movimentos analisados neste estudo, dispõem de jornais, revistas, panfletos, emissoras de rádio, apostilas, documentos, sites, entre outras formas de divulgação do movimento e de seus integrantes. Mais do que falar de política e economia, num estilo de panfletagem contemporânea, os veículos abordam as diversas esferas que circundam os movimentos sociais, entre as quais a esfera cultural e a étnica, objetos deste trabalho.

Dois países, duas realidades, dois movimentos sociais. Entender a origem e o desenvolvimento do Exército Zapatista de Libertação Nacional e do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra, numa perspectiva comparada, colabora no esboço de um panorama mais complexo dos movimentos sociais latino-americanos. Vale ressaltar que, atualmente, a luta pela terra e pela aceitação faz parte de uma estratégia política que visa à transformação da sociedade como um todo.

Ao contrário dos comunicados, discursos, livros e demais materiais mediáticos produzidos pelos movimentos, essas revistas especializadas são produzidas por jornalistas, no caso brasileiro, e por professores universitários e pesquisadores, no caso mexicano. Desse

modo, é legítimo questionar se tais publicações mostram as culturas locais ou se são mera reprodução das principais temáticas de outras revistas que se dizem “de esquerda”.

Elegeu esta pesquisa, portanto, como objetivo geral compreender como as revistas *Chiapas* e *Sem Terra* representam as identidades e as culturas dos movimentos sociais EZLN (México) e MST (Brasil).

Como objetivos específicos, o estudo propôs-se a comparar a origem e desenvolvimento dos veículos *Chiapas* e *Sem Terra*, apontando semelhanças e diferenças; entender a estrutura geral dos veículos (linha editorial, produção, redação, colaboradores, distribuição, leitores), numa perspectiva comparada; descrever a origem e o desenvolvimento do neozapatismo e do MST; apontar as especificidades de linguagem das publicações; enfatizar a "palavra" como forma de luta social; descrever as principais lutas e objetivos dos movimentos expostos nas revistas e mostrar a participação dos movimentos em seus contextos nacionais.

O trabalho se justifica pelo debate de alguns conceitos que permeiam a comunicação dos zapatistas e dos sem-terra brasileiros, tais como cultura e identidade. Entendidos em seu conjunto, tais fatores são importante fonte de conhecimento e de autoconhecimento dos seres humanos, pois contêm, simbolicamente, ensinamentos que podem ser convertidos em transformações sociais.

Um motivo adicional a impulsionar este trabalho é o EZLN como inspiração para outros movimentos sociais em todo o mundo. Para Mattelart (1999, p.99), “a América Latina desde muito cedo, e constantemente, sobressaiu pela sua reflexão sobre a ligação entre comunicação e organização popular”, o que justifica de sobejo um estudo sobre comunicação relevante para entender as realidades locais latino-americanas. Nesse sentido García Canclini (2000, p.28) entende a América Latina “como uma articulação mais complexa de tradições e modernidades (diversas, desiguais), um continente heterogêneo formado por países onde, em

cada um, coexistem múltiplas lógicas de desenvolvimento”. Assim, justifica-se compreender como as diversidades aparecem na comunicação latino-americana.

Dessa forma, *Sem Terra* e *Chiapas* são parte de uma estratégia mais ampla de comunicação comunitária e popular, decorrente da necessidade de dar voz a grupos sociais cujos espaços na mídia comercial são limitados. Inerente a essa comunicação, portanto, é a plena consciência de seu papel de garantir a visibilidade dessas comunidades excluídas. Neste estudo, pressupõe-se que fazer parte de uma comunidade é estar integrado a um grupo, partilhando conscientemente posições sociais e econômicas dentro dos contextos local e global. As relações dentro de cada comunidade são visíveis na comunicação dos movimentos que a ela se referem.

Após esta introdução, na qual também se abordam a metodologia do estudo e o quadro teórico de referência, o capítulo 1 traça um breve panorama do mosaico conceitual na América Latina, abordando diferentes perspectivas de temas como identidade, cultura, representação e imaginário. No capítulo 2, foram apresentados os dois movimentos sociais em questão – Exército Zapatista de Libertação Nacional e Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra –, suas respectivas origens, consolidações, acontecimentos marcantes e relações com a mídia. Neste mesmo capítulo, discutiu-se a estrutura e o funcionamento das revistas *Chiapas* e *Sem Terra*, objetos de estudo desta pesquisa. No capítulo 3, são analisadas dez reportagens ou artigos culturais das publicações, cinco de cada revista, na perspectiva da análise de conteúdo e dos conceitos de identidade e cultura, sobretudo os de García Canclini. Nas considerações finais, um balanço sobre as principais temáticas da pesquisa, conclusões parciais e perspectivas para futuros trabalhos. Ao final do estudo, os anexos contêm na íntegra todos os artigos analisados, além de outros documentos relevantes para a pesquisa.

Reflexões metodológicas e epistemológicas

“A ciência é muito simples. Quando se torna complicada, em geral é porque o mundo é complicado- ou porque nós é que somos complicados”.

Carl Sagan

A partir do pressuposto de que é impossível alcançar a objetividade científica nas Ciências Humanas, as opções de pesquisa, inclusive as metodológicas, implicam escolhas e posicionamentos perante uma vasta gama de opções. Conforme Bourdieu (1996, p.226), “a ação das obras sobre as obras sempre se exerce tão somente por intermédio dos autores cujas estratégias devem também sua orientação aos interesses associados à sua posição na estrutura do campo”.

Ao mesmo tempo em que fazemos tudo depender da ciência e da tecnologia, não compreendemos como elas funcionam nos tornamos, progressivamente, sempre mais dependentes do que a tecnologia e a ciência nos impõem. Assim, a pesquisa leva à compreensão do funcionamento da própria ciência. Para Sagan (1996), “a ciência está longe de ser um instrumento perfeito de conhecimento. É apenas o melhor que temos”.

A ciência é cíclica, uma vez que o conhecimento nunca é definitivo. Devido às incertezas e margem de erros, os conhecimentos adquiridos pela ciência são constantemente reciclados e aprimorados, num processo que nunca termina. Cabe à ciência extrair resultados a partir de experiências e não somente de evidências. Seus objetivos são desmistificar falsos postulados, aprimorar a idéia de estudos já conhecidos e esgotar as possibilidades de seu objeto de estudo. Assim, enquanto se aprimora, deixa o conhecimento de ser absoluto e abre caminho para novos pensamentos. Novas afirmações podem ser acrescentadas a teorias renomadas, mas, por também serem falíveis e provisórias, virão fatalmente a ser contestadas no futuro.

Nessa perspectiva, o conhecimento científico é incompleto, imperfeito, falível, incerto e passível de constante aperfeiçoamento. O conhecimento científico tem uma sistemática mais ou menos definida: parte-se de uma ideia; examina-se esta ideia; consulta-se a literatura científica do assunto; planejam-se experimentos da ideia inicial; verificam-se as possibilidades; refina-se a precisão da medição e reduzem-se as margens de erros; obtêm-se resultados.

Desse modo, deve o pesquisador estar consciente de que suas ideias podem estar equivocadas uma vez que, em decorrência da constante experimentação e do surgimento de novas ideias, os resultados das pesquisas se alteram com o tempo, vindo descobertas novas refutar as anteriores e introduzir novas perspectivas para outros estudos.

A pesquisa como processo de investigação e estudo, minuciosos e sistemáticos, tem por finalidade principal responder mediante processos científicos às perguntas suscitadas. Antes de sistematizar os métodos utilizados nesta pesquisa, vale lembrar que a ciência não é neutra nem passiva e que, ao mesmo tempo em que reconstrói acontecimentos e vivências, ela constrói novas concepções. Para Lopes (2001, p. 77) “a Metodologia, em uma ciência, constitui o espaço por excelência da reflexão de um campo de conhecimentos sobre si mesmo, enquanto prática teórica”.

Segundo Lopes (2001), são duas as concepções para *Metodologia*: a metodologia *da* pesquisa e a metodologia *na* pesquisa. Enquanto a primeira se refere à teorização da prática na investigação científica (plano do paradigma), a segunda está no plano da prática. Para Lopes (2001), as instâncias da teorização e da prática acontecem simultaneamente durante a investigação científica.

É fundamental conhecer os caminhos que levaram à elaboração de uma pesquisa, sem o que faltarão ao leitor os elementos para julgar sua precisão. Sabedor dos caminhos, pode ele questionar os métodos utilizados e sugerir novos, pelos quais melhores resultados fossem

atingidos. Quanto mais esclarecedor for o método, maior será a precisão do trabalho. Ou seja: para melhor utilizar os resultados da pesquisa, faz-se necessário conhecer o percurso que conduz a eles.

A pesquisa em Comunicação Social

Cada vez mais, o campo de pesquisas em comunicação no Brasil vem ganhando maturidade em suas questões teórico-epistemológicas. Contudo, por ser um campo naturalmente interdisciplinar, são ainda diversas as barreiras que entram o processo de reconhecimento das Ciências da Comunicação.

Navarro (2003, p.27) destaca que é preciso “uma articulada reflexão epistemológica com análises sociológicas e ético-políticas dos intrincados processos de sua legitimação institucional, pois, no fundo, é uma luta ideológica que corta essa territorialização”. Dessa forma, o autor ressalta a importância das condições institucionais que permeiam a investigação científica.

Sousa (1995) ressalta que os estudos de comunicação têm-se voltado para a subjetividade, buscando entender “como, na prática cotidiana, as pessoas encontram elos para relacionar-se consigo mesmas; como se veem a si mesmas e como constroem sua identidade de sujeito” (1995, p.34).

Nesse sentido, o trabalho de Lopes (2003) revela a complexidade dos objetos de estudo na área e aponta a necessidade de refletir sobre a importância dos pressupostos epistemológicos que orientam as pesquisas. Sodré (2003, p. 310) ressalta que “o desafio epistemológico desse campo é construir um paradigma de conhecimento em que o discurso reflexivo não seja totalmente estranho ao senso comum dos agentes sociais da comunicação, expresso tanto na mídia quanto na diversidade das práticas culturais”.

Instâncias epistemológicas, metódicas e técnicas da pesquisa

Este trabalho tem como principal paradigma teórico-metodológico os Estudos Culturais, sobretudo no que tange aos temas *identidade* e *cultura*. De caráter multidisciplinar, bastante adequado às pesquisas em comunicação, “o objetivo dos *cultural studies* é definir o estudo da cultura própria da sociedade contemporânea como um campo de análise conceitualmente relevante, pertinente e teoricamente fundamentado” (WOLF, 1992, p.94).

Para a maioria dos autores dos Estudos Culturais, a cultura constitui-se numa rede de práticas e relações que fazem parte da vida cotidiana, ou seja, a cultura deixa de ser passiva e ressalta a importância do sujeito histórico. Não mais uma compilação de textos e obras de arte, mas sim as práticas vividas. O cotidiano ganha primazia sobre a tradição nos Estudos Culturais. A proposta de Hall (2003) enfatiza também o papel dos Estados Nacionais e da formação das identidades. Segundo esse autor, a situação social dos seres humanos é determinante na maneira de produzir e receber as mensagens comunicacionais.

É somente por meio do dinamismo implícito na ideia de cultura que é possível pensar nos movimentos sociais latino-americanos em infinita metamorfose, num eterno "fazer-se". Nesta corrente dos estudos culturais, Ortiz pensa nas questões identitárias da seguinte maneira:

Sinceramente creio que não deveríamos ter nenhuma carteira de identidade, ela diz pouco sobre nossa individualidade, mas uma ‘carteira de diferenças’, rica, complexa, indefinida, reveladora da diversidade de nossos itinerários ao longo da vida, fechando-se com a nossa própria morte. (2000, p.199)

Para o latino-americano, a identidade, em vez de isolá-lo do mundo, o faz partícipe dele. Cientes de que o EZLN e o MST estão em constante busca e afirmação de identidades, os autores dos Estudos Culturais oferecem uma colaboração bastante rica durante o processo de pesquisa.

Além dos Estudos Culturais, este trabalho aponta ainda influência da Teoria Crítica, sobretudo da concepção de que a investigação empírica só tem valor científico se enquadrada na compreensão da sociedade como um todo. Também Edgar Morin (1967) e sua proposta de sociologia da cultura, cuja teoria, denominada por Wolf (1992; p.87) *culturológica*, serve de embasamento para a pesquisa. Enfatizando o papel do sincretismo na cultura de massa e das realidades policulturais, Wolf afirma que, para Morin, “a cultura de massa forma um sistema de cultura, constituindo-se como um conjunto de símbolos, valores, mitos e imagens que dizem respeito quer à vida prática quer ao imaginário coletivo” (1992, p.88).

Quanto às fontes de coleta de dados, foi possível entrevistar apenas a editora da *Sem Terra*, uma vez que os contatos com a editora da extinta *Chiapas* não surtiram resultados, mas a análise de conteúdo abrangeu ambas as publicações. A entrevista mostrou-se uma ferramenta adequada ao nosso objeto de estudo, visto ter conseguido informações a respeito dos processos de produção e recepção das mensagens culturais das revistas. A entrevista seguiu um roteiro prévio como instrumento semiestruturado para que os objetivos da pesquisa estivessem sempre em reflexão.

Quanto aos dados de pesquisa, o estudo foi essencialmente qualitativo, tendo em vista que busca “identificar relações, causas, efeitos, consequências, opiniões, significados, categorias e outros aspectos considerados necessários à compreensão da realidade estudada” (VIANNA, 2001, p.122). Em relação aos objetivos a alcançar, a pesquisa foi exploratória, numa perspectiva comparada. Segundo Gil (1999, p.43), “as pesquisas exploratórias têm como principal finalidade desenvolver, esclarecer e modificar conceitos e ideias, com vistas à formulação de problemas mais precisos ou hipóteses pesquisáveis para estudos posteriores”. Some-se a isso que a pesquisa exploratória fornece ao pesquisador maior conhecimento sobre o tema de pesquisa, sendo particularmente útil quando é muito vaga a noção dos pormenores envolvidos no problema.

Em relação aos procedimentos utilizados, esta pesquisa foi bibliográfica e documental. A pesquisa bibliográfica auxilia o pesquisador a conhecer diferentes fenômenos que envolvem determinado assunto, tendo como função executar o balanceamento de um assunto, tomado como tema de pesquisa já estudado por outros autores. Assim, verifica-se o que já foi realizado, as dimensões ou profundidade abordadas no problema que se pretende estudar. Durante a pesquisa bibliográfica, procurou-se material que fosse além do que se refere ao EZLN ou ao MST, mas incluísse conceitos como *identidade e cultura*.

Na pesquisa documental, procedeu-se de início a uma análise de conteúdo sucinta dos textos sobre cultura das revistas *Chiapas* e *Sem Terra*. A análise de conteúdo – um dos métodos mais utilizados em estudos das Ciências da Comunicação – parece ter sido eficaz em relação aos objetivos propostos, tendo em vista as abordagens qualitativas e quantitativas que proporciona, além da eficiente organização dos dados. Para a análise dos textos publicados na *Chiapas* e *Sem Terra*, a opção foi o enfoque qualitativo, destacando a presença de determinados temas nos textos. Num segundo momento, utilizamos a teoria da interculturalidade de García Canclini (2005b) para aprofundar as análises.

Para Cappelle, Melo e Gonçalves (2003, p. 5),

a análise de conteúdo, desde seu surgimento até os dias atuais, teve sua evolução perpassada por períodos de aceitação e de negação, despertando, ainda hoje, contradição e questionamento. Entretanto, assim como toda técnica de investigação, procura proporcionar aos investigadores um meio de apreender as relações sociais em determinados espaços, de uma forma apropriada ao tipo de problema de pesquisa proposto.

Conforme proposta de Bardin (1979), a análise de conteúdo parte dos significantes (estruturas semânticas) e dos significados (estruturas sociológicas) para buscar novos significados de natureza social, política e histórica. Apesar de a análise de conteúdo passar pela etapa de contagem de temas ou palavras, a etapa que majoritariamente interessa a este estudo é o entendimento do significado das mensagens.

Quadro teórico de referência

Duas grandes vertentes de pesquisa direcionam a maior parte dos estudos sobre o movimento neozapatista no México. A primeira delas refere-se aos trabalhos sobre política, guerrilha e antiliberalismo do EZLN. Nessa linha, destaca-se a obra organizada por Buenrostro y Arellano e Oliveira (2002b), que se concentra nas raízes políticas e econômicas do fenômeno neozapatista de Chiapas e seus ecos pelo mundo. O outro texto de Buenrostro y Arellano (2002a) analisa o *Já Basta* da resistência zapatista, discutindo em maior profundidade sua luta contra o neoliberalismo.

Nessa mesma vertente, a obra de Di Felice e Munoz (1998) tem o mérito de diferenciar o EZLN dos demais movimentos sociais latino-americanos, além de reunir os principais materiais de comunicação do movimento, sobretudo as declarações. O trabalho também faz uma análise sobre a luta mediática do EZLN e sobre a linguagem poética dos comunicados zapatistas, que remontam aos costumes maias e a figuras importantes da história mexicana, sobretudo Emiliano Zapata, para buscar no passado inspiração para o presente.

A outra grande vertente de pesquisa atém-se à utilização da Internet pelos zapatistas. Dessa forma, o trabalho de Ortiz (1997) é voltado à análise da Internet como espaço privilegiado para disseminar as opiniões e reivindicações do movimento. Analisa ainda o autor o modo pelo qual a imprensa brasileira, argentina e mexicana abordam o conflito. A obra de Rovai Júnior (2003) acompanha essa linha, tomando o uso do espaço virtual que faz o EZLN por base de seu estudo sobre a guerrilha informativa na Venezuela. Já o estudo de Fernández (2003) aborda as diferentes dimensões do movimento, enfatizando a utilização do espaço da Internet como estratégia para conquistar a opinião pública.

No caso do MST, a maioria das obras discute a questão agrária, lutas camponesas, educação popular, ações políticas, política agrícola e desenvolvimento rural e o MST na mídia

convencional. Nesta última linha, o trabalho de Gohn (2000) aborda a conturbada relação entre a mídia convencional e o movimento, enfatizando o poder dos meios de comunicação sobre a sociedade civil. A obra destaca que a mídia convencional mudou sua visão ao longo do tempo, substituindo a posição favorável no início do MST por outra, mais crítica e negativa, a que permanece até hoje.

Para uma visão geral do movimento, vale destacar o estudo de Fernandes (2000), que apresenta uma história do MST, mostrando suas origens e lutas. Também a obra organizada por Stedile (1997), um dos líderes de maior destaque no MST, já se tornou referência na área, explicando as demandas do movimento e sua relação com a política, economia e sociedade do País. Já Comparato (2001) analisa o movimento enquanto ator político no cenário nacional, afirmando que ele constitui um desafio aberto a diversos poderes constituídos.

Por outra perspectiva, de suporte semiótico, Lopes (2002) analisa os editoriais do *Estado de S. Paulo* para verificar como se dá a construção de uma imagem identitária nacional do MST.

No decorrer do trabalho, designou-se EZLN e MST como movimentos sociais latino-americanos. Vale ressaltar que, neste estudo, entende-se movimento social como manifestações político-culturais das classes e grupos populares e subalternos, conforme definição utilizada por Silas Nogueira (2005). Contudo, não é objetivo deste estudo adentrar em debates sobre a utilização do termo *movimento social*.

Tendo em vista a perspectiva multidisciplinar dos estudos de comunicação, recorreu-se a alguns conceitos das Ciências Sociais, Antropologia e História para analisar a via comunicacional do movimento. Assim, cabe aqui uma rápida revisão de alguns autores.

Em questão de cultura popular, destaca-se a influência das leituras de Mikhail Bakhtin (1993). Afastando a possibilidade de assimilação direta da cultura dominante pelos populares, o autor propõe o conceito de circularidade cultural entre as classes, conceito que, em essência,

equivale a um movimento mais dialético entre as diferentes classes e confere maior reciprocidade aos diferentes níveis culturais. O EZLN e o MST são exemplos significativos de circularidade e do choque entre cultura hegemônica e cultura dominada.

O conceito de cultura popular deste trabalho advém da antropologia e representa o conjunto de atitudes, crenças e códigos de comportamento próprios das classes subalternas em determinado período histórico.

Os estudos de Martín-Barbero (1987) também foram essenciais nesta pesquisa. Ressaltando a mestiçagem do latino-americano, as múltiplas temporalidades históricas numa mesma sociedade e as descontinuidades culturais, o autor trata dos imaginários híbridos que definem a identidade latino-americana como contraditória e heterogênea. Para ele, é fundamental entender como as pessoas utilizam a informação nas relações sociais a partir das mediações culturais, estas reveladas nas práticas cotidianas. Nesse sentido, a globalização da comunicação acaba por fortalecer as autonomias e resistências locais, fazendo com que as chamadas poli-identidades ressurgam permeadas de mitos e símbolos mestiços (HALL, 2000).

No que tange à comunicação para o desenvolvimento, Waisbord (2003) apresenta cinco idéias para que a comunicação aja mais ativamente na comunidade, que servem de referência importante. A primeira é a centralização do poder (o fortalecimento da comunidade); a segunda, a integração entre as abordagens governamentais e baseadas na comunidade; a terceira, a necessidade de utilizar estratégias múltiplas de comunicação; a quarta, a articulação entre a comunicação de massa e a interpessoal e, por fim, a incorporação dos fatores pessoais e contextuais para compreender o papel da comunicação na mudança de comportamentos.

Importantes também foram algumas ideias de Thompson (1998), para quem “o uso dos meios de comunicação implica a criação de novas formas de ação e de interação no mundo social, novos tipos de relações sociais e novas maneiras de relacionamento do

indivíduo com os outros e consigo mesmo” (1998, p. 13). Quanto à leitura das mensagens comunicacionais, o autor afirma que “a recepção das formas simbólicas (..) sempre implica um processo contextualizado e criativo de interpretação, no qual os indivíduos se servem dos recursos de que dispõem, para dar sentido às mensagens que recebem” (1998, p.17).

Identidade e cultura em Néstor García Canclini

Outra categoria utilizada neste trabalho é o conceito de identidade. Acredita-se que a leitura das revistas especializadas pelos integrantes dos movimentos abra espaço para constantes reinterpretações da realidade, uma vez que faculta ao leitor atribuir novos significados e ressignificar sua própria identidade.

Partiu-se do conceito de identidade de García Canclini (2005b, p. 117), para quem *identidade* é uma “construção imaginária que se narra”. Os Estudos Culturais também abordam os conceitos de identidade. Neste trabalho, além do conceito de identidade proposto por García Canclini (2005b), recorreu-se ainda às ideias de Hall (2003), que não busca a identidade nas origens ou nas tradições de um povo, mas opta pela identidade diaspórica, resultado híbrido entre múltiplas interferências culturais. Segundo esse autor,

As identidades culturais são pontos de identificação, os pontos instáveis de identificação ou sutura, feitos no interior dos discursos da cultura e história. Não uma essência, mas um posicionamento. Onde haver sempre uma política da identidade, uma política de posição, que não conta com nenhuma garantia absoluta numa “lei de origem” sem problemas, transcendental. (2006, p. p.70).

García Canclini foi nossa principal referência para analisar as mensagens culturais das revistas:

Uno de los pocos consensos que existe hoy en los estudios sobre cultura es que no hay consenso. No tenemos un paradigma internacional e interdisciplinariamente aceptado con un concepto eje y una mínima constelación de conceptos asociados, cuyas articulaciones puedan contrastarse con referentes empíricos en muchas sociedades. Hay diversas maneras de concebir los vínculos entre cultura y sociedad, realidad y representación, acciones y símbolos. (2005a, p.69)

Essas dificuldades em definir *cultura* estão presentes em *Diferentes, desiguais e desconectados* (2005b), obra em que o autor resume três grandes definições de cultura (2005b, p. 37-41): 1 – “cultura é o acúmulo de conhecimentos e de aptidões intelectuais e estéticas”; 2 - cultura como tudo aquilo criado pelo homem e por todos os homens a partir do natural que existe no mundo. São os nossos modelos de comportamento, os costumes, as distribuições espaciais e temporais; 3 – definição sociossemiótica, na qual a cultura abarca “o conjunto de processos sociais de produção, circulação e consumo da significação na vida social”. Neste trabalho, utilizou-se a terceira definição, buscando compreender nos textos das revistas a “imbricação complexa e intensa entre o cultural e o social” (GARCÍA CANCLINI, 2005b, p.45).

Contudo, para o autor, mais importante que ater-se às definições de cultura “é (...) descrever os esforços de convivência e não somente ressaltar as diferenças” (2005b, p.180), um dos objetivos a que este trabalho – mediante a análise das revistas – se propõe. Afinal, conforme García Canclini, “as maneiras pelas quais se estão reorganizando a produção, a circulação e os consumos dos bens culturais não são simples operações políticas ou mercantis; instauram modos novos de entender o que é cultural e quais são os seus desempenhos sociais” (2005b, p. 49).

Segundo o autor, para minimizar os conflitos em todo o mundo, é necessário buscar uma cidadania global com participação efetiva dos indivíduos. Para tanto, cumpre “ter comunicação com os diferentes, corrigir as desigualdades e democratizar o acesso a

patrimônios interculturais tornaram-se tarefas indissociáveis para escapar deste tempo de abundância mesquinha”.

Para ele, passamos de um mundo *multicultural* para um mundo *intercultural*. O autor entende o *multicultural* como “justaposição de etnias ou grupos em uma cidade ou nação (2005b, p.17). Nesse sentido, admite-se a diversidade de culturas e a aceitação do heterogêneo. Já o *intercultural* “remete à confrontação e ao entrelaçamento, àquilo que sucede quando os grupos entram em relações e trocas” (2005b, p.17).

García Canclini (2005b) opta pela interculturalidade ao constatar que o multiculturalismo, em seus extremos, pode levar a ações afirmativas de certos grupos – mulheres, indígenas, afro-americanos, entre outros - que, por vezes, escondem dilemas compartilhados com grupos mais amplos.

O multiculturalismo, entendido como programa que prescreve cotas de representatividade (...) como exaltação indiferenciada das realizações e misérias daqueles que compartilham a mesma etnia ou o mesmo gênero, entrincheira-se no local sem problematizar sua inserção em unidades sociais complexas de ampla escala. (GARCÍA CANCLINI, 2005b, p. 26-27).

Ele entende que “permanecer numa versão fragmentada do mundo afasta as perspectivas macrossociais necessárias para compreender e intervir nas contradições de um capitalismo que se transnacionaliza de modo cada vez mais concentrado” (2005b, p.27). O multiculturalismo, por sua vez, proporcionaria enriquecimentos e inovações estilísticas mediante empréstimos tomados de várias partes, mas não apresentaria tantas respostas ou levantaria novos questionamentos quanto o *inter*. Assim, para compreender os fracassos sociopolíticos do mundo atual, o autor opta pela interculturalidade, que “implica que os diferentes são o que são, em relações de negociação, conflito e empréstimos recíprocos” (2005b, p.17). Serão essas as relações que o presente trabalho se dispõe a analisar.

CAPÍTULO 1

O MOSAICO CONCEITUAL NA AMÉRICA LATINA: DISCUSSÕES SOBRE IDENTIDADE, CULTURA, REPRESENTAÇÃO E IMAGINÁRIO

“As práticas culturais são, mais que ações, atuações. Representam, simulam as ações sociais, mas só às vezes operam como uma ação”.

Néstor García Canclini, *Culturas híbridas*

Este capítulo compreende uma revisão da literatura sobre os temas *identidade, cultura e imaginário*. Tendo em vista a perspectiva multidisciplinar do tema *América Latina*, utilizaremos vários conceitos da História e das Ciências Sociais para melhor entendimento.

Em primeiro lugar, é preciso ressaltar que a maioria das concepções acerca da América Latina provém de matriz europeia. O discurso colonizador emoldura posições intelectuais e políticas, atravessando também as dimensões culturais. Devemos estar cientes de que o colonizador europeu se apresenta como produtor exclusivo dos saberes, como detentor das verdades, como depositário oficial da cultura ocidental. Tais concepções, ao serem introjetadas pelos colonizados, constituem instrumentos eficazes no processo de colonização, inclusive intelectual. Basta pensar no que é ser moderno e civilizado e para despontar como referência principal o europeu, por mais que saibamos que as construções discursivas legitimaram o poder do colonizador.

Segundo Chartier (1987, p. 17)

As percepções do social não são de forma alguma discursos neutros: produzem estratégias e práticas (sociais, escolares, políticas) que tendem a impor uma autoridade à custa de outros, por elas menosprezados, a legitimar um projeto reformador ou a justificar, para os próprios indivíduos, as suas escolhas e condutas. (...) As lutas de representações têm tanta importância como as lutas econômicas para compreender os mecanismos pelos quais um grupo impõe, tenta impor, a sua concepção do mundo social, os valores que são os seus, e o seu domínio.

Para Chakrabarty (2000), é preciso exercer vigilância sobre os estudos europeus, buscando compreender as condições de produção, circulação e os porquês desses estudos. Para o autor, a inadequação dos subalternos é a pedra fundamental das análises europeias.

Pergunta ele:

the everyday paradox of third-world social science is that we find these theories, in spite of their inherent ignorance of “us”, eminently useful in understanding our societies. What allowed the modern European sages to develop such clairvoyance with regard to societies of which they were empirically ignorant? (CHAKRABARTY, 2000, p. 29)

Chakrabarty propõe a descolonização do conhecimento e a provincialização da Europa, mostrando que as diversas regiões do mundo vivem em temporalidades múltiplas, concebidas com parâmetros próprios, não podendo ser pensadas sob matrizes europeias. Isso não significa que devemos ignorar qualquer categoria construída na Europa, o que seria impossível, já que vivemos imersos num mundo de categorias liberais, cristãs, positivistas e tantas outras. Importa, entretanto, levar em conta que todas as construções teóricas foram tecidas de forma transnacional e estão profundamente entrelaçadas.

Weinstein (2003) analisa o texto de Chakrabarty, enfatizando que o desafio do autor “é imaginar um meio de recusar o estoicismo, cujo sujeito teórico é sempre a ‘Europa’, sem descartar as categorias de modernidade política associadas à história europeia” (2003, p. 200).

Também Rolland (2005, p.30), ao refletir sobre a origem dos modelos e das percepções acerca da América Latina, afirma:

Quando o cultural se torna, por exclusão, a alma retórica e às vezes sentimental de um vínculo político, o historiador deve, mais que nunca, cuidar de nunca fechar o ângulo da tomada de visão, sob pena de agir de maneira míope.

Se no século XIX predominou o modelo europeu no terreno intelectual, no século XX inegável foi a presença das ideias norte-americanas. Salvatore (1998), ao examinar o império norte-americano na América Latina, aborda a problemática do império no terreno das

representações, cultura e prática. Para ele (1998, p.75), os norte-americanos legitimavam sua presença pelo vácuo de conhecimento que se constata na América Latina: “in the rhetoric of informal empire, there was always a layer of South America's reality insufficiently understood or known, a vacuum of knowledge that authorized the presence of more scientific explorers, collectors, photographers, statisticians, and business promoters”. Essa empresa do conhecimento articulada pelos Estados Unidos

was the language of authority of the informal empire. Its invocation authorized the presence of explorers, collectors, photographers, statisticians, and business promoters in South America and naturalized the inclusion of the region within the sphere of U.S. preoccupations and concerns (1998, p.92).

Tais representações ajudaram a legitimizar a presença da América do Norte, sua economia, suas ideias. A América do Sul era o outro, sempre deficitária de algo, que a civilização norte-americana deveria trazer por meio de uma missão.

Mas como é possível pensar a América Latina sem considerar as matrizes científicas europeias e norte-americanas? Uma solução plausível é reconhecer que somos incapazes de entender os códigos do outro e denunciar nossas limitações e influências no próprio trabalho científico.

Tendo em mente a oposição constante dos pontos de vista teóricos, toda escolha deve ser coerente e bem fundamentada. Cumpre conhecer o campo da discussão para sustentar nossas posições. A originalidade está em recriar e repensar as categorias. Assim, é preciso levar em conta o problema da dominação e da exploração, mas não podemos pensar a América Latina como meros copiadoreis ou imitadores de modelos: sempre produzimos particularidades, lemos a partir das próprias experiências. Apesar da pressão do discurso hegemônico, o espírito crítico ainda não foi enterrado.

O conceito de interculturalidade de García Canclini (2005) revela-se produtivo para pensar a América Latina. Examina-se a interculturalidade a partir das negativas, das carências,

de quem não pertence ou não possui. Todavia, o autor ressalva que colocar-se no lugar do outro não é saber quem somos, tendo em vista que a globalização intercultural cria novas diferenças e desigualdades.

Para García Canclini (2005, p.17), passamos de um mundo multicultural para um mundo intercultural. Enquanto o primeiro supõe aceitação do heterogêneo, o segundo implica que os diferentes *são o que são*, em relações de negociação, conflito e empréstimos recíprocos. Dessa forma, “é necessário considerar a alteridade como uma construção imaginada, que - ao mesmo tempo - enraíza-se em divergências interculturais empiricamente observáveis” (2005, p. 266). Segundo García Canclini, é chegada a hora de descrever os esforços de convivência em lugar de limitar-se a ressaltar as diferenças.

1.1. Cultura, representação e imaginário social

Em relação à cultura, Mikhail Bakhtin (1993) nos oferece possibilidades teóricas para pensarmos a América Latina. Afastando a possibilidade de uma assimilação direta da cultura dominante pelos populares, o autor defende o conceito de *circularidade cultural* entre as classes: em essência, um movimento mais dialético entre as diferentes classes e que confere maior reciprocidade aos diferentes níveis culturais. O EZLN e o MST são exemplos significativos de circularidade e do choque entre cultura hegemônica e cultura dominada.

Também Gramsci (1978) estuda a cultura popular, buscando entender o caráter interclassista e de longa duração das crenças populares, tomadas sempre no que têm de aparentemente imóvel, inconsciente e irracional. Apoiado em sua ideologia do cotidiano, de que o homem não conhece o mundo enquanto o transforma, o autor parte do conceito de hegemonia para entender a alternância de forças políticas e sociais ao longo da História.

O conceito de cultura popular utilizado neste trabalho advém da antropologia e representa o conjunto de atitudes, crenças e códigos de comportamentos próprios das classes subalternas em certo período histórico. Subscreeve-se Stuart Hall, um dos grandes expoentes dos *Cultural Studies*, que caracteriza o popular como “as formas e atividades cujas raízes se situam nas condições sociais e materiais de classes específicas, que estiveram incorporadas nas tradições e práticas populares” (2003, p.262).

Os estudos de Martín-Barbero (1997) também são essenciais nesta pesquisa. Ressaltando a mestiçagem do latino-americano, as múltiplas temporalidades históricas numa mesma sociedade e as descontinuidades culturais, o autor discorre sobre os imaginários híbridos que definem a identidade latino-americana como contraditória e heterogênea. Para ele, também é fundamental entender como as pessoas utilizam a informação nas relações cotidianas a partir das mediações culturais, estas reveladas nas práticas cotidianas.

Quanto à mitologia, categoria importante para a compreensão do conceito de imaginário, parte-se do conceito de que "mito não é a história dos eventos políticos ou econômicos, mas história da sensibilidade coletiva" (FRANCO JÚNIOR, 1996, p. 47).

É por meio das relações cotidianas que o mito torna-se presente, apesar de inserido num contexto a-histórico, já que recriado ao longo dos tempos. As "criações" míticas são, na realidade, reconstruídas por distintos atores históricos ao longo de diferentes períodos. Assim, pela heterogeneidade temporal, o mito é sempre contemporâneo. Tal heterogeneidade se dá na medida em que um tempo mítico é tornado presente. É conceito cediço que o tempo corrói, que o passado carrega a positividade, enquanto o futuro engloba, ao mesmo tempo, o fim e a dimensão da esperança.

Essas concepções de mito e tempo, latentes na comunicação zapatista, conservam por meio de relatos a-históricos sua cultura e procuram transmiti-la aos leitores. A mitologia é revivida constantemente nas comunicações do movimento.

Para discutir identidade, é fundamental compreender os conceitos de *imaginário*. Assiste razão a Baczko (1985, p. 403), para quem “a imaginação social, além de fator regulador e estabilizador, também é a faculdade que permite que os modos de sociabilidade existentes não sejam considerados definitivos e como os únicos possíveis, e que possam ser concebidos outros modelos e outras fórmulas”. O conceito de imaginário social proposto por Baczko congrega os mitos, os símbolos e as imagens que estão na sociedade.

Baczko (1985) entende o imaginário e o simbólico como estratégico. Assim, o imaginário integra o real, sendo uma das forças reguladoras da vida em coletividade. Visto que a dimensão política não se ausenta jamais, tampouco da cultura, o poder político deve repousar sobre uma legitimidade que, por sua vez, precisa construir-se também discursivamente. Nesse sentido, para Capelato e Dutra (2000, p.229), é fundamental compreender o conceito de imaginário social:

(...) onde a linguagem simbólica se torna comunicável, é que entram em cena os imaginários sociais. (...) exprimindo a representação, o imaginário tem, portanto, sua existência afirmada pelo símbolo e sua expressão garantida pela evocação de uma imagem seja ela acionada por palavras, por figuras de linguagens ou por objetos. Quando uma sociedade, grupos ou mesmo indivíduos de uma sociedade se veem ligados numa rede comum de significações, em que símbolos (significantes) e significados (representações) são criados, reconhecidos e apreendidos dentro de circuitos de sentido, são utilizados coletivamente como dispositivos orientadores/transformadores de práticas, valores e normas; e são capazes de mobilizar socialmente afetos, emoções e desejos, é possível falar da existência de um imaginário social. Ele se traduz como sistema de ideias, de signos e de associações indissolúvelmente ligado aos modos de comportamento e de comunicação. E a análise dos imaginários sociais ganha novos possíveis quando se começa a cotejá-los com os interesses sociais, com as estratégias de grupo, a autoridade do discurso, a sua eficácia em termos de uma dominação simbólica, enfim, com as relações entre poder e representação.

1.2 Identidades na América Latina

Inúmeros autores pensaram culturalmente a América Latina como resultado do acúmulo de influências vindas dos mais diferentes lugares. Pensaram também no latino-

americano num constante fazer-se, sempre recebendo e produzindo novas concepções, não somente do mundo mas também de seu próprio eu. Assim, a *cultura mezclada* do latino-americano, a conclusão de que somos vários “eus” dentro de um só, constitui a principal característica de nossa identidade. Guibernau (1997, p.83) aponta alguns critérios para essa complexa tarefa de definir *identidade*:

continuidade no tempo e diferenciação dos outros, ambos elementos fundamentais da identidade nacional. A continuidade resulta de se conceber a nação como uma entidade historicamente enraizada, que se projeta no futuro. Os indivíduos percebem essa continuidade mediante um conjunto de experiências que se desdobram ao longo do tempo e se unem por um significado comum, algo que só os ‘incluídos’ podem entender. A diferenciação provém da consciência de formar uma comunidade com uma cultura partilhada, ligada a um território determinado, elementos que levam à distinção entre membros e ‘estrangeiros’, ‘o resto’ e ‘os diferentes’.

Todo latino-americano, independentemente da nacionalidade, é resultado de inúmeras influências de outros povos. Seja do negro, índio ou europeu, o latino-americano nasceu dos contrastes e vive em constante luta em busca de sua identidade. Para os autores do século XX, a América apresenta uma particularidade sobre a qual importa refletir, advindo dessa reflexão a chave para entender a natureza da identidade latino-americana. Muitos acreditam que o latino-americano tenha disposição à novidade, conseqüência dessa combinação de elementos díspares. Assim, todos somos o fruto de uma mistura, se não necessariamente étnica, essencialmente cultural.

A identidade latino-americana constitui-se na antítese, na ambiguidade. De forma mais precisa, todas as identidades são ambíguas. A afirmação da diversidade como elemento unificador deixa-se entrever na América como conjunto. Sua instabilidade identitária e sua aparente falta de harmonia não são contrapontos, mas características de um mesmo povo, no qual a multiplicidade da cultura, inclusive as heranças da Europa colonizadora, representa um recurso agregador de diferenças.

Os países que compõem a América Latina são assim chamados pelas fortes semelhanças que os identificam. Para Díaz Ruiz (1999, p.47),

Víctima de procesos de deterioro incontrolables, América Latina comparte el mismo listrado de malestares de los países pobres: excesivo crecimiento demográfico, destrucción del medio ambiente, segregaciones sociales, enormes emigraciones, auge de la intolerancia, crisis económicas y sociales, escasez o ausencia de democracia, mafias, aparición de grupos delictivos (...)

Porém, há que levar em conta as diferenças que intervieram na formação das nações, com suas peculiaridades, diferenças que não gestaram uma América única, um Estado supranacional, como gostaria Bolívar (1983). As diferenças são intrínsecas, pois são culturais. Beatriz Sarlo (1997, p.217) refere-se a uma cultura de mescla “na qual coexistem elementos defensivos e residuais ao lado de programas renovadores”, tratando a mestiçagem, tanto étnica como de costumes e tradições, como fator predominante para compreender o latino-americano. Como se vê, pluralidade de características é o fator determinante.

Octavio Paz (1989) observa que é possível tecer a identidade americana que contemple a diversidade, pois vê nas diferenças, na pluralidade, a essência da mestiçagem cultural: a identidade é uma construção, que é alimentada pela pluralidade de características dos latino-americanos.

Paz (1989, p.22-23) também discute o moderno dentro da América Latina:

La tradición de lo moderno encierra una paradoja mayor que deja entrever la contradicción entre lo antiguo y lo nuevo, lo moderno y lo tradicional. La oposición entre pasado y el presente literalmente se evapora, porque el tiempo transcurre con tal celeridad, que las distinciones entre los diversos tiempos - pasado, presente, futuro - se borran, al menos, se vuelven instantáneas, imperceptibles e insignificantes."; "La aceleración del tiempo no sólo vuelve ociosas las distinciones entre lo que ya pasó y lo que está pasando sino que anula las diferencias entre vejez y juventud.

Porém, a questão da cultura e da modernização, quer nas cidades ou no intelecto das pessoas, ocupa o primeiro plano. De acordo com Leopoldo Zea (1982, p.19, 38 e 40),

é uma cultura surgida da união, mas não da assimilação da cultura própria desses homens. Cultura de expressões que colidem e que, por isso, longe de mestiçarem-se, assimilarem-se, justapuseram-se. (...) A cultura latino-

americana afirmou-se frente à suposta superioridade das culturas que aceitou livremente ou que a ela quiseram impor-se. Todas elas foram absorvidas e mescladas no crisol da América Latina. (...) Eis uma identidade cultural complexa e, por isso, original, constituída pela experiência de homens em situações complexas e extraordinárias e, por essa mesma razão, responsável por contribuição original para a história e a cultura do homem. Do homem, simplesmente, em suas múltiplas expressões.

Essa ideia convida a refletir como a noção de modernidade interferiu no olhar sobre a América Latina. O moderno o é por sempre estar em constante mudança. Nesse sentido, “a modernidade nunca é ela mesma; sempre é outra” (PAZ, 1989, p.22-23), assim como a identidade latino-americana se renova a cada momento por haver tantas singularidades e, simultaneamente, traços comuns.

A cultura, em princípio, molda-se ao fenômeno pelo qual o homem transita, razão por que a questão da modernização, tanto produtiva, urbana, política, econômica, quanto na visão do que é “ser latino-americano”, suscita discutir o elemento agregador do cidadão brasileiro com o seu correspondente mexicano, por exemplo.

O moderno está presente não somente nas melhorias urbanas e sociais, conforme explica Sarlo (1997) referindo-se a Buenos Aires, mas, principalmente, na cultura e na construção da identidade moderna.

No século XX, variações sobre o tema *identidade* apareceram nas discussões das vanguardas dos diferentes países da América hispânica. Apesar das inúmeras tentativas de fugir do tema, os trabalhos dos vanguardistas representaram uma das tantas respostas à questão da identidade. Para os pensadores cubanos, a resposta envolvia a mestiçagem cultural. Entretanto, apesar da “solução” proposta pela vanguarda cubana, o tema continua a gerar debate e reflexão nas produções culturais dos latino-americanos.

A vanguarda cubana, diferentemente da vanguarda mexicana, que tratava do tema da revolução social, julgava que, para entender a identidade do latino-americano, cumpria examinar a questão da mestiçagem e de como o elemento “novo” se mescla com os tradicionais. Dessa forma, tanto Fernando Ortiz quanto Nicolás Guillén (1995a e 1995b)

direcionaram seus textos para o tema da mesclagem da cultura negra e branca. Vale ressaltar que a discussão de tais autores nada tem a ver com os debates deterministas e evolucionistas, ainda tão em voga no século XX: a discussão é no plano cultural.

Em relação à questão da identidade, Guillén e Ortiz forneceram respostas realistas ao tema, em contraposição às ideias utópicas. Ambos partem da experiência histórica concreta e se preocupam em dar respaldo histórico ao projeto identitário mestiço que defendem. O negrismo busca tratar dos negros reais e não de construções sobre eles (como o discurso da sensualidade, por exemplo).

Fernando Ortiz, cujas obras não são nem ficcionais nem poéticas, oscila entre a sociologia e a antropologia e procura fixar-se na historicidade para produzir seus textos. Desse modo, seus estudos foram voltados para a trajetória dos negros em Cuba e de como se deu o nascimento da cultura mestiça. Vale dizer que o intelectual participou da mobilização vanguardista já na maturidade (entre 40 e 50 anos), fato atípico, já que grande parte dos artistas se engajaram no movimento ainda jovens, como Nicolas Guillén, por exemplo, elevado à condição de poeta nacional após a Revolução de 1959. Os primeiros dois livros do autor, de grande impacto em Cuba, apresentavam grande sonoridade na tentativa de compreender a fusão cultural dos cubanos. Nesse sentido, a Revolução resgatou marcas populares, de tradição essencialmente negra. No intento de recuperação cultural, resgatar Guillén foi extremamente importante.

Em 1928, numa Espanha governada por Primo de Rivera e tomada por discussões sobre raça, Fernando Ortiz realizou uma conferência bastante corajosa na qual expunha suas ideias um tanto díspares com o período. Cuba tampouco, sob a ditadura de Gerardo Machado, que defendia a primazia branca, estava preparada para o que pensava Ortiz. Na conferência *Nem racismo, nem Xenofobias*, Ortiz (1929) declara-se contrário a todo tipo de racismo e afirma que ideias racistas (tanto na vertente racial como na preconceituosa) seriam

contraproducentes, já que pressupunham superioridade e ignoravam o contexto histórico. Como resposta à raça, Ortiz apresenta as ideias de *mesclagem*, repondo em discussão a identidade nacional e supranacional (americana) mediante a proposta de que “a nacionalidade necessita fortalecer-se pela crescente integração patriótica de todos os seus complexíssimos fatores raciais” (1929, p. 594).

Diversamente das cubanas, as vanguardas na Argentina deslocam a discussão de raça para o tema da "nação", afirmando que o "nacional" não era a absorção pura e simples do estrangeiro, mas sim respostas às questões quanto à identidade nacional, gerando um rearranjo nas estruturas, uma não-aceitação das questões sociais levantadas a respeito da América Latina. Jorge Luis Borges discute uma literatura argentina, a criação de sua tradição - reflexo da discussão do ser-nacional, sua identidade, seus valores e preocupação em relação ao novo no âmbito latino-americano.

Ortiz, contudo, dá mais ênfase à questão da cultura, sobretudo do ponto de vista conceitual, rompe com a tradição da “raça” e desloca o pensamento do campo étnico para o cultural, afirmando ferozmente o valor da cultura na formação da identidade. Defende ele que “a raça é um conceito estático, a cultura, dinâmico” (1929, p. 594). Sendo assim, a raça representaria a fixidez enquanto cultura denotaria mobilidade, não só conceitual, mas também da experiência vivida. É somente pelo dinamismo implícito na ideia de cultura que é possível pensar numa América em infinita metamorfose, num infinito “fazer-se”. Contudo, o autor considera a mudança constante um traço constitutivo da cultura latino-americana, cultura que deve ser única num cenário internacional e que deve captar as mais diversas influências para adquirir tal caráter de unicidade. Assim, a identidade, expressão dessa cultura ímpar, é para o latino-americano antes uma forma de participar do mundo do que isolar-se dele.

No texto de fundação das Sociedades de Estudos Afro-Cubanos, Ortiz e Guillén (1936), além de dispensarem o conceito de raça, abordam a questão da transculturação e da circularidade cultural. Para eles,

de imediato, o negro assimilou rapidamente a cultura de seus dominadores, arraigou-se ao mais profundo da terra a que foi transplantado, e uniu seus destinos aos da raça que o submetera à escravidão. E de tal modo se produziu essa inserção que é patente, por sua vez, a influência do negro sobre a raça dominante, ao introduzir na psicologia desta um grosso caudal de elementos espirituais, isto é, religiosos, lingüísticos, e de profunda caracteriologia, que são já representativos, junto com os meramente espanhóis, da alma *criolla* (1936, p.600).

Ocorreria, então, um processo de mesclagem, de transculturação entre o negro e o *criollo*. Essencialmente, seria um movimento mais dialético entre as diferentes classes, o que conferiria maior reciprocidade aos diferentes níveis culturais. Assim, a cultura é o lugar de diferenças e harmonia, não de síntese, e a mesclagem é o espaço de reconhecimento cubano.

Ao longo do texto, os autores procuram desenhar um mapeamento histórico de Cuba, identificando o papel do negro na sociedade. A ideia de que “nosso índio foi e é o negro” (1936, p.600) cria a noção de que o negro é o elemento de origem, de formação da identidade do cubano. Para Ortiz e Guillén, o conflito negro/branco foi a luta de fundação identitária que mais marcou Cuba. Na tentativa de compreender tal conflito, os autores foram dois grandes expoentes do movimento negrista.

O termo *negrista*, raramente usado fora de Cuba, não corresponde à noção de negritude. Esta se preocupa com a afirmação político-social dos negros e com a ampliação da presença negra nos vários âmbitos sociais, sem entrar na questão estética e sem ter finalidade determinada, enquanto o negrismo inclui a questão estética, sem descuidar, porém, de discutir a participação negra na sociedade, já que as vanguardas latino-americanas, em geral, carregam forte traço político. É importante lembrar que o movimento negrista cubano dos anos 30 cunhou vários termos, usados até hoje, como *afro-cubano*, *afro-antilhano* ou *afro-americano*.

Assim, tais palavras foram tentativas de apontar o sentido de mistura, visando principalmente esmiuçar a mesclagem. Convém, no entanto, usar de cuidado porque – apontando o negro para sua matriz – há o risco de deflagrar uma discussão de raça, não mais de cultura, desvirtuando o que pretendiam os negristas.

O negrismo se configura como movimento estético-cultural, resgatando sons negros em busca da origem da mestiçagem cultural. Dessa forma, Guillén procura em *Motivos do Som* compreender os sons latentes da sociedade: aqueles que não são mais ouvidos por terem sido abafados historicamente. Embora sejam espanholas as palavras, os sons são africanos. A obra utiliza o experimentalismo do ritmo e preocupa-se com o efeito auditivo que vai causar. Assim, a mensagem da obra não é marcada pelo conteúdo, ainda que ele esteja subentendido. Também em *Songoro Cossongo* examina-se a temática negra e experimenta-se a mistura dos sons.

É no prólogo desse livro que Guillén discute a identidade do latino-americano (mais especificamente do cubano), antecipando que ainda se falaria em “cor cubana” (1936, p.596). Quando diz “meu prólogo é meu”, o autor reitera a identidade que conquistou: em suas ideias, ninguém poderia impor rumo. Desse modo, Guillén critica os que publicam sem assumirem sua identidade, os que “tremem assim que veem um caldeirão”. As pessoas falseiam sua própria identidade, têm medo de reconhecer de onde vieram, de se assumirem como mistura. A isso se acresce que fazem o possível para apagar o passado da mistura cultural. Como resposta a pensamentos desse tipo, Guillén exalta a memória como base para qualquer exercício identitário, afirmando que a mesclagem é um processo irreversível e que não existe branqueamento possível, como pretendeu Sarmiento, na Argentina. Ou seja, seus versos “mulatos” são uma tentativa de afirmar a nacionalidade; mais que isso: querem apressar o dia em que se dirá *cor cubana*, não do traço genético, mas da alma, uma vez que *mulato* é uma

condição a que se chega por esforço consciente, não mero traço genético fortuito. É o constante fazer-se da identidade latino-americana.

O movimento negrista é correlato ao que ocorre no México e no Peru com a questão indígena (inicia-se então forte demanda sobre negros e índios; no Peru, por exemplo, cobra-se dos índios que lutem por seus direitos, discurso dirigido em Cuba aos próprios afro-cubanos). Em Cuba, busca-se compreender o país e as Antilhas como um todo. Fora de Cuba, no entanto, é possível falar de negrismo, mas não com tanta intensidade. No Brasil, por exemplo, o movimento teve seus ecos com Raul Bopp. A questão negra também aparece no sistema rítmico de Mário de Andrade, que remete aos cantares africanos. Em Porto Rico, o movimento negrista também justificou pela obra de Luis Palés Matos.

Diferentemente do negrismo de Ortiz e Guillén, os conceitos de Carpentier foram importantes na tentativa de compreender a questão identitária. Desta maneira, em 1949, Alejo Carpentier lança a idéia de *real maravilhoso americano*. Mais do que um novo gênero literário, deve-se considerá-la a exteriorização da identidade latino-americana. A expressão, com efeito, não surge para designar gênero mas como uma tentativa de nomear e interpretar a América. Em 1948, o venezuelano Arturo Uslar Pietri cunha a expressão *realismo mágico*, associada à ideia de magia e mistério.

O senso comum define *realismo mágico* como um conjunto de coisas surpreendentes, mas seu sentido é bem mais amplo, cobrindo um vasto leque de interpretações. Essencialmente, o realismo mágico busca elementos antropológicos para basear a identidade latino-americana. Assim, a realidade seria tão cheia de mistérios intransponíveis que não bastaria apenas a racionalidade para compreendê-los. Cumpre, segundo Pietri, desvendar a surpresa e o mágico que subjazem ao latino-americano, uma vez que sua identidade, de tão misteriosa, torna-se por vezes inacessível.

Na perspectiva de Carpentier, entretanto, o mistério a desvendar que envolve o realismo mágico já não existe. O real maravilhoso, para ele, seria a representação imagética, a realidade assombrosa, surpreendente a ponto de provocar estranhamento. Mais do que isso: subverte a realidade, produzindo cenas de duplo efeito. É realista mas, ao mesmo tempo, assombroso. O maravilhoso não mais se prende ao belo, mas gera um assombro que confunde e perverte o olhar. Quer Carpentier que associemos o maravilhoso ao extraordinário. Assim, "o extraordinário não é necessariamente belo ou bonito. Não é bonito nem feio; é acima de tudo assombroso por aquilo que tem de insólito. Tudo o que é insólito, tudo o que é assombroso, tudo o que escapa às normas estabelecidas é maravilhoso" (1987, p.122). Contudo, o real maravilhoso é, essencialmente, uma nova forma de explicar o latino-americano, sua identidade. Assim, o real maravilhoso defendido por Carpentier (1987, p.125) "é aquele encontrado em estado bruto, latente, onipresente em tudo o que é latino-americano. Aqui o insólito é cotidiano, sempre foi cotidiano".

Numa conferência de 1975, *Consciência e Identidade da América*, Carpentier discorre sobre como achar o lugar de ancoragem da identidade latino-americana. Para ele, o morador tem dificuldade de se identificar com o local onde vive, já que é contínua a transformação desse local. Desse modo, destruindo e refazendo os perfis urbanos, ficaria difícil não só fixar as bases da tradição, como também construir memórias e identidades, uma vez que os vínculos identitários teriam de conviver com o advento do "concreto". Entretanto, o latino-americano é original desde o princípio, muito antes do encontro com o europeu. "Já éramos *originais* de direito e de fato, muito antes que o conceito de *originalidade* nos fosse dado como meta" (1987, p.36). Ou seja, o latino-americano tem predisposição à novidade e torna-se uma combinação de elementos díspares.

Ao discorrer sobre a história de Cuba e estabelecer a Revolução Cubana como o início de um processo transformador na América Latina, Carpentier volta ao tema da identidade

afirmando que a história pessoal de cada indivíduo está vinculada à construção identitária. Também em “O barroco e o real maravilhoso”, o tema vem à tona quando Carpentier afirma que a base da identidade latino-americana é barroca, visto não apenas engendrar opostos que convivem mas também o caráter de antítese, característica inconfundível de sua originalidade.

Vale lembrar que, para Carpentier, o termo *barroco* está desvinculado de qualquer temporalidade e denota espaço onde ocorrem as tensões. Desse modo, a América, nascida do espírito de contrastes, carrega uma alma barroca. “Tudo o que se refere à cosmogonia americana - é sempre a grande América - está dentro do barroco” (1987, p.119). Pelo acúmulo de referências, o Barroco adquiriu uma feição peculiar na América conferindo ao latino-americano uma incrível capacidade metamórfica. Assim, o Barroco é cruzamento, mesclagem, o que remonta à idéia de transculturação e mestiçagem, presente nos negristas Ortiz e Guillén. Ao indagar por que a América Latina seria a terra eleita pelo barroco, Carpentier conclui que “toda simbiose, toda mestiçagem, engendra um barroquismo” (1987, p.121). Não pensemos que esse caráter de unicidade e estranheza seja inerente somente ao latino-americano: é inerente ao ser humano.

Chamar essa América de *latina* é distingui-la da outra, do Norte, mas é também generalizar uma colonização de países em obediência a certas funções e interesses. A generalização do adjetivo *latina* exclui os inúmeros processos de cada região, as diversas formações nacionais, as conquistas, os diferentes regimes e rumos políticos, sem nada acrescentar à busca incessante da auto-afirmação do que é ser um latino-americano: seu sentido original, a contemplação da convivência dos diferentes, do reflexo que se forma a cada momento gerando uma nova característica, um novo elemento identitário.

Essa impossibilidade de síntese presente é retratada no Barroco, trabalhado por Carpentier, em que tese e a antítese se confrontam eternamente sem chegar a um resultado comum, perpetuando a diferença. O *real maravilhoso* de Carpentier não é transcendente; sua

base é realista, seu assombro é pela conjugação da identidade trazendo mecanismos de integração que não sugerem a síntese, o homogêneo. Essa realidade tão assombrosa se dá pela quase inverossímil realidade da convivência das diferenças, do novo, da dificuldade de estabelecer o grau de pertença do latino-americano com sua cultura e sua história.

Tratando da pluralidade, da universalização de identidade, as palavras de Edgar Morin (2002, p.51) aplicam-se com igual adequação à América Latina:

A unidade, a mestiçagem e a diversidade devem-se desenvolver contra a homogeneização e o fechamento. A mestiçagem não é apenas criação de novas diversidades a partir do encontro; torna-se, no processo planetário, produto e produto de religação e de unidade. Introduce a complexidade no âmago da identidade mestiça (cultural ou racial). Com certeza, cada qual pode e deve, na era planetária, cultivar a poli-identidade, que permite integrar a identidade familiar, a identidade regional, a identidade étnica, a identidade nacional, a identidade religiosa ou filosófica, a identidade continental e a identidade terrena. Mas o mestiço, ele sim, pode encontrar nas raízes de sua poli-identidade a bipolaridade familiar, a étnica, a nacional, mesmo a continental, permitindo constituir nele a identidade complexa plenamente humana.

A alteridade da América Latina é parte fundamental para a sua análise. As peculiaridades desses tantos países, somadas às semelhanças, quer históricas, econômicas ou políticas, e às suas necessidades, conglomera os seus cidadãos sob um traço comum: a identidade latino-americana, que, no entanto, não é estática, já que composta pelo distinto e alimentada pelo plural, ou seja, a diversidade na qual se forma e as mudanças sofridas por que passa.

1.3 O pensamento de Octavio Paz

A questão da identidade acompanha toda a história do México, mas, no século XX, ocupou espaço cada vez maior. É na Revolução Mexicana que o povo passa a reivindicar sua condição de “ser”, tendo sido, portanto, a questão identitária o que levou o povo mexicano a lutar. Para Octavio Paz (1992), o movimento revolucionário, entendido na sua ideologia de

busca pela identidade, é plural e, simultaneamente, integrador – contradição aparente que revela nova possibilidade de entendimento da Revolução Mexicana.

Segundo Paz (1992, p.45), a Revolução foi uma festa letal. *Todos os santos, dia de finados* ressalta a insistência da festa na vida do mexicano, vida paradoxalmente rodeada pela presença da morte. Nesse sentido, a festa é muito mais que a simples fuga do cotidiano: reveste-se de dimensão própria e faz com que os outros dias sejam tolerados, como uma simples espera pela magia da festa. É na festa que “uma multidão excitada efetivamente grita pelo espaço de uma hora, talvez para se calar melhor durante o resto do ano” (1992, p.45), numa espécie de recolhimento forçado. É no momento do grito que o mexicano existe de fato. Também na festa, o mexicano celebra seu passado. Por meio do êxtase e da loucura, pode o indivíduo encontrar sua própria origem, reatar-se com o passado.

A festa é o lugar do ritual, da tradição, quando o passado torna-se presente, quando o mexicano percorre num só momento toda sua trajetória histórica. Acima de tudo, a festa é o único momento em que o mexicano se permite “ser”, ou seja, a identidade real do indivíduo aparece no encantamento do ato festivo. É também na festa que a morte se revela, mas os mexicanos dela riem, comendo caveiras e brincando com a morte. “Dize-me como morres e dir-te-ei quem és” (1992, p.52), afirma Paz, sugerindo que a morte lança luzes sobre a vida. Sob esse aspecto, aproximar-se da morte é revisitar a formação histórico-cultural do México.

Mais do que mudança política e estrutural, a combinação de ideologias, muitas vezes díspares, fez da Revolução Mexicana muitas revoluções: a revolução pelo fim da ditadura, pela busca da terra, pela mudança na arte e, acima de tudo, pela busca do elemento mexicano.

Devido à diversidade de concepções e ideias, a Revolução foi muitas revoluções. Não só no plano político ela alterou a ordem vigente, mas, sobretudo, modificou a visão ideológica do mexicano sobre seu próprio “ser”. Vê-se que, em todas as festas populares, o mexicano busca reavivar este “ser”. Recorrendo intensamente à alegoria, Paz discorre sobre festa e

morte com o intuito de caracterizar a Revolução Mexicana como uma festa letal. Dessa maneira, a Revolução é celebração da morte, revolta com o presente e religação com o passado. É preciso buscar esse passado sem renegar, porém, os quatro séculos de dominação e suas consequentes transformações. Por isso a Revolução demora a se definir: ela pensa em si mesma e nas heranças do passado. A Revolução se faz na própria Revolução.

O autor procura dar luz ao passado mexicano para explicar a formação da identidade. Mas Paz não interpreta o indivíduo mexicano como preso a esse passado, que – embora fundador – não é determinante. Assim, o mexicano é o misto do passado pré-colombiano conjugado com os séculos de domínio e com a sonhada liberdade pós-revolucionária. Ele não está na História, é a própria História. Não vive num passado estático, mas evolui constantemente, tornando as próprias circunstâncias a que sua vida está sujeita, vida cujo sentido se transforma historicamente. Ou seja, existe o espectro do passado, mas ele é cambiante. Para Paz, apesar de o mexicano não conseguir viver sem trazer suas raízes, ele se esforça para encontrar seu eu oculto. Diferentemente de Todorov, para quem a questão do outro está relacionada ao estrangeiro, ao que é diferente, o outro para Octavio Paz é esse “eu” interno.

Segundo Paz, a identidade do povo mexicano está na pluralidade de sua formação: povo mesclado desde os tempos pré-colombianos, mestiço com o domínio espanhol e novamente mestiço com a diversidade de ideias às quais está sujeito. A identidade do mexicano é cambiante, já que se constrói e reconstrói de acordo com o contexto histórico-cultural. Contudo, foi na Revolução Mexicana que os traços mais fortes do mexicano contemporâneo foram delineados; foi nas especificidades de cada ideia revolucionária que o mexicano pôde refletir sobre quem era e almejar o que viria a ser.

1.4 O debate sobre identidades

O debate sobre *identidades* vai muito além dos limites geográficos, sendo um dos principais temas no campo das Ciências Sociais. De maneira geral, ele é discutido em duas vertentes: como categoria universal ou como um conjunto de especificidades de uma população. Se vistas como especificidades, o risco é de cair num essencialismo prejudicial à pesquisa. Afinal, descobrir o que é original numa cultura é tarefa bastante complexa. Por outro lado, vistas como categorias universais, induzem ao erro da generalização, sem correspondência obrigatória em todas as realidades sociais.

Postula Hobsbawm (1998) que a identidade nacional é uma construção das elites para controlar as sociedades, mas aconselha cautela ao falar em identidades, já que estas não contemplam todos os conflitos e ressaltam somente as peculiaridades de determinados grupos. Se há dificuldades entre universalidade e identidades, cabe à primeira prevalecer. Ele entende que

a etnia é um modo de encher os espaços vazios do nacionalismo. (...) Em outras palavras, o nacionalismo combina com a teoria política; a etnia, com a sociologia ou a antropologia social. Ela pode assumir a forma de Estado ou de qualquer outra organização política, ou deixar isso de lado. Quando se torna político, não tem nenhuma afinidade especial com a política etnicamente rotulada. Tudo que é preciso é que o rótulo político, seja qual for, tenha um apelo desmedidamente intenso para os membros do grupo étnico (2000, p. 274).

Por outro lado, Homi Bhabha (1999) ataca o conceito de identidade nacional e o conceito de comunidade imaginada de Benedict Anderson (1989). Bhabha não admite o par identidade/alteridade porque não lhe parece possível estabelecer limite entre um e outro; por serem porosos os limites, um está no outro. Na atualidade, as fronteiras são cada vez mais permeáveis. O outro emerge entre nós mesmos, dando origem ao conceito de entre-lugares (*in-between*), cuja compreensão é quase inapreensível pelo excessivo relativismo.

A possibilidade a nosso ver mais plausível é o conceito de Stuart Hall (2003), pelo qual as identidades estão sempre em movimento, em processo de reelaboração e transformação contínuas. Identidade como conceito em ação.

Segundo Guibernau (1997, p.89), “o poder da cultura reside em sua capacidade de criar identidade, algo sem que os indivíduos não podem viver e que não se pode mudar com facilidade”. Dessa forma, o encontro entre as culturas pressupõe trocas e não imposição absoluta, sem qualquer resistência, reflexão ou criatividade. Isso não significa, todavia, ausência de dominação, uma vez que as culturas não se encontram de forma equiparada. Por outro lado, não podemos aceitar a noção de destruição completa do outro: o outro persiste, insiste e mostra sua presença de maneiras múltiplas.

García Canclini (2005b), ao optar pela perspectiva do intercultural ao invés do multicultural, debate essa busca de uma identidade latino-americana.

Ao trabalhar com a multiculturalidade contida na América Latina, com os enfoques e os interesses em confronto, perde força a busca de uma ‘cultura latino-americana’. A noção pertinente é a de *um espaço sociocultural latino-americano*, no qual coexistem muitas identidades e culturas (2005b, p. 174).

São esses espaços socioculturais que o trabalho busca investigar por meio da análise das publicações.

CAPÍTULO 2

MOVIMENTOS SOCIAIS NO BRASIL E NO MÉXICO: MST E EZLN

No 5º Congresso do MST, realizado em 2007, uma carta do subcomandante Marcos, um dos principais expoentes do EZLN, tornava pública a solidariedade e a simpatia em relação ao movimento brasileiro, explicando que as demandas dos dois movimentos sociais se assemelhavam em inúmeros aspectos e que a boa comunicação entre integrantes e simpatizantes era fundamental para consolidar a luta social na América Latina.

Essa carta é um dos inúmeros documentos que mostram o frequente intercâmbio entre o movimento social mexicano e o brasileiro, sempre expressando apoio em diversas questões, sobretudo nas referentes à reforma agrária e à luta contra o agronegócio. Para compreender como esta relação se estabeleceu no decorrer dos anos, é preciso examinar as origens desses movimentos sociais em seus contextos nacionais, além de seus processos de consolidação e os eventos que marcaram de forma decisiva a história dos movimentos. Neste capítulo, ainda que brevemente, retrata-se o conturbado relacionamento dos movimentos sociais com a mídia.

2.1. O Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra

*“Eu suplico aos deuses e aos demônios
que protejam o Movimento Sem Terra e a
toda sua linda gente que comete a
loucura de querer trabalhar, neste
mundo onde o trabalho merece castigo”.*

Eduardo Galeano

O problema agrário no Brasil existe desde a chegada dos portugueses. Com a divisão da colônia portuguesa recém-descoberta em capitânicas hereditárias, a terra se concentrou nas mãos de poucos. Para evitar que os capitães-donatários fundassem novas colônias, a metrópole não lhes concedia a posse definitiva do território, mas apenas a concessão de seu

uso. Os capitães, por sua vez, loteavam suas capitâneas em diversas partes e as cediam aos sesmeiros.

Por esse sistema, ficavam garantidos ao sesmeiro a posse e o direito de exploração do território (sesmaria), prática que permitiu a instalação da economia açucareira na colônia e a transmissão da terra e de seus frutos aos herdeiros. Era o início dos latifúndios. O sistema durou até 1822, com êxito apenas nas capitâneas de Pernambuco e São Vicente e espantoso saldo negativo de concentração de terras, de cujas marcas profundas ainda hoje se ressentem o País.

Com o passar dos anos, a situação dos que trabalhavam na terra – indígenas, escravos e camponeses – foi-se deteriorando, seja pela concentração na mão de poucos, pela dificuldade de aquisição, a dependência dos patrões, mecanização da agricultura, entre outros. Determinante também para compor o perfil do homem do campo e suas demandas passadas e presentes foram a mão de obra escrava e a imigração europeia.

No século XIX, a Lei de Terras agravou ainda mais a concentração. A lei nº 601, de 18 de setembro de 1850, buscava organizar os registros de terras doadas desde o início da colonização portuguesa e legalizar as terras ocupadas. A partir daquele momento, ficavam proibidas a apropriação de terras e a doação de sesmarias, conforme explicita o art. 1: “Ficam proibidas as aquisições de terras devolutas por outro título que não seja o de compra. Excetuam-se as terras situadas nos limites do Império com países estrangeiros em uma zona de 10 léguas, as quais poderão ser concedidas gratuitamente”.

Mas é o art. 5 que trata especificamente da legalização da terra ocupada: “Serão legitimadas as posses mansas e pacíficas, adquiridas por ocupação primária, ou havidas do primeiro ocupante, que se acharem cultivadas, ou com princípio de cultura e morada habitual do respectivo possessor ou de quem o represente (...)”. Dessa forma, a lei proibia a ocupação de áreas públicas e determinava que as terras só poderiam ser compradas com dinheiro. Sem

condições financeiras, os pequenos produtores ficaram a mercê dos grandes latifundiários, para quem a legalização de posse em cartório não representava grande obstáculo.

Durante os séculos de ocupação portuguesa, e mesmo com o advento do Império e da República, vê-se mudar o produto agroexportador, mas não a estrutura de produção: açúcar, café ou carne bovina são produzidos em grandes extensões de terra controladas por latifundiários.

Aumentando as reivindicações por terras e por melhores condições de trabalho no meio rural, as lutas camponesas tornam-se mais intensas no século XIX. Os episódios de Canudos e Contestado, repletos de messianismo e inimigos, são facetas do conflito agrário. Em ambas as ocasiões, autoridades e milícias mostraram a eficácia do aparelho repressor do Estado, a exemplo de sua atuação hoje com os movimentos rurais e urbanos. A União Democrática Ruralista (UDR) é constantemente acusada pelos sem-terra de promover a violência no campo.

As consequências são sentidas também na cidade, refúgio de milhões de trabalhadores rurais egressos do campo. É no século XX que as lutas ganham status de movimento social. As Ligas Camponesas, a União dos Lavradores e Trabalhadores Agrícolas do Brasil e o Movimento dos Agricultores Sem Terra surgem nas décadas de 1950 e 1960, devidamente cerceados pelos sucessivos governos militares.

É sobretudo na década de 1960, quando João Goulart propõe diversas reformas de base, inclusive a Reforma Agrária, que se formam as principais ideias dos movimentos que lutam pela terra, sobretudo as do MST. Todavia, o golpe de 1964 e a consequente repressão aos movimentos populares relegam as reivindicações a segundo plano. Por outro lado, a primeira Lei de Reforma Agrária no Brasil, o *Estatuto da Terra*, foi elaborada no período militar. No papel, a proposta era bastante progressista e previa mudanças profundas na estrutura fundiária, mas, na prática, não foi além de parcas desapropriações, atuando mais

como instrumento repressor do que como ferramenta de efetivas mudanças sociais. Sirva de exemplo que, de 1965 a 1981, foram realizadas oito desapropriações em média por ano, contrapostas aos setenta conflitos agrários anuais. (MORISSAWA, 2001).

É também sob a ditadura que se realizam as primeiras ocupações, muito menos organizadas que as atuais. Contudo, foi somente na década de 1980, embalados pelas lutas em prol da abertura política e pelas mobilizações operárias, que as lideranças de esquerda fundaram oficialmente o MST. Segundo Caldart (2001, p.207), o movimento “é fruto de uma questão agrária que é estrutural e histórica no Brasil”. Desde aquele momento histórico até o presente, os ruralistas têm-se mostrado os principais “adversários” do movimento, chegando a criar um braço armado que incentiva atos violentos durante as ocupações, ou “invasões”, como prefere a imprensa conservadora. Para Sigaud (2005, p.276),

As ocupações de terra no Brasil são reconhecidas como um fato notável dentro e fora das fronteiras nacionais. São frequentemente vistas, em um registro positivo, como uma nova manifestação da “luta por terra”, ou, em registro negativo, como o produto demoníaco da manipulação das massas por agitadores.

Em 1984, o movimento ganha nome: Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST). O geógrafo Bernardo Mançano Fernandes (1996) afirma que a formação do MST é consequência da mecanização da agricultura e da grilagem de terras na década de 1970, responsáveis pelo êxodo de cerca de 30 milhões de pessoas do campo.

Segundo Comparato (2001, p. 105), o MST foi fundado oficialmente entre 20 e 22 de janeiro de 1984, em Cascavel (PR), durante o 1º Encontro Nacional do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra. Na época, 80 trabalhadores rurais estiveram no encontro, além de representantes da Abra (Associação Brasileira de Reforma Agrária), da CUT (Central Única dos Trabalhadores), do Cimi (Conselho Indigenista Missionário) e da Pastoral Operária de São Paulo. Um ano depois, no 1º Congresso Nacional do movimento, realizado em

Curitiba, elegeu-se a sua primeira direção nacional, composta por 18 homens e duas mulheres, que representavam os dez Estados nos quais o movimento estava organizado (RS, SC, PR, MS, SP, RJ, MG, ES, BA e RO).

A cada intervalo de aproximadamente 5 anos, o movimento realiza congressos nacionais como forma de intercâmbio de informações, demandas, lutas e progressos. O lema do 1º Congresso foi "Ocupação é a única solução". No 2º Congresso Nacional, realizado em 1990, em Brasília (onde ocorrerão todos os demais), o lema foi "Ocupar, resistir, produzir". O lema do 3º Congresso (1995) foi "Reforma Agrária, uma luta de todos". Em 2000, no 4º Congresso, as palavras de ordem foram "Por um Brasil sem latifúndio". Em 2007, o lema para o 5º Congresso foi "Reforma Agrária: por justiça social e soberania popular!".

O movimento hoje tem representações em todos os Estados e "é capaz de organizar manifestações em duas dezenas de capitais simultaneamente. Pelas estimativas de Comparato (2001, p. 105), os efetivos do MST se elevam a 350 mil famílias assentadas e 70 mil famílias em acampamentos, o que representa cerca de 1,5 milhão de pessoas. Pelos dados de janeiro de 2009, estima-se que 370 mil famílias tenham sido assentadas desde a fundação do MST e que são 130 mil as famílias acampadas.

No governo de Figueiredo, foram assentadas 18,5 mil famílias por ano. Durante a gestão de Sarney, foram 18 mil. Na de Collor, 19 mil. No governo de Itamar Franco, 11 mil famílias por ano. Nos dois mandatos de Fernando Henrique Cardoso, a média de famílias assentadas foi de 70 mil por ano. Estima-se que o governo de FHC tenha gastado 25 bilhões de reais na aquisição de terra e nos assentamentos.

O Plano Nacional de Reforma Agrária (PNRA), aprovado desde 1985, tinha por objetivo assentar 1,4 milhão de famílias até o fim do governo Sarney, meta não cumprida até hoje.

Dados do MST informam que o movimento possui 1,8 mil escolas montadas e cerca de 160 mil crianças estudando nos assentamentos, além de 19 mil jovens e adultos em programas de alfabetização. Há também centenas de estudantes universitários financiados pelo movimento ou por programas de bolsas, inclusive estudando Medicina em Cuba, país que apoia o movimento.

Diariamente, trabalhadores rurais reivindicam direitos e se revoltam contra Estado e proprietários rurais. Ambos, por diversas vezes, utilizaram a violência para conter a “fúria” dos sem-terra. Por outro lado, integrantes do movimento também utilizam a força para buscar seus objetivos.

Atualmente, segundo o discurso do próprio movimento, divulgado no site oficial www.mst.org.br, os principais desafios são a elaboração de um programa para o campo, a realização de lutas maciças, a busca de unidade entre as organizações do campo e da cidade, a intensificação da organização dos pobres, o auxílio na construção de um Projeto Popular para o Brasil (baseado na justiça social e na dignidade humana), o desenvolvimento da solidariedade e o impulso à revolução cultural. O movimento enfatiza que “os seres humanos são preciosos, pois sua inteligência, trabalho e organização podem proteger e preservar todas as formas de vida”.

Como objetivos gerais, o MST propõe a construção de uma sociedade sem exploração, em que o trabalho prevaleça sobre os ditames do capital. Também propõe que todos tenham garantia de trabalho, distribuição da terra, da renda e das riquezas, além de justiça social e igualdade de direitos econômicos, políticos, sociais e culturais. O movimento também se detém sobre valores culturais, sugerindo a difusão de valores humanistas e socialistas nas relações sociais, o combate a todas as formas de discriminação social, a participação igualitária da mulher, a produção de alimentos para eliminar a fome do planeta e a luta contra o latifúndio, dentre outras propostas.

Segundo os discursos oficiais do MST, a identidade do movimento tem suas bases na afirmação do trabalhador rural. Contudo, para Cruz e Bendjouya (2007, p.11), “não se pode mais afirmar com convicção que o MST possui uma identidade cultural unificada (...). Mas nem só a identidade ou a diferença sustentariam o MST, o que por sua vez é alicerçado ao mesmo tempo na modernidade, na atualização”.

Como qualquer grande movimento social, o MST abriga diversas concepções políticas, violentas e não violentas, a favor e contra o diálogo, pró ou contra ocupações. Neste trabalho, apresenta-se a versão política oficial do movimento, definida em congressos nacionais.

No 5º Congresso Nacional do MST, realizado entre 11 e 15 de junho de 2007, em Brasília, o movimento reafirmou suas linhas políticas, ressaltando a busca de alternativas para os problemas da sociedade brasileira. Dentre os compromissos assumidos, o MST afirma: “Lutar por um limite máximo do tamanho da propriedade da terra. Pela demarcação de todas as terras indígenas e dos remanescentes quilombolas. A terra é um bem da natureza e deve estar condicionada aos interesses do povo”.

A Coordenação Nacional da Comissão da Pastoral da Terra, em 19 de janeiro de 2009, nas comemorações dos 25 anos do movimento, mostrou sua importância para o cenário nacional com as seguintes palavras de apoio:

Mas o que de melhor e de mais importante o MST conseguiu realizar foi ter aberto o caminho da cidadania e da dignidade para milhares e milhares de pessoas que nunca antes tiveram um lugar ao sol. No movimento elas encontraram espaço, começaram a ser reconhecidas, conseguiram levantar a cabeça e se fizeram respeitar. O movimento conseguiu dar a estes milhares de brasileiras e brasileiros, o que a sociedade nacional durante séculos lhes negou, o acesso à educação, à saúde, ao reconhecimento dos seus direitos. Desde o menor acampamento à beira da estrada, até o mais organizado assentamento acompanhado pelo MST, funcionam escolas para as crianças e adolescentes e uma equipe é encarregada pelos cuidados básicos de saúde. Adultos são alfabetizados. E hoje convênios com dezenas de Universidades abrem as portas do ensino superior a um grupo humano que antes não tinha nem condições de sonhar em chegar a este estágio. Centenas de processos de formação estão forjando novas lideranças que poderão ser sementes e fermento de uma profunda transformação da sociedade brasileira.

Além do MST, outros movimentos sociais se concentram na questão agrária, como o MLST (Movimento de Libertação dos Sem-Terra), o MLT (Movimento de Luta pela Terra) e o MAST (Movimento dos Agricultores Sem-Terra), considerado o mais moderado de todos por ser contra a ocupação de terras. Para falar da importância destes movimentos, Oliveira (2001, p.205) afirma que “os camponeses sem terra estão re-ensinando os ideais de nação, de pátria e de patriotismo neste início de século XXI, repletos de visões globalizadas de um mundo em que a cidadania é conquista de poucos”.

Figura 1 – Bandeira oficial do MST



Fonte: Divulgação – www.mst.org.br – Acesso em: 2. fev.2008.

2.1.1. Acontecimentos decisivos para o MST

Alguns acontecimentos ajudam a entender o MST como fenômeno social das décadas de 1990 e 2000. O primeiro deles foi a morte de 19 trabalhadores rurais, em 17 de abril de 1996, durante confronto numa estrada de Eldorado dos Carajás, no Pará. O episódio repercutiu nos noticiários nacionais e internacionais e projetou a temática da reforma agrária

entre as principais do ano. No mês seguinte, o governo federal recriou o Ministério da Reforma Agrária, extinto por Fernando Collor em 1990, mas um novo confronto armado ocorreu em junho de 1996, desta vez entre fazendeiros e sem-terra, com saldo de quatro mortos. Em dezembro, criou-se um imposto para inibir os latifúndios improdutivos.

Em abril de 1997, na esteira de mais violência, os integrantes do movimento realizaram uma longa marcha a Brasília – a “Marcha Nacional por Emprego, Justiça e Reforma Agrária” –, mas, apesar de recebidos pelo presidente Fernando Henrique Cardoso, não consideraram ter havido compromisso efetivo do governo para pôr em prática a reforma agrária. Em setembro, Íris Rezende, Ministro da Justiça, solidariza-se com alguns fazendeiros espancados e feitos cativos por sem-terra no Paraná.

No início de 1998, o MST passa a ocupar áreas urbanas, reivindicando melhores condições de financiamento. Em abril daquele ano, 25 mil famílias invadem 26 fazendas em cinco Estados em protesto contra o assassinato de dois líderes sem-terra. A partir de setembro de 1998, os militares estão autorizados a intervir em caso de invasão.

Nas comemorações dos 500 anos da chegada dos portugueses, em abril de 2000, os sem-terra organizaram diversas invasões em fazendas e prédios públicos. Em maio, mês em que um militante é morto pela polícia, o governo anuncia um pacote para a reforma agrária e financiamento da agricultura familiar. Em setembro, Itamar Franco, governador de Minas e ex-presidente da República, exige a retirada das tropas do exército que defendiam a fazenda de Fernando Henrique Cardoso.

Um fato histórico para o movimento se deu em junho de 2001, quando metade da área da Fazenda Itamarati, do empresário Olacyr de Moraes, foi entregue a 1,3 mil famílias ligadas a movimentos do campo, sobretudo o MST. A fazenda era símbolo de inovações tecnológicas para a agricultura.

Um dos momentos de maior significação política para o MST foi a invasão, em abril de 2002, da fazenda de Fernando Henrique Cardoso, na qual permaneceram por 22 horas, com um saldo de depredações a máquinas agrícolas e móveis, matança de galinhas e, inclusive, um descanso na cama do presidente.

Após a posse de Lula, no início de 2003, o movimento esperava um governo favorável à sua causa, que promovesse a reforma agrária rapidamente. Em março desse ano, entretanto, os sem-terra já estavam invadindo prédios públicos e anunciavam o descontentamento com Lula. Meses depois, o presidente lança o Plano Safra para a Agricultura Familiar e, em julho, recebe líderes do movimento em Brasília. Causou agitação a imagem do presidente com o boné vermelho do MST. Na ocasião, os sem-terra pediram o assentamento de um milhão de famílias, pedido que o governo não atendeu na íntegra. Segundo dados do INCRA (Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária), 448,9 mil famílias foram assentadas entre 2003 e 2007.

As regiões escolhidas para os assentamentos, em geral, estão distantes das bases do movimento (Sul, Sudeste e Nordeste). Entre 2003 e 2007, segundo o Dataluta (banco de dados da Unesp especializado no assunto), 68,5% dos sem-terra foram assentados na Amazônia Legal (região Norte, Mato Grosso e parte do Maranhão). Das 2.190 invasões de terras organizadas pelo MST entre 2000 e 2007, apenas 4% ocorreram no Norte do País.

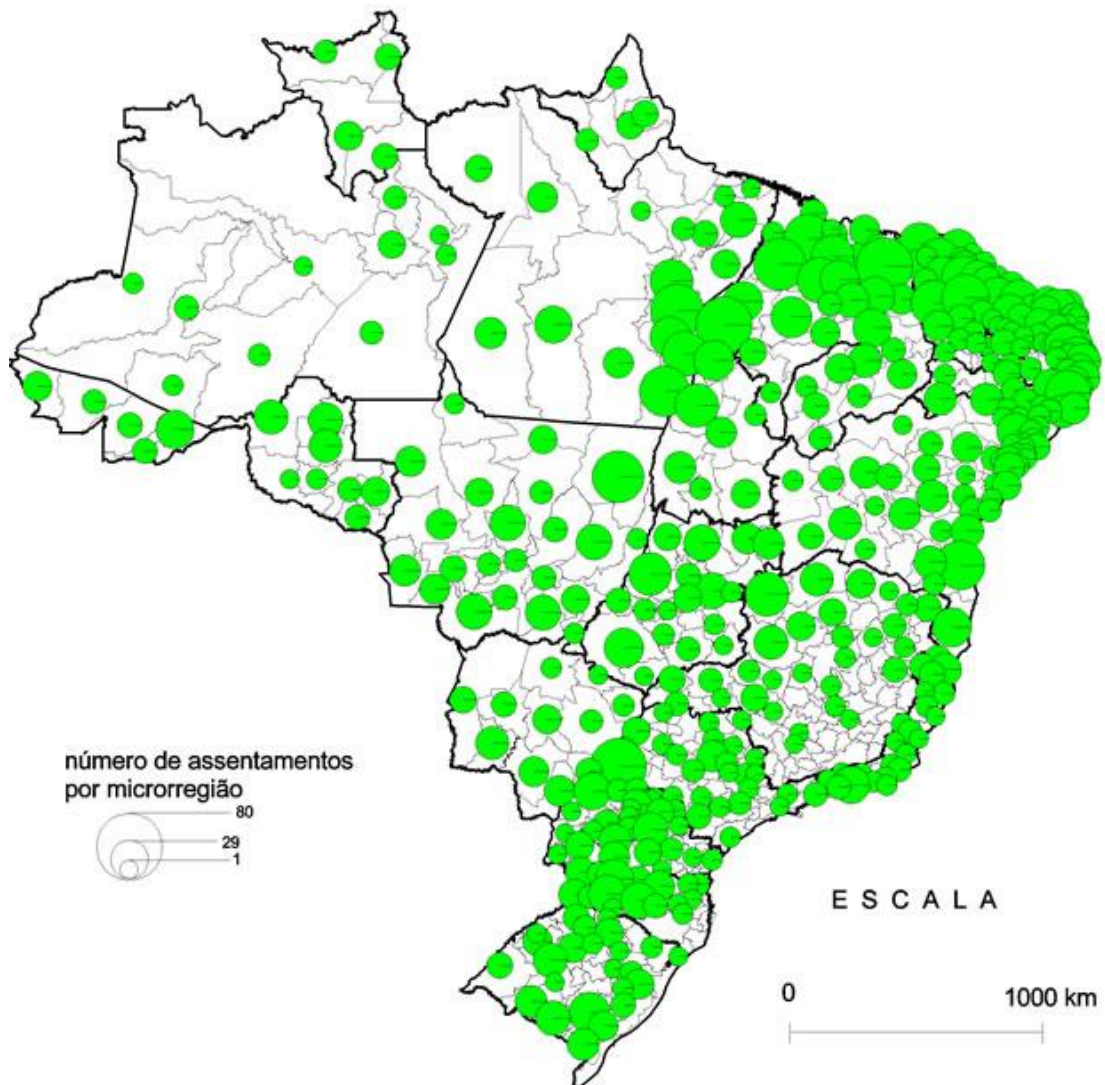
Os especialistas apontam dois motivos principais para a escolha da região: a quantidade de terras públicas federais disponíveis e a demora na vistoria de imóveis rurais passíveis de desapropriação. Diante da dificuldade de conseguir terras para assentamentos em outras regiões, o governo acabou optando pela Amazônia Legal na tentativa de não frustrar as metas estabelecidas.

Para Oliveira (2001, p.205) “nos assentamentos procura-se implantar a produção coletiva e/ou comunitária, ou mesmo individual. Os problemas são muitos e vão desde os

entraves para acesso ao crédito, ao mandonismo burocrático, à imposição stalinista e à não-compreensão do ideário camponês da produção em terra própria e da liberdade do trabalho”. O mapa 1 mostra a disposição dos assentamentos no Brasil e a figura 2 ilustra a produção de leite num assentamento.

Mapa 1

**GEOGRAFIA DOS ASSENTAMENTOS RURAIS DO BRASIL
1979 - 1999**



Coordenação: Bernardo Mançano Fernandes
 Colaboração: Edilson Ferreira Flores
 Sistematização dos dados: Cristiane Barbosa Ramalho; Solange Lima; Juliana M. Vaz Pimentel; Sérgio Gonçalves; Gilberto V. dos Santos;
 Gleison Moreira Leal; Débora Carla de Pádua
 Digitalização: Cristiane Barbosa Ramalho
 Apoio: PROEX - Pró-Reitoria de Extensão da Unesp - MST - Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra;
 Fonte: DATALUTA - Banco de Dados da Luta pela Terra - NERA - Núcleo de Estudos, Pesquisas e Projetos de Reforma Agrária - FCTUNESP -
 Presidente Prudente, junho de 2000.
 Base Cartográfica - IBGE 1994
 Bases de dados: INCRA - MST - ITESP.



Fonte: Dataluta, 2000, a partir do banco de dados do INCRA, MST e ITESP.

Figura 2 – Produção de leite no assentamento Conquista da Vitória (RS)



Fonte: Arquivo Nacional do MST, 2007.

De acordo com a reportagem especial da *Folha de S.Paulo* sobre os 25 anos do MST, publicada em 18 de janeiro de 2009, a adesão ao movimento vem caindo nos últimos anos, assim como o número de famílias invasoras, que caiu de 65.552 em 2003 para 49.158 em 2007. Reduziu-se também o número de novas famílias acampadas: eram 59.082 em 2003 contra 6.299 em 2007. Especialistas apontam que tais reduções devem-se, em parte, aos programas sociais do governo, sobretudo o Bolsa-Família, com mais de 11 milhões de inscritos. Com a ajuda concedida pelo governo, perde sentido ingressar em movimentos de luta. Uma pesquisa do *Datafolha* de 1996, realizada com membros do MST, já apontava razões econômicas como o principal motivo para aderir ao movimento.

O apoio do governo às entidades ligadas ao movimento, atitude sempre criticada pela mídia comercial, também diminuiu. O governo Lula repassou R\$ 1,4 milhão em 2008 contra R\$ 39,9 milhões repassados entre 2003 e 2007 para as três entidades historicamente mais próximas ao movimento (Anca-Associação Nacional de Cooperação Agrícola, Concrab-Confederação das Cooperativas de Reforma Agrária do Brasil e Iterra-Instituto Técnico de Capacitação e Pesquisa da Reforma Agrária).

A concentração de terras perdura a entrar seriamente os planos da reforma agrária. Para Clifford Andrew Welch, do Núcleo de Estudos, Projetos e Pesquisas em Reforma Agrária da Unesp, em entrevista concedida à *Folha de S.Paulo* em 18 de janeiro de 2009, a extensão da fronteira agrícola, a mecanização das atividades rurais e a expulsão dos trabalhadores do campo são fatores que contribuem para aumentar a concentração de terras.

Contudo, mesmo tendo diminuído o número de participantes e a dotação de verbas, o movimento é considerado o mais importante do País no que tange à visibilidade da reforma agrária e a outras questões sociais.

2.1.2. Reforma agrária e violência no campo

O organismo responsável pela reforma agrária no País é o INCRA, Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária. A missão do INCRA, disponível no site do órgão, é “implementar a política de reforma agrária e realizar o ordenamento fundiário nacional, contribuindo para o desenvolvimento rural sustentável”.

Para o INCRA, a reforma agrária “é o conjunto de medidas que visem promover a melhor distribuição da terra, mediante modificações no regime de sua posse e uso, a fim de atender aos princípios de justiça social, do desenvolvimento rural sustentável e ao aumento de produção”. Ainda segundo o INCRA, a reforma agrária proporciona: a desconcentração e democratização da estrutura fundiária; a produção de alimentos básicos; a geração de ocupação e renda; o combate à fome e à miséria; a diversificação do comércio e dos serviços no meio rural; a interiorização dos serviços públicos básicos; a redução da migração campo-cidade; a democratização das estruturas de poder e a promoção da Cidadania e da Justiça Social.

Um dos maiores problemas para implantar a reforma agrária no País está na violência que atinge os trabalhadores rurais. Segundo o caderno “Conflitos no Campo 2007”, divulgado pela Comissão Pastoral da Terra (CPT), foram 28 os homicídios nesse ano em conflitos pela terra, número menor que o de 2006, quando houve 39 assassinatos. Desses conflitos, 54% aconteceram na Amazônia, 26% no Centro-Sul e 20% no Nordeste. Compõem-se de sem-terra 44% das famílias envolvidas nos conflitos, 41% de populações tradicionais e, somente, 8% de assentadas. O caderno “Conflitos no Campo Brasil”, editado desde 1985, é uma referência para os movimentos do campo e no meio acadêmico. A entidade que o publica, a Comissão Pastoral da Terra, surgiu em 1975 e acompanha ativamente a evolução das lutas pela terra.

Ainda de acordo com o caderno, em 2007 foram 1.027 ocorrências contra ocupação e posse, o que inclui despejos, expulsões, destruição de bens, ações de pistoleiros, em áreas de populações tradicionais, ocupações, acampamentos, assentamentos, pequenos agricultores, entre outras. Contaram-se 122.400 famílias afetadas pelos conflitos, 10.645 das quais vítimas de crime de pistolagem em 2007.

O número de conflitos de terra e de ocupações vem diminuindo desde 2003, conforme mostra o quadro 1, a exemplo da diminuição de acampamentos.

Quadro 1 - Comparação dos Conflitos no Campo (1998-2007)

	1998	1999	2000	2001	2002	2003	2004	2005	2006	2007
Conflitos de Terra*										
Ocorrências de Conflito	152	277	174	366	495	659	752	777	761	615
Ocupações	599	593	390	194	184	391	496	437	384	364
Acampamentos				65	64	285	150	90	67	48
Total Conf. Terra	751	870	564	625	743	1.335	1.398	1.304	1.212	1.027
Assassinatos	38	27	20	29	43	71	37	38	35	25
Pessoas Envolvidas	662.590	536.220	439.805	419.165	425.780	1.127.205	965.710	803.850	703.250	612.000
Hectares	4.060.181	3.683.020	1.864.002	2.214.930	3.066.436	3.831.405	5.069.399	11.487.072	5.051.348	8.420.083
Conflitos Trabalhistas										
Ocorrências de Trabalho Escravo	14	16	21	45	147	238	236	276	262	265
Assassinatos			1	4	1		2		3	1
Pessoas Envolvidas	614	1.099	465	2.416	5.559	8385	6.075	7.707	6.930	8.653
Ocorrências de Superexploração e Desrespeito Trabalhista	56	28	33	25	22	97	107	178	136	151
Assassinatos	5			1		2			1	
Pessoas Envolvidas	366.720	4.133	53.441	5.087	5.586	6.983	4.202	3.958	8.010	7.293
Conflitos pela Água										
Nº de Conflitos					14	20	60	71	45	87
Assassinatos										2
Pessoas Envolvidas					14.352	48.005	107.245	162.315	13.072	163.735
Outros ***										
Nº de Conflitos	279	69	50	129				52	2	8
Assassinatos	4									
Pessoas Envolvidas	109.162	164.909	62.319	106.104				43.525	250	3.660
Total										
Nº de Conflitos	1.100	983	660	880	925	1.690	1.801	1.881	1.657	1.538
Assassinatos	47	27	21	29	43	73	39	38	39	28
Pessoas Envolvidas	1.139.086	706.361	556.030	532.772	451.277	1.190.578	975.987	1.021.355	783.801	795.341
Hectares	4.060.181	3.683.020	1.864.002	2.214.930	3.066.436	3.831.405	5.069.399	11.487.072	5.051.348	8.420.083

Fonte: Setor de Documentação da Secretaria Nacional da CPT, 15/03/2008.

Ocorrências de conflitos: número de famílias despejadas, expulsas, com pertences destruídos, que sofreram ação de milícia privada.

Assassinatos: para melhor caracterização, divididos segundo os motivos mais recorrentes - terras, questões trabalhistas, acesso à água.

*** Outros: Conflitos em Tempos de Seca.

O levantamento *Geografia das Ocupações de Terras*, atualizado pelo Núcleo de Estudos, Pesquisas e Projetos de Reforma Agrária (Nera), instituição vinculada à Universidade Estadual Paulista (Unesp), aponta 7.561 invasões de terra realizadas desde 1988, numa média de quase 400 invasões por ano. O estudo, divulgado em julho de 2008, é

resultado do cruzamento de informações de três instituições: Comissão Pastoral da Terra (CPT), Ouvidoria Agrária Nacional e Dataluta (órgão de estatísticas do Nera).

2.1.3. A imprensa e o MST

A fala, como qualquer ato de comunicação, traz consigo concepções e preconceitos próprios de cada interlocutor. Cabe ao pesquisador diferenciar o que é relevante do que é negligenciável para efeitos de análise. Embora este estudo se tenha limitado às revistas que dão apoio à causa dos movimentos sociais, convém apresentar também a visão da imprensa nacional não setorializada acerca do MST.

O Movimento Sem Terra aparece na imprensa repleto de negatividades e positivities, dependendo da linha editorial do veículo, da abrangência, do público-alvo, enfim, dos inúmeros fatores que interferem na produção e recepção das mensagens. Diversos autores já analisaram a presença do MST na mídia, o que nos autoriza a apresentar aqui apenas uma breve revisão dos apontamentos desses estudos. Bertol (2003) traça um panorama sucinto da posição da imprensa em relação ao movimento, estudando diversos veículos, com destaque para o *Jornal do Brasil* e a revista *Veja*.

Para a autora, a primeira etapa foi a demarcação do terreno, de 1984 a 1989, quando os sem-terra definiram seu terreno simbólico na mídia, apresentando as propostas e a origem do movimento. A segunda etapa foi a defensiva, entre 1990 e 1993, quando a imprensa deu destaque à violência contra os sem-terra, mas focava suas notícias no governo Collor. Destaque para a capa de *Veja* de 15 de agosto de 1990: "Violência – a escalada da selvageria assusta o país". Na reportagem, abordava-se o conflito entre sem-terra e policiais na Praça da Matriz em Porto Alegre.

Nessa etapa, surgem as críticas contra o movimento, potencializadas pela declaração de Fernando Collor de Mello, que anunciava em tom de escárnio que os brasileiros com apartamentos de três dormitórios teriam de ceder um cômodo para os sem-terra. Começava o temor da classe média contra os movimentos em prol da reforma agrária.

Na terceira etapa do relacionamento entre a imprensa e o movimento – “a posse do terreno” –, entre 1994 e 1995, a imprensa expressava um clima de abertura e mostrava aos leitores o MST como um movimento de estrutura sólida. A quarta etapa foi de comunhão, entre 17 de abril de 1996 e 17 de abril de 1997. A data inicial indica a ocupação mais bem-sucedida da história do MST. A final marca o início da quinta etapa – o confronto –, que duraria até 2000. Segundo Bertol (2003, p.16-17), “os sem terra ingressaram em nova esfera de luta simbólica, mais politizada, com códigos e normas diferentes (*dos*) do universo no qual eram costumeiramente retratados. A simpatia sobre o movimento evaporou-se”.

A luta pelo domínio do imaginário é visível na imprensa. Estudos recentes sobre mídia e MST concluem que a imprensa se esforça por criar uma imagem do sem-terra alheio a objetivos definidos, de alguém que invade áreas rurais mas não faz bom uso da terra. Um exemplo é a reportagem *Guerra no campo: MST – Os filhos querem revolução*, publicada em *Época*, nº 268, de 4 de julho de 2003. O texto escolhe por protagonistas os jovens criados nas invasões. Apesar de não repetir o enfoque de outras reportagens e artigos sobre o movimento, o texto apresenta os jovens como organizadores de invasões e saques. Por outro lado, também aborda a educação. “A maioria dos jovens militantes foi preparada para o socialismo desde cedo. Embora tenham estudado em escolas municipais, receberam sua verdadeira formação ideológica em cursos promovidos nos acampamentos e assentamentos”, diz a reportagem (íntegra em anexo).

Nessa linha, prossegue o texto de *Época*:

A partir de literatura desse teor, as crianças aprendem a desconstruir a história que ouviram nas escolas convencionais. Em um acampamento dos

sem-terra, enquanto as mães lavam roupa no açude, a turma de 5ª série faz uma roda, com os cadernos abertos no colo. A professora começa: 'Latifúndio é uma grande extensão de terra improdutiva que deve ser desapropriada para reforma agrária'. Um dos meninos não se contém: 'Esse açude está improdutivo. Vamos invadir para nadar'.

Um dos entrevistados, com 19 anos na época da reportagem (2003), é taxativo em relação a seu pensamento político: "Quando 169 milhões de pessoas no país quiserem o socialismo, não vai ter jeito. Nem que seja pela força".

Romão (2002), ao associar o MST a movimentos históricos como os quilombos, Canudos, Contestado e Ligas Camponesas, afirma que o discurso sobre o MST na imprensa e nos setores dominantes da sociedade procura banalizar a luta pela terra e, por via de regra, trata os integrantes do movimento como criminosos, vagabundos e ignorantes. Nesse sentido, a autora afirma que outro não era o tratamento dispensado aos movimentos referidos.

Em 2008, uma pesquisa do Ibope encomendada pela mineradora Vale do Rio Doce, alvo constante das críticas dos sem-terra, apontou que 31% dos entrevistados diziam confiar no movimento, contra 65% que diziam não confiar. Esse dado pode servir de indício como o discurso da mídia comercial sobre os sem-terra foi apropriado pela população.

Mesmo com o discurso não favorável da imprensa, para o MST ainda é preciso resistir para que seus objetivos sejam alcançados. Segundo Paulo Freire, autor constantemente utilizado pelos educadores do movimento,

É preciso, porém, que tenhamos na resistência que nos preserva vivos, na *compreensão* do futuro como *problema* e na vocação para o *ser mais* como expressão da natureza humana em processo de estar sendo, fundamentos para a nossa *rebeldia* e não para a nossa *resignação* em face das ofensas que nos destroem o ser. Não é na resignação mas na *rebeldia* em face das injustiças que nos afirmamos. (1996, p.78)

2.1.4 A Revista *Sem Terra*

“O MST completa, então, seus 25 anos de luta, de enxada, de poesia, de profecia ao pé da estrada e da rua (...). Que siga entrando, plantando, cantando, contestando, com aquela esperança que não falha porque tem inclusive a garantia do Deus da Terra, da Vida, do Amor”.

Pedro Casaldáliga, bispo emérito da Prelazia de São Félix do Araguaia

A revista *Sem Terra* (RST) pode ser considerada uma das principais vozes do MST, sobretudo para o público interessado em abordagens mais profundas sobre as demandas do movimento, como as questões relacionadas à reforma agrária. Seu primeiro número foi publicado em julho de 1997, 13 anos após a fundação do movimento.

Em entrevista por e-mail, a editora-chefe da publicação, Beatriz Pasqualino, afirma que a RST foi criada a partir de uma avaliação interna da direção nacional do MST de que havia a necessidade de um veículo de comunicação do movimento, mas cujo público-alvo fosse externo a ele, ou seja, a sociedade em geral. Conquista de trabalhadores e trabalhadoras rurais, a revista pretende estabelecer a relação com a população urbana e informar sobre a questão agrária e a conjuntura nacional e internacional. Até então havia o *Jornal Sem Terra*, mas o público dessa publicação é o povo sem-terra. A partir dessa avaliação, a revista foi criada e executada pelo Setor de Comunicação da Secretaria Nacional do MST, com colaboração dos membros do setor espalhados por todos os Estados onde o movimento está organizado.

Num balanço sobre a história da publicação, disponível no site oficial do movimento, os editores afirmam que “há 7 anos, procuramos contribuir para o debate em torno de um projeto popular para o Brasil, no qual a justiça social deixa de ser sonho para tornar-se uma realidade construída pelos trabalhadores e trabalhadoras”. Beatriz complementa que

a revista *Sem Terra* surgiu com o objetivo de aprofundar os temas em pauta na sociedade, em especial a questão agrária, mas sem deixar de abordar outros temas de caráter nacional e internacional, atingindo grupos formadores de opinião e simpatizantes da luta pela Reforma Agrária no Brasil e no exterior. De lá para cá, vem contribuindo para uma visão mais ampla sobre o MST, além do que é tratado na mídia comercial.

A revista tinha 36 páginas, capa colorida, periodicidade trimestral e tiragem média de 10 mil exemplares. A partir de 2004, tornou-se bimestral, mas manteve a tiragem anterior. Atualmente conta entre 60 e 64 páginas em cores e é posta à venda por R\$ 5.

Beatriz Pasqualino está na edição da RST desde a edição 35 (2006), quando substituiu Hamilton de Souza. A editora e a equipe implantaram um novo projeto gráfico e tornaram a revista inteiramente colorida. Desde a edição 44 (abril/maio de 2008), Antônio Biondi divide a chefia de edição com Beatriz. A editora-chefe é formada em Jornalismo pela PUC-SP e está cursando Ciências Sociais na USP. Antes de ingressar na RST, Beatriz trabalhou, entre outras empresas, no *Correio da Cidadania* e na *Radiobrás* (Agência Brasil/Rádio Nacional).

A revista *Sem Terra* pode ser adquirida na loja da Reforma Agrária, em São Paulo, em algumas bancas de jornais e nas livrarias FNAC, EDUSP e Olho d'água. A editora Expressão Popular também comercializa a publicação. Em cada Estado brasileiro, é possível comprar a publicação nas secretarias do movimento. Apesar de a revista não realizar pesquisa detalhada sobre o público-alvo, a editora afirma que a publicação visa aos grupos formadores de opinião e simpatizantes da luta pela Reforma Agrária no Brasil e no exterior, tais como professores, estudantes (secundaristas e universitários), parlamentares, lideranças, militantes políticos/sociais, profissionais liberais, sindicatos urbanos, igrejas, organizações não-governamentais, partidos políticos, apoiadores internacionais do MST, movimentos sociais, entre outros.

Segundo Beatriz Pasqualino, os próprios trabalhadores realizam o trabalho de divulgação e distribuição da revista no Brasil. Para ela,

a parceria com outras publicações tem garantido a divulgação da Revista *Sem Terra* para um público dirigido, interessado em ter acesso a meios de comunicação alternativos. A publicação garante a sua divulgação através da relação de permuta de espaços: anuncia nos vários meios e também os divulga, como jornal *Brasil de Fato*, *Espaço Acadêmico*, *Correio da Cidadania*, revista *Teoria e Debate* etc.

Desde a edição 24 (maio e junho de 2004), a revista é divulgada também na página do MST na internet. É preciso acessar a página inicial do movimento – www.mst.org.br – para entrar na página da revista, sinalizada pela capa e pelo número da edição que circula nas bancas. A foto da revista situa-se ao lado da foto do *Jornal Sem Terra*, veículo mensal com 289 edições publicadas até janeiro de 2009.

Na página inicial da revista, no menu à esquerda da home, visualizam-se os seguintes itens: Destaque, Editorial, Reportagens, Expediente, Assinaturas, Onde Comprar, Edições da Revista e Fale Conosco, além de links com fotos para o *Jornal Sem Terra* e a rádio *Vozes da Terra*. A página inicial destaca a capa da edição das bancas e a manchete, mostrando também o autor e o parágrafo introdutório. O destaque secundário é para o editorial. Em cada edição disponível on line, é possível ler a íntegra do editorial e trechos da matéria de capa. O acesso ao conteúdo completo da revista se faz apenas na versão impressa. O internauta também pode visualizar o sumário da edição das bancas e os sumários das edições anteriores (a partir da edição 24).

Desde o fim de 2007, a revista mantém parceria com a Editora Expressão Popular, que vende assinaturas e edições avulsas online, em sua página na internet.

No exterior, a revista *Sem Terra* é divulgada por meio de comitês de apoio à Reforma Agrária e ao MST, presentes principalmente na Europa, Estados Unidos e América Latina. O trabalho de divulgação no Brasil é feito a partir do contato com centenas de estrangeiros que vêm conhecer o País, o MST e as áreas de Reforma Agrária. É imediato reconhecer na revista

o arco de alianças com outras publicações alternativas para a divulgação mútua, como o *Jornal Brasil de Fato*.

A publicação se divide nas seguintes editorias, que podem variar em cada edição: economia, editorial, política, nacional, transgênicos, movimento social, internacional, educação, mídia, esporte, história, cultura, música, literatura, resenhas, análise e humor. “A revista *Sem Terra* pretende, ainda, estimular o debate sobre as principais questões da política, economia, educação, história e cultura do País. Discute idéias e apresenta propostas defendidas pelos movimentos sociais e pelas quais têm se mobilizado”, diz Beatriz Pasqualino.

Sobre os temas abordados na revista, complementa

A questão agrária no Brasil é motivo de conflito há séculos e, somente nas últimas décadas, foi responsável pelos mais bárbaros crimes contra os direitos humanos e trabalhistas. Utilização do trabalho escravo; exploração do trabalho infantil; concentração de grandes extensões de terra nas mãos de poucos proprietários; êxodo de pequenos proprietários do campo com inchaço das metrópoles; uso da terra como fator de renda e prestígio político; morosidade da justiça em casos de conflitos; carência de financiamentos e créditos para a pequena produção são aspectos comuns na realidade brasileira que merecem ser abordados por meios de comunicação que visam informar e denunciar essa situação. Além disso, as informações sobre as conquistas dos trabalhadores organizados, omitidas pela imprensa – como a conquista da terra, de meios de viabilizar a produção, da cooperação, da educação, da saúde, entre outras – são tratadas com regularidade na revista *Sem Terra*.

A comissão editorial reúne nomes de peso no cenário brasileiro, como Ariovaldo Umbelino de Oliveira, professor de Geografia da Universidade de São Paulo e autor de diversas publicações sobre a questão agrária no Brasil. Atualmente, o conselho editorial compõe-se dos seguintes nomes: Adelar Pizzeta, Alípio Freire, Ana Chã, Ariovaldo Umbelino de Oliveira, Beatriz Pasqualino, Carlos Finatto Bellé, Bernardete Castro Oliveira, Hamilton Octavio de Souza, Iná Camargo, Jaqueline Nikiforos, Marcos Zibordi, Neuri Rosseto, Nilton Viana, Nina Fideles, Ricardo Antunes e Wladyr Nader. As reuniões do conselho são realizadas bimestralmente.

A reunião de pauta, realizada a cada dois meses, envolve o Setor de Comunicação do MST na Secretaria Nacional de SP, sendo o convite aberto a colaboradores da RST e do MST. Nessa reunião, avalia-se brevemente a edição anterior e discutem-se as sugestões de pauta separadas por editoria. A aprovação de cada sugestão é feita pelo coletivo presente na reunião. Em seguida, solicitam-se os artigos e reportagens aos colaboradores indicados pelo grupo. A capa é decidida pelos editores, sendo a foto escolhida por sua estética e simbolismo político/social, não necessariamente relacionada à manchete. Em toda chamada da capa, apresenta-se a entrevista da edição, uma notícia de internacional, uma de política e outra relacionada a movimentos sociais ou cultura.

Dessa forma, os artigos publicados na RST são fruto de uma solicitação da equipe a partir do que foi discutido na reunião de pauta. Em caso de recebimento de artigo não solicitado, os editores discutem entre si e deliberam pela publicação ou não do texto.

A equipe da revista é formada por jornalistas, fotógrafos e colaboradores, a maior parte voluntários. Alguns colaboradores são fixos (Ricardo Antunes, Walter Garcia, Leda Paulani e Virgínia Fontes, todos desde a edição 44) e outros escrevem conforme os temas que estão em destaque. “Colaboram (*voluntariamente*) todos aqueles que se identificam com a proposta do MST e defendem um projeto popular para o Brasil, com Reforma Agrária e Justiça Social”, explica a editora (lista de colaboradores em anexo).

A maioria dos financiamentos para a produção dos veículos de comunicação do MST vem de anúncios do governo, de empresas governamentais, sindicatos e de ONGs. A Petrobrás, por exemplo, veiculou quatro anúncios publicitários na revista ao longo de 2005, ao custo de R\$ 45.500, segundo informações da própria empresa. Em nota, a Petrobrás informou que os anúncios tiveram por objetivo “alcançar um público formador de opinião como professores, profissionais liberais, sindicatos urbanos, partidos políticos e apoiadores internacionais, além do público-alvo – camponeses, agricultores e sem-terra”.

A publicação, cuja responsável é a Associação Brasil Popular (Abrapo), conta com duas mil assinaturas pagas, que ajudam a manter a revista. A assinatura anual é de R\$ 42 e a bianual R\$ 77. Na página de assinaturas, consta a seguinte mensagem:

Há dez anos, procuramos contribuir para o debate em torno de um Projeto Popular para o Brasil, no qual a justiça social deixa de ser sonho para tornar-se uma realidade construída pelos trabalhadores e trabalhadoras. Tornando-se um assinante, você estará somando esforços nessa luta que completa 20 anos no MST.

A produção é custeada, a cada edição, pela própria circulação dos exemplares, que é feita por assinatura (centralizada na Secretaria Nacional, em São Paulo) e venda avulsa (descentralizada em todas as secretarias estaduais do MST). Uma parte das revistas impressas é destinada gratuitamente a educadores, formadores, militantes e dirigentes do MST. Da mesma forma, trabalha-se com assinaturas de cortesia a entidades sem condições financeiras para assiná-la.

Sobre a recepção do público leitor em relação à revista, Beatriz afirma:

Para que a sociedade defenda a reforma agrária e apoie as mobilizações sociais e ações governamentais contra a existência e perpetuação do latifúndio, é essencial que os habitantes das cidades compreendam tais problemas e caminhem juntos na busca de soluções justas e legítimas. Nesse aspecto, a revista é instrumento eficaz para atingir professores, parlamentares, lideranças, profissionais liberais, sindicatos urbanos, igrejas, organizações não-governamentais, partidos políticos e apoiadores internacionais.

Sobre a recepção da revista, a editora relata que a equipe frequentemente recebe e-mails elogiando as reportagens e as capas da publicação. Beatriz Pasqualino afirma que a revista enfrentou forte oposição do governo FHC (1995-2002) contra o Movimento e da mídia como sustentação para os ataques. “Nesse período, a Revista retratou a cada edição a mobilização dos trabalhadores rurais pela Reforma Agrária, assim como os frutos conquistados decorrentes desta organização. Virou alternativa diante da manipulação de informações e dados sobre a questão agrária, realizada pelos veículos de comunicação de massa de propriedade concentrada nas mãos de poucas famílias.

Todos os membros da direção nacional do MST têm acesso à revista e a avaliam permanentemente, fazendo críticas e sugestões, que são repassadas aos editores. O editorial sempre é escrito por um membro da direção nacional do MST.

Segundo Beatriz Pasqualino, foi o compromisso com a reforma agrária, com as ações dos movimentos sociais e com a democratização da comunicação que fez com que a revista continuasse a existir, “mesmo depois de atravessar o período nebuloso dos maiores ataques da mídia e do governo ao MST e aos movimentos sociais”.

A editora complementa que a fase atual é “de potencializar instrumentos (...) para informar e mobilizar a sociedade em torno de um projeto para o Brasil, de vida digna e respeito aos que buscam superar os desafios herdados por séculos de exploração”.

Sobre a editoria de cultura, Beatriz afirma que a sessão é bastante procurada, tendo em vista que o foco é a cultura popular e regional. Em relação ao poder de transformação social dos meios de comunicação, diz:

Os veículos de comunicação são um meio de fazer luta social (...) a chamada ‘imprensa alternativa’ cumpre um importante papel de democratizar o acesso à informação e à comunicação (...). Há diversos meios eficazes de fazer luta social, não havendo somente uma fórmula eficaz (...). O MST, por exemplo, acredita na mobilização e pressão popular por meio de manifestações, protestos e ocupações de terra. E, como militante do MST, eu também acredito nesses meios (...). Acredito no poder da informação, que pode ser usada para esclarecer uma população ou até manipulá-la, dependendo de como é usada. Por isso, rejeitamos o atual cenário de monopólio dos meios de comunicação no Brasil e defendemos uma maior pluralidade de ideias na mídia em geral, seja na forma de imprensa alternativa, rádio comunitária, TV comunitária, etc. Temos o entendimento de que, para avançar na resolução de um problema social, é preciso pressão social. Por exemplo, para que a sociedade acredite na Reforma Agrária e apoie as mobilizações sociais e ações governamentais contra a existência e perpetuação do latifúndio, é essencial que os habitantes das cidades compreendam tais problemas e caminhem juntos na busca de soluções justas e legítimas. Nesse sentido, os meios de comunicação desempenham um papel fundamental de conscientização social e política.

2.2. O Exército Zapatista de Libertação Nacional

“Com a luta, recuperamos a capacidade de decidir nosso destino. E isso inclui, entre outras coisas, o direito de nos equivocarmos”.

Subcomandante Marcos, dezembro de 2007

Grande parte dos movimentos sociais que trabalha com a questão agrária busca inspiração no zapatismo. A maior prova de que as ideias de Zapata estão presentes na contemporaneidade é o EZLN, que propõe a volta das discussões sobre a questão da terra e da condição dos povos indígenas. Ao contrário do que dão a entender os veículos comerciais de comunicação, o EZLN não trabalha com a violência nem propõe a guerra armada, mas sim a construção de uma ordem *verdadeira*. Ele luta pelo mesmo que luta todo mexicano: “trabalho, terra, teto, alimentação, saúde, educação, independência, liberdade, democracia, justiça e paz” (DI FELICE, 1998, p.41).

O neozapatismo de Chiapas também pensa no vínculo com o passado para avaliar as questões presentes. Em sua primeira manifestação pública, em 1994, o movimento expôs à sociedade a sua rebeldia quanto à entrada do México no Nafta (Tratado de Livre Comércio da América do Norte). Para o subcomandante Marcos, a história do México “é uma longa batalha entre o desejo de ser ele mesmo e a vontade estrangeira de arrebatá-lo outra bandeira” (DI FELICE, 1998, p.76). Mais do que isso: eles reagem contra a alteração dos artigos modificados em vista da entrada no bloco, dominado pelos norte-americanos. A mudança nos artigos cunhados na Constituição de 1917 previa a queda da regulamentação sobre o uso da terra, ou seja, as terras se tornavam alienáveis. Para o movimento de Chiapas, a privatização do *ejido* (terras de propriedade coletiva) era a prova máxima da inconstitucionalidade do México e de que as conquistas da Revolução de 1910 estavam sendo suprimidas. Era preciso dar início a uma nova revolução. No princípio, o EZLN insurgiu-se contra a série de governos ilegítimos do PRI (Partido Revolucionário Institucional), no poder desde os tempos da

Revolução de 1910. O partido é suspeito de ter promovido eleições ilegítimas e acusado de governar de forma autoritária.

Em linhas gerais, a direção do movimento de Chiapas, o Estado mais pobre do México, está nas mãos de um conselho composto pelas sete etnias principais do antigo império maia. A figura 3 mostra a disposição das diferentes etnias no território mexicano.

Figura 3 - Grupos indígenas no México



Fonte: Foreign Policy in Focus, 2001.

No EZLN, não há a figura de um líder, apenas um porta-voz do movimento: o desconhecido subcomandante Marcos, que, pelas especulações da mídia, não teria ascendência indígena. A situação dos povos indígenas em Chiapas é considerada precária e pode ser exemplificada com a seguinte declaração de Marcos:

Os filhos dos zapatistas, donos de nada além da sua dignidade, passam o dia brincando de serem soldados para recuperar as terras que o governo lhes tomou, brincam de semear milho, de procurar lenha, de ficar doentes sem ter ninguém para curá-los, brincam de ficar com fome e, em vez de comida, enchem a boca de canções (1998, p.106).

A guerra iniciada em Chiapas adquiriu dois sentidos principais: o *militar*, na forma de pequenas ações e repressões, e o *comunicacional*, na medida em que o movimento ganhou expressão internacional nos meios de comunicação, o que dificulta a repressão do governo. Assim, a resistência do EZLN deve-se em grande parte ao jogo midiático estabelecido pela exposição dos rebeldes, pela divulgação do governo de notícias contra o movimento e pela recepção dos diferentes setores da sociedade civil.

Desde o início, o EZLN percebeu que um dos cerne da luta estava na divulgação de notícias e comunicados produzidos e distribuídos pelos próprios integrantes, o que atraiu a simpatia da comunidade internacional antes mesmo da nacional. Também se deu conta das inúmeras possibilidades da internet quando o mundo ainda pouco a ela recorria. No Brasil, o MST não utilizou a mesma estratégia comunicacional, optando pela ocupação de terras.

Di Felice e Domingues (2002, p.5), na introdução de *Votán-Zapata*, afirmam que “as populações indígenas experimentaram novas formas eletrônicas e híbridas de conflito. Oral e eletrônico, metropolitano e aldeão, no México, no Equador e no Brasil, os povos indígenas atuaram além das ‘florestas’, dialogando com jovens do mundo inteiro, inaugurando formas de linguagens e visões ‘outras’”.

Emilio Gennari, educador e um dos principais estudiosos do movimento, afirma que o EZLN “faz da vida no interior das comunidades o embrião de um modelo de sociedade cuja força questiona a ordem existente e dialoga com as mais diferentes culturas, realidades e movimentos” (2005, p.68).

Figura 4 – Bandeira oficial do EZLN



Fonte: Divulgação – www.ezln.org.br. Acesso em: fev.2008.

No discurso *As sete mensagens zapatistas*, de 19 de novembro de 1994, o movimento explica o significado da bandeira: “Esta estrela de cinco pontas contém a figura do ser humano: a cabeça, as duas mãos, os dois pés e o coração vermelho, que une as cinco partes tornando-as uma só. Somos seres humanos e isso quer dizer que temos dignidade. Esta é a bandeira da dignidade” (DI FELICE e MUÑOZ, 1998).

2.2.1. A importância da Revolução Mexicana de 1910

O movimento neozapatista representa a continuidade histórica das ideias de Emiliano Zapata, expressas na Revolução Mexicana de 1910.

A dependência econômica e a concentração fundiária agravadas pela ditadura de Porfírio Dias (1876-1911) haviam aumentado a miséria da população, nela provocando profundo descontentamento com o governo. No início do século XX, a insatisfação popular provocou greves operárias e revoltas na zona rural, sob a liderança de Emiliano Zapata e Pancho Villa, numa mobilização contra os latifundiários, a Igreja e as elites, reivindicando a reforma agrária. Simultaneamente, parte da elite, sob o comando de Francisco Madero, uniu-se aos revolucionários e depôs Porfírio Dias, em maio de 1911. Madero implantou medidas

sociais, mas não fez a reforma agrária exigida pelas camadas populares. Em 1913, Madero foi assassinado e o general Huerta reinstalou a ditadura ligada aos interesses dos EUA. Renasceram, então, as lutas de Zapata e Villa, que prosseguiram nos governos posteriores.

Em 1919, Zapata foi assassinado e, em 1923, foi a vez de Villa. A Revolução Liberal se institucionalizava. Na década de 30, ainda não fora realizada a reforma agrária: mais de 80% das terras estavam concentradas nas mãos de dez mil mexicanos. Foi o presidente Cárdenas (1934-1940) que atendeu às manifestações nacionalistas e às reivindicações sociais ao expropriar terras e companhias estrangeiras, nacionalizar o petróleo e estimular os sindicatos camponeses e operários. O partido de Cárdenas passou a chamar-se Partido da Revolução Mexicana, transformando-se, em 1948, no Partido Revolucionário Institucional (PRI), que até há bem pouco controlou o país.

Contudo, foi a luta de Emiliano Zapata que, inegavelmente, deixou as marcas mais profundas na Revolução. A região montanhosa, tradicionalmente, é lugar de luta e resistência. O movimento zapatista, nesse sentido, fez do isolamento das montanhas o centro mais expressivo da reivindicação pela terra comunal. Com a consciência da concentração agrária e do mandonismo local, Zapata e seus pares travaram uma luta social cujo epicentro era a terra. Também a marginalização indígena e o isolamento político dos governantes entram em pauta nas discussões dos revolucionários do sul.

O Plano de Ayala representa a proposta do zapatismo para o México e para os mexicanos. Lido pela primeira vez em 1911, o documento propõe a defesa do Plano de San Luís de Potosí (assinado por Madero) que trata da questão da terra e vê a Revolução como única saída possível. Pode-se dizer que uma das grandes reivindicações do zapatismo é fazer cumprir o curso da Revolução, do qual o México se teria desviado pela traição de Madero. Para os zapatistas, o poder personalista e tirânico descumprira o Plano de Potosí e, por ser o próprio líder da Revolução visto como traidor, o Plano de Ayala propõe o general Orozco

como novo líder, ou, em caso de não-aceitação, Emiliano Zapata. Inicialmente, o documento faz um diagnóstico da crise: “Teniendo en consideración que el pueblo mexicano acaudillado por don Francisco I. Madero (...)” (Emiliano Zapata e outros, in: CORDOVA, 1984, p.435). Em seguida, realiza um mapeamento político e sugere mudanças. O zapatismo propunha um conjunto de reformas em curto espaço de tempo. Assim, a volta ao passado ilumina a utopia zapatista. Vale ressaltar que a terra é a temática principal do movimento. Os arts. 6º, 7º e 8º expressam a vontade de que as terras usurpadas sejam devolvidas aos “pueblos”. Assim, o art. 6º, principal do plano, reivindica:

Que los terrenos, montes y aguas que hayan usurpado los hacendados, científicos o caciques a la sombra de la tiranía y justicia venal entrarán en posesión de estos bienes inmuebles desde luego los pueblos o ciudadanos que tengan sus títulos correspondientes a estas propiedades, de las cuales han sido despojados por la mala fe de nuestros opresores, manteniendo a todo trance, con las armas en la mano, la mencionada posesión, y los usurpadores que se consideren con derecho a ellos lo deducirán ante tribunales especiales que se establezcan al triunfo de la Revolución (Emiliano Zapata e outros, In: CORDOVA, 1984, p.437).

Ao longo de toda a trajetória, os zapatistas negociaram e fizeram concessões em busca da paz. No entanto, os artigos principais nunca foram negociáveis. Do outro lado do México, o movimento liderado por Villa tinha reivindicações bastante parecidas com as propostas do sul. Entretanto, no norte, os villistas se contrapunham também à presença das mineradoras estrangeiras e à marginalização dos indígenas. Mas é o movimento de Zapata que ganhou mais notoriedade e persiste até hoje na forma de movimentos como o EZLN.

A proposta zapatista é bastante simples: a terra deve retornar ao indígena. Se o “proprietário” que ocupava a terra provasse a legitimidade da posse, a terra lhe seria devolvida. É “justiça e lei”, como prevê o lema zapatista. Na lógica do zapatismo, o que está em jogo não é a luta de classes, mas a retomada das relações sociais anteriores aos governos autoritários que, por centenas de anos, dominaram o México. O movimento busca a legalidade e a reconstituição da ordem no menor tempo possível. No indivíduo zapatista predomina a vontade de reordenar, de construir uma nova sociedade com base no passado mexicano.

2.2.2. Acontecimentos marcantes no neozapatismo

“Nós, os zapatistas, queremos tudo para todos, para nós nada. Todos os que, com arma ou sem arma, com rosto ou sem rosto, indígena ou não-indígena, tomam para si o nosso sonho de um país melhor, são zapatistas”.

Subcomandante Insurgente Marcos

Para facilitar o entendimento do zapatismo atual, convém dividir o surgimento e o desenvolvimento do EZLN em etapas. A *primeira* teve início em 1983, com a fundação da FLN (Força de Libertação Nacional), em 17 de novembro, quando diversos militantes de esquerda (oriundos sobretudo do movimento estudantil, principalmente da UNAM- Universidade Nacional Autônoma do México) foram para as montanhas da região de Chiapas, na Selva Lacandona, preparar-se para lutar contra o governo. A figura 5 mostra a localização geográfica de Chiapas.

Figura 5 - Localização de Chiapas



Fonte: CIEPAC, 2001.

A região de Chiapas foi escolhida não somente pelas condições geográficas (região montanhosa, o que dificulta o acesso), mas por abrigar comunidades indígenas e camponesas com profundas desigualdades sociais, em contradição com o desenvolvimento econômico que as riquezas naturais proporcionam ao México (destaque para hidroelétricas, extração de madeiras nobres, minérios e petróleo). Conforme Gennari (2005, p.16), “a miséria que senta à mesa da maior parte das famílias indígenas cobra o altíssimo preço de uma morte a cada 35 minutos”. Atualmente, estima-se a existência de 4 milhões de habitantes na região de Chiapas.

Por essa época, ocorrem as primeiras aproximações com comunidades indígenas. Enquanto os guerrilheiros intelectuais ensinam os indígenas a combater e a contestar as ações do governo, os indígenas os suprem de provisões. Com o passar do tempo, as comunidades, até então parcialmente isoladas umas das outras, criam laços de solidariedade entre si, facilitados pela intermediação do EZLN, que busca a união das comunidades independentemente das etnias. Se por um lado, os membros das comunidades passam a integrar o exército, também os guerrilheiros tornam-se membros das comunidades, ajudando no cultivo dos *ejidos* (terras comunitárias) e na criação de escolas e postos de saúde, entre outros serviços para o bem coletivo. Esta reciprocidade é uma das bases para fortalecer o EZLN.

O porta-voz do movimento, subcomandante Marcos, teria chegado em 1984. Aos poucos, a FLN muda o nome para Exército Zapatista de Libertação Nacional.

Em 1992, o governo mexicano retira da constituição o art. nº 27, que impedia a venda das terras dos *ejidos*. A supressão do artigo era uma exigência para o México ingressar no NAFTA (Tratado de Livre Comércio da América do Norte). Em outubro desse mesmo ano, as comunidades sob influência do EZLN e outras bases de apoio, como o movimento estudantil, são consultadas e decidem pela luta armada, tendo em vista que as demandas não foram atendidas com o diálogo.

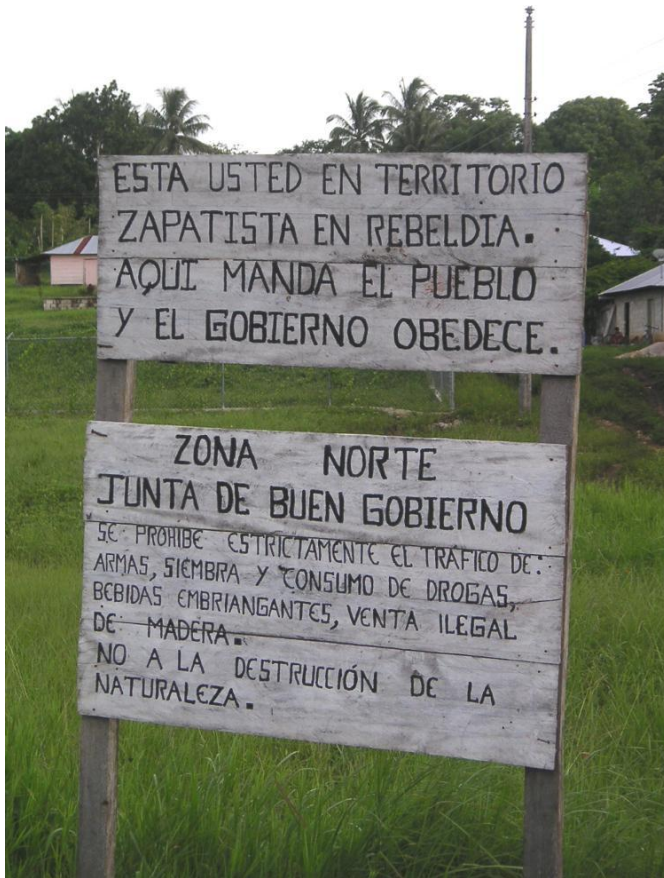
Esse período de preparação durou até 1º de janeiro de 1994, com a insurreição do movimento. Logo de início, a sociedade civil se posicionou a favor do movimento e de suas reivindicações, e o EZLN ganhou destaque no México e em todo o mundo, o que levou o governo a declarar cessar-fogo em 12 de janeiro e a iniciar as negociações. Vale lembrar que o levante não almejava a tomada do poder: as armas seriam um caminho para o início do diálogo.

Nessa primeira aparição pública do movimento, segundo Ornelas (2004, p.130-131),

os zapatistas empreenderam iniciativas direcionadas a tecer redes de resistência com a sociedade civil e buscaram a interlocução com forças políticas e sociais do país e do Estado de Chiapas. A construção da autonomia situa-se no centro desta dinâmica: avançar na edificação das bases de reprodução das comunidades tem sido a grande força da luta zapatista; sem este elemento, a guerra sub-reptícia do governo mexicano teria conseguido limitá-la fortemente.

A insurreição de 1º de janeiro de 1994 marca o início da *segunda* fase do movimento. Em 12 de junho, após consulta aos integrantes e aos apoiadores do movimento, o EZLN decide rejeitar o acordo de paz proposto pelo governo mexicano, optando pelo diálogo com a sociedade e pela realização de uma Convenção Nacional Democrática para definir as diretrizes da luta. A segunda fase termina em 8 de dezembro do mesmo ano, quando se instala a *terceira* etapa, aberta com a campanha “Paz com Justiça e Dignidade para os Povos Indígenas” e a divulgação dos trinta novos municípios sob influência do EZLN (ORNELAS, 2004). Cada município tem regras bem definidas, como mostra a figura 5.

Figura 5 - Placa elucidando as regras de uma junta de governo zapatista



Fonte: CIEPAC, 2001.

A *quarta* fase inicia-se em 16 de fevereiro de 1996, com a assinatura dos Acordos de San Andrés, pelos quais o governo se compromete a ampliar os direitos dos povos indígenas e a respeitar a autonomia das comunidades. Os acordos, segundo o movimento zapatista, não foram cumpridos.

Vale ressaltar que as tentativas de autonomia manifestaram-se desde dezembro de 1994, sempre marcadas pela ofensiva do governo contra o estabelecimento de municípios autônomos. Ornelas (2004, p. 134) explica o funcionamento das comunidades:

Estas iniciativas têm um caráter de reagrupamento territorial a partir de vários tipos de nexos históricos: o pertencimento a uma etnia, os trabalhos em comum, a situação geográfica, as relações de intercâmbio. Diferentemente das divisões territoriais arbitrárias dos municípios “oficiais”, os municípios rebeldes são o resultado da afinidade entre suas populações. Esta ruptura coloca um desafio radical frente ao poder, pois

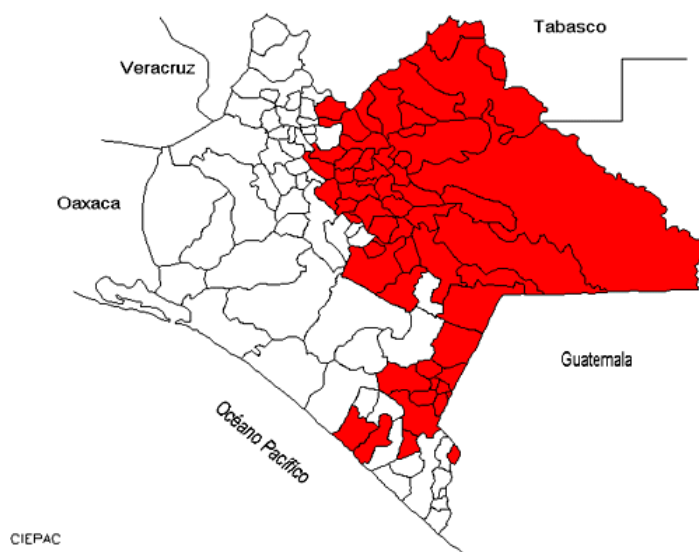
desloca o conflito da arena política para a questão fundamental do controle do território.

Nas comunidades sob influência zapatista, prevalece um modelo político de gestão coletiva, com as principais decisões tomadas em assembleias comunitárias. Em geral, as leis e decretos do México perdem validade nesses territórios. Cada município autônomo elege alguns representantes para participar das Juntas de Bom Governo, nas quais se tomam decisões sobre os assuntos comuns a todas as comunidades e se trocam experiências entre os diferentes municípios. As Juntas têm a “finalidade de enfrentar não somente os problemas da autonomia em cada município, mas sobretudo construir uma ponte mais direta entre eles mesmos e o mundo” (BUENROSTRO Y ARELLANO, 2003, p.153). Atualmente, estima-se que haja 32 municípios autônomos.

No mapa 2 – elaborado pelo CIEPAC (Centro de Investigaciones Económicas y Políticas de Acción Comunitaria), organização não-governamental mexicana que estuda as comunidades camponesas indígenas – apresenta-se a disposição destes municípios pela região de Chiapas.

Mapa 2 – Municípios autônomos zapatistas

MUNICIPIOS CON PRESENCIA ZAPATISTA



CIEPAC

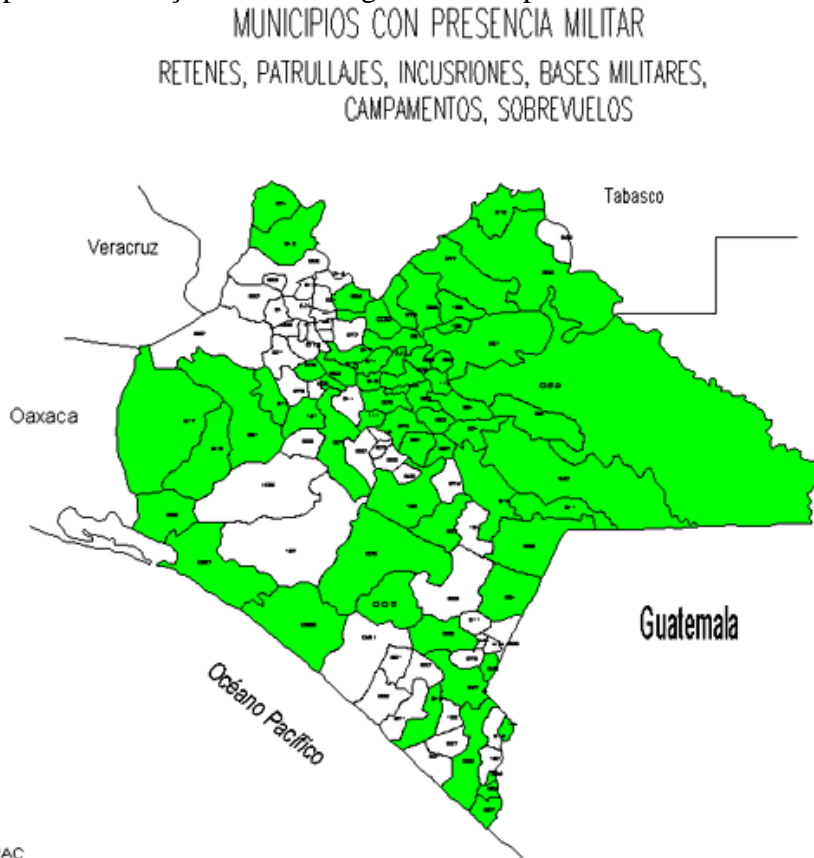
Fonte: CEPAC, 1998.

Nas comunidades que aderem ao zapatismo, o EZLN incentiva o cultivo da terra e a construção de casas, centros comunitários, postos de saúde e escolas. Por outro lado, os zapatistas treinam os jovens das comunidades locais em troca de suprimentos para os militantes que vivem na selva, repetindo o que já ocorrera na década de 1980, durante a preparação dos guerrilheiros.

As principais críticas dos líderes do movimento e das populações zapatistas em relação ao governo concernem sobre os abusos das autoridades. O rol de acusações inclui invasões do exército, prisões injustas, destruição de casas, plantações e centros comunitários, chegando até a estupro de mulheres nativas.

Ainda na *quarta* fase, em 1996, um grupo de ativistas e intelectuais reuniu-se na região de Chiapas para discutir alternativas ao capitalismo. Estimaram-se mais de 6 mil pessoas presentes ao encontro, que se repetiu em 1997, em Barcelona (Espanha), quando se decidiu pela formação de uma rede mundial de ações – a Ação Global dos Povos (AGP) –, com atuação em diversos movimentos anti-globalização. Também em 1997, um massacre mobilizou a comunidade internacional, fortalecendo o apoio ao movimento zapatista: 45 camponeses indígenas foram assassinados por grupos paramilitares no Estado de Chiapas, em 22 de dezembro. Diversos órgãos internacionais, inclusive a União Européia, reclamaram da falta de atenção do governo mexicano em relação ao fato. O mapa 3 mostra a presença militar nas áreas zapatistas, de 1996 a 2001.

Mapa 3 - Presença militar na região de Chiapas



CIEPAC
Fonte: CIEPAC, 2001.

A *quinta* e atual fase ocorre a partir de 1º de janeiro de 2006, quando o EZLN lança “A outra campanha”, um movimento político global que luta contra as privatizações de recursos públicos, a favor da autonomia dos povos indígenas e pela reorganização igualitária da sociedade mexicana. O movimento mexicano também continua expressando solidariedade em relação a outros movimentos anti-globalização ao redor do mundo, inclusive ao MST. Por ocasião do 5º Congresso do MST, realizado em 2007, o subcomandante Marcos enviou uma carta aos participantes (íntegra em Anexo), em que diz:

Ainda que à distância, são várias formas pelas quais sabemos de vocês, de seus sofrimentos e suas lutas. A sabedoria, decisão e firmeza que têm demonstrado nas duras jornadas de luta pela terra são, para nós, ensinamentos e satisfação. Ensinamentos porque aprendemos com vocês. Satisfação porque, ao saber de vocês, sabemos que há alguém que luta pela terra para defendê-la e trabalhá-la com dignidade (...). Mas, ainda que ninguém volte a vê-los, ainda que todos fechem portas e ouvidos a vocês,

ainda que encontrem apenas incompreensão e desprezo, têm e terão no nosso coração moreno um lugar especial, em nosso olhar uma porta sempre aberta no nosso coração, um ouvido atento e respeitoso ao nosso caminhar, uma admiração sincera em nossa voz e a compreensão que só existe entre quem tem na terra uma mãe, uma história, uma luta e uma bandeira.

Atualmente, vive-se em Chiapas uma situação de guerra de baixa intensidade. Apesar de não estar mais tão presente na mídia, o ELZN continua divulgando comunicados não somente em relação ao México, como também sobre outras questões marcantes no cenário global. Um dos últimos comunicados do subcomandante Marcos foi divulgado em janeiro de 2009 e discorria a favor da resistência palestina contra a ocupação de tropas israelenses.

A presença do governo mexicano nas comunidades zapatistas é muito menor que a da década de 90. Contudo, persistem as invasões às comunidades e destruição de plantações, segundo noticiam a mídia de massa mexicana e a mídia alternativa. Os recursos para manter a luta dos zapatistas vêm de simpatizantes de todo o mundo (doações por correio e pela internet), de organizações não governamentais e da venda da produção agrícola e do artesanato indígena.

A instância do governo mexicano de maior contato com as populações zapatistas é a Secretaría de la Reforma Agraria (SRA). Estima-se que em 2008 a SRA tenha apoiado mais de 2,7 mil jovens camponeses de *ejidos* e outras comunidades de municípios com baixo desenvolvimento. Além da formação de empresas agrárias com modelos alternativos de gestão, o projeto também incentiva as formas tradicionais de produção.

Questionado sobre a efetiva existência do conflito zapatista, Felipe Calderón, presidente do México, respondeu que o movimento integra a agenda nacional, acrescentado:

Respecto además al zapatismo, porque abrió una conciencia nacional que no teníamos respecto de la dramática desigualdad social, sobre todo en las zonas indígenas. Existe pues, como movimiento articulado en torno a ideas y propuestas. No ha incurrido en acciones de guerra, lo cual yo celebro y aplaudo, porque finalmente implica un gesto de responsabilidad con el país y creo que hay que seguir actuando en los temas de equidad y política social (GALLEGOS & HERRERA, 2007).

Apesar de menos frequentes do que na década de 90, o EZLN, por meio do Comitê Clandestino Revolucionário Indígena (CCRI), ainda divulga comunicados com reivindicações e pedidos de apoio, afirmando-se sempre uma formação política alternativa.

Em entrevista à publicação de esquerda *El Universal* (KLAHR & CERILLO, 2001), o subcomandante Marcos se posiciona opõe-se à formação de um partido político que derive dos líderes do EZLN, e explica sua proposta de alternativa em relação à representatividade política:

Nós pensamos que é possível construir outra forma de fazer política e, portanto, outra forma de organização. Poderíamos construir um grupo político que se decida a organizar os cidadãos sem ter como objetivo a tomada do poder. É algo difícil de entender pra muita gente? Trata-se de subverter a relação de poder, a relação entre governante e governado. Se se consegue fazer com que a sociedade se organize e consiga que o governante mande obedecendo, aí já se subverteu a relação de poder. É algo maior do que a democracia eleitoral. Supõe-se que você tome decisões, é isso que diz a constituição; diz que a tua palavra deve ser levada em consideração, mas a ignoram. Se podemos organizar a sociedade exatamente para isso, começará a funcionar de outra forma. Seria a construção de uma cidadania, é isso, e não se trata de algo altruísta (KLAHR & CERILLO, 2001).

Indagado se o EZLN é a única saída para a esquerda, responde:

De maneira nenhuma, aí somos mais modestos. Podemos reanimá-la, mas há muitos espaços da esquerda que não poderíamos preencher. Para não ir muito longe, os da esquerda eleitoral: na medida em que não nos colocaríamos como um partido político, não poderíamos ser opção eleitoral de esquerda. Basicamente, a nossa força está no campo indígena e talvez um pouco no campo cultural, porque o zapatismo tem sido também um movimento cultural. Mas não somos uma opção ao ativismo operário, camponês, estudantil ou do magistério, aí há movimentos de esquerda. Se tivermos sorte, o que podemos chegar a ser é uma espécie de reanimador dessas forças de esquerda que estão cada uma no seu canto, de tal forma que não voltam a chegar ao auge (KLAHR & CERILLO, 2001).

Em entrevista a Gabriel García Márquez e Roberto Pombo, para a *New Left Review* (2001), ele complementa: “When we say ‘no’ to leaders, we are also saying ‘no’ to ourselves” (Quando dizemos *não* para os líderes, também estamos dizendo *não* para nós mesmos). O objetivo não é chegar ao poder: é ajudar as comunidades a alcançar a autonomia para que o EZLN deixe de existir.

Convém ressaltar que, após a insurreição do EZNL, diversos outros movimentos de contestação, sobretudo a favor dos direitos indígenas, surgiram no México, conforme mostra o mapa 4.

Mapa 4 – Grupos guerrilheiros no México

LOS GRUPOS GUERRILLEROS EN MEXICO

Boletín "Chiapas al Día" No 200



2.2.3. EZLN na imprensa: a utilização pioneira da internet

Com o advento da internet, o EZLN ganhou inúmeros simpatizantes no mundo virtual. Enquanto os jornais e revistas mais vendidos no Brasil e no México têm, na maioria das vezes, postura contrária ao movimento, é bastante diferente o quadro mostrado pelos veículos de esquerda na internet.

Notícias e análises do movimento de Chiapas são frequentemente divulgadas no Mexico Independent Media Center (<http://indy.espora.org>), assim como no Centro de Mídia Independente (<http://www.midiaindependente.org>), o qual, não encontrada a informação pelo sistema de busca, direciona para o primeiro endereço. Grande parte das notícias se concentra no desenvolvimento das comunidades sob comando zapatista e na violência do governo contra os opositores.

Já existe até mesmo um site especializado na cobertura midiática da região de Chiapas (<http://chiapas.mediosindependientes.org>). Convém destacar os inúmeros links que aparecem na página inicial solicitando doações para manter o provedor de internet. A proposta do site consiste em divulgar notícias da região, analisar acontecimentos importantes e repassar os comunicados dos movimentos sociais.

Os diversos centros de mídia independente espalhados pelo mundo ganharam destaque com a cobertura dos protestos em Seattle, em 1999, durante o encontro da Organização Mundial do Comércio (OMC). O Centro de Mídia Independente, no Brasil, caracteriza-se como

uma rede anticapitalista de produtores/as de mídia autônomos/as e voluntários/as. Com o objetivo de construir uma sociedade livre, igualitária e que respeite o meio ambiente; o CMI procura garantir espaço para que qualquer pessoa, grupo (de afinidade política, de ação direta, de ativismo) e movimento social - que estejam em sintonia com esses objetivos - possam publicar sua própria versão dos fatos. Acreditamos que dessa maneira estaremos rompendo o papel de espectador (a) passivo/a e transformando a prática midiática (POLÍTICA, 2007).

Discutindo a contemporaneidade, Mário Perniola analisa a crise da ação na época da comunicação. Para o filósofo, fala-se muito de tudo, sobretudo depois do advento das redes de comunicação. Em contrapartida, a prática foi quase abandonada. O fenômeno EZLN, nesse sentido, exerce grande fascínio por aliar discurso e prática. Segundo Perniola (1989), o diálogo “é o fazer-se palavra da consciência” (p. 140). E complementa:

parece que é justamente no plano do sentir que a nossa época exerceu o seu poder. Talvez por isso ela possa ser definida como uma época estética: não por ter uma relação privilegiada e direta com as artes, mas essencialmente porque o seu campo estratégico não é o cognitivo, nem o prático, mas o do sentir (1993, p. 11).

Segundo Perniola (1993), no mundo contemporâneo, o sentir é considerado mais importante que o agir. Para o filósofo italiano, o sujeito não conseguiria relacionar-se de forma direta com os outros, mas de forma mediada pela tecnologia. Dessa maneira, o *já sentido* tira do sujeito a possibilidade da experiência, porque o que sentimos corresponderia a um eco deste filtro, da mediação. Em contrapartida, *o fazer-se sentir*, para Perniola, carrega positivamente e estaria mais relacionado à estética: a força do EZLN advém justamente de sua recusa pelo poder e preferência pela beleza das palavras, origem da força e da sensibilidade do movimento.

Os discursos do EZLN na internet alimentaram novas utopias em todo o mundo, elevando o movimento à condição de mola propulsora dos movimentos antiglobalização. Para o zapatismo, a rede significa acesso não somente à informação, mas também à produção. Essencialmente, o EZLN reivindica um novo internacionalismo, utilizando a internet como ferramenta de suas ações. Nesse contexto, a mídia não é meio, mas experiência. Cada meio cria um espaço social até então inexistente, como demonstram abundantemente os iPods e os telefones celulares.

A revolução comunicativa da internet provocou transformações qualitativas nas formas de produção, nas relações sociais e nos modos de participação. A tecnologia não modifica somente o meio, altera também a forma de habitar, a forma de ser. Heidegger (1927) pensa o habitar como a forma de o homem estar no mundo, como prática comunicativa entre o sujeito e o meio e o sujeito e os outros sujeitos. A forma dualista de explicar a relação entre homem e coisa já não consegue explicar o homem contemporâneo. Para Heidegger (1927), a essência do ser não está no homem, mas na temporalidade. Assim, no mundo digital,

entendida a rede como um organismo vivo, todos somos fluxos de informação. O EZLN está ciente disso e trabalha com eficácia esses fluxos.

2.2.4. A revista *Chiapas*

Ao contrário dos comunicados, discursos, livros e demais materiais mediáticos produzidos pelo EZLN, a revista *Chiapas* é uma publicação especializada, produzida por professores universitários e pesquisadores. Com formato acadêmico e artigos repletos de conceitos e referências a autores renomados, a revista circulou entre 1995 e 2004.

Com sede na Cidade do México, *Chiapas* era uma coedição do Instituto de Pesquisas Econômicas da Universidade Autônoma do México (UNAM) e das Ediciones Era. Ainda hoje, a UNAM é o principal centro produtor de informações acadêmicas sobre o EZLN, seguida pela Universidade do Texas, que goza de grande influência na comunidade hispânica.

A responsável pela publicação era a professora universitária Ana Esther Ceceña, que leciona, orienta e pesquisa no Instituto de Pesquisas Econômicas da UNAM e cuja linha de pesquisa compreende temas como Relações Econômicas Internacionais, Hegemonia Econômica, Competência Internacional, Regionalização, Recursos Naturais Estratégicos e de presença constante na revista *Chiapas*. Com formação em Economia (Graduação na UNAM), Relações Econômicas Internacionais (Mestrado na UNAM) e Terceiro Ciclo em Relações Econômicas Internacionais (Doutorado na Universidad de Paris I-Sorbonne), a professora Ana Esther Ceceña trabalha atualmente no projeto *Teoría política del mundo donde caben todos los mundos* – “Um mundo onde cabem todos os mundos” –, não por acaso a proposta política do movimento zapatista. Apesar dos diversos contatos e grandes esforços, não lograram êxito, entretanto, as tentativas de agendar uma entrevista com a ex-editora da revista *Chiapas*.

Lançada em 1995, após a primeira insurreição do EZLN, a revista oscilava entre periodicidade semestral e anual. Todas as 16 edições produzidas até 2004 podem ser acessadas gratuitamente na página oficial do movimento neozapatista (www.ezln.org/revistachiapas).

Ao apresentar seu primeiro número, os responsáveis traçam o perfil editorial da revista:

El proyecto que inicia con este volumen intenta analizar, reconstruir y acercarse a esa realidad, síntesis de la problemática nacional, a partir de la convocatoria a investigadores y conocedores profundos de la problemática chiapaneca. Nos proponemos ofrecer una visión multidisciplinaria, que reúna los puntos de vista en torno a Chiapas de economistas, antropólogos, historiadores, politólogos, especialistas en conflictos agrarios, etcétera, así como documentos y cronologías pertinentes.

Trata em especial a publicação de temáticas como história e atuação do EZLN, cultura dos povos indígenas, questão agrária, cenário internacional e política mexicana, além de entrevistas. Somando-se aos professores mexicanos, estudiosos de renome mundial freqüentaram as páginas da revista, a par do sociólogo português Boaventura de Sousa Santos. Ativistas e membros de outros movimentos sociais ao redor do mundo também já escreveram para a publicação, como o brasileiro João Pedro Stédile, líder de destaque do MST.

A revista não está dividida em editorias, mas algumas sessões aparecem em todas as edições, como *Presentación* (um editorial sem assinatura) e *Para el archivo* (que contempla documentos do EZLN e artigos diversos). Outras sessões, como *Debate* e *Testimonio*, aparecem esporadicamente.

A versão eletrônica de *Chiapas*, na qual está disponível a íntegra de todas as edições, abre-se com a imagem de um militante do EZLN de quem são visíveis apenas o capuz e os olhos. É uma imagem simbólica do movimento, cujos integrantes crêem mostrar o rosto já que a intenção é falar em nome de todos.

A manchete da home da revista é “Alerta roja em Chiapas”. Clicando no ícone, chega-se a um texto de Ana Esther Ceceña. O acesso completo a ele demanda entrar na página do jornal *La Jornada*, atualmente o maior divulgador dos acontecimentos do EZLN.

No texto de *La Jornada* (artigo completo em anexo), publicado em 21 de junho de 2005, mesma data da última atualização do site da revista, Ana Esther Ceceña explica em que consiste o estado de Alerta Vermelho por que passa o EZLN. De acordo com a pesquisadora, o alerta foi emitido devido à presença de tropas do exército perto de áreas das Juntas de Governos Zapatistas. Apesar de não haver confrontos diretos, Ana Esther diz que foram observadas atividades de patrulhamento e treinamentos perto destas áreas. “Poco a poco las posiciones militares fueron construyendo un cerco sobre Montes Azules, la tan disputada reserva de la biosfera, que parecería apuntar hacia una posible operación quirúrgica”, afirma, ressaltando ainda os problemas da fronteira entre México e Guatemala, as acusações de envolvimento do EZLN com o narcotráfico e o interesse estrangeiro nos recursos naturais de Chiapas. Esse conjunto de fatores foi decisivo para a emissão do alerta vermelho, forçando o EZLN a uma posição mais reclusa e menos combatente do que em seus anos iniciais.

Na página da revista *Chiapas*, no menu à esquerda, além de ícones para todas as 16 edições, veem-se os títulos Créditos e Autores, cujas mensagens são, respectivamente, “Los que han contribuido con los materiales gráficos, y el diseño electrónico, así como la versión impresa de la revista *Chiapas* aparecerán en esta sección...” e “Los que escriben y hacen posible la revista *Chiapas* aparecerán en esta sección...”. Contudo, os nomes dos colaboradores não aparecem em nenhuma página.

Dos três links no fim da página principal, indicando outros locais para acessar a revista, apenas um funciona, e remete a uma página idêntica à inicial. Há também um e-mail para contato e o do webmaster, mas não houve respostas durante esta pesquisa. O único contato que produziu resultado foi o da editora, diretamente pelos e-mails da UNAM. Após

inúmeros contatos por e-mail, fixou-se um encontro em São Paulo, mas a fonte não forneceu um endereço nem respondeu às questões por e-mail.

Na página da revista, um item instrui a como tornar-se assinante: “Para suscribirse a la revista *Chiapas* sigue las instrucciones que aparecen en La Sección de Compras”. O endereço indicado é da Ediciones ERA (www.edicionesera.com.mx/Compras1.html), mas a revista não está disponível.

Ainda no menu à esquerda, no ícone A revista no Mundo, leem-se os nomes Argentina e França. Na Argentina, indica-se que a revista está à venda “en Buenos Aires con: Mtro. José Seoane o Ivana Brighenti, Tel. 48 14 23 01” e, na França, o link não está mais disponível.

O último tópico do site – links indicados – aponta links de diversos movimentos sociais, instituições, universidade, centros de pesquisa e associações sem fins lucrativos. O segundo link da página é do MST, logo abaixo do EZLN, sinal da estreita relação entre os dois movimentos sociais.

Assim como a revista *Sem Terra*, as capas da revista *Chiapas* são escolhidas pela estética ou simbolismo, não necessariamente pela temática do dossiê principal da revista. No site, é possível visualizar todas as capas, em tamanho pequeno, ao lado dos ícones para os artigos (ver anexo).

CAPÍTULO 3

ANÁLISE DOS OBJETOS DE ESTUDO: AS MENSAGENS CULTURAIS DAS REVISTAS

“O que está se passando no México não é apenas a ampliação do espectro partidário, mas a multiplicação das vozes sociais discordantes. Hoje escuta-se muito mais a voz dos indígenas”.
Néstor García Canclini, em entrevista a *O Estado de S.Paulo*

“(..) o conhecimento deve ser um pilar fundamental para desenvolver nossa revolução cultural, pois devemos resgatar experiências positivas e compará-las como nossa realidade cultural para chegar a uma síntese exata do que devemos fazer, para evitar influências de conhecimentos atuais que prejudicam o avanço da organização social e de produção do campo”.
Ademar Bogo, *O MST e a cultura*

Tendo em mente o objetivo geral do trabalho - compreender como as revistas *Chiapas* e *Sem Terra* representam as identidades e as culturas dos movimentos sociais EZLN (México) e MST (Brasil) -, optou-se pela análise de conteúdo dos artigos e reportagens das revistas, levando em consideração os conceitos de *identidade* e *cultura* de García Canclini. O critério para a escolha dos cinco textos de cada publicação foi o tema *cultura*, independentemente da data de publicação. Para as análises, foi preciso definir algumas categorias de análise para que haja uma padronização nas interpretações.

Em todas as dez reportagens ou artigos culturais selecionados, as seguintes palavras (e suas variações) foram tomadas como categorias para a análise de conteúdo, considerando suas variações: cultura, identidade, imaginário, tradição, campo, terra e o próprio nome do movimento social (MST ou EZLN). Nos artigos da *Chiapas*, devido às especificidades da linguagem e do tema, consideram-se ainda os seguintes vocábulos (e suas variações): Zapata e índio. Palavras como *história* e *comunidade* também foram consideradas quando seu uso teve alta frequência.

3.1. Revista *Sem Terra* - Arte Sem Fronteiras debate os direitos culturais

Título: Arte Sem Fronteiras debate os direitos culturais

Subtítulo: A preservação das diversidades diante do processo de globalização e a adoção de políticas públicas voltadas para o desenvolvimento cultural.

Autora: Gabriela Villen

Edição: 24, de maio e junho de 2004

A reportagem *Arte Sem Fronteiras debate os direitos culturais* (ver Anexo) divide-se em cinco partes: introdução do tema, 3 subtítulos - *Código Cultural*, *Legislação Cultural* e *Internacional* – e um box, *2004 é o ano dos fóruns culturais*, no centro da p. 51, medindo pouco mais de meia coluna.

O texto, disposto em três colunas, vai da p. 50 à 52, seguindo o padrão da localização da editoria de cultura na revista. O título aparece em negrito, com subtítulo em vermelho. O nome da editoria está em branco, num pequeno quadro vermelho, na parte superior da p.. Todas as imagens são em preto e branco, obedecendo ao projeto gráfico existente até 2006.

A autora, Gabriela Villen, era estudante de Jornalismo quando da publicação do texto, conforme crédito no fim da reportagem.

A reportagem tem duas imagens. A da p. 50 mostra à mesa os palestrantes do evento. Sobrepondo-se a essa foto, outra, menor, à esquerda, registra um participante que interpela alguém da mesa, sinal da interação entre o público e os debatedores. Sob a foto, da própria Gabriela Villen, a legenda informa: *Fórum realizado em São Paulo analisou situação cultural do Brasil e da América Latina*. A imagem da p. 52 é do palestrante Danilo Miranda e a legenda destaca uma afirmação sua: *Danilo de Miranda: "a indústria cultural não precisa de incentivo"*.

Ao todo, o texto faz 52 referências à palavra *cultura* e suas variações (incluindo o título, o subtítulo e as referências ao nome do evento - Fórum Internacional Arte Sem Fronteiras), nenhuma a *imaginário*, apenas uma a *identidade* (indicando uma das pautas do

Fórum Cultural Mundial), nenhuma a *tradição*, duas a *campo* (em *campo da expressão* e *campo dos direitos humanos*), uma a *terra* (na expressão *cai por terra*), nenhuma ao *nome do movimento*, uma à palavra *história* e uma à palavra *comunidade*.

A reportagem utilizou cinco fontes que, aparentemente, compunham a mesa principal do evento: 1- Saul Sosnowski, Diretor do Centro de Estudos Latino-Americanos da Universidade de Maryland e autor da proposta sobre o Código do Consumidor Cultural; 2 - Yvonne Donders, especialista do Programa de Direitos Culturais, Econômicos e Sociais da Divisão de Direitos Humanos da UNESCO; 3 - Danilo de Miranda, diretor do SESC São Paulo; 4 - Mônica Serra, presidente da Associação Internacional Arte Sem Fronteiras; 5 - Gonzalo Mazzuchi, secretário da Cultura de Montevideú; 6 - Annamari Laaksonem, coordenadora pela Fundação Interarts do Congresso Internacional de Direitos Culturais e Desenvolvimento Humano no Fórum de Barcelona 2004.

O texto começa com o art. 27 da Declaração Universal dos Direitos do Homem: “Todo homem tem o direito de participar livremente da vida cultural da comunidade, de fruir as artes, de participar do progresso científico e de fruir de seus benefícios”. Assim, a autora busca legitimidade na declaração adotada e proclamada pela Assembleia Geral das Nações Unidas, em 1948, do que seria um ideal comum, uma aspiração por que se esforçam todos os povos e nações.

Em seguida, a jornalista fala da importância do art. 27 e afirma que o direito cultural vem ganhando relevo no debate internacional dos últimos anos, apesar de ser visto historicamente apenas como recurso auxiliar ou suplementar às políticas públicas. Feita a constatação, a autora cita o exemplo do III Fórum Internacional Arte Sem Fronteiras, realizado de 31 de março a 2 de abril de 2004, em São Paulo, cujo tema foi “Diversidade e Direitos Culturais - Cultura e Políticas Públicas para o Desenvolvimento”.

Após apresentar as características do evento, a autora explica que aquele é “o terceiro de uma série de encontros que têm como objetivo delinear um quadro da atual situação da América Latina e a partir dele levantar propostas concretas para serem apresentadas nos Fóruns de São Paulo e Barcelona (ver quadro)”.

O quadro a que se refere, intitulado *2004 é o ano dos fóruns culturais*, explica que São Paulo e Barcelona serão sede de dois eventos “que pretendem trazer a cultura ao centro do debate político”. A autora fala das diferenças dos dois eventos, enfatizando que o de Barcelona é mais ambicioso, com investimento que supera R\$ 10 bilhões.

O terceiro parágrafo da reportagem destaca o documento elaborado ao final do Fórum, que propõe: “a incorporação de conceitos de diversidade cultural nos programas educacionais, a disseminação de materiais educativos entre o Mercosul sobre as características culturais de cada país-membro e a criação de um Código de Defesa dos Direitos do Consumidor Cultural”. Para a autora, a criação do código foi o centro dos debates, “juntamente com questões polêmicas, como a atuação de organismos internacionais e conflitos entre direitos culturais e direitos humanos”.

No subtítulo *Código Cultural*, a autora do texto recorre às palavras de Saul Sosnowski, Diretor do Centro de Estudos Latino-Americanos da Universidade de Maryland, autor da proposta sobre o Código do Consumidor Cultural, para quem o Código “serviria como um freio à hegemonia da cultura comercial”. E complementa: “Na sua visão, a grande oferta de produtos culturais não garante espaço para as diversas manifestações culturais dos países. Uma regulamentação como essa daria à população recursos jurídicos para exigir a qualidade desses produtos”. Em seguida, reproduz as palavras do entrevistado: “Não queremos impor um gosto pelas culturas regionais. Mas devemos nos empenhar para que essas estejam acessíveis para todas as pessoas”. Contudo, nem a autora nem o entrevistado exemplificam o que seria *cultura regional*.

Nesse contexto, para García Canclini (2005b), é preciso ter cautela para falar de culturas regionais que, muitas vezes, afirmam representar as minorias. Segundo o autor, num tempo globalizador, convertem-se em minorias conjuntos populacionais majoritários como, por exemplo, as etnias, os falantes de uma mesma língua e as redes de consumidores multinacionais. Dessa forma, ao abordar cultura regional como oposição à global, cumpre distinguir minoria política e representativa de minoria com pouca expressividade cultural no capitalismo, como seria o caso das culturas camponesas. A reportagem, contudo, não elucida essas importantes distinções.

Em contraposição a Saul Sosnowski, manifestou-se Yvonne Donders, especialista do Programa de Direitos Culturais, Econômicos e Sociais da Divisão de Direitos Humanos da UNESCO. Segundo a autora, Yvonne questiona que o indivíduo - receptor e agente de sua cultura – seja um mero consumidor cultural. Nas palavras da fonte: “Ela (a cultura) inclui o modo de vida. E o modo de vida inclui a língua, a religião, as tradições e estas não são coisas que você consome”. Assim, existe a preocupação constante em apresentar ao leitor as diferentes posições debatidas no evento.

A seguir, a autora do texto introduz a problemática do significado de *cultura*: “A própria questão da inclusão cultural esbarrou em problemas conceituais. Ao defender a inclusão cultural, automaticamente se define um padrão de cultura, empurrando uma gama considerável de expressões à margem da sociedade”. Depois, recorre a Danilo de Miranda, diretor do SESC São Paulo, para sustentar essa ideia: “qualquer pessoa, mesmo aquela destituída de informação, tem componentes culturais próprios, valores, aspectos musicais e sociais” Porém, em momento algum, apresenta-se uma posição definitiva do que seria *cultura*, ficando para o leitor interpretar a problemática.

O subtítulo *Legislação Cultural*, de linguagem aparentemente mais acadêmica, começa com o seguinte parágrafo:

A discussão sobre legislação cultural engloba ainda o problema da regulamentação desse mercado. As novas tecnologias e, conseqüentemente, as formas de expressão e distribuição da cultura exigem uma reformulação dos antigos paradigmas de controle. Leis como de propriedade intelectual, direitos de reprodução e, até mesmo, liberdade de imprensa demandam nova discussão. O valor de unicidade da obra artística, que já começa a entrar em colapso no início da modernidade, cai por terra com o advento da Internet e da popularização das tecnologias de reprodução.

Mesmo sem nenhuma menção, está palpável “A obra de arte na época de sua reprodutibilidade técnica”, de Walter Benjamin, em que se discute a reprodutibilidade, autenticidade e “aura” da obra-de-arte. “O valor de unicidade” referido no texto de Gabriela Villen remete-nos ao conceito de aura que, para Benjamin, “é uma figura singular, composta de elementos espaciais e temporais: a aparição única de uma coisa distante, por mais perto que ela esteja” (2000, p.171). Assim, “aura” de uma obra de arte é o seu caráter único e irreprodutível.

A autora da reportagem defende que o valor de unicidade da obra de arte entrou em colapso com a modernidade e caiu de vez por terra com a internet e outras novas tecnologias. Reforçam essa posição as palavras de Mônica Serra, presidente da Associação Internacional Arte Sem Fronteiras: “é como você ter gelo e virar água. A água não se segura da mesma forma como se segura o gelo. É outro uso da mão. Vai ser outro uso da lei”. Assim, a obra artística, a partir de sua reprodutibilidade, ganha novas funções sociais.

Durante o Fórum, observa o texto, evitou-se discutir liberdade de imprensa. A autora explica: “A história de ditaduras e repressão de boa parte dos países da América Latina causa reação imediata a qualquer tipo de sugestão que envolva controle no campo da expressão, seja ela qual for. Qualquer proposta nesse sentido logo é entendida como uma ameaça de retorno à censura”. Para alguns, prossegue, a ausência de regulamentação seria “a melhor estratégia de censura desenvolvida pela pós-modernidade. Sob a máscara de liberdade de expressão, um padrão cultural é imposto à sociedade, massacrando a diversidade dos países”. Sustenta essa posição Gonzalo Mazzuchi, secretário uruguaio de Cultura, para quem, “atualmente, os meios

de comunicação de massa não contemplam demanda dos espectadores, nem abrem espaço para que os criadores possam se encontrar com seu público (...). Eu acredito que o principal objetivo a perseguir é o encontro do maior número de criadores, com a maior quantidade de eventos públicos”.

Finalizando o subtítulo *Legislação Cultural*, a autora anuncia o que foi a unanimidade dos conferencistas: “Garantir espaço, de maneira democrática, às mais diversas formas de expressão artística”. Esse pensamento é exemplificado nas palavras de Yvonne Donders: “Há três tipos de obrigação do Estado (...) respeitar, proteger e facilitar [a diversidade cultural]”. Interessante, porém, notar que não se delimitaram essas diversas formas de expressão.

Reporta, entretanto, a autora que Danilo Miranda “alfineta algumas iniciativas brasileiras” que incentivariam as manifestações artísticas: "Estou falando de ações efetivas que possam promover uma transformação no país e a afastar a coisa da chamada indústria cultural. A indústria cultural não precisa de incentivo".

Aponta o texto que as iniciativas culturais dignas da atenção de políticas públicas seriam as que se voltam à cultura regional ou à cultura produzida por grupos desfavorecidos social e economicamente.

O último subtítulo do texto, *Internacional*, começa igualmente por um dos temas discutidos no Fórum:

Outro tópico polêmico foi a legislação internacional. Há uma proposta sendo encaminhada por diversas instituições, incluindo a UNESCO e a fundação espanhola, Interarts, de ampliação do artigo 15 do Pacto Internacional dos Direitos Econômicos, Sociais e Culturais. Esse pacto, realizado em 1966, teve como objetivo ativar juridicamente os dispositivos da Declaração Universal dos Direitos Humanos, determinando a responsabilização internacional dos Estados-partes. O artigo 15, referente à cultura, especifica direitos individuais, funções do Estado e obrigações internacionais.

Em seguida a esse parágrafo introdutório, lê-se que, para Annamari Laaksonem, coordenadora pela Fundação Interarts do Congresso Internacional de Direitos Culturais e Desenvolvimento Humano no Fórum de Barcelona 2004, a responsabilização internacional

dos Estados-partes, caso o art. 15 do Pacto não fosse cumprido, “teria um efeito direto nas políticas dos países”. Porém, a autora faz uma ressalva de que “a legitimidade dos organismos internacionais de intervir em situações diretamente ligadas à cultura foi defendida com cautela durante a conferência. A importância do respeito ao diferente da não imposição dos valores uma cultura sobre a outra foi enfatizada durante todo o congresso”.

Marcadas essas posições, a função dos organismos internacionais ficaria restrita aos casos em que a liberdade cultural das nações colidisse com os direitos humanos, como exemplifica Yvonne Donders: “Você não pode dizer ‘desculpe mas essa é minha cultura e eu posso, como punição, cortar fora mãos, apedrejar mulheres’. Eu jamais aceitaria isso. Especialmente em nível internacional, nós não podemos aceitar”.

O texto termina com uma ideia à guisa de conclusão do Fórum: “O direito cultural no plano internacional foi entendido um aprofundamento dos aspectos dos direitos humanos”. A última opinião utilizada, de Saul Sosnowski, é que os aparatos jurídicos já estariam consolidados para a implantação de políticas culturais que privilegiassem a diversidade dos povos.

3.2. Revista *Sem Terra* – Ministério lança projeto de estímulos culturais

Título: Ministério lança projeto de estímulos culturais

Subtítulo: O governo federal promete investir 70 milhões de reais em 250 Pontos de Cultura voltados para o desenvolvimento de iniciativas dos trabalhadores da cidade e do campo

Autora: Maria Mello e Janderson Barros

Edição: 33, de novembro e dezembro de 2005

O texto *Ministério lança projeto de estímulos culturais* (ver Anexo) destaca a entrevista com Sérgio Mamberti, então Secretário de Identidade e Diversidade Cultural do Ministério da Cultura.

O texto, disposto em três colunas, ocupa as p. 54 a 55, seguindo o padrão da localização da editoria de cultura na revista. O título aparece em negrito, com subtítulo em destaque, quase como um olho, ao lado de uma foto.

O nome da editoria está em vermelho, dentro de caixa com contorno preto, na parte superior da p.. Todas as imagens são em preto e branco, obedecendo ao projeto gráfico existente até 2006.

Os autores do texto são Maria Mello e Janderson Barros, integrantes do setor de comunicação do MST, informação que consta no final da reportagem.

A reportagem tem duas imagens. A da p. 54 mostra Sérgio Mamberti ao microfone, com a seguinte legenda: *O ator Sérgio Mamberti, secretário de Identidade e Diversidade Cultural do Ministério da Cultura*. O crédito da foto é do Arquivo MST, assim como o da foto seguinte, na p. 55, em que há um grupo dançando e legenda: *Dança folclórica na Semana da Cultura, em Recife*.

Ao todo, o texto faz 53 referências à palavra *cultura* e suas variações (incluindo o título, o subtítulo, o nome do projeto - Pontos de Cultura-, o nome do Ministério, o nome da Secretaria e de projetos). Desse total, 32 referências não são sobre nomes de projetos, Ministério etc. Não há nenhuma referência à palavra *imaginário*, cinco a *identidade* (quatro falando do nome da Secretaria), nenhuma referência a *tradição*, sete referências a *campo* e suas variações (no caso, camponesa), três a *terra* (todas falando da Rede Cultural da Terra, projeto do Ministério da Cultura), cinco ao *nome do movimento*, nenhuma à palavra *história* e cinco à palavra *comunidade*.

O texto tem três fontes: o entrevistado Sérgio Mamberti, Evelaine Martines, do Coletivo Nacional de Cultura do MST, e Agostinho Reis, da coordenação da Frente de Teatro do Distrito Federal e Entorno. A fala de Evelaine é um trecho de seu discurso durante a

inauguração dos pontos de cultura em julho de 2005 e a de Agostinho Reis é sobre a implantação de um ponto num acampamento do movimento.

A entrevista está estruturada em perguntas e respostas, mas começa contextualizando o tema, sobretudo os pontos de cultura, a cargo da Secretaria da Identidade e da Diversidade Cultural do Ministério da Cultura, criada em 2003. O objetivo da Secretaria, única no mundo com esse caráter, é promover o diálogo e o debate com setores representativos da diversidade cultural brasileira desprovidos de políticas públicas. Oficialmente, a Secretaria defende que a cultura vai muito além da promoção de eventos artísticos. “Ela abrange uma relação de transversalidade com todas as áreas, como a saúde, a educação, a economia etc. (...) A cultura passou a ser entendida como uma questão de cidadania”, conforme consta no site do Ministério da Cultura.

O texto da *Sem Terra* começa com uma paráfrase de Sérgio Mamberti a Herbert de Souza: “Cultura é gente, e a grande obra da cultura é inventar e reinventar gente”. Vê-se desde o início a preocupação em mostrar que a cultura é capaz de transformar os seres humanos. Por ser a entrevista com um representante do poder público, infere-se que o governo tem interesse em temas culturais.

O secretário, segundo o texto, defende o projeto Pontos de Cultura, “que pretende estimular iniciativas culturais já existentes, com suporte financeiro e estrutural, fornecendo equipamentos e instrumentos aos trabalhadores e trabalhadoras, camponeses e urbanos, e às comunidades locais”. Observam os autores que, para Mamberti, o novo projeto permitirá não somente o acesso, mas também a produção de cultura.

Os pontos de cultura são a prioridade do Programa Cultura Viva. O ponto de cultura, estabelecido por meio de edital público, é responsável por articular e impulsionar as ações que já existem nas comunidades, conforme explicação do site do Ministério da Cultura. “O Ponto de Cultura não tem um modelo único, nem de instalações físicas, nem de programação ou

atividade. Um aspecto comum a todos é a transversalidade da cultura e a gestão compartilhada entre poder público e a comunidade”, explica o site. Após a seleção a partir do edital, firma-se um convênio com o Ministério da Cultura, que destina R\$ 185 mil, divididos em cinco parcelas semestrais, para investimentos do projeto. Um valor mínimo de R\$ 20 mil é utilizado na compra de equipamento multimídia em software livre (microcomputador, miniestúdio para gravar CDs, câmera digital, ilha de edição e outros itens que sejam importantes para o ponto). No site do MinC, um mural destaca diversos eventos promovidos pelos mais de 650 pontos de cultura existentes no País. Contudo, a última atualização do mural data de maio de 2006.

A Petrobrás também destinou R\$ 20 milhões ao projeto, ficando responsável pelas parcerias para realizar programas de TV (para a divulgação do material de audiovisual criado pelos centros) e por produzir um portal na internet que promova a troca de experiências entre os pontos.

Na sequência do texto, os autores explicam mais detalhadamente o funcionamento do projeto:

Parte da Rede Cultural da Terra (projeto do MinC em parceria com o Ministério do Desenvolvimento Agrário, Ministério do Meio Ambiente e MST, que promove atividades culturais relacionadas ao tema Reforma Agrária e Agricultura Familiar), os Pontos de Cultura do MST permitirão o aprimoramento de atividades literárias, musicais, teatrais, de artes plásticas e audiovisuais. Entre os materiais já recebidos pelos centros de formação do Movimento estão câmeras de vídeo, computadores, instrumentos musicais, equipamento para a edição de filmes, materiais de rádio e televisores.

Segundo informações do site do Ministério da Cultura, a Rede Cultural da Terra tem por objetivo “constituir e identificar uma rede de atividades tomando como referencial a produção cultural no campo”, sendo seu público-alvo os entes e agentes culturais de áreas relacionadas à reforma agrária e à agricultura familiar. Dentre as diretrizes estabelecidas pelo programa, estão a realização de oficinas de capacitação, atividades ligadas às artes plásticas, artes cênicas, artes visuais, literatura, música, artesanato, oficinas de cultura digital e

mapeamento da memória cultural dos trabalhadores do campo. Além do MST, a Rede Cultural da Terra também tem parceria com o MDA (Ministério do Desenvolvimento Agrário) e o MMA (Ministério do Meio Ambiente). Outras entidades têm ampliado ainda mais a rede de parcerias, como a Comissão Pastoral da Terra, o Movimento do Pequeno Agricultor e a Confederação Nacional dos Trabalhadores na Agricultura (Contag).

Na época do lançamento da Rede Cultural da Terra, o então Ministro da Cultura, Gilberto Gil, declarou ao *Jornal do Brasil*, de 7 de novembro de 2004:

O MST nasceu das iniciativas mais românticas de outros líderes do passado e ganhou força organizativa e participativa, de mobilização, de consciência política, e tem hoje um papel importantíssimo. A identidade do camponês, a identidade do produtor rural tem de dialogar profundamente com todas as outras identidades exatamente para que ela se qualifique, para que ela tenha assento na mesa do banquete conceitual, do banquete político, do banquete cultural, do banquete econômico.

Explicados os pontos de cultura, os autores recorrem às palavras de Evelaine Martines, do Coletivo Nacional de Cultura do MST, presente à inauguração dos Pontos de Cultura, em 10 de julho, na Escola Nacional Florestan Fernandes, em Guararema, Estado de São Paulo:

A democratização da cultura é um elemento decisivo na construção da cidadania, que se dá principalmente a partir de ações concretas de políticas públicas, onde os movimentos sociais e poder público assumem parcerias, possibilitando o acesso ao produto cultural, viabilizando a produção, difusão, circulação, qualificação dos artistas e a preservação de sua identidade cultural.

O depoimento de Evelaine destaca a importância da cultura na construção da cidadania - elemento bastante recorrente nos textos do MST - e da parceria entre poder público e movimentos sociais. Os autores também destacam que, na Escola Nacional Florestan Fernandes, a comunidade já participa da exibição de filmes.

Em seguida, informam que o ponto de cultura será instalado no acampamento Gabriela Monteiro, que reúne 90 famílias em Braslândia, cidade-satélite de Brasília. Para falar da importância desse ponto, recorrem ao depoimento de Agostinho Reis, em citação indireta, da

coordenação da Frente de Teatro do Distrito Federal e Entorno, para quem o ponto de cultura “vai contribuir para a formação cultural dos Sem Terra e na integração com a comunidade da região do futuro assentamento”. O entrevistado, ainda em citação indireto, destaca a “atuação do ponto com a música, hip hop, artes plásticas, comunicação popular, Teatro do Oprimido e o teatro de mamulengos, além da apresentação para a comunidade de espetáculos, filmes e resultados das oficinas”. Somente uma citação direta do entrevistado aparece no texto: “O ponto de cultura vai envolver os assentados, os militantes do Movimento e toda a comunidade, não só da área rural como também da cidade”.

O texto prossegue discutindo a previsão de implementação de 250 pontos pelo Ministério da Cultura, e ressalta que o orçamento inicial de R\$ 70 milhões foi reduzido para “apenas” R\$ 31 milhões. O edital do programa recebeu três mil propostas.

Mais uma vez é citada Evelaine, para quem “estes espaços representam um esforço no reconhecimento e reforço da especificidade da cultura camponesa, em cada estado. Assim, pretende-se reforçar a autoestima camponesa e do trabalho rural como espaço de produção de cultura e de elementos próprios de cidadania no campo”. É interessante notar que, para a fonte consultada, a instalação dos pontos ajudaria no reforço e no reconhecimento das identidades camponesas, o que, inclusive, reforçaria a autoestima das populações. Para García Canclini (2005b, p. 265) as políticas culturais devem representar os indivíduos e grupos como realmente eles são, e não de forma imaginada:

Talvez uma tarefa-chave das novas políticas culturais seja (...) reunir de outras maneiras afetos, saberes e práticas. Reencontrar ou construir signos que representem, de modo crível, identidades de sujeitos que ao mesmo tempo querem, sabem e agem: sujeitos que respondam por ações e não personagens que representem marcas de entidade enigmática.

Em seguida, a reportagem reproduz um depoimento de Sérgio Mamberti antes de mostrar a entrevista. Para ele, “a cultura não é apenas expressão das linguagens artísticas, mas é o espaço de todos os valores simbólicos da sociedade, todas as formas de viver, de agir e de sentir de um povo”.

Em resposta à primeira pergunta do texto – *Qual a importância dos Pontos de Cultura como fomento às atividades culturais do campo?* –, Mamberti fala do compromisso que assumira com o MST de fazer uma rede de cultura no campo. Nesse sentido, os pontos de cultura viriam para otimizar uma rede cultura já existente no movimento. Em relação à segunda pergunta – *Em que aspectos os Pontos de Cultura podem promover a relação entre as diversas manifestações culturais populares que o país abriga?* –, Mamberti afirma que a secretaria realiza projeto em parceria com diversas organizações, inclusive grupos indígenas, “que vão se somando e adensando a inclusão de segmentos da população que não têm acesso a políticas públicas”. Dessa forma, as trocas entre diversos grupos, inclusive em projetos culturais, “criarão uma grande sinergia cultural, porque trabalhamos com conceitos de cultura, que vão além das linguagens artísticas, mas que a tratam como conjunto de valores. A ideia é ampliar e aprofundar esse processo para que, ao final da nossa gestão, tenhamos uma grande teia cultural do campo”.

No trecho acima, Mamberti deixa clara a posição do governo em relação ao conceito de cultura, que ultrapassaria em muito as manifestações artísticas e seria um conjunto de valores. Em resposta à última pergunta dos autores do texto – *Que papel a cultura desempenha como instrumento político?* –, Mamberti diz que é preciso “um Estado que se responsabilize pela implantação de políticas públicas para cultura”. Essa afirmação é importante na medida em que divide com o poder público a responsabilidade de realizar projetos culturais no País. Em seguida, compara o desempenho do governo atual com o dos anteriores: “De um Estado que veja na cultura não apenas a produção cultural inserida no mercado, como fez o governo anterior, mas que enxergue seu papel estratégico na construção desse novo processo de nação”. Esse papel estratégico seria reforçado com o fortalecimento da teia cultural. O trecho final destaca os avanços do atual governo no campo da cultura, que

teria privilegiado a diversidade do País, apesar das imposições econômicas que não priorizam a cultura.

Na medida em que a gente vai fortalecendo essa teia cultural e políticas públicas para que toda essa diversidade floresça e possa ser conhecida, o Brasil mostra suas diferentes faces a partir das etnias e da diversidade das regiões, e a cultura passa a ser um elemento fundamental para o diálogo, uma cultura de paz, a garantia da expressão. A dimensão política da cultura hoje é fundamental para a gente pensar uma sociedade em que as relações sejam pautadas pela dimensão humanitária, onde o homem seja o protagonista. Eu acho que, no governo Lula, o Ministério da Cultura tem dado atenção às questões importantes, como o Plano Nacional de Cultura e o Sistema Nacional de Cultura, que vão garantir uma articulação entre as esferas municipal, estadual e federal e para que elas possam estar a serviço da cidadania. Progredimos, apesar de limites, como o condicionamento por causa dessa política econômica tão restritiva, em que a cultura não tem a prioridade que merece. Espero que, ao final do governo, a gente já tenha, pelo menos, implementados processos que criarão uma sinergia cultural nacional, integrando cidade e campo.

Um relatório publicado em setembro de 2006 pelo Ministério da Cultura sobre o Programa Cultura Viva, que engloba os pontos de cultura, avalia positivamente os primeiros 100 pontos de cultura implantados no País, cujo projeto se iniciou no segundo semestre de 2004. O Laboratório de Políticas Públicas (LPP), ligado à Universidade Estadual do Rio de Janeiro, conduziu a pesquisa com aplicação de questionários e visitas técnicas, tendo concluído que o projeto dos pontos de cultura enfatiza a dimensão humanitária e a cultura como caminho para a cidadania. Para García Canclini (2005b, p. 261),

poucas áreas da vida social são tão monótonas quanto as políticas culturais. Ocorrem novidades na cultura e nas comunicações, mas não são assumidas pelos atores políticos dos Estados. [...] Na América Latina (...) quase todas as políticas culturais nacionais continuam restritas aos campos clássicos e minoritários dos museus, da literatura e da música 'erudita'.

Neste sentido, o programa do MEC seria uma tentativa, ainda incipiente, de romper com esta monotonia, investindo em iniciativas populares e de inclusão.

3.3. Revista *Sem Terra* – A arte cumprindo seu papel

Título: A arte cumprindo seu papel

Subtítulo: Grupo do MST se apresenta no Teatro de Arena, em São Paulo, símbolo de resistência política e artística no Brasil

Autora: Cristiane Gomes

Edição: 34, de janeiro e fevereiro de 2006

A reportagem *A arte cumprindo seu papel* (ver Anexo) divide-se em quatro partes: introdução ao tema e três subtítulos – O começo de tudo, Resistência Política, Teatro do Oprimido e Arena.

O texto, disposto em três colunas, ocupa as p. 52-54, seguindo o padrão de localização da editoria de cultura na revista. Na realidade, o texto está na editoria de teatro, tendo em vista que a editoria de cultura da edição de janeiro e fevereiro de 2006 analisa dois livros sobre literatura, um específico sobre cordel.

O título aparece em negrito, com subtítulo em vermelho. O nome da editoria está em vermelho, dentro de caixa com contorno preto. Todas as imagens são em preto e branco, seguindo o projeto gráfico anterior a 2006.

O layout das páginas difere do que se usou dos dois primeiros textos analisados. O subtítulo tem mais destaque e se localiza na página quase como um olho.

Cristiane Gomes, autora do texto, é jornalista, com crédito no final da reportagem.

O artigo tem três imagens. A da p. 52, a foto de abertura de Ana Maria Straub, tem a seguinte legenda: *Jovens atrizes Sem Terra do grupo Filhos da Mãe Terra durante a apresentação de Por Estes Santos Latifúndios*. A foto da p. 53, com crédito para Divulgação, leva a legenda: *Lélia Abramo e Navio Migliaccio em cena de Eles não usam black tie, peça que mudou os rumos do teatro brasileiro*. Na p. 54, sob foto de Divulgação, lê-se: *A atriz Dina Sfat em frente à fachada do Teatro de Arena, em 1967*.

Ao todo, o texto faz seis referências à palavra *cultura* e suas variações (a maioria relativa a nomes como Centro Popular de Cultura), nenhuma referência à palavra *imaginário*, nenhuma a *identidade*, nenhuma a *tradição*, nenhuma a *campo*, sete referências à palavra *terra* (a maioria em menção ao grupo de teatro do MST que se apresentou no Arena, o *Filhos da Mãe... Terra*), sete referências ao *nome do movimento*, cinco referências à palavra *história* e nenhuma a *comunidade*.

O artigo utilizou cinco fontes: 1 - Alexandre Mate, diretor teatral e professor da Unesp; 2 - Iná Camargo Costa, pesquisadora de teatro da Universidade de São Paulo; 3 - Augusto Boal, integrante do Arena e dramaturgo que desenvolveu a metodologia do Teatro do Oprimido; 4 - Florestan Fernandes Jr, jornalista presente no dia do espetáculo; 5 - Geralda Rosa da Silva, jovem atriz do grupo *Filhos da Mãe... Terra*.

O texto começa por situar o local (a cidade de São Paulo), o tempo (fevereiro de 1958) e a estreia da peça *Eles não usam black tie*, de Gianfrancesco Guarnieri. E continua: “A obra foi um grande sucesso de público e de crítica na época, ficando mais de um ano em cartaz. Era a primeira vez que um tema nacional, dirigido por brasileiros, ganhava os palcos teatrais”.

O estilo descritivo continua no parágrafo seguinte, mas, embora a cidade ainda seja São Paulo, a época agora é dezembro de 2005. Antes de indicar o nome do grupo teatral e a peça em cartaz, a jornalista discorre sobre o teatro que acolheu o evento do primeiro parágrafo e vai acolher aquele que ela está prestes a anunciar.

O mesmo palco do pequeno teatro localizado no centro da terra da garoa abriga agora trabalhadores e trabalhadoras rurais. Atrizes e atores Sem Terra que se apropriaram da técnica do fazer teatral. O grupo *Filhos da Mãe... Terra* formado por jovens militantes do assentamento Carlos Lamarca, no interior de São Paulo, encenou para o público que lotou os 120 lugares do Arena trechos da peça *Por Estes Santos Latifúndios*, do colombiano Guillermo Maldonato e *Posseiros e Fazendeiros*, baseada em *Horácios e Curiácios*, do dramaturgo alemão Bertolt Brecht.

O ponto central da reportagem não é o grupo teatral formado por militantes do MST nem a peça que encenam, mas sim o Teatro Arena. No parágrafo seguinte, a autora relaciona os dois eventos, dizendo que “exatamente 48 anos separam as duas encenações que ocorreram no mesmo espaço. Entretanto, é como se duas pontas de um mesmo cordão se encontrassem”. A partir daí, ressalta a importância da apresentação de um grupo do MST num espaço tão marcante no cenário cultural de São Paulo, sobretudo na época da resistência à ditadura militar. “A importância de um grupo teatral do MST ocupar o palco de um espaço tão simbólico e referencial quando se pensa em arte unida à política (ou seria política unida à arte) é grande e intensa”.

Para validar sua posição, a jornalista recorre ao depoimento do especialista Alexandre Mate, diretor teatral e professor da Unesp, para quem

o discurso não tem porquê quando é apenas um recurso retórico. Mas a palavra é estritamente significativa, quando está na boca de pessoas que agem efetivamente para a transformação social. Para todos nós que estávamos no teatro neste dia, a palavra ganhou uma significação estética, lastreada no social, na questão concreta. Daí a importância do MST estar no Arena.

Apresenta-se ao leitor a importância capital da palavra na obra de arte encenada, mas ainda maior é o seu significado quando sai da boca de quem age para a transformação social. Alexandre Mate fala como especialista no assunto e como espectador, uma vez que estava no teatro no dia da apresentação e que testemunhou que as palavras ditas pelos atores efetivamente ganharam “significação estética, lastreada no social”.

Para enfatizar a importância do Arena no contexto político e artístico, a jornalista introduz uma retrospectiva do teatro, abordada no subtítulo *O começo de tudo*, em cujo parágrafo de abertura se lê:

O grupo formado no Arena surgiu no começo da década de 1950, com pessoas como Oduvaldo Viana Filho (o Vianinha), Gianfrancesco Guarnieri (estes dois ligados ao Partido Comunista), José Renato, Chico de Assis,

Augusto Boal. Nomes como de Dina Sfat, Lima Duarte, Eva Wilma, Vera Gerthel, só para citar alguns, também participaram do Arena.

Acompanhando o histórico do teatro, lemos que “em 1º de fevereiro de 1955, a peça *A Rosa dos Ventos*, de Claude Spaak, com direção de José Renato, inaugurava oficialmente o pequeno teatro na rua Teodoro Baima”. Ainda em 1955, mais cinco espetáculos foram montados. No ano seguinte, encena-se *Ratos e Homens*, dirigida por Augusto Boal, sua fonte nesta reportagem. Para falar da importância dessa obra, que tratava de problemas enfrentados por trabalhadores em uma fazenda, a jornalista reproduz a opinião de Iná Camargo Costa, pesquisadora de teatro da Universidade de São Paulo, para quem a encenação marcou o começo de novos rumos para o Arena: “Com a encenação de *Ratos e Homens*, de Steinbeck, foi colocada como ordem do dia encenar e produzir peças que retratassem os problemas do nosso país. Era preciso também que os atores se comportassem em cena como brasileiros”.

Em seguida, o texto fala da importância da estreia de *Eles não usam black tie*, em 1958, remetendo ao primeiro parágrafo da reportagem, e do início dos Seminários de Dramaturgia, origem de diversas outras produções. Para a pesquisadora Iná Camargo Costa, foi com o Arena que o teatro brasileiro se interessou pelo Brasil. Iná também cita a formação do Teatro Brasileiro de Comédia (TBC) pela atriz Maria Della Costa.

Na sequência, a jornalista aborda a imagem política do grupo do Arena. “Não era segredo para ninguém o caráter de esquerda e marxista de seus integrantes e da sua produção”. Para referendar sua posição, diz que o Arena baseou seu teatro nos fundamentos do dramaturgo Bertolt Brecht, que “se preocupava em fazer um teatro que fosse além da emoção, mas que despertasse a consciência, a reflexão crítica das pessoas”. O pesquisador Alexandre Mate confirma o discurso da jornalista.

Cristiane Gomes abre o subtítulo seguinte, *Resistência política*, com estas palavras: “O grupo tinha uma profunda relação com as Ligas Camponesas, movimento de luta pela terra no Nordeste”. A partir de então, cita os Centros Populares de Cultura e o Movimento de Cultura

Popular de Pernambuco, inclusive a participação do educador Paulo Freire e do escritor Ariano Suassuna, e afirma que “neste período, os atores e atrizes ligados a estes grupos tinham como objetivo apresentar um teatro político para as classes populares para incentivar o debate e o enfrentamento político”. Também destaca o Brasil antes do regime militar, dizendo que “o país fervilhava em ideias e ações”, inclusive pensando em questões como a Reforma Agrária e a Revolução Cubana, movimento que, para a autora, mostrava a possibilidade de realizar uma grande transformação no continente. Não há como esconder, sobretudo nesse parágrafo, o direcionamento político da autora do texto, que utiliza a Revolução Cubana como uma espécie de exemplo para possíveis transformações.

Em seguida, analisando a resistência do teatro perante a ditadura militar instaurada no País a partir do Golpe de 1964, escreve: “esta época caracteriza a fase mais combativa e criativa do Teatro de Arena. O grupo seguiu produzindo suas peças e divulgando sua ideologia. Além dos espetáculos encenados, o teatro permanecia aberto durante a semana com diversas atividades: palestras, seminários, encontros políticos e assembleias”. Nesse sentido, a autora aponta que o Arena não serviu somente para a divulgação artística, mas trabalhou para perpetuar a ideologia política, combatendo o regime recém-instalado.

A seguir, lê-se sobre o intercâmbio entre o grupo teatral brasileiro e outros grupos de caráter semelhante na América Latina, como o uruguaio El Galpón, igualmente com uma história de resistência. Outra questão interessante levantada pela jornalista foi “um projeto latino-americano de nacionalização dos espetáculos, de criação de um repertório comum, onde cada grupo de cada país apresentaria a sua versão de um clássico do teatro”. O projeto não deu certo em vista das “ditaduras que assolaram toda a América Latina [que] além de massacrar os movimentos sociais, interromperam o processo criativo e artístico dos grupos teatrais do continente”.

Considera Cristiane a ditadura teria sido a grande responsável não apenas pela falta de continuidade desse projeto, mas, sobretudo, pela interrupção do processo artístico dos grupos. Novamente, a pesquisadora Iná Camargo Costa referenda o contexto apresentado pela jornalista. Teria sido o Ato Institucional nº5, de 1968, o grande vilão para as artes brasileiras, “que recrudescer a censura e deu ainda mais poder aos militares, marcou o começo da interrupção das ações revolucionárias do Arena (...). Muitos de seus integrantes foram perseguidos e presos, como Augusto Boal, uma das vozes mais candentes do Arena”.

Após abordar brevemente o fechamento do Arena, no início de 1970, e a deportação de Augusto Boal, a jornalista cede à palavra ao próprio dramaturgo para expor a violência da atuação dos militares:

A ditadura deve ser entendida como um grupo de pessoas que, usando o poder hierárquico das forças armadas, tomaram o poder e saquearam o Brasil por mais de 20 anos. Usando a violência e o terror, eles impediram o florescimento das ideias, das artes, da vida. Eles dizimaram as estruturas sociais e artísticas que existiam na época.

Finalizando o subtítulo, Cristiane Gomes explica que, mesmo com o fechamento, o teatro ficou sob os cuidados do ator Luiz Carlos Arutin. Nos anos 80, a classe teatral impediu o fechamento definitivo do espaço. Em seguida, a jornalista aponta o destino do teatro naquela época: “Por conta desta mobilização, o Teatro de Arena passou a ser considerado patrimônio nacional, sob a responsabilidade da União”.

No último subtítulo, *Teatro do Oprimido e Arena*, Cristiane Gomes começa explicando como Boal fazia funcionar a metodologia do Teatro do Oprimido: “tira o ‘poder’ da representação teatral das mãos dos atores e das atrizes e passa para os trabalhadores e trabalhadoras. É onde a barreira entre palco e platéia é quebrada. Onde o ‘latifúndio teatral’ é desapropriado e as técnicas de produção, transferidas para os trabalhadores”. Interessante notar a analogia que chega a fazer a jornalista entre os problemas agrários e a nova

metodologia, quando escreve “onde o latifúndio teatral é desapropriado”, tentativa talvez de aproximar o público leitor à temática da reportagem.

Em seguida, volta a reproduzir o dramaturgo Augusto Boal para explicar a essência do Teatro do Oprimido. É dele a analogia entre homens e animais:

Nós seres humanos somos diferentes dos animais. A principal delas é que somos capazes de sermos espectadores de nossas ações. Temos dentro de nós o espectador e o encenador. Mesmo sem ter consciência, podemos dizer que tudo é teatro mesmo sem ter consciência disso. Queremos desenvolver isso e que todos os oprimidos usem o teatro para entender melhor a exploração sofrida e as formas de reagir a ela.

Observa-se a recorrência de termos do vocabulário marxista, como *consciência*, *oprimidos* e *exploração*. O teatro, nesse sentido, seria um mecanismo que colabora na tomada de consciência no que tange à exploração do empregado pelo empregador.

Somente nesse último subtítulo reaparece o grupo do MST *Filhos da Mãe... Terra*, cuja origem remonta aos 38 grupos teatrais que integram a Brigada Nacional de Teatro Patativa do Assaré, nascida em 2001 da parceria entre o Centro do Teatro do Oprimido e o MST. Ao abordar a apresentação do grupo *Filhos da Mãe...Terra* no Arena, diz Cristiane: “São as pontas que se encontram em um mundo que, como se diz por aí, é redondo e gira”. A seguir, para falar da importância da presença de um grupo teatral do MST no Arena, a autora do texto recorre às palavras de Florestan Fernandes Jr, jornalista presente à estreia do espetáculo: “O Arena marcou o início de uma proposta de mudança no país. A apresentação do MST aqui mostra que a discussão permanece, está viva, que o desejo de transformação social não se perdeu”.

Na continuação, pela primeira e única vez em toda a reportagem, ouve-se a voz de uma das integrantes do grupo teatral, Geralda Rosa da Silva, jovem atriz do grupo Filhos da Mãe... Terra: “Pela linguagem teatral, podemos mostrar a realidade do MST de uma forma diferente do que aparece no jornal. Além disso, a gente aprende muito, porque o teatro proporciona uma união muito grande entre a gente”.

Não deixa de causar estranheza que, ao longo de todo o texto, são as vozes dos especialistas as mais consultadas, ao invés do depoimento de integrantes do grupo. Dessa forma, se considerarmos esse texto isoladamente, a revista fala *do* popular mas não necessariamente *com* o popular.

No parágrafo seguinte, Cristiane Gomes traça um panorama da situação atual do teatro:

Hoje o Teatro de Arena Eugênio Kusnet, como é conhecido, continua em pleno funcionamento. Ao contrário do que aconteceu nos anos de 1950 e 1960, não existe lá apenas um grupo. O espaço é responsabilidade da Funarte (Fundação Nacional de Arte), que desenvolve o projeto de ocupação do Arena, que funciona como um incentivo, uma espécie de celeiro para os novos grupos.

Dentre os novos grupos, cita a Companhia do Latão e a Companhia São Jorge de Variedades. Foi a Cia do Latão que encenou *Santa Joana dos Matadores*, de Bertolt Brecht, “a primeira peça apresentada para o MST no IV Congresso Nacional do Movimento, que aconteceu em 2000”.

Em seguida, fala do projeto de ocupação do teatro, que teria culminado na apresentação do MST no Arena, e aborda um ciclo de 13 textos teatrais da América Latina, dos quais *Por Estes Santos Latifúndios*, de Guillermo Maldonato, foi apresentado pelo grupo *Filhos da Mãe... Terra*. Para enfatizar a importância da peça, ainda inédita do Brasil, informa-se que conquistou o prêmio Casa de las Américas, de Cuba, “uma das premiações culturais mais importantes da América Latina”.

No penúltimo parágrafo do texto, é novamente a pesquisadora Iná Camargo Costa que analisa a significação do MST no Arena:

O MST no Arena mostra que estamos conseguindo reatar o fio que a ditadura militar tinha interrompido. Isso terá importantes conseqüências tanto no âmbito do MST como no teatro em geral. Significa que demos um passo adiante para preencher o buraco que o regime violento dos militares deixou na cultura política do Brasil.

A reportagem se encerra com a frase “É o Teatro de Arena que continua em cena na vida cultural do nosso país”. Novamente, como ao longo de todo o texto, a ênfase está no teatro, não no grupo teatral do MST. Não se apresentou ao leitor o desenvolvimento do grupo *Filhos da Mãe... Terra*, nem outros locais em que se apresentaram ou tampouco o perfil dos atores da companhia. O texto, em geral, é sobre o Arena e sua relevância cultural e política, não sobre o teatro do MST, que se supunha a temática principal, vistos o título e o subtítulo da reportagem.

3.4. Revista *Sem Terra* - Tradição e identidade na arte de fazer panelas de barro

Título: Tradição e identidade na arte de fazer panelas de barro

Subtítulo: A confecção das panelas pretas no Espírito Santo traduz o reconhecimento da raiz da cultura popular no estado

Autora: Carla Dias

Edição: 41, de setembro e outubro de 2007

A reportagem *Tradição e identidade na arte de fazer panelas de barro* (ver Anexo) divide-se em quatro partes: introdução do tema, dois subtítulos – *Fabricação Social*, *Reconhecimento* – e um box, *Confecção das panelas*, na parte inferior da p. 45.

O texto, disposto em três colunas, ocupa as p. 43-45, seguindo o padrão de localização da editoria de cultura na revista. Em preto aparecem o título (negrito) e o subtítulo (itálico), mas o nome da editoria está em verde, separado do texto por uma linha vermelha. Junto ao nome da editoria, uma pequena imagem mostra uma roda de festa junina, que simboliza ícone da editoria de Cultura. Todas as imagens são coloridas, acompanhando o projeto gráfico implantado a partir de 2006.

O layout das páginas mudou bastante em relação ao dos anos anteriores, tendo ficado nitidamente mais vivo e mais chamativo. Antes, abaixo do texto, como assinatura da página, constava o bimestre da edição da revista, agora substituído pelo logotipo da publicação, centralizado.

Carla Dias, que assina o texto, é pesquisadora, ceramista e autora de *Panela de barro preta – A tradição das paneleiras de Goiabeiras* (2006, Mauad). O crédito aparece no final da reportagem.

O artigo tem três imagens. A da p. 43 mostra as paneleiras trabalhando à beira de um rio, expondo a integração entre ser humano e natureza, fundamental para o trabalho das paneleiras. Sob a foto de Elizabeth Nader, lê-se: *A cerâmica em argila queimada era fabricada pelos índios ainda antes da colonização*. Já a imagem da p. 44 mostra uma senhora manuseando uma panela de barro, e a legenda: *A produção artesanal das panelas foi transmitida de mãe para filha, de geração em geração*. A outra imagem da p. 44 é das panelas de barro, localizada acima do seguinte olho: *Hoje, paneleira é uma identidade socialmente construída pelas mulheres*.

As outras imagens estão na p. 45, num box que explica a confecção das panelas, assim dividido: 1. Extração da argila; 2. Modelagem; 3. Secagem; 4. Raspagem; 5. Polimento e secagem final; 6. Queima; 7. Acoite (pintura). O texto do box foi extraído do site www.paneleirasdegoiabeiras.hpgvip.ig.com.br, ativo e atualizado até a finalização desta dissertação. O site é mantido pela Associação das Paneleiras de Goiabeiras (APG).

Ao todo, o texto faz três referências à palavra *cultura* e suas variações, nenhuma à palavra *imaginário*, sete a *identidade*, dez a *tradição* e suas variações, nenhuma a *campo*, nenhuma a *terra*, nenhuma ao *nome do movimento*, nenhuma à palavra *história* e nenhuma à palavra *comunidade*.

O artigo, que não utilizou fontes, é aparentemente uma síntese da pesquisa da autora. É o texto mais conceitual da amostra da revista *Sem Terra*, enfatizando a importância da fabricação das panelas de barro na construção da identidade social das paneleiras.

O início do texto sugere uma narração coloquial, intimista: “Ser paneleira é ser de Goiabeiras”. A pesquisadora indica a localização do bairro de Goiabeiras, mais

especificamente Goiabeiras Velha, em Vitória, capital do Espírito Santo, e aponta as origens da confecção das panelas de barro, em linguagem acadêmica, mas sem pretensão alguma de parecer doutoral, mostrando a importância dessa tradição na constituição da identidade social dessas mulheres:

(...) um grupo de mulheres produz artesanalmente panelas de barro de uma "forma tradicional". Forma transmitida por suas mães, que, por sua vez, aprenderam também com suas próprias mães. Estamos falando de objetos materiais de cultura que chamamos de tradicionais, pois originalmente eram feitos para consumo local de um grupo restrito de pessoas, mas que, no correr do tempo, foram dinamicamente sendo transformados num símbolo regional reconhecido, porque consumido, em várias partes do território nacional.

No box que explica a confecção das panelas, a fonte é o site mantido pela Associação das Paneleiras de Goiabeiras (APG), pelo qual se aprende que essa tradição conta mais de 400 anos e remonta aos indígenas. São mulheres que produzem as panelas praticamente repetindo os índios na época da chegada dos portugueses e com os mesmos recursos de então.

Segundo a pesquisadora, a denominação "Goiabeiras Velha" seria “uma forma de identificar e marcar território e legitimar a antiguidade da ocupação: esse é o lugar da autêntica panela de barro”. Neste trecho, observa-se a importância da autenticidade para legitimar a identidade social das paneleiras, seu lugar de pertencimento e o produto do trabalho. Assim, a autêntica panela de barro seria somente a que é fabricada da maneira artesanal pelas mulheres de Goiabeiras.

A autora prossegue explicando que o mangue, um dos componentes que demarcam a ocupação espacial do ofício dessas mulheres, vem perdendo área, sufocado pela expansão urbana e pelos inúmeros aterros. Como o mangue é fonte de sustento para muitas famílias, não é difícil deduzir que esse ganho se reduz à medida que o crescimento urbano avança.

Ainda em linguagem acadêmica, típica da área de Ciências Sociais, a pesquisadora adota termos como *sujeitos*, *identidade* e *tradição*, conforme se vê no exemplo:

Ser paneleira significa ocupar um determinado lugar na sociedade, lugar que não existia a priori, mas que foi construído pelos sujeitos que o ocupam. Hoje, paneleira é uma identidade socialmente construída pelas mulheres que fazem panelas de barro pretas, do mesmo modo e no mesmo lugar que suas mães e avós faziam. O status atribuído às mulheres provém do papel que desempenham, como representantes legítimas de uma tradição artesanal.

No subtítulo *Fabricação social*, a autora passa a tratar do comércio das panelas de barro “por uma nova rede de mercadores: lojas de artesanato, turistas com seus souvenirs, e restaurantes que servem a moqueca. Esses são os maiores compradores por participarem da rede de turismo. As panelas foram então ‘descobertas’ e suas produtoras ‘reveladas’”. Após a apresentação dos consumidores das panelas, os objetos – antes utilizados para consumo privado –, tornaram-se objetos públicos, inclusive para servir a tradicional moqueca capixaba. Uma vez que se tornou público, passou então a ser

exposto como objeto de artesanato popular em feiras e museus nos grandes centros urbanos. Neste contexto de crescente demanda, a pequena produção familiar, feita nos quintais entre uma ou outra tarefa doméstica, foi modificada e ganhou novos contornos e novos modos de organização e produção.

Dessa forma, as tradicionais panelas foram integradas ao complexo econômico por meio das atividades turísticas, o que leva a autora a conjecturar se as relações comerciais, de alguma forma, não teriam interferido na legitimidade dessas panelas, uma vez que o mercado foi o fator determinante para que tais mulheres fossem as legítimas produtoras e para que o processo de trabalho fosse tão importante quanto o produto. “Desta forma, as paneleiras de Goiabeiras se identificam, também, por oposição. Portanto, a noção de identidade social, como categoria construída, pode ser pensada num processo que se efetiva a partir da constituição da alteridade, logo, a partir de uma interação”.

Por esse raciocínio, a autora demonstra que a identidade não é estanque, mas em permanente construção. Para ela, “inscrever na tradição foi uma das formas de se atribuir valor simbólico aos objetos”. Ou seja, para que o produto final fosse mais valorizado no

mercado, foi necessário buscar uma origem remota ao processo produtivo. Ao mesmo tempo, os usos das panelas foram alterados e já não remontam à utilização original: “Antigamente eram objetos de uso do grupo, hoje o grupo constrói a sua identidade por meio deste objeto, o que muda completamente o sentido de sua existência”, afirma a pesquisadora. Ela reforça essa transformação identitária provocada pelo mercado de consumo e a necessidade de reconhecimento:

As mulheres, na construção da sua tradição, buscam uma legitimidade cultural, o reconhecimento de seus artefatos enquanto meio material e meio simbólico de sobrevivência do grupo. Produzem seus objetos do mesmo modo que suas mães e avós faziam, como forma de se identificarem como ‘autênticas’ e ‘legítimas’ herdeiras da ‘tradição’(...). A panela, como objeto, é portanto a representação material de processos sociais empreendidos pelas paneleiras de Goiabeiras através de seu fazer, de seu trabalho: elas produzem, assim, sua forma de estarem no mundo, identificando-se e diferenciando-se. As panelas, como objeto material, são representações a um tempo concretas e simbólicas da identidade deste grupo. É por meio dos objetos que produzem, de sua ação sobre a matéria, que as mulheres produzem a sua identidade de paneleiras, produção que se legitima na tradição por elas conquistada.

A idéia central do texto da pesquisadora é a construção identitária por meio da fabricação das panelas de barro. Ser paneleira significa também posição social, tendo em vista que a maioria das famílias tira seu sustento do comércio das panelas.

No subtítulo *Reconhecimento*, informa a pesquisadora que, a princípio, as mulheres sentiam vergonha por ser paneleiras, categoria a que faltava qualquer atributo positivo de valor. A importância econômica da atividade, porém, alterou não somente a visão dos outros em relação às paneleiras, mas, sobretudo, a própria visão que tinham de si mesmas. Foi, a propósito, expressivo o aumento no número de paneleiras e outras pessoas que não herdaram o ofício de seus antecedentes também passaram a realizar a atividade:

pois a panela deu acesso a bens de consumo que antes não existiam em suas vidas cotidianas: esta é uma das possibilidades ou funções dos artesanatos em contextos sociais de mudança: a preservação das formas e o aumento na produção e venda para o mercado teriam por objetivo a aquisição de bens materiais e a permanência no território.

Assim, além de reforçar a identidade, a atividade econômica também contribui para que as pessoas tenham condições materiais de permanecer em seu local de origem. “Por meio dos objetos tornam-se visíveis as identidades dos grupos que os produziram. Os objetos, então, possibilitam uma marcação para dentro e para fora, na medida em que propiciam que as mulheres reconheçam sua singularidade, o que as faz serem paneleiras.”, conclui Carla Dias.

Embora com aspectos gerais de pesquisa acadêmica, o texto não faz referências a autores nem transcreve entrevistas com as paneleiras para que o leitor conheça melhor as personagens, como seria de esperar num texto jornalístico. Desse modo, mesmo sendo o tema *cultura popular*, não se explora a relação entre pesquisa e objeto de pesquisa, mas privilegiam-se as concepções da autora acerca da importância das paneleiras.

No box que explica a confecção das panelas, como dito anteriormente, a autora faz referência à fonte, um site produzido pela Associação das Paneleiras de Goiabeiras, entidade de que o texto não trata em momento algum. A nosso ver, uma menção à APG era imprescindível dada importância da atividade econômica, tema que a autora aborda no texto e é fundamental para redefinir a identidade das paneleiras. No site, idealizado pela paneleira Rosemary Corrêa, é possível conferir a história das paneleiras, os modelos das panelas e seus principais usos, receitas tradicionais do Espírito Santo, o modo de confecção das panelas, contatos (telefones e e-mails) e uma galeria de fotos em que se acompanham as diversas etapas da produção. Numa das páginas, informa-se que o site tem como “principal objetivo a informação correta sobre as Paneleiras de Goiabeiras” e que Rosemary tem clientes em vários Estados do Brasil e em outros países, como Estados Unidos, Austrália e França.

A Associação proporcionou uma organização mais sistemática do trabalho, antes realizado nas casas. No galpão da Associação, que virou ponto turístico, cada paneleira produz e comercializa suas próprias peças.

Além das informações sobre a Associação, o texto poderia ainda abordar o fato de o Ofício das Paneleiras de Goiabeiras ter sido declarado patrimônio imaterial do Brasil pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), o primeiro anotado no Livro de Registro de Saberes, em 20 de dezembro de 2002. O IPHAN inclusive disponibiliza um dossiê completo de 72 páginas sobre o ofício das paneleiras.

Outro fato que teria merecido menção é a Festa das Paneleiras, realizada anualmente em Goiabeiras Velha, com demonstração da confecção de panelas, culinária local (a moqueca capixaba, a moqueca de garoupa salgada com banana-da-terra e a torta capixaba têm de ser feitas em panela de barro para serem consideradas autênticas) e shows de música e dança.

O Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) estima que cerca de 250 pessoas de Vitória produzem panelas de barro com a técnica tradicional. Somente na Associação, cerca de 50 pessoas produzem 21 tipos de panelas de barro, com produção média de 1.200 peças por mês.

3.5. Revista *Sem Terra* – Viola-de-cocho: identidade e patrimônio do povo

Título: Viola-de-cocho: identidade e patrimônio do povo

Subtítulo: Como este instrumento "saiu" da situação de exclusão para vir a ser considerado "símbolo da cultura mato-grossense" e agora brasileira?

Autor: Daniel de Paula

Edição: 42, de novembro e dezembro de 2007

A reportagem *Viola-de-cocho: identidade e patrimônio do povo* (ver Anexo) divide-se em cinco partes: introdução do tema, três subtítulos – *Tradição, Crítica, Capitalismo* – e um box, *Reconhecimento Oficial*, à p. 42. Já nos subtítulos, é possível observar o tom crítico do texto.

O texto, disposto em três colunas, ocupa as p. 41-43, seguindo o padrão de localização da editoria de cultura na revista. O título, em negrito, é acompanhado do subtítulo, em itálico. O nome da editoria está em verde, com texto separado por uma linha vermelha. Ao lado do

nome da editoria, uma pequena imagem mostra uma roda de festa junina, ícone da editoria de Cultura. Todas as imagens são coloridas, obedecendo ao projeto gráfico que a revista implantou a partir de 2006.

O layout das páginas modificou-se bastante em relação ao dos textos anteriores a 2006. As legendas vêm numa moldura retangular de linha fina, ocre – cor que se repete no fundo do quadro para maior efeito visual. Abaixo do texto, como assinatura da página, está centralizado o logotipo da revista.

O autor do texto, Daniel de Paula, é mato-grossense, músico graduado e especialista em Antropologia Cultural, conforme crédito que aparece no final do texto.

O artigo tem quatro imagens. A da p. 41 mostra dois violões-de-cocho e tem a legenda: *Desde 2005, o modo de fazer viola-de-cocho é patrimônio imaterial do Brasil*. A imagem da p. 42 mostra três homens tocando viola-de-cocho e tem a seguinte legenda: *O instrumento está presente nas festas e comemorações mato-grossenses*. Já as imagens da p. 43 mostram a confecção do instrumento e sua utilização por profissionais numa orquestra. As imagens têm a legenda: *Artesão confecciona violas-de-cocho. Ao lado, violeiros se apresentam em orquestra no Mato Grosso*.

O texto tem dois olhos, com as seguintes frases: “Quando o ‘do povo’ desliza para o ‘popular’, o adjetivo tende a deslizar para um outro que encobre efetivamente a contradição de luta” e “A viola-de-cocho esteve presente em todos os movimentos da vida do povo cuiabano”.

Ao todo, o texto faz 20 referências à palavra *cultura* e suas variações, nenhuma referência à palavra *imaginário*, duas a *identidade* (uma delas no título), quatro a *tradição* e suas variações (uma delas num subtítulo), nenhuma a *campo*, nenhuma a *terra*, nenhuma ao *nome do movimento*, nenhuma à palavra *história* e três à palavra *comunidade*.

O artigo utilizou três fontes, todas bibliográficas: 1- Peter Fry, autor de *Para Inglês Ver*; 2 - Marilena Chauí (de quem consta apenas a data da obra, 1985); 3 - Celso Rui Beisiegel (somente a data da obra, 1985).

Aparentemente, o texto sintetiza alguma pesquisa acadêmica do autor. Assim como o texto sobre as paneleiras, este artigo é mais conceitual do que outros da revista *Sem Terra*.

O início é bastante didático, explicando a existência de três instrumentos principais no Mato Grosso: a viola-de-cocho, o ganzá e o mocho. Para o autor, eles fazem parte das manifestações culturais dos municípios da baixada cuiabana. Ele enfatiza que compreender a organização cultural da população cuiabana “é percorrer o diversificado universo cultural e musical do ribeirinho cuiabano descendente dos antigos aventureiros, escravos e índios, os quais contribuíram para dar forma a esses instrumentos e seus usos como conhecemos hoje”. Observa-se que o autor atribui importância à miscigenação cultural do povo cuiabano, mostrando as diferentes influências étnicas que moldaram o homem local.

Em seguida, lemos que não há registros “na história da música cuiabana ou mato-grossense em que a viola-de-cocho esteja inserida”, o que parece indicar “falta de compromisso com a expressão cultural das comunidades cujas práticas não se adequavam ao perfil da elite imperial, como era chamada na época”. Essa afirmação – quiçá uma das conclusões do trabalho acadêmico do autor – aponta para como as expressões culturais de comunidades excluídas socialmente são preteridas pela cultura da elite, opinião quase unânime das revistas de esquerda, invariavelmente presente nas reportagens e artigos sobre cultura.

O autor também informa que os poucos registros sobre o objeto são relatos de viajantes, “documentos [que] traduzem seus esforços em desprestigiar as expressões culturais do povo cuiabano, principalmente dos ribeirinhos, a partir de uma visão etnocêntrica e

preconceituosa”. Ou seja: além do desprestígio interno da elite local, haveria ainda a visão externa negativa em relação à expressão cultural do povo cuiabano.

Dessa forma, na ausência de registros que permitam abordar em profundidade o objeto cultural *viola-de-cocho*, é preciso penetrar no terreno da tradição para compreender essa manifestação cultural tão característica daquele povo. No subtítulo *Tradição*, o autor novamente enfatiza que a viola-de-cocho sempre esteve ligada “aos espaços dos menos favorecidos economicamente, compartilhados tanto por trabalhadores livres quanto por escravos e até mesmo escravos urbanos”. E, reforçando seu posicionamento, complementa:

Suas práticas eram abominadas pela elite social e passaram a ser reprimidas através de legislação e controladas por autoridades policiais. A fundamentação da identidade do cuiabano posta pela elite se baseava na imagem dos bandeirantes, na igreja, no passado de glória vivido por seus desbravadores e sempre por figuras pertencentes à classe dominante.

Pelo trecho anterior, observa-se que a imagem a ser construída do povo local era a do “herói” bandeirante, não o caçador de indígenas, mas sim o desbravador de novas terras e conquistador de metais preciosos. Importa lembrar que a construção da identidade nacional se origina no século 19 e que ela se processa na escolha e lapidação de modelos que sirvam de exemplo para o povo. No caso das regiões Sudeste e Centro-Oeste, o bandeirante foi erigido pelas autoridades como o modelo de virtudes a seguir.

A despeito das atrocidades cometidas contra os indígenas, o modelo de bandeirante que prevaleceu foi o desbravador, o descobridor, o empreendedor.

Ainda se remetendo ao passado para explicar a origem do mato-grossense, o autor afirma que,

enquanto a elite social se divertia com seus violinos, pianos, orquestras, ditando a tônica dos saraus litero-musicais, onde aconteciam a importação das músicas e das danças européias, a população ‘pobre’ da capital mato-grossense tinha como palco para seus divertimentos os quintais dos bairros pobres, a beira do rio e, ao contrário da elite, seus instrumentos eram confeccionados pela própria comunidade, de forma artesanal.

Está criado o ambiente para o autor introduzir um de seus principais argumentos: a cultura popular em contraposição à cultura de elite. E, considerando que faltavam às comunidades pobres condições financeiras para comprar instrumentos, a solução era confeccionar seus próprios instrumentos musicais para expressar sua cultura. A cultura da viola-de-cocho, dessa forma, se manifesta tanto na confecção do instrumento quanto na sua utilização.

Arrematando a comparação entre cultura de elite e manifestações populares, Daniel comenta que a viola-de-cocho sempre esteve presente na vida do povo, “apesar de toda essa discriminação, desprestígio e às vezes perseguições”. Nesse trecho, o leitor percebe que o instrumento musical não é visto com bons olhos pela elite mais “educada” da região, para quem a cultura que merece prestígio é a tradicionalmente consagrada, de origem europeia.

Segundo Stuart Hall (2003, p.257), “o essencial em uma definição de cultura popular são as relações que colocam a ‘cultura popular’ em uma tensão contínua (de relacionamento, influência e antagonismo) com a cultura dominante”. Para esse autor, o domínio das formas e atividades culturais é sempre variável. Assim, “o significado de um símbolo cultural é atribuído em parte pelo campo social ao qual está incorporado” (2003, p.258). Destaca-se, nesse trecho, a importância da luta de classes também no campo cultural.

Entretanto, segue discorrendo Daniel de Paula, a cultura popular terminou por sobrepor-se à cultura das elites, moldando de forma definitiva a identidade cuiabana. Por suas palavras,

Atualmente, a essência da ‘cuiabania’ está fundamentada em elementos culturais do cuiabano ribeirinho, tais como o peixe, as comidas típicas, a cerâmica, o siriri, o cururu e, claro, a viola-de-cocho, que, além de símbolo da ‘cuiabania’, é símbolo da cultura mato-grossense e, por último, ‘um bem patrimonial brasileiro’.

No subtítulo *Crítica*, o pesquisador alerta para que visão aparentemente positiva formada sobre a viola-de-cocho venha escamotear outro sentido cultural desse bem. Passa, então, a fazer diversas perguntas-desafio para si e, por conseguinte, para o leitor que

acompanha sua argumentação: “Como a viola-de-cocho ‘saiu’ da situação de exclusão para vir a ser considerada ‘símbolo da cultura mato-grossense’ e agora brasileira? Por que este item produzido e elaborado pelos ribeirinhos foi hoje apropriado pelos produtores da cultura de massa e incorporados à mídia? Por que no Brasil os produtores de símbolos nacionais e da cultura de massa escolhem itens culturais produzidos originalmente por grupos dominados?”

À guisa de resposta, Daniel de Paula, inicialmente, recorre a Peter Fry e ao seu *Para Inglês Ver*:

(...) a adoção de tais símbolos [é] politicamente conveniente, um instrumento para assegurar a dominação mascarando-a sob outro nome (...), a convenção de símbolos étnicos em símbolos nacionais não apenas oculta uma situação de dominação racial, mas torna muito mais difícil a tarefa de denunciá-la. Quando se convertem símbolos de 'fronteiras' étnicas em símbolos que afirmam os limites da nacionalidade, converte-se o que era originalmente perigoso em algo 'limpo' e 'seguro' e domesticado.

No trecho anterior, o autor esclarece sua postura acadêmica em relação às identidades. Para ele, em consonância com a obra referida, sempre que se transformam símbolos de culturas tradicionais e populares em símbolos nacionais, ocultam-se as diferenças sociais e acalma-se a população excluída que, de alguma forma, se vê representada por aquele símbolo. A cultura torna-se forma de dominação, uma maneira de ocultar conflitos mais profundos. De acordo com García Canclini (2006, p.32), “a cultura é um processo de unificação multinacional, uma articulação flexível de partes, uma montagem de características que qualquer cidadão de qualquer país, religião ou ideologia pode ler ou usar”.

Em seguida, para referendar sua posição sobre a questão identitária, o autor faz uma citação direta da filósofa brasileira Marilena Chauí, que também estuda questões identitárias e culturais, não citando o nome da obra, apenas a data de publicação: “cultura só pode ser cunhada a partir do momento em que a diferença e oposição das classes são reconhecidas, contudo isto não significa que tal reconhecimento venha também o da luta de classes e estas não sejam escamoteadas”.

Para finalizar este subtítulo, o autor faz uma distinção entre “do povo” e “popular”. Enquanto a primeira expressão designaria que um objeto também é produzido pelo povo, o adjetivo “popular” encobre as lutas desse povo. Para completar essa importante distinção de termos, Daniel de Paula recorre à terceira e última fonte secundária do texto, a obra de Celso Rui Beisiegel, do qual menciona apenas a data de publicação (1985): “o uso do termo popular envolve alto teor de indefinições, apenas sugere, mais do que esclarece tanto a natureza quanto a extensão dos fenômenos que procura especificar”.

No subtítulo *Capitalismo*, o pesquisador discute a inserção do objeto *viola-de-cocho* nesse sistema econômico sempre criticado publicamente pelo MST, o que é observável em qualquer publicação do Movimento. Para o autor, o artesanato dos ribeirinhos “carrega valores históricos, lazer, religião, enfim, valores que uma sociedade diferenciada não pode prescindir do mesmo posto, visto que a produção de artesanato visa não só atender ao consumo local, mas principalmente porque representa uma manifestação e mentalidade de sua cultura”.

O erro em que se está sujeito a incorrer, adverte o autor, consiste em “enxergar os produtos do povo, mas não as pessoas que os produzem, valorizá-los apenas pelos lucros que geram, pensar que o artesanato, as festas e as crenças ‘tradicionais’ são resíduos da forma de produção pré-capitalista”. Assim, para que um produto se enquadre na lógica do mercado, é preciso produzir mais objetos em menos tempo. Nesse sentido, a *viola-de-cocho* estaria resistindo a essa inserção no capitalismo, na medida em que conserva algumas técnicas de fabricação tradicionais. Por outro lado, a função do objeto foi alterada: antes para consumo estrito das comunidades, seu excedente é hoje comercializado para ajudar no sustento das famílias fabricantes. Assim, a *viola-de-cocho* insere-se na lógica capitalista como tantas outras mercadorias culturais, que

se orientam segundo o princípio de sua comercialização e não segundo o seu conteúdo e sua figuração adequada. Toda a prática da indústria cultural

transfere, sem mais, a motivação do lucro às criações espirituais. A partir do momento em que essas mercadorias asseguram a vida de seus produtores no mercado, elas já estão contaminadas por esta motivação.

Alterada a função original da viola-de-cocho, a própria identidade do produtor se altera, uma vez que já não é para a própria comunidade que produz, mas para um mercado consumidor mais amplo. O objeto perde um pouco de sua essência, mas não deixa de ter importância na constituição da identidade local do ribeirão mato-grossense.

Para finalizar o texto, apresentam-se as palavras de um tocador de viola-de-cocho, única aparição de um personagem no texto: “É uma falsidade o que ‘eles’ fazem com o símbolo da viola ‘não mordem, mas põem a boca’. O ‘mato-grossense’ quer a viola como símbolo e tão somente. Lugar de viola é no peito”. Nesse contexto, o peito é o lugar do coração, da essência do mato-grossense. Por fim, Daniel de Paula faz uma saudação não somente ao objeto de seu estudo, mas também ao produtor. “Além do reconhecimento como bem patrimonial sobre a viola-de-cocho, queremos também a valorização do ser humano e o incentivo à cultura. Viva a viola-de-cocho, mas viva também o artesão e o violeiro!”.

No box do texto, *Reconhecimento oficial*, o autor explica a caracterização da viola-de-cocho como patrimônio imaterial brasileiro, citando o IPHAN como fonte de informação.

O nome "viola-de-cocho" deve-se à técnica de escavação da caixa de ressonância da viola em uma tora de madeira inteiriça, mesma técnica utilizada na fabricação de cochos (recipientes em que é depositado o alimento para o gado). Nesse cocho, já talhado em forma de viola, são afixados um tampo e, em seguida, as partes que caracterizam o instrumento, como cavalete, espelho, rastilho e cravelhas. A produção das violas-de-cocho é realizada por mestres cururueiros, que utilizam matérias-primas existentes na Região Centro-Oeste do Brasil.

Nota-se ao longo do texto a despreocupação dos editores com as obras consultadas pelo autor, à exceção do trabalho de Peter Fry. Por outro lado, o texto vem complementado com um box explicativo de como a viola-de-cocho se tornou um patrimônio imaterial brasileiro, cuidado não dispensado ao artigo sobre panelas de barro, anteriormente analisado.

Diferentemente do texto das paneleiras, há uma citação de um produtor da viola-de-cocho. Contudo, em geral, a análise do autor privilegia a origem do objeto, sem dar voz suficiente a seus produtores.

3.6. Revista *Chiapas* - Historia y simbolismo en el movimiento zapatista

Título: Historia y simbolismo en el movimiento zapatista

Autores: Enrique Rajchenberg S. y Catherine Héau-Lambert

Edição: 2, de 1996

O texto “Historia y simbolismo en el movimiento zapatista” é dividido em quatro partes: 1. *Historia e imaginario colectivo*; 2. *Los usos de la historia nacional (a. Zapata: el nacimiento de un mito en disputa; b. Historia nacional y zapatismo de fin de siglo)*; 3. *Tradición, arcaísmo y modernidad*; 4. *Conclusión*.

O texto foi publicado na edição 2 da revista *Chiapas*, em 1996, em cuja capa se veem três integrantes do movimiento zapatista sentados a uma mesa, aparentemente em reunião. Todos estão encapuzados e um deles traz na cabeça um chapéu colorido, típico dos indígenas mexicanos.

Os autores do texto, Enrique Rajchenberg S. e Catherine Héau-Lambert, cujas referências acadêmicas não aparecem na revista, são pesquisadores na área de movimentos sociais na América Latina e parceiros frequentes em artigos sobre o movimiento zapatista. O argentino Enrique Rajchenberg é professor catedrático da UNAM e doutor em História e Economia. Já Catherine Héau-Lambert é professora na Escuela Nacional de Antropología e Historia, também na Cidade do México, e doutora em Sociologia.

Ao todo, o texto faz nove referências à palavra *cultura* e suas variações, nove referências à palavra *imaginário*, seis a *identidade*, dez a variações da palavra *tradição*, 24 a variações da palavra *campo*, sobretudo *campesino*, 21 a *terra*, 13 referências ao *nome do*

movimiento, 26 referências à palavra *história*, nove à palavra *comunidade*, quatro à palavra *índio* e suas variações e 86 ao nome de *Zapata* e variações (*zapatista*, *zapatismo*).

Chegam a 35 as notas de referências a artigos, livros, comunicados do EZLN e falas de integrantes do movimento. Dessas notas, a maioria é de autores mexicanos e compreendem não apenas informações bibliográficas, mas explicações e esclarecimentos que facilitam a compreensão da leitura:

La propiedad de la tierra pertenece a la nación quien otorga la posesión a los campesinos, lo cual impedía, antes de la reforma constitucional, su venta y obligaba a su transferencia gratuita mediante lazos familiares o redistribución en caso de no descendencia. (Nota nº 8)

Nessa nota explicativa, o autor comenta um dos principais temas tratados pelo EZLN: a alteração na Constituição mexicana que permite vender terras indígenas antes comunitárias e de comercialização proibida. Ao longo de todo o texto, perpassa a preocupação de explicar os porquês da insurreição do movimento e seus principais objetivos, sempre buscando fundamentos históricos.

O artigo inicia-se com uma citação de Maurice Agulhon, em *Histoire vagabonde*: “Menos discursivo que el texto o la palabra, el entorno visual tiene su propia importancia: puede hacer permanecer duraderamente un recuerdo histórico, puede permear incluso al hombre común y corriente, pasivo o indiferente” (Nota nº 1).

Assim, para introduzir o pensamento sobre o simbolismo do movimento zapatista, os autores destacam a importância dos elementos visuais que compõem a memória histórica da sociedade e constituem a identidade do homem. Desses elementos frequentemente utilizados pelos integrantes do EZLN, pode-se destacar o capuz que, segundo o discurso zapatista, não serve apenas para esconder a identidade e evitar perseguições do governo, mas para afirmar que o importante não é o indivíduo, e sim a comunidade. Dessa forma, não importa de quem é a fala, mas o que ela representa para as comunidades indígenas e, num sentido mais amplo, para o México e para o mundo.

Na primeira parte do texto, *Historia e imaginario colectivo*, os autores relembram as primeiras imagens do subcomandante Marcos, que apareceu montado num cavalo e teria despertado nos mexicanos uma memória coletiva adormecida desde a Revolução Mexicana de 1910. Essa imagem de Marcos invocaria o herói Emiliano Zapata, um dos grandes arquétipos de bom revolucionário. “Esta reaparición sorpresiva de un pasado remoto fue más elocuente que todos los discursos. Resurgía la figura emblemática del defensor del pueblo campesino que murió por sus ideales”. Vê-se que é maior a ênfase na imagem que nas palavras. Para as antigas culturas indígenas do México, sobretudo a maia, a linguagem não-verbal era mais significativa e eficaz do que a verbal.

A seguir, os autores afirmam que a história mexicana é uma sequência de lembranças de heróis populares. “Marcos remite al general Zapata quien a su vez remitía a la rebelión victoriosa del general Morelos, que hundía sus raíces en la memoria bíblica. Tiempos reales sobre fondo de tiempos míticos. Un eterno caminar hacia la liberación”.

Segundo Baczo (1985), o domínio do simbólico é de importância capital, dado que as representações são forças reguladoras da vida coletiva e do exercício do poder. Toda sociedade deve construir, inventar e imaginar as legitimidades que sustentam esse poder, apoiando-se em acontecimentos e construindo seus heróis.

Esses sistemas simbólicos se constroem sobre as experiências, desejos e interesses dos agentes sociais. São lembranças, crenças e esperanças que estabelecem uma rede de significações para legitimar ou excluir as ações de certos grupos sociais, exemplo nítido do EZLN, que recupera a figura de Emiliano Zapata como herói nacional. Sobre o processo de popularização do herói no movimento zapatista, Díaz Ruiz argumenta:

Rodeado originalmente de un aura local – Anenecuilco, Morelos, México -, su nombre (de Emiliano Zapata) reaparece, renace, en las reivindicaciones indígenas de Chiapas y de ahí, por la fuerza del periodismo, la televisión, las organizaciones no gubernamentales y otros elementos contemporáneos, Emiliano Zapata se convierte en un protagonista latinoamericano y universal (1999, p.48).

Nesse sentido, até mesmo a imprensa desempenha papel vital na consolidação da figura dos heróis, reproduzindo frequentemente sua imagem e louvando seus feitos. No caso do EZLN, nota-se que a imprensa mexicana, favorável no início do movimento, foi-se opondo a ele com o passar dos anos, sobretudo devido à pressão do governo. Pensando na imprensa internacional de esquerda, é patente a ênfase na pureza do movimento e na legitimidade de suas reivindicações. Contudo, mesmo a imprensa estrangeira em geral deixou de vincular a figura de Zapata quando trata do EZLN, optando por abordar ações guerrilheiras ou, inclusive, uma associação do movimento com o narcotráfico.

Ainda assim, para a consolidação do movimento, a representação de figuras históricas teve importância vital: a representação designa a identidade coletiva de um grupo, definindo a relação com o outro, definindo amigos e inimigos. As pessoas se sentem pertencentes a algo maior do que o simples indivíduo. Para Smith (1998, p. 78), “en cada generación, la nación debe conmemorar a sus muertos, a fin de que los vivos puedan reinterpretar su mensaje y pasarlo a la posteridad. Los muertos han que inspirar los vivos, para que quienes no han nacido todavía puedan heredar una tierra prometida”.

Em todo o artigo, o nome de Zapata acumula aspectos positivos e, por vezes, o herói é uma figura quase santificada, fundamental para rememorar o passado, viver o presente e almejar o futuro mexicano perante os desafios da globalização.

Según el relato popular, hay días en que la orgullosa silueta de Emiliano Zapata se destaca claramente en la cima de los cerros y hay días en que se le ve cabalgar al galope sobre las crestas de los cañaverales. Mientras siga la lucha por la tierra, Zapata seguirá viviendo. Algún día tendrá que volver.

Para os autores do artigo, as representações de Zapata, em especial as visuais, são também uma forma didática de mostrar aos mais jovens a importância de sua figura para a formação da identidade mexicana. “(...) en México la marca del héroe no es el fusil, es el

caballo. Alrededor del caballo se ha tejido en el imaginario popular mexicano un conjunto de representaciones que ha variado según la coyuntura histórica”, destacan.

Segundo o artigo, as representações foram mudando de acordo com a conjuntura histórica, ou seja, de acordo com as necessidades, seja para construir uma identidade nacional, seja em nome de um projeto específico, tanto por parte do Estado como das classes populares.

A seguir, os autores apontam que o EZLN converteu certas experiências históricas em símbolos. Como exemplo, citam a Convenção Revolucionária de 1914 e o encontro civil proposto pelo EZLN em 1994, ambos na cidade de Aguascalientes. Conforme o texto,

la Convención de 1914 fue el primer ensayo de ejercicio de la ciudadanía real. Fue una discusión pública; un intento de contener la violencia mediante el diálogo entre ciudadanos armados, no entre militares. La reiteración de los convencionistas de su carácter de ciudadanos en armas significó un pronunciamiento acerca de su distancia con respecto al siglo XIX y su secuela de cuartelazos; pero entrañaba también la reivindicación de los derechos sociales, no la asfixia militar de la incipiente sociedad civil.

No subtítulo *Los usos de la historia nacional*, os autores procuram demonstrar como os símbolos regionais se converteram em nacionais a partir do EZLN. “En el imaginario colectivo, los héroes populares prosiguen su existencia terrenal mucho después de su muerte biológica”, afirmam, antes de explicar como um personagem rural do início do século XX continua sendo símbolo de luta.

Uma das razões por que Zapata permaneça em seu posto de herói, segundo os autores, foi ter permanecido alheio ao poder, ao contrário de outros revolucionários, como Lênin e Mao. A imagem que representaria esse pensamento é a de Zapata e Villa sentados à mesa presidencial em 1914, quando tomaram a Cidade do México, com visível desconforto de Zapata. O herói foi assassinado, em cima de seu cavalo, quando vivia com comunidades pobres do México. Essa defesa dos valores camponeses é sempre retomada pelo subcomandante Marcos, o integrante de maior visibilidade do EZLN. A importância de Zapata foi tamanha que ele se converteu num símbolo do México até mesmo entre as classes

mais altas, inclusive nos governos do Partido Revolucionário Institucional (PRI), detentor do poder no México da Revolução de 1910 até os anos 1990. De acordo com os autores,

(...) el más radical de los protagonistas de la revolución de 1910 es edulcorado en la galería oficial de hombres heroicos de la patria que vuelve indescifrables las diferencias entre alternativas políticas, por un lado, y, por otro, convierte a los héroes en herencia del estado o, mejor dicho, de la fracción victoriosa de la revolución. Zapata se vuelve entonces cofundador y santificador del régimen político, y legitimador de un proyecto contrario al suyo, sobre todo después de haberse declarado el fin de la reforma agraria.

Contudo, depois da insurreição do EZLN, em 1º de janeiro de 1994, o governo iniciou uma campanha para desmistificar a importância de Zapata, tendo em vista o uso que deles faziam os revolucionários em nome de projetos anticapitalistas e contra o governo. Nesse momento, o governo buscou construir um novo herói, revitalizando a figura de Carranza, justamente o mandante do assassinato de Zapata. Assim, constroem-se novos heróis de acordo com a necessidade histórica e, sobretudo, para atender a objetivos políticos.

Em seguida, o texto passa a abordar a questão do indígena mexicano, constantemente desvalorizado, e o significado da terra e da luta pela terra. Para os autores, “la defensa de la tierra es, entonces, simultáneamente la defensa de los medios que garantizan la existencia y la del universo cultural que los hombres controlan. La mercantilización de la tierra implica la pérdida de unos y de otro”. Nesse contexto, a terra não é apenas meio de sobrevivência física: faz parte também da sobrevivência cultural, dos valores que não se podem perder por causa da mercantilização da terra. Os autores complementam a ideia, explicando ao leitor como se mantêm os valores das comunidades de Chiapas:

Los valores democráticos de las comunidades chiapanecas que tanto intrigaron a los interlocutores gubernamentales del EZLN no son propios del mundo prehispánico, sino una cultura política forjada en la resistencia al avasallamiento y al intento de aniquilación. Se produce entonces la paradoja de una sociedad que para permanecer se transforma.

Zapata torna-se símbolo também por sua postura contra a homogeneização cultural, a favor das especificidades de cada comunidade. Para as comunidades indígenas pelas quais fala o EZLN, Zapata converteu-se em sinônimo de esperança.

O texto retoma a história das comunidades indígenas no México para desenvolver o argumento da importância da terra para as comunidades tradicionais. Durante o período colonial, alguns dos direitos indígenas eram preservados, em especial a autogestão, dado que muitos já viviam sob o jugo de comunidades indígenas mais poderosas antes da conquista espanhola. Dessa forma, conservaram-se durante a colônia costumes que já existiam. “A pesar de la independencia, esta larga tradición de autogobierno sobrevivió y fomentó la resistencia indígena contra la mercantilización de la tierra impulsada por los sucesivos gobiernos liberales”, explica o texto.

Nesse passado colonial, os indígenas se autogovernavam em assembleias comunitárias, onde discutiam assuntos pertinentes a todos. O texto destaca que esse modo de governo foi retomado pelos zapatistas do início do século XX e novamente reavivado com as práticas dos neozapatistas.

No subtópico *Historia nacional y zapatismo de fin de siglo*, os autores discutem como as práticas pré-coloniais, coloniais e pós-independência são utilizadas hoje pelos indígenas, após a insurreição do EZLN, maior expoente do zapatismo do fim do século XX.

Por ser um movimento local, destaca o texto, o zapatismo atual pode ser sufocado mediante o isolamento no território de onde se origina, no caso, a região de Chiapas, tradicionalmente de difícil acesso por causa das montanhas e selvas. Os críticos do zapatismo chegam a afirmar que o movimento é antipatriota, na medida em que suas propostas seriam somente locais e não aplicáveis a todo o México. Os autores contestam veementemente tal posição, argumentando que, desde o início, o EZLN procura demonstrar que o passado histórico dos indígenas representa a nação em seu conjunto. “(...) la primera Declaración de

la Selva Lacandona comienza con una referencia a la historia para demostrar que la historia patria, aquella que los mexicanos aprenden en la escuela, es también su historia”, reforça o texto.

Os argumentos dos autores em relação à postura pró-México do EZLN continuam nos parágrafos seguintes. Segundo eles, as referências históricas são obrigatórias em qualquer discurso político no país, e todos conhecem a história nacional. Vale dizer que também o discurso com embasamento histórico se altera em vista dos objetivos políticos. Para explicar os fundamentos do discurso zapatista contemporâneo, os autores recorrem à primeira declaração pública do EZLN, publicada e amplamente divulgada na internet em 1994:

En México, lo que permite fundamentar la comunidad de intereses nacionales es menos el enunciado de valores abstractos que el pasado histórico, inventado, imaginado y reconstruido. En las declaraciones del EZLN, el recurso a la historia es insistente; mediante su repaso, establece la filiación con movimientos y personajes de un pasado más o menos remoto y simultáneamente se deslinda de otros. Un principio de identidad y de diferencia o antagonismo conservado a lo largo de quinientos años fue la carta de presentación del EZLN el 1° de enero de 1994:

Somos producto de quinientos 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 estadounidense, luego por promulgar nuestra Constitución y expulsar al Imperio Francés de nuestro suelo, después la dictadura porfirista nos negó la aplicación justa de las leyes de Reforma y el pueblo se rebeló formando sus propios líderes, surgieron Villa y Zapata, hombres pobres como nosotros...

O discurso do EZLN gera forte identificação social na medida em que retoma personagens e acontecimentos conhecidos por toda a nação mexicana, e não somente figuras da cultura indígena. Talvez a isso se deva a conquista de tantos simpatizantes ao redor do mundo. Falar em nome de todos tem eficácia bem mais ampla do que falar em nome de um grupo específico. “Chiapas no es otro México porque su historia es la misma que la de otras regiones del país con la diferencia de que en esta sureña provincia la ignominia compartida es más violenta”, completam.

Na perspectiva dos autores, os zapatistas reescrevem a história do México recuperando um passado não oficial, valorizando os projetos políticos e personagens derrotados ou apagados das versões oficiais. Assim,

Se trata de una voluntad de recuperación de la historia que, por una parte, indica la continuidad y, por otra, la ruptura o, mejor dicho, la esperanza de una ruptura (...), la recuperación histórica no es apología nostálgica, repetición de un pasado que fue mejor, sino que va acompañada de una reflexión crítica de la experiencia de 1914 (*ano em que Zapata e Villa chegaram à Cidade do México, um dos acontecimentos mais emblemáticos da Revolução Mexicana*).

No subtítulo *Tradicición, arcaísmo y modernidad*, discute-se a atualização da memória coletiva realizada pelo EZLN, a partir dos conceitos de tradição e modernidade. Para a maioria dos estudiosos, enquanto a tradição seria o conjunto de representações, saberes e comportamentos que uma comunidade aceita em nome da necessária continuidade entre passado e presente, a modernidade representaria o avanço histórico, possível apenas se os homens se libertassem de certas tradições. Contradizendo esse pressuposto, o texto afirma que a tradição constantemente se renova, não sendo, de forma alguma, estanque. Mas como ser, ao mesmo tempo, tradicional e rebelde, uma vez que rebeldia pressupõe ruptura? Eis a resposta:

A pesar de estar fuertemente enraizado en redes de sociabilidad antiguas en que coexisten los sistemas de lealtades tradicionales tales como el compadrazgo y las relaciones de parentesco, la tradición zapatista integra elementos de modernidad como la escolarización y la necesidad de producir un excedente económico y no sólo asegurar la autosubsistencia.

Na conclusão do artigo, os autores repassam e sintetizam os principais argumentos levantados no texto. Para eles, o neozapatismo surpreendeu não somente pela etnicidade do movimento ou por seu discurso poético, mas também por mostrar as origens históricas da política e economia do México. “La sociedad mexicana tomó más en serio a quien le hablaba de política irreverentemente y con humor que a quienes ponen cara de serios y se visten seriamente para hablar en un lenguaje político que pocos escuchan y en que menos aún creen”, dizem os autores, justificando a grande adesão popular ao discurso do EZLN. Falar a

linguagem da população é um domínio fundamental para os objetivos deste movimento social, uma vez que promove o necessário diálogo com a sociedade. “El discurso político revolucionario creíble apela a la poesía y al chiste, al juego de palabras y a la metáfora. Frente a él, la clase política profesional se encuentra desarmada”, complementam.

Retomam, também, a importância de falar para o coletivo e em nome do coletivo. “El futuro se irá construyendo colectivamente y no sólo desde las trincheras zapatistas”. O último parágrafo do artigo retoma Karl Marx, fala da ressurreição dos mortos para glorificar novas lutas. O texto termina por uma série de indagações, a testemunhar a preocupação dos autores em criar novos debates em torno do movimento zapatista e sua forma de recorrer à tradição:

Ahora bien, si la poesía del EZLN se inspira en el pasado, de él extrae su identidad, sus símbolos y héroes, ¿no sería el zapatismo sino una última y muy trasnochada edición de las revoluciones burguesas de los siglos XVIII y principios del XIX?[35] Sin embargo, los elementos del pasado que se incorporan a su poesía son los que van construyendo el porvenir: ¿no constituyen acaso "el trabajo colectivo, el pensamiento democrático, la sujeción al acuerdo de la mayoría", además de una tradición y un abrevadero de la resistencia, los lineamientos de una sociedad por la cual hombres y mujeres pelean desde hace más de ciento cincuenta años? Si así es, ¿no están más cerca las comunidades indígenas de la poesía del porvenir que el México urbano?

3.7. Revista *Chiapas* – La noche estrellada

Título: La noche estrellada

Subtítulo: la formación de constelaciones de saber

Autor: Ramón Vera Herrera

Edição: 5, de 1997

O texto “La noche estrellada” divide-se em cinco partes, que seguem uma introdução sem título: 1. *La utopía de la diversidad cultural*; 2. *Los saberes locales*; 3. *Conocimiento o saber*; 4. *El impulso narrativo-el sentido en común*; 5. *El descuartizado resucita*.

O texto foi publicado na edição 5, em 1997, em cuja capa retratava uma manifestação do EZLN ao ar livre, com diversas bandeiras alusivas ao movimento.

O autor do texto, o mexicano Ramón Vera Herrera, cuja referência acadêmica não foi mencionada no texto, é editor da revista *Ojarasca* (suplemento mensal do jornal *La Jornada* que aborda a vida dos povos indígenas mexicanos) desde 1991 e colaborador frequente de diversas publicações que versam sobre esse tema. É também editor da revista *Biodiversidad, sustento y culturas*. Além de cultura indígena, outro assunto bastante discutido pelo autor são os alimentos transgênicos, aos quais francamente se opõe pelo dano que acarretam às culturais tradicionais.

No fim do texto, o autor faz uma nota de agradecimento ao Centro de Estudios para el Cambio en el Campo Mexicano (Ceccam), a *Opción* e à revista *Ojarasca*, além de agradecer a outros pesquisadores, dentre os quais a própria editora da revista *Chiapas*, Ana Esther Ceceña.

O texto não faz referências à palavra *cultura* ou suas variações (somente em nota de rodapé), nenhuma referência à palavra *imaginário*, 16 referências a *identidade*, dez à palavra *tradição* e suas variações, seis a variações da palavra *campo*, sobretudo *campesino*, duas a *terra*, 13 à palavra *história*, 22 à palavra *comunidade* e suas variações, sobretudo *comunitária*, nove referências à palavra *índio* e suas variações e nenhuma ao *nome do movimento* e ao nome de *Zapata* e variações.

Há 22 notas de rodapé, apenas duas das quais explicativas. Seis notas mencionam autores mexicanos, sobretudo as da revista *Ojarasca*, muito utilizada pelo autor no decorrer do texto.

O artigo começa pela afirmação de que poucas instituições reconhecem o acúmulo de saberes históricos dos indígenas. “Hasta ahora han sido (*os indígenas*) contemplados como objetos y no como actores centrales de su experiencia”. Por outras palavras, o autor afirma que os indígenas há muito são vistos e tratados pela maioria das pessoas como agentes passivos de sua própria história.

Prosseguindo sua contextualização do problema, o autor acredita que os diferentes poderes – “económicos, políticos, sociales y por ende culturales” – não podem continuar a relegar a importância dos grupos indígenas, porque

el resurgimiento de múltiples procesos de identidad entre los pueblos llamados ‘originarios’, y de los países que los alojan, están impulsando un proceso contrario —la diversificación— que requiere relaciones interculturales horizontales ante las cuales la idea de la difusión deberá sustituirse por la de intercambio y vinculación.

Dessa forma, ainda que à margem da sociedade, esses grupos reivindicam a expressão de suas identidades, a ponto de ser impossível ignorar essa demanda. Contudo, reforça o autor, é preciso ir além da ideia tradicional de difusão para divulgar as culturas locais e regionais: é preciso encontrar uma maneira diferente de impulsionar as políticas culturais, para permitir que “los creadores se acerquen y se narren mutuamente en espacios múltiples, respetuosos y cercanos”. Para tanto, o esforço maior deve ser o de aproximar os criadores de cultura ao público, o que fortaleceria “la generación, expansión y fuerza del saber”. Eis o primeiro passo de um projeto mais amplo de visibilidade das culturas locais.

No subtítulo *La utopía de la diversidad cultural*, o autor cita Guillermo Bonfil, em *Utopía y revolución: el pensamiento político de los indios en América Latina*, para quem “El indio surge con el establecimiento del orden colonial europeo en América; antes no hay indios, sino pueblos diversos con sus identidades propias. Al indio lo crea el europeo, porque toda situación colonial exige la definición global del colonizado como diferente e inferior”. Ou seja: o índio é uma criação da cultura europeia, que o formulou de acordo com suas próprias concepções e interesses, sem levar em conta os saberes anteriores das comunidades ou considerar as múltiplas identidades existentes. Classificaram genericamente como “índios” povos diferentes entre si, muitas vezes até rivais, pela necessidade de rotular às pressas, para dominar e subjugar o “outro”, o diferente, o desconhecido, a possível ameaça.

Por essa razão, é chegada a hora de os indígenas mostrarem a multiplicidade étnica e cultural que lhes foi negada ao longo de séculos de colonização. “Decir libre determinación es

reivindicar identidad y principios de convivencia: autonombrarse, autodefinirse, gritar por reconocimiento de existencia. Deslegitimar a quienes nos imponen formas de juzgarnos”, explicar o autor. As diferentes etnias demandam espaço para pronunciar-se e traçar seu próprio destino, não o que lhes foi imposto por outras culturas alheias às suas, mas o destino que espelha o que realmente são.

Em seguida, o texto faz uma discussão sobre a globalização, inclusive cultural. Para o autor, ao mesmo tempo em que Estados e grandes empresas lançam uma infinidade de serviços, bens de consumo e projetos para diferentes comunidades, eles próprios os excluem de participar de decisões importantes nos atuais sistemas de representação. “Los gobiernos y el mercado cubren a las localidades con un cúmulo avasallador de decisiones tomadas en otro sitio; les imponen significados, sentido a su existencia”, complementa. Muitas vezes, as decisões são tomadas fora da comunidade, sem consultar ou considerar as especificidades de cada grupo. Assim, as iniciativas globais acabam prejudicando os sistemas preexistentes nas comunidades e deixam de lado as iniciativas do próprio grupo, que poderiam gerar um desenvolvimento mais eficaz e melhor atender às reais demandas da população. Dessa forma, “el saber generado por estos núcleos sigue local porque se le ha impedido multiplicar sus efectos”.

Para o autor, o processo civilizatório europeu desarticulou ou menosprezou uma série de conhecimentos e saberes particulares a cada grupo. Contudo, a força das comunidades, sobretudo as camponesas, consegue ultrapassar as barreiras geográficas. Assim, o local também se globalizou. O EZLN é um dos maiores exemplos da utilização das potencialidades globais como meio de divulgação e reforço para as especificidades e culturais locais.

Para García Canclini (2005b), a globalização desglobaliza, pois sua própria dinâmica gera maior mobilidade e intercomunicação, mas também desconexões e exclusão. “Não se impõe, como há anos se temia, uma única cultura homogênea. Os novos riscos são a

abundância dispersa e a concentração asfixiante” (2005b, p.27). Se antes o perigo da globalização era a homogeneização, hoje enfrenta-se o perigo da dispersão e do excesso de informações. Assim, ao mesmo tempo em que a globalização limita, ela não elimina a possibilidade de relações mais democráticas dentro da realidade social.

O texto segue analisando o ressurgimento do interesse pelas culturas locais e justifica o grande interesse dos países em compreender as comunidades rurais em função da biodiversidade desses locais e dos problemas desencadeados pela crise ecológica. Cada vez mais, os Estados e as multinacionais percebem as potencialidades dos conhecimentos tradicionais:

las culturas indígenas (hablantes de unas 5 mil lenguas diferentes) son poseedoras de cosmovisiones y modelos cognoscitivos, estrategias tecnológicas y formas de organización social y productiva más cercanas a lo que se visualiza como un manejo ecológicamente adecuado de la naturaleza.

Sob essa perspectiva, o interesse pelas comunidades tradicionais não provém realmente em vista de seus conhecimentos sobre a natureza, mas das vantagens econômicas que tais conhecimentos podem gerar. A maneira de essas comunidades lidarem com a natureza tem sido discutida em inúmeros encontros ao redor do planeta.

Apesar de valorizar as culturas indígenas, o autor faz um alerta para que os etnicistas não exagerem em seus discursos e atuações. “La única diferencia entre los fundamentalistas étnicos y los neoliberales es que éstos pretenden hacer extensiva su idea del mundo al resto de los mortales. Los etnicistas pretenden negar que el mundo existe. Ambas formas del fundamentalismo orillan al fascismo”, alerta.

Por outro lado, o autor discorda da posição do historiador inglês Eric Hobsbawm, para quem toda identidade se define pela exclusão do outro e toda política e grupo identitário são excludentes. Para Ramón Vera Herrera, essa definição não pode ser generalizada. Como exemplo, ele cita as diferentes trajetórias de grupos na América Latina. “La experiencia

humana es más vasta que nuestras previsiones”, acredita, ao se referir aos inúmeros saberes e identidades presentes em todo o mundo, ressaltando que nem todos são excludentes.

No subtítulo seguinte, *Los saberes locales*, o autor resalta que, apesar de séculos de diversos impedimentos, os grupos rurais mexicanos mantiveram seus vínculos e recriaram seus sentidos culturais. Segundo o texto,

Para ellos, la tradición oral, las historias plasmadas en sus vestidos y otros textiles, las figuraciones de su cerámica, la fiesta como espacio de encuentro e incluso sus esfuerzos de organización de todo orden, el teatro, la danza y la música en estos espacios, siguen siendo herramientas útiles para el ejercicio del conocimiento en sus entornos. Hoy, además, comienzan a romperse los cercos y muchas comunidades hacen uso exhaustivo, quizá todavía no muy sofisticado ni expansivo, de medios como la radio, el video, la fotografía y los medios impresos. No se trata sólo de expresión cultural aunque ésta sea muy importante y tenga manifestaciones de enorme belleza y pertinencia. Es reconocer que pese a las relaciones de violencia y pese a los sojuzgamientos internos inherentes a todo conglomerado, los pueblos indios, que traen tras de sí un trayecto de larga duración, han sabido mantener vivos algunos valores cruciales que el proceso civilizatorio ha ido cediendo por el desperdicio que es su modo de operar.

A grande motivação para que esses saberes tradicionais se mantenham é o fortalecimento dos vínculos comunitários, “el ámbito de operatividad de las afinidades, de la gestión conjunta, de la decisión en corto, el horizonte del sentido en común”. Sem essa experiência comunitária, esses vínculos de solidariedade, é difícil que a identidade subsista, uma vez que é preciso reconhecer-se entre os semelhantes. Para isso, cumpre preservar os elementos comuns de identificação tanto do presente quanto do passado.

Segundo o autor, o critério para sentir-se pertencente a um grupo é “un conjunto vasto de asunciones, presupuestos, creencias, mitos, valores, experiencias y vínculos que los investigadores mismos han definido desde tiempo atrás como ‘horizonte de inteligibilidad’ o ‘territorio de sentido’. É esse conjunto de elementos que forma a identidade de um grupo.

Desse modo, propagar a identidade implica mostrar às gerações atuais as visões de mundo tradicionais daquele grupo, ainda que tenham sofrido mudanças com a passagem do tempo, como ocorre com qualquer fator cultural. Anteriormente, essas comunidades

dependiam, em sua maioria, das tradições orais para identificar-se e divulgar suas crenças e costumes. Hoje, os meios de comunicação também atuam de forma eficaz nessa tarefa, até mesmo em comunidades mais afastadas e isoladas dos grandes centros.

O autor também destaca que não é uma língua comum o que forma os laços de identidade de um grupo. Para ilustrar os fatores de pertencimento a um grupo, o texto cita um cacique indígena da etnia kuna, do Panamá: “Así como hablan los palos de la choza entre sí, así como éstos se necesitan, así debe ser la comunidad...El brazo no dice que el dedo meñique no vale. Basta que un pedacito se machuque para que todo el cuerpo sienta el dolor”. Mostra-se no trecho a dependência entre os membros de um mesmo grupo. Em seguida, faz-se menção ao pesquisador George Gasché, para quem o saber se constrói sempre de maneira coletiva. As tradições do grupo, por conseguinte, só adquirem sentido na medida em que são compartilhadas por toda a comunidade.

Na continuação, o texto lista os saberes que determinam os laços comunitários:

- organização social que questiona a ideia de democracia somente representativa e eleitoral e contempla formas de democracia direta e decisão em assembleias;
- formas de justiça que enfatizam mais a reparação da falta do que o castigo;
- importância do papel do trabalho e da aprendizagem comum;
- sentido de respeito e transcendência que, muitas vezes, se expressa em religiosidade;
- formas de relação com a natureza que permitam a renovação, a diversificação e a conservação dos recursos;
- uma relação com o trabalho que pressupõe diversos sentidos, muito além do material e imediato e
- formas práticas e simbólicas de curar os doentes e grande conhecimento dos recursos naturais para a cura.

Após explicar o sentido de tais saberes, o autor enfatiza que nenhum deles é um tipo de idealização ou recuperação da imagem do bom selvagem (conceito de Rousseau, para quem o ser humano nasce naturalmente bom, mas se corrompe no convívio social). Muitos desses conhecimentos estão desarticulados e sem registro, “pero como potencial sigue ahí y es nuestra responsabilidad recuperarlo, expandirlo, vincularlo donde sea posible”. Nesse trecho, o autor se posiciona de forma explícita, mostrando que todos teriam a responsabilidade de recuperar e divulgar esses saberes.

Segundo o artigo, é um erro considerar que a busca desses saberes se limita a espaços geográficos delimitados, um vez que diversos corredores de sentido vão muito além dos espaços visíveis. O subtítulo a seguir, *Conocimiento o saber*, começa procurando resposta a estas duas perguntas: “¿Cómo reconsiderar entonces todo ese cúmulo de saberes presentes en la comunidad? ¿Qué vinculación tiene esto con otras experiencias y aproximaciones”?

Para respondê-las, o autor primeiro estabelece distinção entre os conceitos de *saber comunitário* e *conhecimento*. Para ele, o sentido ocidental de conhecimento é o que surge da separação entre trabalho e vida cotidiana. Confirmando o pensamento da filósofa Kathryn Pyne Addelson, “el conocimiento profesional, individualista, desapasionado, factual y experto reproduce los órdenes existentes, político, social y económico”. Nesse sentido, o conhecimento é um dos meios reprodutores da ordem social vigente. Já para explicar o *saber local* e *comunitário*, o autor recorre a Eduardo Grillo, um dos integrantes do Projeto Andino de Tecnologias Camponesas, que relata o processo de aprendizagem de uma criança no mundo andino. Segundo Grillo, no universo andino, a conversa não se reduz ao diálogo:

Conversar es mostrarse cada uno recíprocamente, es compartir, es la comunidad, es bailar al ritmo que en todo momento corresponde con el ciclo anual de vida. La conversación asume toda la complicación característica del mundo viviente. Nada escapa a la conversación. Aquí no hay privacidad. La conversación es inseparable de la crianza. (...) Esta crianza mutua, por lo menos entre los seres humanos, es sin duda el impulso atávico, filogenético, más importante de supervivencia. Es en este cruce de universos que se busca reconsiderar, de continuo, el sentido de nuestra

existencia e identidad. El entorno cultural que se afirma en lo comunitario parece crecer en esa búsqueda común.

O saber, nesse sentido, se constrói na narração, parte crucial do processo de aprendizagem da criança indígena. O subtítulo seguinte, *El impulso narrativo-el sentido en común*, exemplifica o tipo de ensinamento passado e reconstruído em conjunto com a criança.

Recostados boca arriba, miramos el cielo de la noche. Es aquí donde comenzaron las historias, bajo la protección de multitud de estrellas que nos escamotean certezas que a veces regresan como fe. Aquellos que primero inventaron y después nombraron las constelaciones eran narradores. Trazar una línea imaginaria entre racimos de estrellas les otorgó imagen e identidad.

Las estrellas tejidas en esa línea fueron como los sucesos tejidos en una narración. Imaginar las constelaciones no cambió las estrellas, por supuesto, ni el vacío negro que las circunda. Lo que cambió fue la forma en que la gente leyó el cielo nocturno.

Com uma linguagem fortemente alegórica e poética, a mensagem do texto é bastante simples: as estrelas não mudaram quando imaginamos a constelação; o que mudou foi a forma como vemos o céu noturno. Assim, as comunidades estão cientes de que a cultura, a história e as tradições mudam de acordo com o leitor, o narrador e suas respectivas formas de ver o mundo. São as identidades que constantemente se recontroem, apesar de terem origens, muitas vezes impossíveis de determinar. Conforme explica Hall (1996, p.69), “as identidades culturais provêm de alguma parte, têm histórias. Mas como tudo o que é histórico, sofrem transformação constante. Longe de um passado essencializado, estão sujeitas ao contínuo jogo da história, da cultura e do poder”.

O texto prossegue analisando a importância do narrador e da narrativa para as comunidades tradicionais. O impulso narrativo é, em última instância, a busca de sentido, conforme explica Walter Benjamin (1987, p. 202-203):

O saber, que vinha de longe - do longe espacial das terras estranhas, ou do longe temporal contido na tradição -, dispunha de uma autoridade que era válida mesmo que não fosse controlável pela experiência. Mas a informação, ela precisa ser compreensível 'em si e para si'. Muitas vezes não é mais exata que os relatos antigos. Porém, enquanto esses relatos recorriam frequentemente ao miraculoso, é indispensável que a informação seja plausível. Nisso ela é incompatível com o espírito da narrativa. (...) Metade da arte narrativa está em evitar explicações. (...) Ele (o leitor) é livre para

interpretar a história como quiser, e com isso o episódio narrado atinge uma amplitude que não existe na informação.

Narrar não é apenas informar: é ajudar na construção do imaginário. A narrativa oral, assim como a narrativa escrita e o poema, trabalha a palavra, valorizando seu aspecto polissêmico, ensejando uma leitura mais profunda e complexa. Desse modo, a narrativa permite constantemente reinterpretar a cultura e recriar os mitos, uma vez que permite ao leitor ressignificar sua própria identidade.

No último subtítulo do texto, *El descuartizado resucita*, o autor retoma o estudo de Alfredo López Austin, *Los mitos del tlacuache*, que trata da tradição religiosa mesoamericana. O tlacuache é um animal que rouba o fogo do conhecimento dos deuses para dá-lo aos seres humanos, assim como no mito de Prometeu. O texto revive essa história para concluir que os saberes ancestrais, mesmo com impedimentos e inúmeras modificações, permanecem e devem ser perpetuados, sobretudo nas comunidades tradicionais. O saber “transmuta y permanece, establece y renueva su tejido ideológico en prácticamente todos los ámbitos de la vida humana donde tiene vigencia”. Dessa forma, os saberes tradicionais constituem-se na reafirmação da identidade de um povo, pelo que negar o conhecimento e a divulgação desses saberes é negar a própria identidade.

3.8. Revista *Chiapas* – Autonomía indígena y usos y costumbres

Título: Autonomía indígena y usos y costumbres

Subtítulo: la innovación de la tradición

Autor: Laura Carlsen

Edição: 7, de 1999

O texto “Autonomía indígena y usos y costumbres” está dividido em dez partes, que vêm após uma introdução sem título: 1. *Empezando con la comunidad*; 2. *El sistema de cargos*; 3. *Los cargos*; 4. *La asamblea comunitaria*; 5. *Cambios en los sistemas normativos*

indígenas; 6. Estructura y significado; 7. "Gracias a los usos y costumbres, sobrevivimos"; 8. Raíces y resistencia: la cuestión de los orígenes; 9. Puntos de fricción: la intolerancia religiosa, la discriminación contra la mujer y las violaciones a los derechos humanos; 10. Hacia un debate nacional.

O texto foi publicado na edição 7, em 1999, cuja capa mostra três crianças indígenas na frente de uma habitação precária. A norte-americana Laura Carlsen, sem referência acadêmica alguma no texto, é diretora do Americas Program of the International Relations Center (IRC), instituição que analisa o papel dos Estados Unidos no mundo. Doutora em Estudos Latino-Americanos pela Universidade de Stanford, dedica-se a temas que envolvem a cultura camponesa mexicana e as relações entre América Latina e Estados Unidos, dentre outros temas.

Ao todo, o texto faz 16 referências à palavra *cultura* e suas variações, uma referência à palavra *imaginário*, 17 referências a *identidade*, 18 a variações da palavra *tradição*, quatro a *campesino*, sete a *terra*, uma ao *nome do movimento*, oito à palavra *história*, 172 à palavra *comunidade*, 28 à palavra *índio* e suas variações e cinco a *zapatista* ou *zapatismo*.

Chegam a 50 as notas de rodapé, todas bibliográficas, o que demonstra a preocupação em dar legitimidade às ideias do texto a partir de outros autores, em sua maioria consagrados na área de Ciências Sociais. A maioria das notas é de autores mexicanos, sobretudo da UAM e da UNAM.

Há também diversas citações do jornal *La Jornada*, o diário mexicano que, atualmente, realiza a cobertura mais completa sobre acontecimentos relacionados ao EZLN e a outros movimentos sociais latino-americanos.

De maneira geral, o texto enfatiza as estruturas políticas alternativas das comunidades indígenas, sobretudo a participação popular por meio das assembleias. Nos parágrafos introdutórios, a autora discute como as diversas comunidades indígenas espalhadas pelo

México continuam praticando formas de autogestão, regidas por sistemas normativos, conhecidos como “usos e costumes”. Para a autora, a sobrevivência dessas formas alternativas de gestão não se explica somente pela marginalização dessas comunidades ou pela falta de interesse dos governos. O texto argumenta que entre os povos indígenas é muito forte a vontade de conservar suas próprias normas e de defender sua identidade. “La fuerza actual de la identidad y la organización indígenas en nuestro país se ve a través de la historia como un hilo continuo de resistencia a la imposición de formas ajenas”, argumenta.

Para explicar a persistência desses usos e costumes indígenas, a autora busca, ao longo do texto, respostas às seguintes questões: “¿Cómo entender qué es realmente lo indígena? ¿Qué significado damos a la comunidad? ¿Cómo definir a la comunidad indígena? ¿Cómo funciona hoy el autogobierno indígena en México y cuáles son sus múltiples modalidades?”. Segundo Laura Carlsen, a resposta a tais perguntas ajuda a entender como as comunidades indígenas procuram “construir un estado pluriétnico que garantice la plena y diferenciada ciudadanía a un sector negado por la justicia durante siglos”.

No subtítulo *Empezando con la comunidad*, a autora fala da importância de entender a vida cotidiana e a cosmovisão das comunidades indígenas e apresenta um apanhado dos autores que já abordaram este tema, sobretudo os antropólogos. Em seguida, destaca a definição que o antropólogo mexicano Floriberto Díaz formulou para *comunidad*:

un espacio territorial, demarcado y definido por la posesión;
 una historia común, que circula de boca en boca y de una generación a otra;
 una variante de la lengua del Pueblo, a partir de la cual identificamos nuestro idioma común;
 una organización que define lo político, cultural, social, civil, económico y religioso;
 un sistema comunitario de procuración y administración de justicia.

A seguir, ressalta-se o conceito de comunidade entendido não somente por seus aspectos físicos e funções básicas, mas também como local de desenvolvimento humano. Desse modo, a comunidade é formada por “personas con historia, pasado, presente y futuro, que no sólo se pueden definir concretamente, físicamente, sino también espiritualmente en

relación con la naturaleza toda”. Numa definição mais simples, partindo do pensamento de Floriberto Díaz, a autora diz que a comunidade seria o espaço em que as pessoas praticam ações de recreação e transformação da natureza por meio do trabalho.

Em seguida, para mostrar os diferentes conceitos de *comunidadade*, a autora recorre ao famoso dicionário político de Norberto Bobbio, para quem “La comunidad política es el grupo social con base territorial que reúne a los individuos ligados por la división de trabajo político (...) definido por la distinción entre gobernantes y gobernados”. Enquanto esta seria a definição mais ampla de *comunidadade política*, a definição para *comunidadade natural* - que mais se assemelha à forma de vida dos indígenas -, segundo as ideias de Bobbio, seria a seguinte:

Cuando las dimensiones de la comunidad política coinciden más o menos con la extensión de las relaciones ordinarias de la vida cotidiana, como en la ciudad-estado griega, el sentido de pertenencia a aquélla tiende a confundirse con el sentido de apego a la comunidad natural, es decir, al grupo cuya vinculación fundamental está constituida por relaciones personales que se establecen entre sus componentes y se mantienen aun sin la acción del poder político.

Nesse sentido, enquanto os membros de uma comunidade política compartilham ou não de certas visões de mundo, os integrantes de uma comunidade natural compartilham múltiplos interesses e perspectivas, o que daria um sentido de identidade compartilhado por todos os integrantes do grupo. E tal identidade é fundamental para o sentido de pertencimento.

Em seguida, a autora discute os diversos conceitos sobre comunidade indígena a partir de diversos autores. Tais conceitos resumem-se a três indagações: a comunidade é uma criação pré-hispânica ou colonial?; seu desenvolvimento apresenta uma evolução humano-social ou uma dinâmica histórica específica? e algumas representações da comunidade indígena culminam num tipo de essencialização ou mitificação?

Laura Carlsen não se manifesta sobre a forma mais adequada de apontar a origem e a influência das comunidades indígenas, limitando-se ao debate entre autores, latino-americanos na maior parte. Segundo ela, na realidade, é preciso considerar as três indagações para

compreender a permanência das formas de autogoverno indígena, o qual não é estático, mas vive em constante transformação. “(...) cualquier esfuerzo por conservar los usos y costumbres como una herencia precolombina que resiste adecuaciones a la experiencia actual puede ser contraproducente, como en el caso de obstaculizar la participación de la mujer”, alerta a autora, antes de iniciar sua análise sobre o sistema de cargos nas comunidades indígenas.

No subtítulo *El sistema de cargos*, a autora informa que, em diversas comunidades indígenas, tal sistema integra a vida municipal “así que sus normas y oficios son factores importantes para la construcción de la autonomía y la reconstitución de sus pueblos indígenas”. Em muitas comunidades, o sistema de cargos decorre dos usos e costumes, que, por sua vez, não se refere a um código de crenças religiosas, culturais e sociais, mas sim a um sistema de normas coletivas compartilhadas por todo o grupo durante séculos. A autora insiste em ressaltar que, a par de qualquer outro sistema, esse não é infalível, mas, ao longo dos anos, vem demonstrando que é flexível e capaz de sobreviver na atualidade.

O texto recorre às palavras do advogado mexicano Francisco López Bárcenas para mostrar que o termo mais correto não seria *usos e costumes*, mas *sistemas normativos indígenas*, termo com maior legitimidade perante o sistema jurídico.

Apesar das influências dos sistemas de cargos oficiais do México, o sistema indígena de cargos regula a vida de inúmeras comunidades em diferentes regiões do país. “Miles de ciudadanos viven bajo sus normas y principios, así que el reconocimiento del sistema de cargos y los usos y costumbres ha sido una demanda importante del movimiento indígena”, complementa a autora, para enfatizar o porquê da permanência dessa demanda nos discursos indígenas, inclusive nos do EZLN.

Em seguida, Laura Carlsen recorre à antropologia para buscar a origem desse sistema de cargos. Primeiramente, destaca que os antropólogos estudaram a formação familiar antes

de empreender diretamente a pesquisa sobre o sistema de cargos. Existe, até mesmo, uma piada de que uma típica família descendente dos maias seria formada por mãe, pai, filhos e um antropólogo, tão frequente é a presença desse estudioso nas comunidades mais tradicionais.

A autora cita o antropólogo Sol Tax e sua obra *Los municipios del altiplano mesooccidental de Guatemala*, cuja primeira edição é de 1937, para quem é fundamental compreender o modo pelo qual os povos indígenas identificaram a comunidade como o centro da vida cotidiana e cultural.

É interessante notar que, diversas vezes, os estudos antropológicos sobre a organização política dessas comunidades tiveram usos políticos de interesses duvidosos, conforme aponta a autora: “(...) un equipo que trabajaba en Yucatán a principios del siglo tuvo vínculos directos con el departamento de inteligencia de Estados Unidos, y algunos de los primeros estudios sobre el sistema de cargos fueron utilizados para consolidar el golpe militar guatemalteco después de 1954”. Ela acrescenta que diversos governos, cientes da importância do sistema de cargos para os indígenas, procuraram conhecer melhor suas culturas para facilitar o processo de assimilação. “El sistema de cargos es la principal institución que se interpone entre las comunidades y la modernización” é a frase que conclui um simpósio sobre mudanças políticas e que serviu de justificativa para o golpe militar na Guatemala.

Apesar das diferenças nos sistemas de cargos das diversas comunidades indígenas, a autora destaca algumas características comuns, conforme explica:

El sistema está conformado por un cierto número de cargos, o responsabilidades comunitarias, reconocidos y respetados por los miembros de la comunidad. Los responsables de cargos llevan un bastón, símbolo del mandato que ésta les ha dado. Los cargos se turnan entre los miembros adultos de la comunidad, generalmente hombres, en forma rotativa. Generalmente duran un año, aunque en algunos casos pueden ser hasta tres. Después del periodo en que ocupa el cargo, la persona regresa a sus actividades normales y no tiene que responsabilizarse de otro cargo por un

tiempo relativamente largo. Los cargos no son remunerados y pueden absorber entre la mitad y la totalidad de las horas laborales.

Prosseguindo a explicação sobre as características comuns no sistema de cargos entre as diferentes comunidades indígenas, a autora afirma que ocupar um cargo implica gastos pessoais, uma vez que seu ocupante assume os custos das festas religiosas e tem de financiar outros gastos da comunidade. No entanto, o prestígio perante os membros da comunidade compensaria esse dispêndio financeiro, que é inevitável porque, durante a ocupação do cargo, o líder fica total ou parcialmente distante de suas atividades econômicas. “Para las sociedades occidentales individualistas que explícitamente relacionan riqueza con prestigio, esta compensación puede parecer meramente simbólica; sin embargo, dentro de las comunidades indígenas el prestigio y el respeto tienen un valor real y reconocido”, enfatiza a autora, procurando tornar claras as diferenças de atribuição de sentido entre a sociedade ocidental capitalista e as comunidades tradicionais.

Existe uma hierarquia civil e religiosa e os postos mais altos são ocupados em vista do prestígio e da responsabilidade assumida em cargos anteriores. Vale ressaltar que a vida religiosa e civil “se entrelazan dentro de la cosmovisión indígena en donde almas, animales, plantas y clima, dioses y santos juegan papeles indivisibles e interdependientes”.

Dentre os cargos importantes nessas comunidades citam-se: “alcalde, regidores (administradores), encargados de educación y jueces hasta los primeros escalones de policías y mensajeros (alguaciles, topiles, etcétera)”. Os cargos religiosos, por sua vez, são os mais difíceis de alcançar e estão diretamente vinculados aos rituais comunitários da Igreja - na região destacada pela autora (que engloba o sul do México, a Guatemala e outros países da América Central), predomina a Igreja Católica Apostólica Romana. As funções desses cargos religiosos incluem, dentre outras, a limpeza da igreja, mas – apesar da modéstia de certas funções – eles revestem-se de grande importância no sistema de autogoverno “ya que las fiestas constituyen el medio principal para el desarrollo y la conservación de la identidad y la

cohesión comunitarias”. A autora também ressalta que o sistema de cargos também pode incluir funções ligadas à administração dos *ejidos* e bens comunitários.

Ao final deste subtítulo, a autora explica que somente depois de 30 ou 35 anos em diferentes cargos é que um membro da comunidade torna-se o chefe principal na hierarquia.

No subtítulo *Los cargos*, a autora aponta as quatro principais categorias de cargos existentes na maior parte das comunidades indígenas tradicionais. “El alguacil o topil es el primer escalón donde un hombre joven empieza su servicio a la comunidad, llevando a cabo tareas de mensajero, policía o custodio de inmuebles públicos. Sus responsabilidades no requieren de gastos personales y son desempeñadas en grupos”.

Depois do constituir família, o homem pode tornar-se *mayordomo*, cargo religioso com grandes gastos pessoais e responsabilidades, como transportar e conservar em casa a imagem de algum santo. O próximo passo na hierarquia é o *regidor*, que abrange tanto tarefas políticas quanto religiosas (arrecadação de impostos, supervisão do trabalho comunitário, entre outras). Em seguida, vem o *alcalde*, que é o chefe da administração local, cargo equivalente a prefeito no sistema brasileiro de cargos políticos. A autora ressalta que são poucas as mulheres a ocupar o cargo, cuja função principal consiste em representar a comunidade perante outras e solucionar conflitos não resolvidos por cargos hierarquicamente inferiores. “El alcalde debe haber pasado honorablemente por los otros cargos y poseer las características de respetar la tradición y tener una situación económica relativamente acomodada”, complementa a autora. No topo da hierarquia, vem o *principal*, que já passou por todos os demais cargos e goza de grande prestígio perante a comunidade. O texto explica que

En algunas comunidades los principales están organizados en un consejo de ancianos conformado por todos o algunos principales de la comunidad. En otras, todos los principales sirven como autoridades reconocidas. Ellos pueden nombrar cargos junto con, o en lugar del alcalde.

O subtítulo seguinte, *La asamblea comunitaria*, explica o funcionamento dos processos decisórios em uma comunidade. A manutenção da assembleia comunitária é uma das principais demandas dos movimentos sociais com origens tradicionais, como o EZLN.

A assembleia geral desempenha diversas funções dentro da comunidade. Formada por todos os moradores e moradoras com filhos, a principal função é informar, consultar e decidir sobre os assuntos mais importantes do agrupamento. Houve tempo em que faltar em uma assembleia geral implicava até mesmo castigos, visto que a ausência representava falta de respeito ao grupo. Vale dizer que, atualmente, as regras para participação estão bem mais flexíveis.

De maneira geral, a assembleia começa pelo informe das decisões da assembleia anterior. Em seguida, iniciam-se discussões espontâneas entre diferentes grupos e as autoridades responsáveis agrupam os principais assuntos. Por fim, as autoridades apresentam as propostas ou as respostas às questões levantadas nas discussões. A autora enfatiza que a função das autoridades nas assembleias não é dar ordens, mas recolher e agrupar opiniões.

Normalmente, as assembleias são formadas por homens e mulheres, mas há exceções, como na região de Oaxaca, onde as mulheres votam em 314 dos 412 municípios regidos por usos e costumes.

Mesmo tendo-se modificado ao longo dos anos, o sistema de cargos continua fundamental em diversas comunidades, como é o caso do povo *chol*, na região de Chiapas, para quem a junta comunitária é conceito-chave no pensamento social, com raízes no passado maia. A autora cita um trecho interessante de José Alejos García, *Etnografía del discurso agrarista entre los choles de Chiapas*, que explica, pelas palavras de um ancião do grupo, como se convoca uma assembleia: “Ahora vengan, vamos a hacer nuestra junta. Vamos a ir a la cueva, vamos todos, pensemos juntos cómo le haremos nosotros mismos, para reflexionar,

para quedarnos solos en nuestra tierra; vengan, vamos a planear cómo hacer... unidos pensemos en hacer nuestra junta”.

Segundo a autora, o governo mexicano mostrou desconhecimento sobre as formas de governo indígenas quando acusou o EZLN de utilizar as consultas populares como um modo de criar obstáculos para o processo de paz na região de Chiapas. Para ela:

Las asambleas generales (...) constituyen la manera de construir consenso en el interior de una comunidad y entre comunidades indígenas. Ningún proceso de paz puede olvidar este hecho; por eso, los usos y costumbres del poder, habituados a negociar con la cúpula e imponer desde arriba los resultados, no serían capaces de producir una paz digna y duradera.

No subtítulo *Cambios en los sistemas normativos indígenas*, discutem-se as transformações ocorridas nos sistemas normativos indígenas, provocadas, entre outros, pelos seguintes fatores: o sistema educacional formal, que teria alterado a concepção das comunidades em relação às formas de governo; a separação dos cargos civis e religiosos; o crescimento demográfico; o aumento do protestantismo; as migrações; a emigração para os Estados Unidos e a crise econômica. A autora exemplifica essas transformações no sistema de cargos, ou até mesmo seu abandono, com uma nota de uma comunidade de Oaxaca:

... bajo este sistema (de usos y costumbres) la ciudadanía en forma generosa y voluntaria presta servicios a la comunidad, como también auxilia en diferentes cargos municipales lo que ya no es posible [...] porque dada la crisis económica que vive el país, ya los servicios y cargos municipales no se prestan en forma gratuita, de tal forma que es necesario cubrir con una remuneración los trabajos que los ciudadanos del lugar prestan en beneficio de sus conciudadanos.

Contudo, o sistema de cargos ainda se mostra eficaz em diversas comunidades tradicionais e sua manutenção integra as reivindicações zapatistas. Os Acordos de San Andrés, assinados em 1996, reconhecem o direito à autonomia e autogoverno dos povos indígenas e, por isso, “insiste el subcomandante Marcos en que la construcción de los municipios autónomos es la aplicación de los Acuerdos firmados y la respuesta concreta a la demanda legítima de autonomía de los pueblos indígenas”.

Segundo a autora, as inúmeras diferenças entre o sistema de autogoverno indígena e os sistemas políticos e jurídicos ocidentais são fundamentais para compreender a identidade indígena. De acordo com o texto,

en comunidades donde las decisiones se toman por consenso, en las asambleas que parecen interminables, la comunidad misma sale fortalecida y reafirmada. En estos procesos, la meta principal es la cohesión de la comunidad en su conjunto, así que se hace todo lo posible para integrar la postura minoritaria.

No subtítulo *Estructura y significado*, afirma-se a existência de um consenso entre algumas funções do sistema de cargos, como “la adquisición de prestigio, el fortalecimiento de la etnicidad y otras funciones jurídicas y sociales”. Contudo, é preciso considerar outros significados desse sistema, que representaria também um mecanismo de redistribuição, evitando o acúmulo de riqueza entre membros da comunidade e a consequente diferenciação social. Enquanto alguns autores temem que o sistema facilitaria a exploração do trabalho dos indígenas, outros garantem que ele reforça a identidade e representa a luta pela autonomia e pela reconstituição dos sistemas indígenas.

O texto não se compromete em afirmar se é positivo ou negativo o sistema de cargos para as comunidades indígenas; apresenta tão somente levantamentos a partir de outros estudos, sobretudo de antropólogos.

No subtítulo “*Gracias a los usos y costumbres, sobrevivimos*”, parte-se do pressuposto de que os sistemas normativos indígenas constituem-se, além de defesa contra a assimilação cultural, em formas que permitem desenvolver mecanismos comunitários de solidariedade. Assim, a partir do momento em que se privilegia a ajuda à comunidade e não o enriquecimento pessoal, essas formas de autogoverno também compensam o não-cumprimento de tarefas que cabem ao governo nacional, como condições de infra-estrutura dignas para as populações indígenas.

Em *Raíces y resistencia: la cuestión de los orígenes*, a autora discorda de diversos estudiosos quanto a ser o sistema de cargos um resquício das formas coloniais de dominação

ou, até mesmo, criação do século XIX, posterior à independência. Para ela, depois de concluído um levantamento dos diversos estudos sobre a origem do sistema de cargos, tal prática representa uma síntese do cristianismo colonial e das religiões pré-colonização. Desse modo, o sistema

expresa tanto la influencia de la iglesia católica como la supervivencia de las creencias prehispánicas. Como todo lo humano, es un sistema dinámico y no el resultado de tradiciones congeladas en el tiempo ni de la imposición de un esquema hecho desde afuera. El sistema de cargos, como se vive y se desarrolla en las comunidades indígenas de México, ejemplifica la interacción evolutiva entre visiones muy distintas del mundo y de la sociedad.

O subtítulo *Puntos de fricción: la intolerancia religiosa, la discriminación contra la mujer y las violaciones a los derechos humanos* agrupa as três principais críticas de alguns estudiosos e políticos à utilização do sistema normativo indígena. A autora resume que a diversidade de etnias e as diferentes influências de outras culturas são desafios à consolidação do sistema de autogoverno e o alteram constantemente. Contudo, para ela, “la homogeneidad facilitó la integración de los cargos religiosos y políticos y fortaleció los compromisos con la comunidad y la armonía social”. Segundo a autora, as três polêmicas destacadas no subtítulo são reflexos dos problemas da sociedade como um todo e não somente das comunidades tradicionais indígenas. De acordo com García Canclini (2005b, p.25),

Para entender cada grupo, deve-se descrever como se apropria dos produtos materiais e simbólicos alheios e os reinterpreta (...). Naturalmente, não só as misturas, mas as barreiras em que se entrincheiram (...). Não só os intentos de conjurar as diferenças mas também os dilaceramentos que nos habitam.

O último subtítulo, *Hacia un debate nacional*, trata das possibilidades de um Estado multicultural, que contemple as diferentes etnias e suas opções por formas de governos alternativas. Para a autora, a consulta zapatista é um passo importante em relação ao tema. “Hasta ahora el debate sobre derechos indígenas ha sido superficial y no ha logrado esclarecer los temas a la sociedad”, acredita a autora. A solução do problema estaria num grande debate

sobre os sistemas normativos indígenas, que se constituiriam numa alternativa para os problemas políticos atuais. Antes de concluir sua argumentação, Carlsen propõe algumas questões a ser contempladas numa agenda de debates:

¿Cómo pueden ser más justas las formas de autogobierno tradicional para las mujeres y para los protestantes? ¿Son estas formas compatibles con el derecho positivo y una ética de derechos humanos individuales? ¿Cómo se podrían formular mecanismos de armonización? ¿La autonomía fortalece o debilita al estado? ¿Cómo garantizar la autodeterminación de los pueblos indígenas?

Por fim, a autora aponta os preconceitos disseminados contra a população indígena, como, por exemplo, “que los pueblos indios son incapaces de aplicar sus propios sistemas normativos basados en tradiciones ‘primitivas’ y que los resultados son linchamientos, expulsiones y sacrificio de criaturas”. Para ela, é preciso combater esse tipo de pensamento e discutir o que as populações tradicionais podem ensinar à sociedade ocidental: a valorização da diversidade, “un mundo donde quepan muchos mundos”, como dizem os zapatistas.

3.9. Revista *Chiapas* – El fin de los descubrimientos imperiales

Título: El fin de los descubrimientos imperiales

Autor: Boaventura de Sousa Santos

Edição: 11, de 2001

O texto “El fin de los descubrimientos imperiales” está dividido em cinco partes: 1. *Descubrimiento de lugares*; 2. *El Oriente*; 3. *El salvaje*; 4. *La Naturaleza*; 5. *Los lugares fuera de lugar*. A tradução para o espanhol é de Ana Esther Ceceña, editora-chefe da revista, segundo indicação no fim do texto.

O texto foi publicado na edição 11, em 2001, cuja capa, em preto e branco, reproduz a foto de uma manifestação pública do EZLN, com destaque para uma mão com os dedos formando o “v” de vitória.

O autor do texto, Boaventura de Sousa Santos, cuja referência acadêmica não aparece no texto, é um renomado sociólogo português de posição frequentemente favorável aos diversos movimentos sociais, inclusive o EZLN e o MST. Com doutorado em sociologia do direito pela Universidade de Yale, Sousa Santos é professor catedrático da Faculdade de Economia da Universidade de Coimbra e diretor do Centro de Estudos Sociais dessa universidade.

Ao todo, o texto faz oito referências à palavra *cultura* e suas variações, uma referência à palavra *imaginário*, nenhuma a *identidade*, duas a variações da palavra *tradição*, uma à palavra *campo* (no sentido de *campo de pesquisa*), quatro a *terra*, quatro à palavra *história*, uma referência à palavra *comunidade* (*comunidade cristã*), 17 à palavra *índio* e suas variações e nenhuma ao *nome do movimento* ou ao nome de *Zapata* e variações.

Há 14 notas de referências, sobretudo a livros, sendo apenas duas de caráter explicativo de algum ponto do texto, e as demais de caráter bibliográfico. Das notas de referências, cita-se apenas um obra mexicana, publicada pelo Fondo de Cultura Económica, uma das principais editoras do país. Há, sobretudo, autores de origem inglesa e portuguesa, dado que o sociólogo é português de nascimento. Mas o motivo da escolha dos autores deve-se ao tema a tratar: a interferência da cultura dos descobridores sobre os povos descobertos.

A primeira parte do texto, *Descubrimiento de lugares*, discorre sobre a relação entre descobridores e descobertos. “Aunque es cierto que no hay descubrimiento sin descubridores y descubiertos, lo más intrigante es que teóricamente no es posible saber quién es quién” é a primeira frase do artigo, que convida o leitor a refletir sobre os reais papéis desempenhados por descobridores e descobertos. Para o autor, esses papéis se confundem, ideia que se constitui num dos principais argumentos do texto.

Segundo o texto, o descobrimento é sempre recíproco. “(...)quien descubre es también descubierto y viceversa”, diz. Ao expandir essa ideia, entretanto, não há como fugir da

pergunta que norteará os principais assuntos do texto: “¿Por qué es entonces tan fácil, en la práctica, saber quién es el descubridor y quién el descubierto?” A resposta é imediata: “Porque siendo el descubrimiento una relación de poder y de saber, es descubridor quien tiene mayor poder y saber y, en consecuencia, capacidad para declarar al otro como descubierto”. Nesse trecho, compreende-se que o processo de descobrimento está estreitamente relacionado aos saberes e poderes do descobridor que, em suas concepções culturais e econômicas, são superiores às do descoberto.

Dessa forma, o cerne da questão está na desigualdade de poder e saberes. “Es la desigualdad del poder y del saber la que transforma la reciprocidad del descubrimiento en apropiación del descubierto. En este sentido todo descubrimiento tiene algo de imperial, es una acción de control y sumisión”. Até este ponto, o autor pensa nas temáticas do domínio cultural sem considerar as formas de apropriação dos povos dominados, perspectiva que se alterará ao longo do artigo.

Para Boaventura de Sousa Santos, o segundo milênio de nossa era (*o artigo é do século XX*) apresentou mais descobrimentos imperiais do que o milênio anterior, tendo os descobridores classificado os descobertos de três formas: “el Oriente, el salvaje y la naturaleza”, que são os próximos subtítulos do texto.

Antes de abordar cada tópico, o autor apresenta sua concepção de descobrimento imperial, mostrando as principais características do processo.

El descubrimiento imperial tiene dos dimensiones: una empírica, el acto de descubrir, y otra conceptual, la idea de lo que se descubre. Contrariamente a lo que puede pensarse, la dimensión conceptual precede a la empírica: la idea sobre lo que se descubre comanda el acto del descubrimiento y sus derivaciones. La especificidad de la dimensión conceptual de los descubrimientos imperiales es la idea de la inferioridad del otro. El descubrimiento no se limita a establecer esa inferioridad sino que la legitima y la profundiza. Lo que se descubre está lejos, abajo y en los márgenes, y esa "ubicación" es la clave para justificar las relaciones entre descubridor y descubierto.

Esse conceito é de fundamental para que o leitor da revista compreenda os tópicos seguintes. Para o autor, a concepção sobre o que será descoberto comanda a própria descoberta. No caso do imperialismo europeu, considerar *a priori* inferior o local a descobrir legitima o chamado “fardo do homem branco”, isto é, a responsabilidade do “superior” – nos campos cultural, político e econômico – de levar a civilização ao “selvagem”. Assim, o que é descoberto nasce carregado de justificativas, pré-concepções e preconceitos.

Conforme explica García Canclini, “é necessário considerar a alteridade como uma construção imaginada, que - ao mesmo tempo - enraíza-se em divergências interculturais empiricamente observáveis” (2005b, p. 266). Nesse sentido, é praticamente impossível para o descobridor distinguir o que é concepção do que é real em relação ao outro. Segundo o texto, a produção da inferioridade é crucial para sustentar os descobrimentos imperiais, razão por que se adotam diversas estratégias de inferiorização, conforme Souza Santos descreve:

En este campo puede decirse que el Occidente no ha carecido de imaginación. Entre estas estrategias podemos mencionar la guerra, la esclavitud, el genocidio, el racismo, la descalificación, la transformación del otro en objeto o recurso natural y una vasta sucesión de mecanismos de imposición económica (tributos, colonialismo, neocolonialismo y, por último, globalización neoliberal), de imposición política (cruzadas, imperio, estado colonial, dictadura y por último democracia) y de imposición cultural (epistemicidio, misiones, asimilación y finalmente industrias culturales y cultura de masas).

No subtítulo *El Oriente*, ganha corpo a discussão sobre as classificações em que os descobridores enquadram os descobertos. Segundo o autor, o Ocidente não existe sem o contraste com o Oriente. Dessa forma, a noção de Ocidente se inicia a partir da chegada ao Oriente. “Oriente es el primer espejo de diferenciación en ese milenio. Es el lugar cuyo descubrimiento descubre el lugar de Occidente: el comienzo de la historia que empieza a ser entendida como universal”.

O descobrimento imperial também assume conteúdos diferentes em tempos diferentes. “Un Occidente decadente ve en Oriente la Edad de Oro; un Occidente boyante ve en Oriente la infancia del progreso civilizatorio”. Nesse sentido, o Ocidente determina o valor do Oriente

a partir de suas próprias concepções e do momento histórico em que se encontra. Numa situação ruim, o Oriente torna-se sinônimo de uma civilização superior à presente; se a situação do Ocidente é boa, o Oriente é o local da falta, carente das qualidades do Ocidente.

Para o autor, as duas visões em relação ao Oriente estiveram presentes ao longo do milênio, mas a segunda foi prevalecendo. “Asia es el principio y Europa el fin absoluto de la historia universal, es el lugar de consumación de la trayectoria civilizatoria de la humanidad”, explica. Para os adeptos dessa segunda ideia, a Europa é a civilização a ser alcançada, os ideais a serem atingidos, ao passo que o Oriente deve ser superado, porque, apesar de ser o início de tudo, não soube dar continuidade satisfatória a esse processo. Prevalece a noção de uma história de sucessões imperiais, divulgada na Idade Média e modificada por Hegel.

O autor segue argumentando a respeito da modificação por que passaram as ideias sobre o Oriente, enfatizando que são resultado das transformações da economia mundial. Percebe-se aqui a preocupação do autor em buscar explicações históricas também para as mudanças de conceito. Para ele, até o século XV, a Europa (Ocidente) é a periferia de um sistema cujo centro se localiza na Ásia Central e na Índia. Mas o Oriente sentido como ameaça já emite sinais desde a Idade Média, sobretudo com as Cruzadas, que provocaram encontros e conflitos entre diferentes civilizações. Em seguida, o texto apresenta um breve panorama das Cruzadas, argumentando que foram decisivas para criar a imagem do Oriente como ameaça a ser vencida.

O autor menciona ainda o caso específico de Portugal, país em que o encontro com o Oriente não foi tão traumático.

Tal vez debido a su posición periférica en Occidente, vieron (*os portugueses*) a Oriente con menos rigidez: como la civilización temida y admirada a la vez. El rechazo violento iba acompañado de veneración, y los intereses del comercio marcaban el predominio de una u otro. Por otro lado, el descubrimiento del camino marítimo hacia India es el más occidental de todos los descubrimientos, en la medida que las costas de África oriental y el océano Índico habían sido descubiertos mucho tiempo antes por las flotas árabes e indias.

Arrematando sua justificativa de como a segunda concepção ganhou primazia sobre a primeira, o autor afirma que a consagração científica do orientalismo no século XIX foi fundamental para esse predomínio. Para destrinchar o orientalismo, o artigo recorre a Edward Said, um dos maiores especialistas no assunto, que, em *Orientalismo*, esclarece:

(...) esa concepción se asienta en los siguientes dogmas: una distinción total entre "nosotros", los occidentales, y "ellos", los orientales; Occidente es racional, desarrollado, humano, superior, mientras que Oriente es aberrante, subdesarrollado e inferior; Occidente es dinámico, diverso, capaz de autotransformación y autodefinition mientras Oriente es estático, eterno, uniforme, incapaz de autorrepresentarse; Oriente es temible (ya sea por el peligro amarillo, las hordas mongoles o los (mediante la guerra, ocupación, pacificación, investigación científica, ayuda para el desarrollo, etcétera).

Percebe-se, novamente, a preocupação em atribuir lacunas ao Oriente, seja do conhecimento, seja do desenvolvimento político. Assim, para Said, o orientalismo se sustenta sobre a diferenciação entre nós (Ocidente) e eles (Oriente), cabendo ao Ocidente o papel o portador das melhorias, daquele que alcançou uma civilização mais perfeita.

Em *Cultura e Imperialismo* (1995), Said, a partir da análise de alguns romances da cultura ocidental, argumenta que as relações entre política e cultura foram essenciais no sistema de dominação europeia no século XIX e que a ideia de superioridade ocidental estava consolidada na imaginação de dominadores e dominados. Para ele, o pior legado do imperialismo foi fazer as pessoas acreditarem que eram uma coisa só, condenadas a um único rótulo. Contudo, este pensamento foi se alterando, culminando hoje numa ideia menos excludente. Para Said (1995, p.411),

É mais compensador – e mais difícil – pensar sobre os outros em termos concretos, empáticos, contrapuntísticos, do que pensar apenas sobre “nós”. Mas isso também significa não tentar dominar os outros, não tentar classificá-los nem hierarquizá-los e, sobretudo, não repetir constantemente o quanto “nossa” cultura ou país é melhor (ou *não* é o melhor também).

Outro pensamento que favoreceu o imperialismo europeu foi o da superioridade intrínseca do Ocidente, de que somente a Europa detinha uma série de características que

proporcionaram maior desenvolvimento. Segundo o autor, Max Weber seria um dos adeptos dessa teoria.

Para finalizar este tópico, o autor discute que também o Oriente construiu imagens simbólicas em relação ao Ocidente. Como exemplo, retoma o papel histórico das Cruzadas, desta vez na perspectiva do Oriente, especificamente dos adeptos do islamismo. “(.) para el mundo musulmán las cruzadas -ahora llamadas guerras e invasiones francas- conformaron una imagen de Occidente -un mundo bárbaro, arrogante, intolerante, incumplido en sus compromisos- que igualmente domina hasta hoy”.

Apesar de a concepção do Ocidente sobre o Oriente continuar repleta de negatividades, os interesses econômicos permitiram diversos intercâmbios, a exemplo dos poços de petróleo, que, por sua vez, ajudaram a reforçar um sentimento anti-islâmico já presente na Europa e nos Estados Unidos (entendidos também como Ocidente, tendo em vista que receberam populações europeias). Para o autor, quanto maior a percepção de vulnerabilidade do Ocidente perante as ameaças do Oriente (atualmente, sobretudo o terrorismo), tanto maior se torna o Oriente. E tais ameaças terminam por legitimar a violência do Ocidente em relação às questões do Oriente: “la percepción de la alta vulnerabilidad, lejos de ser una manifestación de debilidad, es una manifestación de fuerza y se traduce en la potenciación de la agresividad. Sólo quien es fuerte puede justificar el ejercicio de la fuerza a partir de la vulnerabilidad”.

Por fim, a ideia de um Ocidente vulnerável restringiria o tamanho do próprio Oriente, levando a criar Orientes dentro do Ocidente, como no caso das minorias étnicas.

Mais uma visão do outro que justifica o imperialismo é a do selvagem, discutida no subtítulo *El salvaje*. Para o descobridor, o selvagem é sinônimo de inferioridade, de carência de cultura. E, por não valer a pena o confronto cultural com o selvagem, uma vez que nem racional é, qualquer contato que vá além dos interesses econômicos é dispensável. Para

alcançar os fins, conforme explica o autor, o Ocidente se valeu de todos os recursos pragmáticos conhecidos: “esclavidud, genocídio, apropiación, conversión, asimilación”.

Para diferenciar o Oriente e o selvagem, o autor cita o exemplo das missões jesuíticas portuguesas no Brasil e no Japão. Conforme o testemunho dos jesuítas, o Brasil era uma terra inculta, que demandava verdadeira colonização, ao passo que o Japão (e outros locais como Índia e China) já havia alcançado outro patamar, tanto que despertara a atenção de navegadores como Marco Polo.

Assim como a ideia de Oriente, a concepção de selvagem também sofreu alterações ao correr dos anos: de Aristóteles, para quem existia uma natureza inferior, destinada a obedecer, a Rousseau, para quem o selvagem, naturalmente bom, corrompia-se pelo contato com a sociedade.

O autor também retoma Bartolomeu de Las Casas, que considera os ameríndios racionais e livres, razão para lutarem por emancipação. Segundo o texto, Las Casas “denuncia la declaración de inferioridad de los indios como un artificio para compatibilizar la más brutal explotación con el immaculado cumplimiento de los dictados de la fe y las buenas costumbres”. Sabe-se, porém, que não foi esse o pensamento que prevaleu em relação aos indígenas, mas o de que era preciso levar civilização para um lugar repleto de selvageria, mesmo que à custa de brutalidade.

Sabe-se que, mesmo com o choque da conquista europeia, as estruturas pré-colombianas continuam presentes na América. Com a imposição do sistema colonial as antigas instituições foram adaptadas mas não extintas. Elementos econômicos, sociais, políticos e ideológicos assumiram novas formas e se hispanizaram. A cultura nativa, mesmo com tantas adaptações, conseguiu preservar alguns de seus valores e costumes, que podem ser vistos até a presente data, em alguns grupos indígenas da América, inclusive na região de Chiapas. Apesar da tentativa de imposição das tradições e costumes ocidentais, alguns povos

como os chiriguanos, os araucanos e os chichimecas resistiram por diversos anos à Conquista, pois eram povos nômades e realizaram alianças para deter as forças espanholas (WACHTEL, 1997, p.239).

No tópico *La naturaleza*, outra justificativa para o imperialismo, o autor apresenta a natureza como ameaça e recurso. “Es una amenaza tan irracional como el salvaje pero, en el caso de la naturaleza, la irracionalidad deriva de la falta de conocimiento sobre ella, un conocimiento que permita dominarla y usarla plenamente como recurso”.

Todavía, enquanto a violência contra o selvagem ocorre a partir da destruição dos conhecimentos nativos, a violência contra a natureza ocorre ao transformá-la em recurso natural, na maioria das vezes, à revelia dos nativos. “En ambos casos, no obstante, las estrategias de conocimiento son básicamente estrategias de poder y dominación. El salvaje y la naturaleza son, de hecho, las dos caras del mismo designio: domesticar la "naturaleza salvaje", convirtiéndola en un recurso natural”, complementa o autor. Nos dias atuais, a questão do aproveitamento dos recursos naturais abrange outros temas, como a biodiversidade, a sustentabilidade e a autonomia das áreas exploradas.

No último subtítulo, *Los lugares fuera de lugar*, o autor retoma as três discussões feitas no decorrer do texto: “Oriente como el lugar de la alteridad; el salvaje como el de la inferioridad; la naturaleza como el de la exterioridad”. Para ele, essas matrizes acompanharam, e ainda acompanham, grande parte do pensamento ocidental do milênio recém-terminado, continuando a alimentar inúmeras concepções acerca dos “outros”. “El descubrimiento imperial no reconoce igualdad, derechos o dignidad en lo que descubre. Oriente es el enemigo, el salvaje es inferior y la naturaleza es un recurso a merced de los humanos”, destaca.

O artigo conclui-se com uma série de perguntas ao leitor, que, para o autor, são de extrema necessidade para pensar o fim do milênio (*lembrando que o artigo é de 2001, sendo*

que o provável envio foi em 2000). Segundo ele, são as perguntas que o terceiro milênio precisa responder:

¿Por cuánto tiempo el lugar descubierto mantiene el estatuto de descubierto? ¿Por cuánto tiempo el lugar descubierto permanece en el lugar del descubrimiento? ¿Cuál es el impacto del descubierto sobre el descubridor? ¿Puede ser descubierto el descubridor? ¿Puede el descubridor descubrirse? ¿Son posibles los redescubrimientos? (...) ¿Es posible sustituir el Oriente por la convivencia multicultural? ¿Es posible sustituir al salvaje por la igualdad en la diferencia y por la autodeterminación? ¿Es posible sustituir la naturaleza por una humanidad que la incluya?

Apesar de o texto não se concentrar em nenhum tema mexicano, a discussão sobre as relações entre Ocidente e Oriente, entre civilização e selvagem, é interessante para pensar as questões em torno de Chiapas, tendo em vista que os indígenas são vistos pelas autoridades do país como uma ameaça a ser contida, o que justificaria até mesmo o uso da violência. O caso se assemelha a quando o Ocidente legitima suas invasões e intervenções em áreas do Oriente com pretextos de ameaça terrorista ou falta de democracia.

É interessante ressaltar que a revista *Chiapas* não se limita a discutir apenas o zapatismo ou o México: ela amplia o leque de debates para pensar em questões mais profundas e buscar historicidade em problemas que afligem sociedades que não a mexicana. Dessa forma, para além de discussões políticas, sociais e econômicas, a revista também se presta a um papel bastante acadêmico, pondo em debate conceitos e estimulando novos estudos.

3.10. Revista *Chiapas* – Los desafíos del mundo en que caben todos los mundos y la subversión del saber histórico de la lucha

Título: Los desafíos del mundo en que caben todos los mundos y la subversión del saber histórico de la lucha

Autor: Ana Esther Ceceña

Edição: 16, de 2004

O texto “Los desafíos del mundo en que caben todos los mundos y la subversión del saber histórico de la lucha” está dividido em quatro partes, que seguem uma introdução sem título: 1. *La creación de sentidos*; 2. *La utopía que se construye (la revolución como proceso)*; 3. [...] *a unos les toca empezar pero terminar es labor de todos [El viejo Antonio]*; 4. *Diez años después*.

O texto foi publicado na edição 16, em 2004, a última da revista *Chiapas*. A capa, em preto e branco, mostra integrantes do movimento, todos encapuzados, caminhando com seus pertences.

A autora do texto, Ana Esther Ceceña, cuja referência acadêmica não aparece no texto, é a editora-chefe da revista, responsável pela seleção e análise de todos os textos enviados (cf. outras informações da autora na descrição da revista *Chiapas*, no capítulo 2).

Ao todo, o texto faz 17 referências à palavra *cultura* e suas variações, inclusive à expressão *cultura política*, seis referências à palavra *imaginário*, cinco a *identidade*, sete a variações da palavra *tradição*, quatro a *campesino*, quatro a *terra*, duas ao *nome do movimento*, 27 à palavra *história* (sem contar nomes de obras), 23 à palavra *comunidade* e suas variações (sobretudo *comunitária*), duas à palavra *índio* e suas variações e 43 ao nome de *Zapata* e variações, sem contar as obras que levam tais palavras.

Há 29 notas de rodapé, quase todas explicativas, que fazem referência a outros artigos, livros, comunicados do EZLN e falas de integrantes do movimento. Dessas notas, a maioria é de autores mexicanos.

Notadamente, este é o artigo com o maior número de citações dos próprios integrantes do movimento, sobretudo o subcomandante Marcos, o que mostra a preocupação em dar voz àqueles que participam diretamente das atividades e processos decisórios do EZLN. Por conseguinte, é o texto que mais recorre à linguagem poética e alegórica, típica dos

comunicados, cartas e histórias zapatistas, muitas delas baseadas na cultura maia, com raízes num passado ora real, ora mítico.

O artigo se inicia com uma citação do Comitê Clandestino Revolucionário Indígena, de 2 de janeiro de 1996: “El mundo que queremos es uno donde quepan muchos mundos. La patria que construimos es una donde quepan todos los pueblos y sus lenguas, que todos los pasos la caminen, que todos la rían, que la amanezcan todos”. Esse discurso do movimento - “queremos um mundo onde caibam todos os mundos” - foi muito utilizado por pesquisadores e por outros movimentos sociais, repetido em fóruns sociais anticapitalistas, em especial na América Latina. São frases de impacto que, ao mesmo tempo, surpreendem pela suavidade, leveza e senso de humanidade. No discurso, o EZLN sonha com um mundo onde todas as identidades possam conviver em harmonia sem instrumentos repressores, sejam culturais ou efetivos (sobretudo a presença do Estado).

Logo em seguida, a autora reproduz uma citação literal do renomado sociólogo francês Michel Foucault: “Llamamos genealogía al acoplamiento de los conocimientos eruditos y de las memorias locales que permite la constitución de un saber histórico de la lucha y la utilización de ese saber en las tácticas actuales”.

Em geral, transparece a linha marxista de pensamento e análise, à procura das origens históricas da luta e das possíveis alternativas para os problemas destacados. Para Ana Esther Ceceña:

la historia de la humanidad es de lucha, de conformación y subversión de identidades y concepciones del mundo, de confrontación, sometimiento y resistencia, el saber histórico se nutre de múltiples manantiales, algunos muy antiguos, otros recientes o incluso imaginarios, que dan lugar a una existencia caleidoscópica en la que conviven y se entretajan pensamientos, cosmovisiones, experiencias y voluntades diversas.

Observa-se a importância do saber histórico e dos imaginários como parte constituinte e impulsionadora da luta por um mundo mais digno e livre de repressões. Para a autora, o saber histórico é construído pelo coletivo, uma vez que pressupõe “sensaciones y

aprehensiones corporales tanto como pensamientos, reflexiones, acciones y sueños”. E, por meio da força das palavras, o texto continua abordando o papel essencial do saber histórico, formado por costumes, tradições, rebeldias e subversões; “de memoria, de invención, de experiencia y descubrimiento. Es teoría y es práctica, es convicción e incertidumbre, es a un tiempo lo que somos y lo que vamos siendo en ese proceso de transformación infinito que es la vida”.

Em seguida, a autora aponta a rebelião zapatista simultaneamente como herdeira e criadora-transgressora do saber histórico. Seria ainda, em síntese, uma rebelião do pensamento, que propõe reconstruir a humanidade prejudicada pelas políticas neoliberais. Segundo o texto, os zapatistas têm a coragem de ser diferentes num mundo marcado pela homogeneização, pelo pensamento único. Dessa forma, a proposta de criar um mundo onde caibam todos os mundos pressupõe completa mudança de mentalidade e novas bases epistemológicas ancoradas na tradição de resistir. Por conseguinte, a proposta não é estudar um acontecimento, mas o processo todo, em transformação contínua.

De acordo com o texto, os 10 anos do movimento zapatista (*o artigo é de 2004 e a 1ª insurreição do EZLN foi em 1994*) ultrapassaram a forma de definir *movimento social*. O discurso zapatista teria invertido a teoria revolucionária tradicional, preconizado novas perspectivas de construção social.

Logo no início, a autora aponta que retomar a história e a esperança da luta zapatista é tarefa complexa, que arrisca cair no reducionismo. Contudo, “el zapatismo en sí mismo es un proceso y no una propuesta, una provocación creativa tejedora de redes que se transforma incesantemente en interlocución con los otros y, por ello, se resiste a cualquier circunscripción”. Assim, tendo em vista que o zapatismo é uma ideia e uma prática em construção, o texto pensa o movimento como desafio criativo para os processos

emancipatórios da atualidade. Para pensar o zapatismo a partir dessa perspectiva, a autora destaca três aspectos fundamentais, que serão esmiuçados no decorrer do texto:

La recuperación de historia, territorio y dignidad como organizadores de la creación de sentido; la ubicación de lo cotidiano inmediato como espacio de construcción de la utopía, y el desafío de conciliar prácticas y horizontes en la búsqueda del mundo en que quepan todos los mundos.

O subtítulo *La creación de sentidos* inicia-se com o primeiro discurso realizado pelos zapatistas, em 1º de janeiro de 1994.

Somos producto de quinientos años de luchas [en las que] surgieron Villa y Zapata, hombres pobres como nosotros a los que se nos ha negado la preparación más elemental para así poder utilizarnos como carne de cañón y saquear las riquezas de nuestra patria sin importarles que estemos muriendo de hambre y enfermedades curables, sin importarles 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.
[...] Y hemos comprendido que, si nosotros no peleamos, nuestros hijos volverán a pasar por lo mismo.

Embora o grupo existisse desde 1984, essa foi a primeira declaração oficial do movimento neozapatista. Em 1994, a internet era novidade em vários países em desenvolvimento, inclusive o México, mas foi amplamente utilizada pelo EZLN para divulgar esse documento. Com isso, os homens da Selva Lacandona tentaram mostrar ao mundo que a palavra seria uma de suas principais armas.

Nos parágrafos iniciais do documento, lê-se a apresentação geral do movimento, que se vê como produto de 500 anos de luta, mostrando no discurso várias temporalidades para que o leitor entenda as justificativas da luta na tradição histórica. Dessa forma, a História é produto das relações humanas, como diria Schaff (1967) em sua interpretação de Marx, complementando que nos homens há resquícios de história, o que vale dizer que é possível modificar as coisas. Assim, “o homem se transforma e se cria ao modificar as suas condições de existência” (SCHAFF, 1967, p.77-78). Ainda se observa nesse início de discurso o caráter social da produção dessas ideias, conforme a proposta de Bakhtin (1988).

Durante o discurso, entendemos que os indígenas foram construindo e reconstruindo suas identidades étnicas e sociais a partir das condições materiais de vários momentos “datados”. Contudo, as palavras enfatizam que os herdeiros da nacionalidade sempre foram marginalizados pela sociedade em que viviam. Porque o ser humano é um intertexto e a autoria deve ser sempre relativizada, fica evidente que o EZLN faz uso de argumentos típicos dos movimentos de esquerda, com o diferencial da condição indígena. Dessa forma, quando o movimento se manifesta, há inúmeras vozes que devem ser esmiuçadas. Partindo do conceito de Bakhtin (1988), para quem “duas vozes são o mínimo da vida”, observa-se no discurso zapatista que a linguagem está impregnada de relações dialógicas. Desse modo, a experiência do EZLN entrecruza-se com outras. Eles “são” a partir dos outros, daqueles que já ouviram o discurso e acabaram determinando novas formas de discurso, sendo a linguagem a realidade da consciência social. Afinal, conforme Pêcheux (1988, p.92), “todo processo discursivo se inscreve numa relação ideológica de classes”.

Baccega (1995, p.7) acrescenta que “a raiz de tudo é mesmo a palavra, a linguagem verbal que, enquanto ação humana, constrói/ reconstrói/ destrói realidades”. A partir dessa ideia, pode-se concluir que o discurso é uma construção social que reflete uma visão de mundo vinculada à do autor e à da sociedade. A linguagem se vincula à dinâmica da vida social e os sentidos das palavras se vinculam às ações humanas.

Segundo Bakhtin (1988, p.123), “o discurso escrito é de certa maneira parte integrante de uma discussão ideológica em grande escala: ele responde a alguma coisa, refuta, confirma, antecipa as respostas e objeções potenciais, procura apoio (...)”. Nesse sentido, o discurso zapatista vinha ao encontro de outras inúmeras discussões sobre a questão indígena e da terra, refutando a opressão dos governos mexicanos e confirmando os anseios da população.

Na conceituação de Pêcheux (1988), as palavras que fazem parte do inventário linguístico já foram empregadas antes, em enunciações precedentes, com usos anteriores que

fogem ao nosso domínio. Contudo, tais palavras assumem sentido em discursos, nunca abstratamente. A cada enunciação, os sujeitos atualizam-nas, empregando-as de acordo com novas condições, em novos contextos. O discurso do movimento zapatista revela nitidamente tal concepção.

Segundo Ana Esther Ceceña, os povos indígenas detêm um saber histórico com origem em outras época e costumes, saber que se transforma a partir da mistura com outras ideias. “Es un saber que se ha ido nutriendo en la resistencia, que es memoria en permanente construcción”, explica. Dessa forma, os zapatistas recuperam e recriaram o saber histórico como espaço de resistência e luta, e sua visão de mundo “parece colocarse no sólo antes sino también después del capitalismo, atravesándolo”. Por conseguinte, a crítica ao sistema capitalista realizada pelo movimento de Chiapas representa também a necessidade de quebrar os paradigmas tradicionais para que um novo mundo possa surgir. Nota-se, em todo o texto, um caráter bastante combativo em relação ao neoliberalismo, cujas argumentações são buscadas diretamente no discurso zapatista. O trecho a seguir ilustra a opinião da autora sobre o assunto:

una de las primeras batallas del zapatismo es con el pensamiento único, anulador de la historia como espacio de expresión de culturas y experiencias, de lenguajes diversos, de concepciones del mundo diferenciadas por múltiples razones (...). Esta corriente (*o pensamiento único capitalista*) promueve el desconocimiento de la subjetividad histórica y cultural que ha sido, y sigue siendo, el espacio de la resistencia.

A partir da crítica, o texto prossegue na análise de como os zapatistas procuram romper o pensamento único, enfatizando a historicidade do discurso. Para a autora, a resignificação de conceitos, como *pátria* e *diversidade*, e a utilização de costumes próprios seriam um espaço de construção alternativa. Segundo García Canclini (2005b), compreender os processos sociais contemporâneos requer a distinção entre minorias demográficas e minorias culturais: embora desde há muito se saiba que a elite pode impor sua cultura como majoritária nas sociedades nacionais, o que hoje se constata são culturas internacionalmente

mais numerosas relegadas a lugares minoritários dos mercados globais. Nessa perspectiva, os indígenas mexicanos, a quem o EZLN defende e por quem fala, representariam a maioria numérica e minoria política cuja cultura precisa ser divulgada como forma de sobreviver.

A seguir, o texto aborda a importância do território para as populações tradicionais. “El territorio es su base y el horizonte su límite y su esperanza. El saber histórico se teje en el territorio que, en sí mismo, encierra todos los sentidos de la vida, la muerte, la lucha, el tiempo, el silencio y el grito”. O território, de maneira mais profunda, representa os antepassados, os conhecimentos, os costumes, a comunidade: “el territorio es la historia viva”. Assim, apesar de há séculos explorado por outros povos, o território resiste como possibilidade de sobrevivência material e simbólica desses povos.

A partir da entrada do México no NAFTA (Tratado de Livre Comércio da América do Norte), em 1994, tornou-se visível a desintegração desses territórios que tanto significam para as populações indígenas. “El arrasamiento de su significación histórica cultural al ser convertido en materia prima, en insumo de la maquinaria generadora de valor”, acredita a autora. Assim, a entrada no NAFTA, as possíveis expropriações agrárias das propriedades coletivas e a utilização não sustentável dos recursos naturais pelas empresas capitalistas, foram os principais motivos para a insurreição do EZLN. O território torna-se um espaço de luta essencial para o movimento, o local para recriar e ressignificar os sentidos.

Em linguagem francamente lírica, a autora aponta os significados do surgimento do neozapatismo, que ultrapassam as questões materiais e chegam ao terreno do simbólico: “en un llamado a refundar la historia sobre bases civilizatorias comunitarias, al demostrar, con el aliento de esperanza que aportan a los desahuciados del mundo, que el pregonado fin de la historia no es más que un estímulo para la reemergencia de la historia infinita”.

Tendo discorrido sobre a importância do saber histórico e do território para o movimento zapatista, a autora volta-se para o terceiro elemento fundamental para

compreender a luta: a dignidade. “Si historia es subjetividad y territorio es creación, dignidad y autonomía (...) indican la libertad y capacidad de generación de futuro de los sujetos sobre su territorio”.

Para o texto, a partir desses três elementos, a rebelião zapatista se levanta contra qualquer tipo de dominação, não somente política, mas também étnica e cultural. Em seguida, o texto discute, a partir de autores marxistas, as feridas que o capitalismo teria deixado no mundo, inclusive nas populações tradicionais. Segundo a autora, o sistema capitalista, em nome de seus interesses, passa por cima do saber histórico, do território e da dignidade. Nesse contexto, resistir é também uma forma de compartilhar a luta. “El zapatismo (...) tuvo la virtud de sintetizar un sentir colectivo que crecía en la invisibilidad, propiciando con ello la paulatina articulación de lo que algunos llaman clase, otros llaman pueblo, otros multitud y otros las bolsas de resistencia”, explica Ana Esther Ceceña.

No subtítulo seguinte, *La utopía que se construye (la revolución como proceso)*, a autora discute o funcionamento do sistema capitalista e como ele, ao longo dos séculos, ignorou as comunidades regidas por outras temporalidades e costumes.

Também examina como os sentidos da luta contra o capitalismo se modificaram com o tempo e os porquês de a insurreição de um movimento indígena camponês ter causado tanto estranhamento no mundo, contradizendo as principais teorias marxistas que imaginavam a revolução do proletariado. Explicando a rebeldia zapatista, a autora afirma que “su lugar no es la fábrica sino las profundidades sociales. Su nombre no es proletario sino ser humano; su carácter no es el de explotado sino el de excluido. Su lenguaje es metafórico, su condición indígena, su convicción democrática, su ser, colectivo”. Em sentido mais profundo, a luta zapatista é a luta de todos os homens contra a exploração e pelo direito de serem eles mesmos, pelo direito da diferença num mundo que preconiza o pensamento único. Conforme explica García Canclini (2005b, p.267),

Existem partes do outro que são realmente diferentes. Tão certo quanto o fato de que costumamos projetar nos desconhecidos aspectos nossos inconscientes ou rechaçados é que existem diferenças – não só imaginadas – de pele, linguagem, etnia ou gostos. *Ele* deseja comidas que recuso, veste-se de uma maneira que não me atrai, propõe modos de relacionar-se que não compartilho. A diferença não é unicamente invenção e projeção.

E, porque realmente existem diferenças, é essencial haver um mundo onde caibam todos os mundos. Essa é a síntese da luta zapatista.

No subtítulo [...] *a unos les toca empezar pero terminar es labor de todos [El viejo Antonio]*, o tema da argumentação é a utopia zapatista. Para a autora, essa utopia não é um horizonte distante como expressão meramente discursiva, mas a motivação para as práticas cotidianas, de que é exemplo primoroso esse comunicado do Comitê Clandestino Revolucionário Indígena, de 4 de janeiro de 1996:

El desafío de crear un mundo donde quepan todos los mundos
 El gobierno que tenemos ahora nos ha querido matar, comprar y callar.
 Ha fallado. Nos hemos negado a ser cómplices de un gobierno que
 combate a sus gobernados.
 Tenemos que resistir el paso de muerte que camina el poderoso. Pero
 también tenemos que construir otro mundo y en este nuevo mundo debe
 haber lugar para todos los pueblos y todas las lenguas.
 No podemos combatir al racismo que practica el poderoso con un espejo
 que presenta lo mismo pero al revés: la misma sinrazón y la misma
 intolerancia, pero ahora contra los mestizos. No podemos combatir el
 racismo contra los indígenas practicando el racismo contra los mestizos.

Por conseguinte, a luta zapatista não é pela tomada do Estado, mas sim pela construção de uma nova sociedade, que contemple as diferenças e valorize o saber histórico, o território e a dignidade. Isso se tornará possível mediante novas teorias que expliquem a sociedade, que rompam com a dicotomia como norma e que pensem a importância da multiplicidade e da complexidade.

No último subtítulo do texto, *Diez años después*, a autora traça um panorama dos dez anos de resistência e conquistas zapatistas. De início, propõe as seguintes perguntas: “¿Cuántos rincones como ése ha ido creando la voracidad del dinero? (...)¿Cómo romper los

cercos? ¿Cómo se derrota la guerra de los poderosos? ¿Es pensable un mundo sin dominados? ¿Desde dónde se deconstruye el sistema de dominación?”.

Para Ana Esther Ceceña, ao menos a esperanza foi definitivamente recuperada a partir da luta zapatista e seus exemplos. “Provocó revoluciones en el pensamiento, en la política y lo político, en las relaciones humanas, en la idea de la rebelión-resistencia-revolución, en las prácticas democráticas, en lo individual y comunitario”, enumera, ao lembrar as conquistas zapatistas.

Em seguida, discorre sobre a importância dos Caracoles (conjunto de municípios autônomos sob influência zapatista), que criam inúmeras possibilidades para o “mandar obedecendo” – uma das reivindicações do EZLN –, mas propõem igualmente novos desafios, como fortalecer a autonomia coletiva perante um governo oficial pouco inclinado a aceitar as decisões das comunidades.

Assim como outros textos da revista *Chiapas*, também este, que integra a última edição, chega ao final sem conclusões ou soluções, apenas uma série de perguntas ao leitor, a última das quais assentada poeticamente na esperança:

(...) ¿se puede derrotar o superar el capitalismo construyendo relaciones comunitarias, Caracoles y juntas de buen gobierno?, ¿es posible pensar en la democracia directa en dimensiones mayores que las de una pequeña localidad?, ¿cómo pueden caber en el mundo que estamos construyendo los dominadores de hoy?, ¿qué significa realmente el mundo donde quepan todos los mundos?, ¿es el contrapoder o la contrahegemonía lo que permite construir horizontalidades?, ¿es posible la horizontalidad en las relaciones entre los diferentes mundos y en el interior de cada uno de ellos?, ¿qué tan lejano está el horizonte?

CONSIDERAÇÕES FINAIS

*“No hay futuro sin pasado,
ni destino sin historia”.*

Anthony D. Smith

O mundo contemporâneo é o mundo da informação, não o da construção do conhecimento. Da era do chip, capaz de armazenar quantidades quase infinitas de dados, não da do cérebro, mera estrutura do corpo com capacidade reduzida. A partir do momento em que se atribui à técnica o status de divindade, esquece-se que o ser humano ainda produz conhecimento. Tanto o EZLN como o MST acreditam que o ser humano é soberano, mesmo num mundo aparentemente dominado pelas máquinas. A presença desses movimentos sociais na esfera digital constitui um alerta para as potencialidades do homem, o chamado para uma realidade que precisa ser repensada e reformulada.

Essa inserção dos movimentos sociais na rede e em diferentes meios de comunicação compõe um novo ativismo global, uma nova alternativa para comunicar as demandas e denunciar agressões para além da mídia convencional. De acordo com Abdel-Moneim (2002, p.6), a era digital demanda novas formas de leitura dos movimentos sociais. Os discursos deixaram de ter lugar definido, são fluidos, muitas vezes com múltiplos autores. Dessa forma, a distribuição dos textos zapatistas tem sido fundamental na mediação entre os indígenas e as culturas dominantes. O mesmo fenômeno ocorre com o MST, não somente com os comunicados e discursos divulgados no site oficial, mas também com seus diversos veículos de comunicação, dentre eles a revista *Sem Terra*.

Rubim (2000) complementa essa ideia de que a globalização não pressupõe somente a dimensão espacial planetária, mas estende-se à temporalidade instantânea, o que faz da rede mais do que um canal de comunicação, tornando-a meio de representação cultural. Nesse sentido, cultura, comunicação e política são inseparáveis para pensar os movimentos sociais.

Inicialmente, a comunicação desses movimentos concentrava-se em discussões sobre política, economia e desigualdades sociais. Em sentido mais amplo, esses grupos questionavam a ordem econômica global e suas consequências nefastas para as populações tradicionais. Atualmente, debatem, sobretudo nos meios alternativos, inúmeros assuntos, dentre os quais a cultura. As revistas *Sem Terra* e *Chiapas*, consideradas alternativas ao jornalismo comercial, também reservam espaço para discutir as temáticas culturais que envolvem os trabalhadores rurais e os camponeses indígenas. Nesse sentido, a pesquisa teve por objetivo geral compreender como essas publicações representam as identidades e as culturas do EZLN e do MST.

Ao longo do trabalho, reuniram-se alguns conceitos fundamentais para compreender o objeto de estudo, tais como *identidade, cultura, representação e imaginário*. Acrescentou-se um breve histórico do Exército Zapatista de Libertação Nacional e do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra, enfatizando seus processos de consolidação nos cenários nacionais e internacional e descrevendo as relações com a mídia convencional, assim como as especificidades das revistas *Chiapas* e *Sem Terra* como veículos alternativos. Por fim, nas análises de conteúdo – a partir dos conceitos de *identidade e cultura*, sobretudo os de Néstor García Canclini – das dez reportagens ou artigos culturais das revistas, discutiu-se como os veículos representam as especificidades culturais dos movimentos sociais em questão.

Os elementos culturais não são estáticos, relacionam-se a cada segundo, transformando culturas e criando novas formas de sociabilidades, paralelas à realidade capitalista. Por outro lado, os movimentos sociais se apropriam de elementos da economia capitalista para fazer suas reivindicações, caso da presença do MST e do EZLN na internet. O que os diferencia, neste caso, é a finalidade para a qual tais ferramentas são utilizadas: num âmbito restrito, os movimentos sociais querem novas formas de representação política e mais

distribuição de renda e terras para as populações; numa visão mais ampla, desejam contribuir para a construção de um novo mundo.

Segundo os discursos mais recentes do MST, que abrangem tanto os informes divulgados no site quanto as publicações do movimento e entrevistas a veículos comerciais, a luta atual é contra o agronegócio, em defesa da agricultura familiar, sempre considerando a utilização sustentável da terra e a preservação do meio ambiente, em consonância com o discurso ecológico tão em voga no século XXI. O movimento defende ainda o campo como lugar de vida, a terra provendo o sustento das famílias e sua autonomia em relação aos governos.

Bertol (2003, p.19) destaca que o MST é o movimento que melhor representa duas heranças históricas e culturais do País: a cultura popular do interior e a militância das classes intermediárias. Essa peculiaridade foi fundamental para consolidar o MST como o movimento social brasileiro mais atuante do momento.

Por outro lado, Cesário Ramalho da Silva, presidente da SRB (Sociedade Rural Brasileira), um dos principais adversários do MST, afirmou em entrevista à *Folha de S.Paulo*, em 18 de janeiro de 2009, que o movimento já perdeu sua razão de ser há muito tempo, pois seria fruto da sociedade desorganizada, do desemprego e do lento crescimento do País, fatores que, para o presidente da SRB, já não existiriam mais de forma tão ostensiva. Para ele, a forma de atuação do MST só gerou mais atraso para o País.

Apesar das inúmeras críticas, sobretudo da imprensa comercial, desde a fundação do MST, em 1984, mais de 370 mil famílias foram assentadas. A Coordenação Nacional da Comissão da Pastoral da Terra, em 19 de janeiro de 2009, nas comemorações dos 25 anos do movimento, reafirmou a importância do MST, dizendo que o movimento abriu o caminho da cidadania e da dignidade para milhares de pessoas que antes não eram ouvidas.

O EZLN, por sua vez, ocupa hoje uma posição bem mais retraída do que o MST, como se pode ver tanto nos sites do movimento – alguns dos quais sem atualização há mais de um ano – quanto na diminuição de veículos de comunicação favoráveis a ele, como é o caso da revista *Chiapas*, extinta em 2004, após 16 edições. Atualmente, a maior parte da comunicação do movimento zapatista é feita por comunicados do Comitê Clandestino Revolucionário Indígena (CCRI).

Essa diminuição das atividades de comunicação explica-se pela atual fase em que se encontra o EZLN, chamada de *guerra de baixa intensidade*, ilustrada pela diminuição do exército mexicano em áreas de influência zapatista. Apesar de o ativismo estar bem mais limitado em relação à década de 1990, jornais como o *La Jornada* continuam divulgando invasões às comunidades zapatistas e destruição de plantações de camponeses indígenas.

Contudo, é fato que a práxis comunicativa do EZLN – por muitos considerado o primeiro movimento social da pós-modernidade – alimentou novas utopias em todo o mundo, dele fazendo a principal mola propulsora das redes antiglobalização e modelo para outros movimentos sociais, em especial os que lutam pela utilização sustentável da terra.

Embora menos ativo, o EZLN continua expressando sua solidariedade em relação a outros movimentos sociais, inclusive o MST, como se viu no 5º Congresso do MST, realizado em 2007, quando o subcomandante Marcos, em carta enviada aos participantes (ver íntegra em Anexo), expressou profundo respeito pelo movimento brasileiro e identificação de interesses, sobretudo os ligados à terra e à luta contra as injustiças e pela dignidade do ser humano.

De maneira geral, tanto o EZLN como o MST buscam construir um Estado que permita a expressão das múltiplas etnias e a consequente inserção cidadã desses grupos há tanto tempo excluídos dos processos decisórios. Contudo, esse Estado parece cada vez mais distante até mesmo nos discursos dos movimentos, que não recebem a atenção devida nem o tratamento

adequado por não se enquadrarem nos padrões da sociedade ocidental contemporânea. Os diferentes movimentos sociais dispersos pelo mundo precisam desdobrar-se para alcançar a legitimidade que organizações pró-capitalismo alcançam sem grandes dificuldades. Nesse sentido, as redes globais de comunicação foram decisivas para a divulgação das lutas, a adesão de membros da sociedade civil e a criação de laços de solidariedade entre diferentes movimentos sociais.

Apesar de os sujeitos, antes também excluídos do cenário cultural, virem afirmando suas diferenças perante o mundo com muito mais vivacidade, a noção do que é bom ou ruim na esfera cultural ainda permanece nas publicações do MST e do EZLN, assim como os conceitos de *popular* e *erudito*. A análise das publicações permite concluir que *Sem Terra* e *Chiapas* atêm-se às manifestações culturais historicamente ligadas às classes socialmente excluídas. Apesar de abrigarem reportagens, no caso da *Sem Terra*, e artigos acadêmicos, no caso da *Chiapas*, sobre diversos aspectos de cultura, não há textos sobre museus, óperas, música clássica ou obras literárias consideradas eruditas, ou melhor, tidas como inerentes às classes dominantes, cujos interesses são, historicamente, opostos aos das classes subordinadas.

Também são poucos os textos sobre cultura de massa, sobretudo novelas brasileiras e filmes de Hollywood: quando aparecem nas publicações estudadas, é pela via crítica, com o intuito de dizer que tais obras escamoteiam ou aprofundam as contradições sociais e, numa discussão mais ampla, a luta de classes. Tais produções artísticas inseridas na lógica comercial representam o inverso da identidade que o MST e o EZLN buscam para si: a identidade do mais bem colocado economicamente. De maneira geral, as revistas privilegiam a cultura popular, não apenas aquela cultura popular *da* e *para* a comunidade, mas a que consciente e voluntariamente se opõe ao erudito e capitalista.

As tradições populares, em geral, são tidas como peculiares a determinados grupos da população, geralmente os mais tradicionais ou excluídos socialmente, como é o caso dos camponeses indígenas no México ou dos trabalhadores rurais no Brasil. Por outro lado, é fácil verificar que tais tradições atravessam as fronteiras geográficas desses grupos e influenciam diversas camadas da população, sobretudo a partir do processo de globalização, que também abrange a esfera cultural. Contudo, para essas outras camadas, valorizar o tradicional nem sempre significa ressaltar a criatividade e a identidade de determinada comunidade. Por vezes, representa somente a tentativa de mostrar conhecimento de outras culturas que não as mais comerciais. Quando elementos dessa cultura tradicional sofrem modificações, é comum ouvir os críticos acusarem as influências ruins do processo de globalização nas comunidades tradicionais, sem considerar que a cultura é um processo em constante transformação, quer na produção quer na recepção de mensagens culturais. Conforme Chartier (1992, p.214), a leitura é uma prática criativa que inventa significados nem sempre compatíveis com a intenção do autor.

Em geral, as reportagens e artigos das revistas enfatizam o poder transformador da palavra, como na reportagem da *Sem Terra* de janeiro e fevereiro de 2006, *A arte cumprindo seu papel*, de Cristiane Gomes, na qual uma das fontes, o diretor teatral e professor da Unesp, Alexandre Mate, declara que as palavras ditas pelos atores no Teatro Arena ganharam “significação estética, lastreada no social”.

Discutem também os direitos culturais não garantidos às populações tradicionais, como na reportagem *Arte Sem Fronteiras debate os direitos culturais*, de Gabriela Villen, também publicada na RST na edição de maio de junho de 2004. Para a autora, o direito à produção e recepção da cultura estende-se a todos os seres humanos e a preservação das diversidades culturais é vital perante o processo de globalização. “O direito cultural no plano

internacional foi entendido como um aprofundamento dos aspectos dos direitos humanos”, explica a reportagem.

As publicações também debatem o papel do Estado no processo de implantação e consolidação das políticas culturais, conforme reportagem publicada pela RST de novembro e dezembro de 2005, *Ministério lança projeto de estímulos culturais*, de Maria Mello e Janderson Barros. Para os autores, o Programa Cultura Viva, do MEC, que avalia projetos para instalar pontos de cultura em todo o País, promove a inclusão social e digital, além de estimular as iniciativas populares, inclusive as do campo, com a Rede Cultural da Terra, uma das redes de expressão e produção cultural mais utilizadas pelos trabalhadores rurais.

Os textos da revista também reforçam continuamente a importância da tradição e da afirmação das identidades. O artigo *Tradição e identidade na arte de fazer panelas de barro*, de Carla Dias, publicado na *Sem Terra* de setembro e outubro de 2007, afirma que a atividade econômica de fabricar panelas de barro de acordo com os métodos tradicionais reforça a identidade local e contribui de forma decisiva para a identificação com a terra. Já o texto *Viola-de-cocho: identidade e patrimônio do povo*, de Daniel de Paula, publicado na RST de novembro e dezembro de 2007, discute as alterações identitárias sofridas pelos produtores de viola-de-cocho a partir do momento em que o produto foi inserido na lógica comercial do capitalismo.

Apesar de mais aprofundadas que as da revista *Sem Terra*, as discussões da *Chiapas* apresentam temas correlatos, como em *El fin de los descubrimientos imperiales*, publicado na edição 11, em 2001, do sociólogo português Boaventura de Sousa Santos. A partir da explicação de diversos conceitos, o autor discute as opiniões e preconceitos que a sociedade ocidental tem sobre as comunidades tradicionais e como isso contribuiu para a exclusão social e econômica dessas comunidades.

Por sua vez, o artigo *La noche estrellada*, de Ramón Vera Herrera, publicado na revista *Chiapas* edição 5, de 1997, discute como os grupos camponeses indígenas mexicanos reivindicam a expressão de suas identidades, construídas a partir do acúmulo de saberes e conhecimentos históricos. Para o autor, chegou a hora de os indígenas mostrarem a multiplicidade étnica e cultural que lhes foi negada ao longo de séculos de colonização. Também o texto *Historia y simbolismo en el movimiento zapatista*, de Enrique Rajchenberg S. e Catherine Héau-Lambert, publicado na edição 2 da *Chiapas*, em 1996, além de examinar a etnicidade e o discurso poético do neozapatismo, aborda a importância de conhecer as origens históricas do movimento para compreender suas formas de atuação na contemporaneidade.

Também o artigo de Laura Carlsen, *Autonomía indígena y usos y costumbres*, publicado na revista *Chiapas* edição 7, de 1999, retoma a importância das tradições e costumes indígenas, agora para analisar as diferentes formações políticas existentes nas comunidades e como elas sobrevivem e funcionam na atualidade, mesmo contrapondo-se às estruturas políticas oficiais do México, tornando-se por isso vítimas de constantes enfrentamentos, inclusive militares.

Já o texto *Los desafíos del mundo en que caben todos los mundos y la subversión del saber histórico de la lucha*, publicado na edição 16 de *Chiapas*, em 2004, de Ana Esther Ceceña, editora-chefe da revista, é o mais político e militante de todos os artigos e reportagens estudadas. A partir de uma linha marxista, a autora debate os desafios do movimento zapatista em preservar sua identidade e formas de autonomia política e econômica na sociedade global.

Por meio da análise dos textos, é possível perceber que a identidade se constrói socialmente e é constantemente reinterpretada pelo próprio grupo e por aqueles que o observam. As identidades são também construções discursivas e não existem desligadas do real, num eterno conflito em torno de símbolos e representações. Apesar de serem construções racionais, as identidades precisam tocar os corações para serem legitimadas.

Assim, a partir das análises das revistas, conclui-se que afirmar determinada identidade significa mais do que identificar-se com as características históricas e atuais de uma comunidade; corresponde a uma forma de lutar por um futuro mais digno, de reivindicar suas demandas sem acomodar-se, ainda que pareçam anacrônicas diante do cenário atual. Dessa forma, o jornalismo posto em prática pelos movimentos sociais ou, como no caso de *Sem Terra* e *Chiapas*, em nome desses movimentos, auxilia na construção de representações, imaginários e memórias, tendo em vista que a produção cultural – tanto as reportagens da *Sem Terra*, quanto os artigos científicos da *Chiapas* – sempre está articulada a outras esferas da realidade social. Afinal, é por meio da cultura que o ser humano elabora as representações sobre os outros, sobre o mundo e sobre si mesmo.

Os textos das revistas mostram-se, em sua maioria, contra a capitalização do campo, que traria uma homogeneização no comportamento e na produção, inclusive cultural, dos trabalhadores rurais. Tal homogeneização, por sua vez, prejudicaria a identidade de cada comunidade, uma vez que preconiza o pensamento único ao invés de privilegiar as diferenças e os saberes e criações locais. Assim, para as publicações, valorizar a terra é valorizar determinado povo, sua cultura e seu modo de vida.

Conscientes de que a cultura se transforma diariamente, devido não só às intervenções de diferentes grupos, mas também às mudanças inerentes à própria comunidade, é preciso que as publicações alternativas dos movimentos sociais tomem cuidado para não supervalorizar uma suposta cultura essencial, original, em detrimento à cultura de fato observável.

Neste trabalho de análise das publicações, observou-se que as reportagens e artigos enfatizam essa essência, uma suposta originalidade das comunidades e suas produções culturais, pouco mencionando as influências sofridas por esses grupos (quando mencionam, quase sempre enfatizam os aspectos negativos dessa influência). Esse posicionamento, à primeira vista, é o esforço das revistas de não sucumbir à lógica cultural capitalista, de não

valorizar a produção e o consumo de massa e de supervalorizar a tradição, as origens, a essência ainda não corrompida pela globalização. De maneira mais ampla, é um modo de reafirmar sua postura “de esquerda”. Sabe-se, no entanto, que é praticamente impossível determinar o que é original em uma cultura, pois ela sempre sofre alterações provocadas tanto por fatores externos à comunidade, quanto internos.

O tema da comunicação dos movimentos sociais é bastante amplo, permitindo a realização de pesquisas em diversas áreas do conhecimento e sob o olhar de diferentes metodologias. Um trabalho interessante seria uma análise de recepção das mensagens das revistas *Chiapas* e *Sem Terra*, fosse com as lideranças dos movimentos, comunidades locais ou com o público em geral.

Outro trabalho poderia examinar com maior profundidade os emissores das publicações, a partir do *newsmaking*, *agenda setting* ou outra teoria adequada aos estudos do jornalismo. Uma análise que partisse das teorias do jornalismo cultural também traria avanços significativos no estudo das publicações dos movimentos sociais. Interessante ainda seria uma pesquisa que contemplasse a análise do discurso das publicações, se possível comparando-as com os veículos comerciais.

A partir das análises das revistas *Sem Terra* e *Chiapas*, percebe-se que a terra é muito mais do que um meio de sobrevivência. É, sobretudo, uma forma de manutenção da cultura popular de determinada comunidade, que não pode sucumbir à cultura de massa mercantilizada. A força da terra não vem somente de seus frutos, mas, sobretudo, de sua capacidade de preservar a identidade do trabalhador rural, de resistir, de manter unida a comunidade e vislumbrar a esperança.

REFERÊNCIAS

Livros

ALTMANN, Werner. **A rebelião indígena de Chiapas**: o anti-neoliberalismo orgânico da América Latina. São Paulo: CEDHAL/USP, 1996.

ANDERSON, Benedict. **Imagined Communities**: reflexions on the origin and spread of nationalism. Londres/Nova York: Verso, 1989.

BACCEGA, Maria Aparecida. **Palavra e discurso**: literatura e história. São Paulo: Ática, 1995.

BACZKO, Bronislaw. Imaginação social. In: **Enciclopédia Einaudi**. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda; Editora Portuguesa, 1985.

BAKHTIN, Mikhail. **A cultura popular na Idade Média e no Renascimento**: o contexto de François Rabelais. 3.ed. São Paulo: HUCITEC; Brasília: Ed. da Universidade de Brasília, 1993.

_____. **Marxismo e filosofia da linguagem**. São Paulo: Hucitec, 1988.

BARDIN, L. **Análise de conteúdo**. Lisboa: Edições 70, 1979.

BHABHA, Homi. **Nation and Narration**. Londres/Nova York: Routledge, 1999.

BOLÍVAR, Simon. Carta da Jamaica. **Textos Política**. São Paulo: Ática, 1983.

BOURDIEU, Pierre. **As regras da Arte**. São Paulo: Companhia das letras, 1996.

BRIDGE, Marco F. & DI FELICE, Massimo. **Votán-Zapata**: a marcha indígena e a sublevação temporária. São Paulo, Xamã, 2002.

BENJAMIN, Walter. A obra de arte na época de sua reprodutibilidade técnica. In: LIMA, Luiz Costa (Org.). **Teoria da cultura de massa**. 5. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

BENJAMIN, Walter. O narrador. Considerações sobre a obra de Nikolai leskov. In: **Magia e técnica, arte e política**. Obras escolhidas, vol. 1. São Paulo: Brasiliense, 1987.

BOGO, Ademar. **O MST e a Cultura**. São Paulo: Peres, 2000.

BRUYNE, Paul de et al. **Dinâmica da pesquisa em ciências sociais**. 2. ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1982.

BUENROSTRO Y ARELLANO, Alejandro Manuel. **As raízes do fenômeno chiapas** : o Já Basta da resistência zapatista. São Paulo : Alfarrabio, 2002a.

BUENROSTRO Y ARELLANO, Alejandro Manuel & OLIVEIRA, Arioaldo Umbelino (org.). **Chiapas**: construindo a esperança. São Paulo : Paz e Terra, 2002b.

BURKE, Peter. **A escrita da História**: novas perspectivas. São Paulo: UNESP, 1992.

CAPELATO, Maria Helena; DUTRA, Eliane. Representação Política. O Reconhecimento de um conceito na Historiografia Brasileira. In: CARDOSO, Ciro F; MALERBA, Jurandir (org.). **Representações**: contribuição a um debate transdisciplinar. Campinas: Papiurus, 2000.

CARPENTIER, Alejo. **A literatura do maravilhoso**. São Paulo: Vértice, 1987.

CHAKRABARTY, Dipesh. **Provincializing Europe**: Postcolonial Thought and Historical Difference. Princeton: Princeton University Press, 2000.

CHARTIER, Roger. **A história cultural**: entre práticas e representações. Lisboa: Difel, 1987.

COMPARATO, Bruno Konder. A ação política do MST. **São Paulo em Perspectiva**. Out./dez. 2001, vol.15, no.4, p.105-118.

CÓRDOVA, Arnaldo. **La ideología de la Revolución Mexicana**. México: Era, 1984.

DI FELICE, Massimo & MUÑOZ, Cristobal (org.). **A Revolução invencível**: cartas e comunicados: Subcomandante Marcos e o Exército Zapatista de Libertação Nacional. São Paulo: Boitempo, 1998.

DIAS, Carla. **Panela de barro preta**: a tradição das panelleiras de Goiabeiras. São Paulo: Mauad, 2006.

DÍAZ RUIZ, Ignacio. América Latina: apuntes para el fin de siglo. In: GALEANA, Patricia (org.) **Latinoamérica en la conciencia europea, Europa en la conciencia latinoamericana**. México : Archivo General de la Nación : Fondo de Cultura Económica, 1999.

FERNANDES, Bernardo M. **MST**: formação e territorialização. 2. ed. São Paulo: Hucitec, 1996.

FRANCO JÚNIOR, Hilário. **A Eva Barbada**: ensaios de mitologia medieval. São Paulo: Edusp, 1996.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia da Autonomia**: saberes necessários à prática educativa. 27. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996. (Coleção Leitura)

GARCÍA CANCLINI, Néstor. **Consumidores e cidadãos**: conflitos multiculturais da globalização. Rio de Janeiro: UFRJ, 2006.

_____. **Culturas híbridas**: estratégias para entrar e sair da modernidade. 3. ed. São Paulo: Edusp, 2000.

_____. Definiciones en transición. MATO, Daniel. **Cultura, política y sociedad**: Perspectivas latinoamericanas. CLACSO: Ciudad Autónoma de Buenos Aires, 2005a. pp. 69-81.

Disponível em: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/grupos/mato/GarciaCanclini.rtf>. Acesso em: 20. abr. 2007.

_____. **Diferentes, desiguais e desconectados**: mapas da interculturalidade. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2005b.

GENNARI, Emilio. **EZLN**: passos de uma rebeldia. São Paulo: Expressão Popular, 2005.

GIL, Antonio Carlos. **Métodos e técnicas de pesquisa social**. São Paulo: Atlas, 1999.

GRAMSCI, Antonio. **Obras escolhidas**. São Paulo: Martins Fontes, 1978

GOHN, Maria da Glória Marcondes. **Mídia, terceiro setor e MST** : impactos sobre o futuro das cidades e do campo. Petrópolis: Vozes, 2000.

GUIBERNAU, Montserrat. **Nacionalismos**: o Estado Nacional e o nacionalismo no século XX. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. 4.ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2000.

_____. **Da Diáspora**: identidades e mediações culturais. Belo Horizonte: Editora UFMG; Brasília: Representação da UNESCO no Brasil, 2003.

HEIDEGGER, Martin (1927). **Ser e tempo**. São Paulo: Vozes, 2006.

HOBBSBAWM, Eric. Etnia e nacionalismo na Europa de hoje. In: BALAKRISHNAN, Gopal. **Um mapa da questão nacional**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2000.

_____. **Nações e Nacionalismo desde 1780**: programa, mito e realidade. 2.ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1998.

LE BOT, Yvon. **O sonho zapatista**. Lisboa : Asa, 1997.

LOPES, Maria I.Vassallo de. **Pesquisa em Comunicação**: formulação de um modelo metodológico. 6.ed São Paulo: Loyola, 2001.

_____(org). **Epistemologia da comunicação**. São Paulo: Loyola, 2003.

MARCOS, Subcomandante. Carta a Eduardo Galeano. In: Di Felice, M. e Muñoz, C. **A revolução invencível**. São Paulo: Boitempo, 1998.

MARTÍN-BARBERO, Jesus. **Dos meios às mediações**: comunicação, cultura e hegemonia. Rio de Janeiro: UFRJ, 1997.

MATTELART, Armand. **História das teorias da comunicação**. SP: Loyola, 1999.

_____. **Comunicação Mundo**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1994.

MORIN, Edgar. **Cultura de massa no século XX**. Rio de Janeiro: Forense, 1967.

_____. **Os Sete Saberes necessários à Educação do Futuro**. 5. ed. São Paulo: Cortez, 2002.

MORISSAWA, Mitsue. **A história da luta pela terra e o MST**. São Paulo: Expressão Popular, 2001.

NÚCLEO DE ESTUDOS, PESQUISAS E PROJETOS DE REFORMA AGRÁRIA (NERA). **Caderno Geografia das Ocupações de Terras**. São Paulo: Unesp, 2008.

ORTIZ, Fernando. **Nem racismos nem xenofobias (1929)**. In: SCHWARTZ, Jorge. **Vanguardas latino-americanas: polêmicas, manifestos e textos críticos**. São Paulo: Edusp/Illuminuras, 1995a.

ORTIZ, Fernando, GUILLÉN, Nicolás e outros. **Contra os racismos (1936)**. In: SCHWARTZ, Jorge. **Vanguardas latino-americanas: polêmicas, manifestos e textos críticos**. São Paulo: Edusp/Illuminuras, 1995b.

PAZ, Octavio. **La tradición de la ruptura. Los hijos del limo**. Barcelona: Seix Barral, 1989 (1. ed.: 1974).

_____. **O Labirinto da solidão e Post-scriptum**. 3. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

PÊCHEUX, Michel. **Semântica e discurso: uma crítica à afirmação do óbvio**. Campinas: Edunicamp, 1988.

PERNIOLA, Mario. **Do sentir**. Lisboa: Presença, 1993.

_____. **Transiti: come si va dello stesso allo stesso**. Bologna: Biblioteca Capelli, 1989.

ROLLAND, Denis. **A crise do modelo francês: a França e a América Latina: cultura, política e identidade**. Brasília: UnB, 2005.

SAGAN, Carl. **Ciência e Esperança**. In: O mundo assombrado pelos demônios: a ciência vista como uma vela no escuro. São Paulo: Cia das Letras, 1996, pp.38-53.

SAID, Edward W. **Cultura e imperialismo**. São Paulo: Cia das Letras, 1995.

SALVATORE, Ricardo. The entreprise of knowledge: representational machines of informal empire. In: JOSEPH, Gil; LEGRAND, Catherine e SALVATORE, Ricardo D. (orgs.). **Close encounters of empire: writing the cultural history of U.S. – Latin American relations**. Durham: Duke University Press, 1998.

SARLO, Beatriz. **Paisagens imaginárias**. São Paulo: Edusp, 1997.

SCHAFF, Adam. **O marxismo e o indivíduo**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1967.

THOMPSON, John B. **A mídia e a modernidade: uma teoria social da mídia**. Petrópolis: Vozes, 1998.

VIANNA, Ilca Oliveira de Almeida. **Metodologia do trabalho científico: um enfoque didático na produção científica**. São Paulo: E.P.U., 2001.

WACHTEL, Natan. Os índios e a conquista espanhola. In: BETHELL, Leslie (org.). **História da América Latina: América Latina Colonial** . vol. 1. São Paulo: EDUSP, Brasília: Fundação Alexandre Gusmão, 1997. p. 195-239.

WOLF, Mauro. **Teorias da Comunicação**. 2.ed.Lisboa: Presença, 1992.

Teses e Dissertações

ALMENDRA, Carlos César. **A crise do México de 1994/1995 e o efeito Tequila na América Latina**. Dissertação (Mestrado). Interunidades em Integração da América Latina. São Paulo: USP/ PROLAM, 2003.

FERNANDÉZ, Adrián José Padilha. **Dimensões da luta neozapatista: implicações políticas e comunicacionais de uma guerra pós-moderna**. Tese (Doutorado em Ciências da Comunicação). Escola de Comunicação e Artes. São Paulo: ECA/USP, 2003.

MOISÈ, Maria Beatriz Castrucci Di. **El laberinto de la soledad e a questão da identidade do mexicano**. Dissertação (Mestrado em História Social). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. São Paulo: FFLCH/USP, 2003.

NOGUEIRA, Silas. **Movimentos Sociais: Cultura, comunicação e participação política**. Tese (Doutorado em Ciências da Comunicação). Escola de Comunicações e Artes. São Paulo: ECA/USP, 2005.

ORTIZ, Pedro Henrique Falco. **Z@patistas on-line** : uma análise sobre o EZLN e o conflito em Chiapas, sua presença na Internet e a cobertura da imprensa mexicana, argentina e brasileira. Interunidades em Integração da América Latina. São Paulo: USP/ PROLAM, 1997.

ROMÃO, Lucília Maria de Sousa. **O discurso do conflito materializado no MST: a ferida aberta da nação**. 2002. 310 f. Tese (Doutorado em Psicologia) - Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto, Universidade de São Paulo, Ribeirão Preto, 2002.

ROVAI JUNIOR, Renato. **Midiático poder: o golpe dos supermeios e o fortalecimento da guerrilha informativa no caso Venezuela**. Dissertação (Mestrado em Ciências da Comunicação). Escola de Comunicação e Artes. São Paulo: ECA/USP, 2003.

Entrevista

PASQUALINO, Beatriz. **Beatriz Pasqualino: entrevista** [mar, abr, mai. 2008]: São Paulo, 2008, telefonemas e e-mails impressos. Entrevistador: a autora.

Artigos em periódicos

BERTOL, Rachel. Como os sem-terra se inventaram pela mídia: a novidade social nos anos 1990. **Estudos Históricos**. CPDOC/FGV. Mídia. n. 31. 2003.

BUENROSTRO Y ARELLANO, Alejandro M. EZLN: a voz dos que estão lá embaixo. **GEOUSP - Espaço e Tempo**, São Paulo, n° 14, p. 153 - 154, 2003.

CALDART, Roseli Salete. O MST e a formação dos sem terra: o movimento social como princípio educativo. **Estudos Avançados**. Set./dez. 2001, vol.15, no.43, p.207-224.

CAPPELLE Mônica Carvalho Alves; MELO, Marlene Catarina de Oliveira Lopes & GONÇALVES, Carlos Alberto. Análise de conteúdo e análise de discurso nas ciências sociais. **AntConte Revista**, v. 5, n. 1. Lavras: Ufla, 2003.

GLASS, Verena. MST investe em educação e cultura. **Jornal do Brasil**, 7 nov. 2004.

HALL, Stuart. Identidade cultural e diáspora. In: **Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional**. Rio de Janeiro, IPHAN, 1996, p. 68-75.

KLAHR, Marco Lara & CERILLO, Mario. Entrevista com o Subcomandante Marcos. **El Universal**. 29 a 31 de janeiro de 2001. Chiapas, México.

MANSUR, Alexandre e CAMAROTTI, Gerson. Guerra no campo: MST: os filhos querem revolução. **Época**, nº 268, 4.jul.2003.

MOVIMENTO SEM TERRA, 25 ANOS. **Folha de S.Paulo**, 18.jan.2009.

MÁRQUEZ, Gabriel García e POMBO, Roberto. The Punch Card and the Hour Glass: interview with Subcomandante Marcos. In: **New Left Review**, n. 9, pp. 69-79. London: New Left Review, maio-junho de 2001.

MORAES, Dênis de. Comunicação virtual e cidadania: movimentos sociais e políticos na Internet. In: **Revista Brasileira de Ciências da Comunicação**. São Paulo: INTERCOM/CNPq/FINEP, n. 2, v. XXIII, p. 142-155, jul/dez.2000.

ORTIZ, Renato. Estudos Culturais. In: **Tempo Social: Revista de Sociologia da USP**. v.16. nº1 (junho de 2004). São Paulo: USP, FFLCH, 2004.

REVISTA CHIAPAS. Cidade do México: UNAM, 1995-2004. Semestral/Anual.

REVISTA SEM TERRA. São Paulo: Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra, 1997-. Bimestral.

RUBIM, Antonio Albino Canelas. Política midiaticizada: entre o global e o local. **Comunicação e Sociedade**, nº 33; Universidade Metodista de São Paulo. São Bernardo do Campo: Umesp, 2000. p.126.

SIGAUD, Lygia. As condições de possibilidade das ocupações de terra. **Tempo Social: revista de Sociologia da USP**. jun. 2005, vol.17, no.1, p.255-280.

SMITH, Anthony D. Conmemorando a los muertos, inspirando a los vivos: mapas, recuerdos y moralejas en la recreación de las identidades nacionales. **Revista Mexicana de Sociología**. nº 1/98. México, D.F: 1998. p.61-80.

WAISBORD, Silvio. Cinco idéias-chave: coincidências e desafios na comunicação para o desenvolvimento **Revista Brasileira de Ciências da Comunicação**. São Paulo. vol. XXI, nº 2, julho/dezembro 2003.

WEINSTEIN, Barbara. História sem causa? A nova história cultural, a grande narrativa e o dilema pós-colonial. In. **História**. vol.22, n.2, 2003, p. 185-210.

ZEA, Leopoldo. América Latina: longa viagem para si mesma, IN: **América Latina**. Cadernos. nº 1, São Carlos, Univ. Fed. de São Carlos, 1982.

Artigos, reportagens e documentos on-line

ABDEL-MONEIM, Sarah Grussing. The Zapatista Cyborg: weaving a virtual poetics of resistance in Cyber-Chiapas. **Rev. Estud. Fem.** [online]. Jan. 2002, vol.10, no.1, p.39-64. Disponível em: www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-026X2002000100003&lng=en&nrm=iso. Acesso em: 20. dez. 2006.

ASSOCIAÇÃO das Paineiras de Goiabeiras. Disponível em: www.paneirasdegoiabeiras.hpgvip.ig.com.br Acesso em: 10.jun.2008.

BRASIL. Lei nº 601, de 18 de setembro de 1850. Disponível em: www.webhistoria.com.br. Acesso em: 20. nov. 2007.

CARTA do 5º congresso nacional do MST. Disponível em: www.mst.org.br. Acesso em: 10. dez. 2007.

CARTA enviada pelo Subcomandante Marcos para o V Congresso do MST. Junho de 2007. Disponível em: www.mst.org.br. Acesso em: 20. agos.2007.

CENTRO DE MÍDIA INDEPENDENTE. **Política editorial do CMI Brasil**. Disponível em: www.midiaindependente.org.br . Acesso em: 2. out. 2007.

COMISSÃO PASTORAL DA TERRA. **Conflitos no Campo 2007**. Goiânia, 2007. Disponível em: www.cpt.org.br. Acesso em: 20. set. 2008.

CONFEDERAÇÃO Nacional dos Trabalhadores na Agricultura. Histórico. Disponível em: <http://www.contag.org.br/juventude/> Acesso em: 25. set. 2008.

CRUZ, Fábio Souza da & BENDJOUYA Joana Porto. **A identidade Cultural do MST**. Biblioteca on-line de Ciências da Comunicação. 2007. Disponível em: www.bocc.ubi.pt/pag/cruz-bendjoya-identidade-cultural-mst.pdf. Acesso em: 5. jul.2008.

EDITORES da revista Chiapas.

Disponível em: www.posgrado.unam.mx/latinoamericanos/docs/tutores.html. Acesso em: 10. mai. 2007.

GALLEGOS Elena & HERRERA, Claudia. Entrevista com o presidente Felipe Calderón. **La Jornada**, 13 de marzo 2007. Cidade do México, 2007. Disponível em: www.presidencia.gob.mx/buscador/index.php?contenido=34484. Acesso em: 10. jan. 2008.

INSTITUTO do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. Disponível em: www.portal.iphan.gov.br Acesso em: 10.jun.2008.

INSTITUTO NACIONAL DE COLONIZAÇÃO E REFORMA AGRÁRIA (INCRA). Histórico do Incra. Disponível em: www.incra.gov.br. Acesso em: 10.dez. 2007.

LOJA virtual do IIEC-UNAM.

Disponível em: www.etienda.unam.mx/artRevistas.html?artCve=Revis2-3&tipoArtClave=2. Acesso em: 10. mai. 2007.

MINISTÉRIO da Cultura. Programa Cultura Viva. Avaliação Piloto. Relatório Final. Núcleo de Políticas Públicas de Cultura do Laboratório de Políticas Públicas da Universidade do Estado do Rio de Janeiro - Setembro de 2006. Disponível em: www.cultura.gov.br. Acesso em: 5.jun.2007.

POLÍTICA editorial do Centro de Mídia Independente. Disponível em: www.midiaindependente.org. Acesso em: 20. jul.2007.

OLIVEIRA, Ariovaldo Umbelino de. A longa marcha do campesinato brasileiro: movimentos sociais, conflitos e Reforma Agrária. **Estud. av.**, São Paulo, v. 15, n. 43, dez. 2001. Disponível em: www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40142001000300015&lng=en&nrm=iso. Acesso em: 12.dez. 2008.

ORNELAS, Raúl. A autonomía como eixo da resistência zapatista: do levante armado ao nascimento dos caracoles. In: CECENÑA, Ana Esther (coord.). **Hegemonias e emancipações no século XXI**. Buenos Aires: CLACSO, 2004. Disponível bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/grupos/cece2PT/08_ornelas.pdf. Acesso em: 10. fev. 2008.

UM HISTÓRICO DO MST. Disponível em: www.mst.org.br. Acesso em: 19. jan. 2009.

Anexo 1

Capas das revistas *Sem Terra* com textos analisados

Edição 24



Edição 33



Edição 34

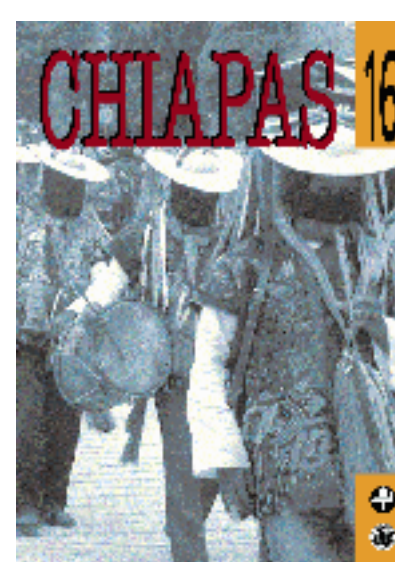
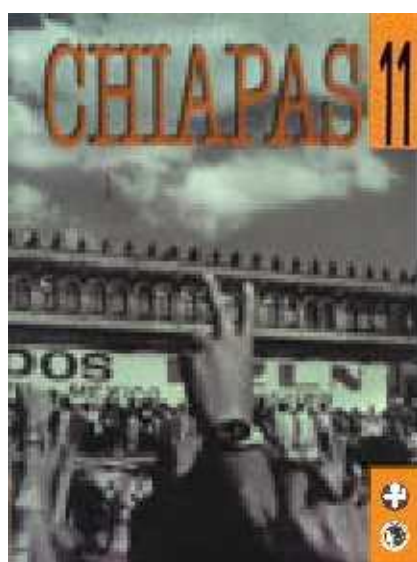
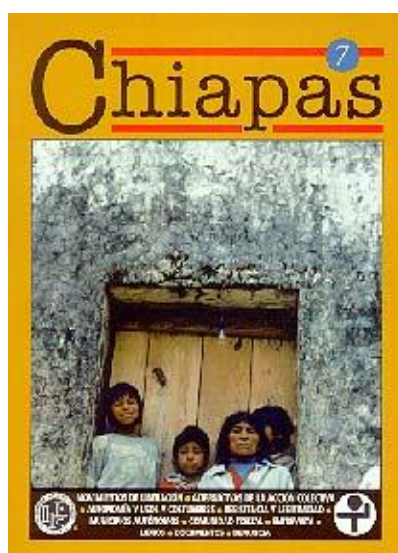
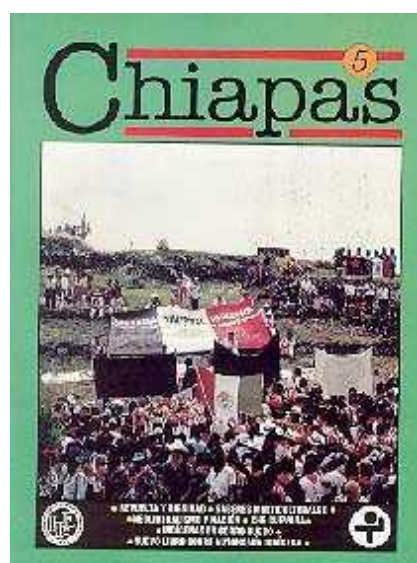
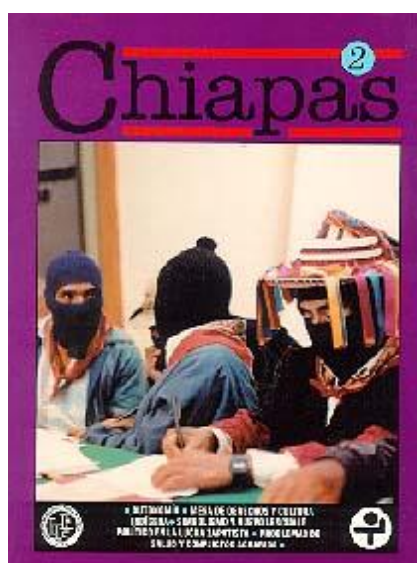


Edição 41



Edição 42

Anexo 2
Capas das revistas *Chiapas* com textos analisados



Anexo 3

Colaboradores de destaque da revista *Sem Terra*

- Alípio Freire, jornalista
- Antônio Cândido, crítico literário
- Ariovaldo Umbelino, geógrafo
- Augusto Boal, dramaturgo, diretor do Teatro do Oprimido
- Beto Almeida, jornalista
- Carlos Carvalho, fotógrafo
- César Benjamin, escritor e pesquisador
- Douglas Mansur, fotógrafo
- Dom Demétrio Valentin, bispo da CNBB
- Emir Sader, jornalista e sociólogo
- Ermínia Maricato, arquiteta
- Francisco de Oliveira, sociólogo
- Gilberto Maringoni, jornalista, cartunista
- Hamilton Octávio de Souza, jr, jornalista
- Horácio Martins de Carvalho, agrônomo
- James Petras, sociólogo da Universidade de Binghamtom
- José Arbex Jr., jornalista
- José Luís Fiori, cientista político
- João Ripper, fotógrafo
- Márcio Baraldi, cartunista
- Marisa Lourenço, jornalista
- Miguel Urbano Rodrigues, jornalista
- Noam Chomsky, lingüista do Massachussets Institute of Technology
- Norman Solomon, jornalista estadunidense
- Olga Futemma, cineasta
- Otto Filgueiras, jornalista
- Paulo Stockler, cartunista
- Plínio de Arruda Sampaio, ex-deputado constituinte, FAO
- Plínio de Arruda Sampaio Júnior, economista
- Reinaldo Gonçalves, economista
- Ricardo Antunes, sociólogo
- Ricardo Gebrim, advogado
- Roseli Caldart, pedagoga
- Samuel Tosta, fotógrafo
- Sebastião Salgado, fotógrafo, cessão de direitos de utilização
- Sérgio Carvalho, diretor da Companhia do Latão
- Teotônio dos Santos, economista, UNESCO
- Vicente Mendonça, ilustrador

Anexo 4

Carta do 5º Congresso Nacional do MST-2007

Nós, 17.500 trabalhadoras e trabalhadores rurais Sem Terra de 24 estados do Brasil, 181 convidados internacionais representando 21 organizações camponesas de 31 países e amigos e amigas de diversos movimentos e entidades, estivemos reunidos em Brasília entre os dias 11 e 15 de junho de 2007, no 5º Congresso Nacional do MST, para discutirmos e analisarmos os problemas de nossa sociedade e buscarmos apontar alternativas.

Nos comprometemos a seguir ajudando na organização do povo, para que lute por seus direitos e contra a desigualdade e as injustiças sociais. Por isso, assumimos os seguintes compromissos:

1. Articular com todos os setores sociais e suas formas de organização para construir um projeto popular que enfrente o neoliberalismo, o imperialismo e as causas estruturais dos problemas que afetam o povo brasileiro.
2. Defender os nossos direitos contra qualquer política que tente retirar direitos já conquistados.
3. Lutar contra as privatizações do patrimônio público, a transposição do Rio São Francisco e pela reestatização das empresas públicas que foram privatizadas.
4. Lutar para que todos os latifúndios sejam desapropriados e prioritariamente as propriedades do capital estrangeiro e dos bancos.
5. Lutar contra as derrubadas e queimadas de florestas nativas para expansão do latifúndio. Exigir dos governos ações contundentes para coibir essas práticas criminosas ao meio ambiente. Combater o uso dos agrotóxicos e o monocultura em larga escala da soja, cana-de-açúcar, eucalipto, etc.
6. Combater as empresas transnacionais que querem controlar as sementes, a produção e o comércio agrícola brasileiro, como a Monsanto, Syngenta, Cargill, Bunge, ADM, Nestlé, Basf, Bayer, Aracruz, Stora Enso, entre outras. Impedir que continuem explorando nossa natureza, nossa força de trabalho e nosso país.
7. Exigir o fim imediato do trabalho escravo, a super-exploração do trabalho e a punição dos seus responsáveis. Todos os latifúndios que utilizam qualquer forma de trabalho escravo devem ser expropriados, sem nenhuma indenização, como prevê o Projeto de Emenda Constitucional já aprovado em primeiro turno na Câmara dos Deputados.
8. Lutar contra toda forma de violência no campo, bem como a criminalização dos Movimentos Sociais. Exigir punição dos assassinos – mandantes e executores - dos lutadores e lutadoras pela Reforma Agrária, que permanecem impunes e com processos parados no Poder Judiciário.
9. Lutar por um limite máximo do tamanho da propriedade da terra. Pela demarcação de todas as terras indígenas e dos remanescentes quilombolas. A terra é um bem da natureza e deve estar condicionada aos interesses do povo.
10. Lutar para que a produção dos agrocombustíveis esteja sob o controle dos camponeses e trabalhadores rurais, como parte da policultura, com preservação do meio ambiente e buscando a soberania energética de cada região.
11. Defender as sementes nativas e crioulas. Lutar contra as sementes transgênicas. Difundir as práticas de agroecologia e técnicas agrícolas em equilíbrio com o meio ambiente. Os assentamentos e comunidades rurais devem produzir prioritariamente alimentos sem agrotóxicos para o mercado interno.
12. Defender todas as nascentes, fontes e reservatórios de água doce. A água é um bem da Natureza e pertence à humanidade. Não pode ser propriedade privada de nenhuma empresa.
13. Preservar as matas e promover o plantio de árvores nativas e frutíferas em todas as áreas dos assentamentos e comunidades rurais, contribuindo para preservação ambiental e na luta contra o aquecimento global.
14. Lutar para que a classe trabalhadora tenha acesso ao ensino fundamental, escola de nível médio e a universidade pública, gratuita e de qualidade.
15. Desenvolver diferentes formas de campanhas e programas para eliminar o analfabetismo no meio rural e na cidade, com uma orientação pedagógica transformadora.
16. Lutar para que cada assentamento ou comunidade do interior tenha seus próprios meios de comunicação popular, como por exemplo, rádios comunitárias e livres. Lutar pela democratização de todos os meios de comunicação da sociedade contribuindo para a formação da consciência política e a valorização da cultura do povo.
17. Fortalecer a articulação dos movimentos sociais do campo na Via Campesina Brasil, em todos os Estados e regiões. Construir, com todos os Movimentos Sociais a Assembléia Popular nos municípios, regiões e estados.
18. Contribuir na construção de todos os mecanismos possíveis de integração popular Latino-Americana, através da ALBA - Alternativa Bolivariana dos Povos das Américas. Exercer a solidariedade internacional com os Povos que sofrem as agressões do império, especialmente agora, com o povo de CUBA, HAITI, IRAQUE e PALESTINA.

Conclamamos o povo brasileiro para que se organize e lute por uma sociedade justa e igualitária, que somente será possível com a mobilização de todo o povo. As grandes transformações são sempre obra do povo organizado. E, nós do MST, nos comprometemos a jamais esmorecer e lutar sempre.

REFORMA AGRÁRIA: Por Justiça Social e Soberania Popular!
Brasília, 15 de junho de 2007

Anexo 5

Íntegra da reportagem *MST – Os filhos querem revolução*, de Alexandre Mansur, publicada em *Época*, ed. 268, de 4 de julho de 2004

GUERRA NO CAMPO

Enquanto o MST é recebido por Lula – com direito a boné e biscoitinhos –, seus novos líderes acham que a solução para o país é a revolução. Quem são e o que pensam os jovens criados nas invasões que hoje organizam saques e ocupações

Há 20 anos eles eram as crianças colocadas pelos pais na linha de frente das invasões para constringer a polícia e suas baionetas. Hoje, eles são o rosto no comando de ocupações, marchas e saques pelo Brasil afora. A nova geração do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST), a primeira nascida nos acampamentos e formada nas escolas da organização, chegou ao poder. À frente da massa de agricultores, de microfone na mão, ou nas fileiras de sem-terra, eles são um exército de 50 mil militantes com um perfil único na história do país. O mais vistoso deles, João Paulo Rodrigues, de 23 anos, criado no Pontal do Paranapanema, o barril de pólvora do oeste paulista, estava na reunião da quarta-feira 2, quando o presidente da República botou na cabeça o boné da organização que um dia antes havia feito quatro reféns no saque a um caminhão de comida em Pernambuco. Lula fez jogo de compadre, como é próprio de seu estilo, mas não deu certo. O MST continuou com as ações e os ruralistas mais exaltados tiveram a desculpa que faltava para armar os jagunços. Os ministros explicaram e explicaram a atitude do chefe, mas não convenceram. Com boné na cabeça e dando biscoito na boca das lideranças, Lula pisou na bola. Essa, aliás, também presente do MST.

A oposição aprovou o pedido de abertura de uma CPI para investigar a organização. O líder do PSDB no Senado, Arthur Virgílio, afirmou que o ato de Lula foi 'uma sinistra e perigosa escalada, que o governo tolera de maneira licenciosa, da agressividade do MST'. O ministro da Casa Civil, José Dirceu, saiu rapidamente em defesa, 'surpreso com a repercussão negativa'. 'Aonde o presidente vai, ele tem colocado diferentes bonés de forças sociais. Não ajuda o Brasil querer estigmatizar o MST', tergiversou. O presidente do PFL, senador Jorge Bornhausen, não perdeu a chance de tripudiar. 'Um presidente não pode tomar partido de nenhuma facção. Imagina se ele tivesse botado um chapéu da UDR', alfinetou. Com o gesto de Lula, as labaredas do campo atingiram Brasília.

Apesar de proclamarem respeito ao passado do presidente eleito, João Paulo Rodrigues e seus colegas da nova geração do MST acreditam que o país só muda com uma revolução socialista. A força jovem dos sem-terra cresceu na roça, mais bem alimentada que seus pais, os primeiros a ser assentados. Segue os ensinamentos de Marx, Lênin e Mao Tsé-tung e deixou a casa para conchamar as massas a tirar as elites do poder. Estima-se que em cada dez garotos, filhos de assentados, dois vão para a militância. Os outros permanecem na lavoura. Desde que Lula tomou posse, esses militantes não deram trégua ao governo. De janeiro a junho, foram 117 invasões em 23 Estados. E 13 as mortes no campo, contra 20 no ano passado inteiro.

Com o gesto de Lula, o MST conseguiu o que queria: botar a reforma agrária no topo da agenda nacional. Os episódios da semana passada foram apenas o clímax de uma série de evoluções no tabuleiro de xadrez do país. No Rio Grande de Sul, 800 manifestantes marcham pelas estradas há três semanas para ocupar uma fazenda desapropriada pelo governo e embargada pela Justiça. Há 15 dias, os sem-terra tomaram 11 postos de pedágio em rodovias no Paraná. Na semana passada, os agricultores promoveram quatro saques a caminhões nas estradas de Pernambuco. Em Alagoas, 400 militantes do MST entraram nos escritórios das companhias Ceal e Casal, que fornecem energia elétrica e água para o Estado. Manifestantes do MTA, outra organização camponesa, ocuparam a sede do Inbra em Cuiabá, onde 400 famílias permanecem acampadas. Em Presidente Epitácio, no interior paulista, José Rainha já reuniu 3.600 famílias em um superacampamento. Pretende organizar uma caravana rumo a Presidente Prudente, a cidade mais rica da região. No lado oposto da trincheira, os fazendeiros promovem uma escalada armamentista que está sob investigação da Polícia Federal. Estima-se que as milícias dos ruralistas reúnam na região uma força de 150 homens armados, muitos com fuzis AR-15. No interior do Paraná, os seguranças metralharam um acampamento e atingiram um sem-terra na madrugada da sexta-feira.

A situação explosiva obrigou o Planalto a antecipar a reunião com lideranças do MST, que reivindicaram o assentamento de 1 milhão de colonos. Lula prometeu fazer uma reforma agrária 'massiva' a partir do segundo semestre, mas não tocou em números. Nem pediu trégua ao MST. Não pediu porque sabe que não adiantaria. A agitação no campo é fruto da expectativa gerada pela chegada ao poder do próprio presidente petista. As promessas de reforma e o desemprego avassalador levaram milhares de voluntários às frentes de ocupações. Hoje há 100 mil acampados. O governo promete assentar 60 mil, mas até agora só deu lotes a 2.500 - e são processos iniciados ainda no governo passado.

Há pouca disposição das autoridades para patrocinar cenas de policiais armados retirando acampados pobres num momento em que a população apóia as demandas sociais. Isso ajuda a explicar por que existem 338 mandados de reintegração de posse não cumpridos em 22 Estados do país. Pedidos pelos proprietários de terra e aprovados pela Justiça, são despachados à Polícia Militar para a execução do despejo. Mas os governos estaduais não querem botar a mão em cumbuca. 'Não queremos mortes ou conflitos no campo', resume Roberto Requião, governador do Paraná, onde há 13 ordens pendentes. O Superior Tribunal de Justiça chegou a pedir intervenção federal no Estado na última sexta-feira.

Mesmo que as lideranças do MST quisessem, não poderiam decretar uma suspensão das ações. Se tentassem, os colonos migrariam para outros movimentos de sem-terra concorrentes e o MST ficaria enfraquecido. Hoje, 50% das invasões são conduzidas por organizações concorrentes. Em Pernambuco, onde há mais conflitos, 14 movimentos populares dividem a responsabilidade por 23 ocupações. Uma das mais ativas é a Confederação Nacional dos Trabalhadores da Agricultura (Contag). Em São Paulo, a tensão se concentra na região do Pontal do Paranapanema. O líder, José Rainha, age à revelia da direção do MST, que o considera praticamente um dissidente. Enquanto a pressão social cresce sozinha, a cúpula do movimento tenta continuar inflamando suas fileiras sem entrar em rota de colisão com o governo.

Um dos responsáveis por essa complicada costura é justamente João Paulo Rodrigues, o mais jovem e promissor líder entre os muitos que atuam hoje no MST. Aos 10 anos ele acompanhou o pai, Valmir Rodrigues, o Bill, na primeira ocupação de terras na região do Pontal. Viu uma força com 1.000 policiais, alguns a cavalo, expulsar os invasores e atear fogo aos barracos. 'Senti muito medo quando os cavaleiros passaram em frente da nossa casa para prender meu pai', conta. Quando fez 15 anos, decidiu seguir seu exemplo. Estudou técnicas agrícolas em Presidente Prudente e cursou um ano de filosofia na Universidade Metodista de Piracicaba. Interrompeu os estudos há um ano, quando a direção do MST o despachou para o escritório em Brasília. 'Nossa luta é contra a natureza do capitalismo, que promove a concentração de terras e o desemprego', diz.

Num tempo em que adolescentes cubanos sonham com a Flórida, jovens do Leste Europeu comemoram o fim da Cortina de Ferro e chineses tentam escapar do controle opressor do Estado, a nova geração do MST é talvez a única juventude do mundo que ainda acredita na ditadura do proletariado. Che Guevara é o ídolo de moças e rapazes como Janderson dos Santos, o Janjão. Do revolucionário cubano, o militante admira a disposição para o trabalho voluntário e a determinação em manter a disciplina do povo. Dos ensinamentos do MST, guardou uma passagem que narra como Che, já ministro em Cuba, foi cortar cana com os agricultores. 'No canavial, mandou o motorista oficial descer do carro para ajudar na colheita', conta. Pela história, o funcionário se recusou, alegando que não ganhava para aquilo. 'Foi fuzilado', explica. E defende: 'Naquela ocasião, tinha de ser assim para manter a disciplina'.

Aos 18 anos, Janjão toma conta de duas invasões de terras com 500 famílias em Planaltina, a apenas 70 quilômetros de Brasília. Seu papel é evitar que os acampados desistam da luta. Para isso, explica a eles as ambições do movimento. 'Se a gente quiser, pode derrubar o presidente', afirma. 'Mas só ficaríamos no poder por um dia. Para vencer, precisamos conscientizar toda a população explorada do país.'

A geração de Janjão nasceu com o próprio MST, que faz 20 anos em janeiro próximo. No início dos anos 80, em ocupações de terra, que pipocavam nos Estados do Sul, em São Paulo e Mato Grosso. 'Era o efeito colateral da mecanização da agricultura e da grilagem de terra na década anterior, que tinha expulsado cerca de 30 milhões de pessoas do campo, entre bóias-frias e pequenos agricultores', analisa o geógrafo Bernardo Mançano Rodrigues, professor da Universidade Estadual de São Paulo. Em 1979, a marca da resistência camponesa foi a invasão das fazendas Macali e Brilhante, no Rio Grande do Sul, por 110 famílias que haviam sido expulsas da reserva indígena de Nonoai. Receberam o apoio de outras instituições, especialmente da Comissão Pastoral da Terra da Igreja Católica. Dois anos depois, apesar da repressão policial, já havia seis vezes mais famílias ali, e o movimento se espalhou para outros Estados. Na mira dos fuzis da Polícia Militar, os colonos começaram a se organizar. Em janeiro de 1984 realizaram o primeiro encontro nacional e fundaram oficialmente o MST. A repressão do Estado não esmoreceu, culminando em Eldorado dos Carajás, no Pará. Em 1996, policiais militares atiraram contra manifestantes sem-terra, matando 19 deles. A comoção rendeu frutos ao MST, que desde então conta com o medo das autoridades de reprimir o massacre.

Para expandir seu raio de atuação, o MST se articula com outras entidades, como a CUT. Em maio, 2 mil trabalhadores se uniram a 3 mil camponeses para invadir, por um dia, uma fazenda de 14 mil hectares da Souza Cruz. Depois, acamparam em Porto Alegre pedindo redução na jornada dos operários. 'Foi uma forma de juntarmos as lutas contra o latifúndio e as multinacionais', explica Miguel Stédile, um dos dirigentes nacionais do MST. Aos 26 anos, ele é o primogênito de João Pedro Stédile, um dos fundadores e mais proeminentes líderes da organização. O filho tenta escapar da fama de herdeiro. 'Isso aqui não é uma monarquia. Sou tratado como igual pelos companheiros', diz. Criado com os pais num bairro de classe média de São Paulo, Miguel teve uma adolescência que os outros militantes chamariam de 'burguesa'. Acampou pela primeira vez com os lobinhos, sua turma de escoteiros mirins, num parque dentro da capital paulista. Saía com os amigos de colégio para beber Coca-Cola, embora a mãe tentasse proibir os refrigerantes. Economizava dinheiro para comprar discos dos grupos de rock que via na MTV. No início, o jovem Stédile não queria seguir os passos do pai. 'Meu

projeto era estudar jornalismo ou cinema e conseguir um empreguinho', conta. Mas não passou nos vestibulares da PUC paulista nem da USP. A solução foi morar com os tios gaúchos para cursar a PUC de Porto Alegre. Depois de um ano de estudo e meia dúzia de mudanças de endereço, Miguel encontrou pouso num alojamento para estudantes do MST. 'Estava na pior, trabalhando numa produtora de vídeo, estudando sem perspectivas e vendo meus companheiros de quarto engajados num projeto de transformação social', descreve. Trancou o curso e foi adotado pelo movimento.

Miguel teve uma educação diferente dos colegas. A maioria dos jovens militantes foi preparada para o socialismo desde cedo. Embora tenham estudado em escolas municipais, receberam sua verdadeira formação ideológica em cursos promovidos nos acampamentos e assentamentos. Parte essencial dessa pedagogia são as chamadas 'místicas', peças de teatro que encenam passagens históricas das revoluções comunistas e do MST. Com frequência representam cenas heróicas protagonizadas por figuras como Mao Tsé-tung, Fidel Castro e Vladimir Lênin. São os 'Lutadores do Povo' para a jovem militância. Mas a história contada pelos sem-terra é reticente em relação à derrocada dos regimes comunistas. O principal livro didático do MST, da editora Expressão Popular, ensina que a subida ao poder de Mikhail Gorbachev na União Soviética, em 1985, encerrou as tensões com os Estados Unidos. Mas nada fala sobre a Perestroika e a transição russa para o capitalismo. A Longa Marcha dos revolucionários chineses é descrita com empolgação, enquanto a crítica ao regime ditatorial se resume a uma frase: 'Hoje a China vive uma realidade muito distante daquela sonhada por Mao e seus companheiros de 1949'.

A partir de literatura desse teor, as crianças aprendem a desconstruir a história que ouviram nas escolas convencionais. Em um acampamento dos sem-terra, enquanto as mães lavam roupa no açude, a turma de 5ª série faz uma roda, com os cadernos abertos no colo. A professora começa: 'Latifúndio é uma grande extensão de terra improdutivo que deve ser desapropriada para reforma agrária'. Um dos meninos não se contém: 'Esse açude está improdutivo. Vamos invadir para nadar'. Todos riem, menos a militante, que sugere: 'Vamos aproveitar o que você disse para discutir a diferença entre invadir e ocupar'. A professora é Caroline Requiell, de 17 anos. Nasceu e cresceu na Grande Porto Alegre. Há dois anos, sua mãe, uma doméstica desempregada, resolveu seguir o MST. Foi no acampamento que Caroline descobriu sua vocação para o magistério.

Ela é uma das escolhidas para estudar no Instituto de Educação Josué de Castro, em Veranópolis. A escola, de nível médio, é o principal celeiro de formação das futuras lideranças do MST no país. Funciona no prédio de um seminário doado ao movimento pelos padres franciscanos. No programa, oferece cursos de agronomia, pedagogia e cooperativismo. Também ensina a organizar acampamentos, liderar ocupações e arregimentar voluntários nas cidades. Os estudantes, vindos de vários Estados, intercalam períodos de dois meses de internato com três meses de trabalho em suas comunidades. Pelos corredores, pairam painéis com frases de Eduardo Galeano e Bertolt Brecht. No refeitório, bandeiras do partido comunista russo e da Palestina. Enquanto as mães estudam, os filhos brincam na creche cujas paredes são decoradas com enxadas, facões e bandeiras do MST. Desde 1995 o centro de formação já recebeu 613 alunos.

É em Veranópolis que estuda Tiago Sottilli. Gaúcho de 21 anos, ele conduz a marcha dos sem-terra que corta o Rio Grande há três semanas. O objetivo é ocupar uma fazenda de 13.500 hectares no município de São Gabriel. Os proprietários já anunciaram que estão se armando para resistir. Um panfleto apócrifo distribuído na região convoca a população para 'despejar gasolina sobre as ratazanas' da caravana. Sottilli, um jovem alto e corado, nunca enfrentou os tiros da polícia nem dos jagunços. Mas aprendeu a temê-los há dois anos, quando assistiu a uma mística de Eldorado dos Carajás. Desde então, quando sobe no carro de som para se dirigir à multidão, pergunta-se como reagiria diante de um ataque: 'Será que eu vou largar tudo e fugir para salvar minha pele?' Segue na tarefa com a determinação de quem acredita estar ajudando a mudar o país. 'Só a tensão das ocupações vai fazer o processo de reforma agrária andar. Não adianta esperar o governo', prega.

Há dois meses, Valdir Navroski, de 19 anos, conseguiu ser assentado, como seus pais, na fronteira do Rio Grande do Sul com o Uruguai. Mas não abandonou a militância. 'Quando eu entrei, só queria um pedaço de terra, mas aos poucos fui vendo que precisamos mudar a sociedade até que não haja mais exploradores', conta. Namorado da professora Caroline, divide com ela as aulas ministradas às crianças que acompanham a marcha gaúcha. Navroski conheceu a 'burguesia exploradora' ao trabalhar como operário numa indústria de calçados. 'Por que a fábrica precisa ter um dono? Ela deveria ser da sociedade e pagar salário igual para todo mundo', propõe.

Nos assentamentos, o excedente de comida é dividido, voluntários dão aulas ou ajudam a cuidar das crianças. Os colonos são divididos em comitês que cuidam do bem-estar da comunidade. Foi nesse ambiente de sonho socialista que cresceu a jovem militância do MST. 'Quando meus pais entraram, tiveram de se adaptar a uma vida em coletividade', conta Cleide Almeida, de 20 anos. 'Eu já cresci ali. Não sei viver sem esse esquema de solidariedade para nos proteger', diz. Há três anos ela adotou um menino de 6 meses que foi abandonado no assentamento, doente e desnutrido. Para o enxoval, as famílias de colonos doaram roupinhas e mamadeiras. Até hoje, quem vem da cidade traz um pacote de fraldas. Quando Cleide vai para o internato em Veranópolis, uma vizinha de lote assume a criança. O menino, criado coletivamente, está forte e saudável. Namorada de Sottilli, Cleide carrega na barriga a primeira filha dos dois, Alice, que nascerá em agosto. 'Espero que ela viva em um

mundo sem exploradores', sonha. Faz uma promessa à menina no ventre: 'Os trabalhadores assumirão as fábricas e substituirão os patrões'.

Criada dentro de uma organização que estimula os valores tradicionais, dentro de uma disciplina quase stalinista, a nova geração do MST vive um Brasil rural quase desaparecido. O catarinense Orceni Mariani, de 18 anos, começou a namorar aos 17 com a filha de um vizinho de lote. Como não dava para manter o segredo na comunidade onde todos se conhecem, encarou o pai da moça. Foi autorizado a vê-la no sofá da casa dela, três vezes por semana.

Os namoricos começam em forrós ou quermesses. A jovem militância é louca por Legião Urbana e música sertaneja. Não liga para roupas, avessa à 'opressão da sociedade de consumo'. Graças à falta de eletricidade na maioria dos assentamentos, é imune aos apelos da TV. A paranaense Claudia Praxedes só conheceu a telinha aos 13 anos. Encantou-se com o melodrama Ghost. 'Adoro histórias de amor', suspira. Infelizmente, mal vê o namorado. Ambos estão ocupados na missão para a qual foram convocados: organizar invasões no Estado de São Paulo.

ENTREVISTA

"Um milhão não dá"

Ministro diz que a exigência do MST é inviável para o governo

Após a reunião entre o governo e lideranças do MST, na quarta-feira, o ministro Miguel Rossetto, do Desenvolvimento Agrário, tentou explicar por que a prometida reforma no campo está demorando tanto a sair.

ÉPOCA - Por que um governo do PT ainda não apresentou um plano de reforma agrária?

Miguel Rossetto - É preciso entender que não herdamos áreas disponíveis para assentamentos do governo anterior. Por isso, agora estamos fazendo um diagnóstico da situação em cada Estado, avaliando terras para desapropriação e iniciando vistorias das áreas. Também fomos obrigados a adaptar o programa ao enjugamento dos recursos. Prevíamos um orçamento de R\$ 460 milhões para este ano, mas acabamos com R\$ 162 milhões. Mas faremos assentamentos em maior escala a partir do próximo semestre.

ÉPOCA - Quando esses assentamentos começarão?

Rossetto - Nosso desafio é usar mais terras públicas, da União e dos Estados, para reduzir os custos com indenizações a proprietários privados. Enquanto isso, fazemos um levantamento dos credores do INSS, da Receita Federal e dos bancos para expandir nosso programa. O que prejudica nossa agilidade é que os processos de desapropriação levam de nove a 12 meses. Estamos tentando encurtar o prazo para seis meses. Temos expectativa de oferecer 100 mil hectares no Pontal do Paranapanema até setembro. Nossa meta para este ano é assentar cerca de 60 mil famílias, priorizando as acampadas.

ÉPOCA - Priorizar essas famílias acampadas não incentiva novas ocupação?

Rossetto - Acredito que não. Quem se dispõe a acampar está evidentemente numa situação precária e manifesta um desejo maior de ir para a terra.

ÉPOCA - Qual é a meta até o fim do governo?

Rossetto - Estamos analisando o cadastro que o governo passado fez e já soma 700 mil famílias. Nem posso dizer que atenderemos todas.

ÉPOCA - Dá para assentar 1 milhão de famílias, como quer o MST?

Rossetto - Apesar de a reforma agrária ser estratégica para o governo, nessa dimensão não é possível. Não temos estrutura.

ÉPOCA - O senhor não teme ficar atrás do governo FHC, que assentou 480 mil famílias?

Rossetto - Não queremos reproduzir uma política de assentamento cujo único critério era buscar terras baratas mas inviáveis para a produção. Só vamos colocar famílias com crédito, infra-estrutura e assistência técnica.

ÉPOCA - Enquanto isso, o senhor não teme mais tensão no campo?

Rossetto - O número de invasões não cresceu tanto. O que vemos são problemas localizados.

ÉPOCA - As ocupações são instrumento legítimo de pressão?

Rossetto - Quem define isso é a Justiça. Existe uma diferença entre exprimir opiniões críticas e estimular a violência.

Anexo 6

Íntegra da carta enviada pelo Subcomandante Marcos para o 5º Congresso do MST - 2007

Companheiros e companheiras,
por minha voz, fala a voz do Exército Zapatista de Libertação Nacional (EZLN).

Em nome das mulheres, homens, crianças e idosos do Exército Zapatista de Libertação Nacional, recebam todos e todas vocês, companheiros e companheiras do Movimento dos Sem Terra do Brasil, nossa saudação zapatista.

Sabemos que nestes dias estão realizando seu Quinto Congresso nas dignas terras brasileiras e gostaríamos de um pequeno espaço na batida generosa de seu coração para nossa palavra.

Nós, os e as zapatistas do México, sentimos fraternidade por todas as organizações e pessoas que lutam pela terra, apreço por quem a vê como uma mãe, e respeito por quem enfrenta tudo para tornar realidade o que Emiliano Zapata afirmou: " A terra é de quem trabalha".

O Movimento dos Sem Terra (MST) do Brasil reúne tudo isto no nosso coração moreno: tem nossa mão irmã, nosso carinho e nosso respeito, mas também tem nossa admiração.

Ainda que à distância, são várias formas pelas quais sabemos de vocês, de seus sofrimentos e suas lutas. A sabedoria, decisão e firmeza que têm demonstrado nas duras jornadas de luta pela terra são, para nós, ensinamentos e satisfação. Ensinamentos porque aprendemos com vocês.

Satisfação porque, ao saber de vocês, sabemos que há alguém que luta pela terra para defendê-la e trabalhará-la com dignidade.

Mas, ainda que ninguém volte a vê-los, ainda que todos fechem portas e ouvidos a vocês, ainda que encontrem apenas incompreensão e desprezo, têm e terão no nosso coração moreno um lugar especial, em nosso olhar uma porta sempre aberta no nosso coração, um ouvido atento e respeitoso ao nosso caminhar, uma admiração sincera em nossa voz e a compreensão que só existe entre quem tem na terra uma mãe, uma história, uma luta e uma bandeira.

Nosso general Emiliano Zapata disse que a terra é de quem trabalha. Logo farão 100 anos desde que seu grito de "Terra e Liberdade" sacudiu os campos e cidades do México. Assim voltará a ser. E voltaremos a tornar nossa a terra, não só porque somos nós que trabalhamos e a fazemos produzir, mas também porque ao cultivá-la, cultivamos nós mesmos.

Sabemos que este seu Quinto Congresso tem o lema: "Reforma Agrária: Por Justiça Social e Soberania Popular". Quanta verdade há nessas palavras! Porque nenhuma nação pode se chamar verdadeiramente livre e soberana se a terra não é de quem trabalha nela, e não pode haver justiça social enquanto se continuar produzindo para o estrangeiro ladrão e não para o povo trabalhador.

Companheiros e companheiras:

Não sei se vocês já sabem, mas vocês já sabem e eu repito: aqui, nas montanhas do sudeste mexicano existe alguém que quer seu bem, que lhes admira e aprende com vocês. Há alguém que sabe que não se renderão. Há quem saiba que nossas lutas tem o mesmo destino: o da liberdade e a justiça para nossa terra.

Saudamos os companheiros e companheiras; Que o vento da rebeldia que vem do Brasil avive a resistência indígena no México!

Viva o Movimento dos Sem Terra do Brasil!

Da mesma América Latina em que o Brasil e México reescrevem a palavra "dignidade".

Pelo Comitê Clandestino Revolucionário Indígena – Comando Geral do Exército Zapatista de Libertação nacional.

Subcomandante Insurgente Marcos.
México, Junho de 2007.

Anexo 7

Íntegra do texto *Alerta roja en Chiapas*, de Ana Esther Ceceña, publicado em 21 de junho de 2005 no jornal *La Jornada*

El anuncio de alerta roja emitido el 20 de junio por el EZLN, a pesar de las múltiples razones que le podrían dar contenido, provocó una reacción de sorpresa similar a la del 1° de enero de 1994 cuando todo estaba listo para la entrada de México en el primer mundo anunciado por el TLC. Una década después todo parecía indicar una situación de coexistencia pacífica entre las Juntas de Buen Gobierno zapatistas y los gobiernos institucionales, y la construcción de las autonomías parecía estar avanzando sin más tropiezos que los de las medidas de contrainsurgencia habituales, que las comunidades zapatistas habían aprendido a sortear, qué fue lo que desató este llamado de emergencia.

Probablemente en las próximas horas se tendrán más noticias desde la comandancia zapatista, sin embargo, hay una serie de indicios que nos pueden ayudar a ir entendiendo el momento y condiciones en que esta alerta roja ocurre.

Aun no habiendo enfrentamientos armados en Chiapas, el ejército, de acuerdo con una investigación realizada por el CAPISE, ha estado realizando un trazado de toda la zona zapatista, colocando cuarteles o posiciones temporales, abriendo caminos, haciendo ejercicios de patrullaje, simulación y entrenamiento. Poco a poco las posiciones militares fueron construyendo un cerco sobre Montes Azules, la tan disputada reserva de la biosfera, que parecería apuntar hacia una posible operación quirúrgica.

La construcción de carreteras en los dos bordes de Montes Azules, una bordeando la frontera con Guatemala y otra entrando a las zonas más identificadas de arraigo zapatista avanzó con gran velocidad en los últimos dos años logrando una comunicación rápida hacia dentro y fuera de la Selva y los Altos.

La cancelación de cuentas bancarias de Enlace Civil aduciendo lavado de dinero y el operativo realizado por la Secretaría de la Defensa para destruir campos de cultivo de marihuana en tierras zapatistas (SEDENA, comunicado 168) indican la construcción de un escenario, donde por cierto sorprende la complicidad de BBVA, para colocar al EZLN en la circunstancia de grupo narcoterrorista y “legitimar” la aplicación de políticas antiterroristas, similares a las del Plan Colombia, contra él.

La visita de Condoleeza Rice a México en marzo para fijar las nuevas normas de convivencia en términos de seguridad se centró en el tema fronterizo y en la operatividad efectiva de una “frontera inteligente” “...que no es ni una frontera abierta, ni una frontera cerrada, sino que pretende ser una frontera flexible y capaz de garantizar seguridad” (Enriqueta Cabrera, CENCOALT), en la que el aspecto de información e inteligencia ocupa la primera línea. La preocupación estadounidense se centra sobre todo en la problemática de la frontera norte, donde un hecho sin precedentes y muy preocupante es la situación de Nuevo Laredo, ciudad de la frontera con Estados Unidos, en la que las fuerzas de seguridad mexicanas perdieron temporalmente el control y se puso en evidencia el involucramiento de los cuerpos locales con el narcotráfico. Durante varios días fueron ejecutados los jefes de la policía local e incluso miembros de la AFI (FBI mexicano) sin que pudiera restablecerse el orden. Y eso ocurre en la frontera con Estados Unidos, así que se considera que la disuasión de los migrantes, narcotraficantes o terroristas miembros de Al Qaeda o de grupos similares, que entrarían a Estados Unidos por México, exige un control estricto de todas las puertas de ingreso. La frontera de Chiapas con Guatemala es un foco de interés prioritario también por esta causa.

El cuidado de la frontera sur mexicana se ha justificado, además, por las actividades de una mafia que trafica con migrantes, con mujeres, adolescentes y niños para prostitución y con drogas, llamada la Mara Salvatrucha. Esta organización indudablemente debe ser combatida y erradicada pero llama la atención que justo el 20 de junio, día de la alerta zapatista, estuvieran reunidos en Chiapas algunos miembros acreditados del FBI, con fuerzas locales de seguridad, para “...analizar el combate a las pandillas juveniles como la Mara Salvatrucha”. “...tres días después de que finalizara la Cumbre Internacional AntiMaras en la ciudad de Tapachula bajo el auspicio de la Organización de Estados Americanos (OEA)” (Isaín Mandujano, Este-Sur/noticias de Chiapas). De golpe, cuando se refuerzan las políticas antiterroristas desde Estados Unidos, casualmente la Mara cobra una importancia que no había mostrado en todo el tiempo que lleva causando desmanes.

Es una coincidencia que la OEA, que es quien auspicia el Tratado Interamericano de Asistencia [militar] Recíproca (TIAR) y el Consejo de Seguridad Hemisférica en que participan los ministros de defensa de todo el continente, haya decidido realizar su reunión en Chiapas (aunque la Mara sea fundamentalmente centroamericana). Este fue el marco para un acuerdo entre los países de Centroamérica, México y Estados Unidos para “...crear una base de datos de los integrantes de la banda Barrio 18 y MS-13 que integran la mara salvatrucha” ya que, según Horacio Schroeder Bejarano, secretario de Seguridad Pública del Estado, “...hay interés y preocupación de las autoridades norteamericanas, por mantener un cerco en la frontera sur” “...lo importante es practicar una política integral y mantener la vigilancia en la frontera sur por ser un interés de los

norteamericanos” (Gaspar Romero La Voz del Sureste). El combate a la Mara se hace “...desde la perspectiva adecuada, que es la cooperación interinstitucionales e internacional. (Comunicado de Lic. Magdalena Carral, Comisionada de la Secretaría de Gobernación). Sin embargo las fronteras “inteligentes”, como ha sido demostrado, tienen múltiples propósitos; el del control de los denominados “terroristas” es, por lo menos desde el Plan Cóndor, el más importante.

A esto hay que agregar, evidentemente, la gran importancia que tiene Chiapas en términos de recursos que no han podido ser explotados por causa de la insurrección zapatista y la posición geoestratégica de esta región que cierra el territorio de América del Norte y que ocupa un lugar privilegiado (el centro geográfico) en los proyectos del Corredor Biológico Mesoamericano del Banco Mundial y del Plan Puebla Panamá. Esto, que no es un indicio sino una realidad, es uno de los desafíos no resueltos del presidente Fox y uno de los puntos de interés de Estados Unidos. La salida de Fox de la presidencia se acerca y las señales para hacer viable la posible candidatura de su esposa hablan de Chiapas y de privatizaciones en petróleo, agua y electricidad, una vez que ya se avanzó con la ley Monsanto.

México se encuentra en una profunda crisis, agravada por la decisión estadounidense de desplegarse hacia el sur en todos los sentidos. El clima político pre-electoral, atravesado por disputas de mafias, corrupción y descomposición determina un escenario muy revuelto en el que son previsibles los magnicidios y, sin duda, los intentos por terminar de una vez con el conflicto en Chiapas.

Con todos estos indicios, y otros que irán completando el cuadro, no sería muy arriesgado asegurar que la alerta roja zapatista responde a un intento por detener una posible operación quirúrgica o una inminente ofensiva represiva contra todas las autoridades zapatistas para descabezar el movimiento. Por ello anuncian la vuelta a la clandestinidad.

La única manera de evitar una masacre, y un avasallamiento total de nuestros pueblos, desatendiendo el llamado a alejarse de la zona por seguridad hecho por la Comandancia, es acudir masivamente a caminar al lado y con las comunidades indígenas de Chiapas para mostrar que ni ellos ni nosotros estamos solos y que no dejaremos de pelear por democracia, libertad y justicia, donde quiera que nos encontremos.

Anexo 8

Revista *Sem Terra* - Arte Sem Fronteiras debate os direitos culturais

Título: Arte Sem Fronteiras debate os direitos culturais

Subtítulo: A preservação das diversidades diante do processo de globalização e a adoção de políticas públicas voltadas para o desenvolvimento cultural.

Autora: Gabriela Villen

Edição: 24, de maio e junho de 2004

O artigo 27 da Declaração Universal dos Direitos do Homem diz: "Todo homem tem o direito de participar livremente da vida cultural da comunidade, de fruir as artes, de participar do progresso científico e de fruir de seus benefícios."

Todos concordam com sua importância, mas poucos se detêm para o que ele realmente significa. Considerado historicamente como recurso auxiliar, ou ainda suplementar, às políticas públicas, o direito cultural ganha, hoje, um lugar de destaque no debate internacional sobre desenvolvimento humano.

Como exemplo disso, o III Fórum Internacional Arte Sem Fronteiras, realizado de 31 de março a 2 de Abril, em São Paulo, reuniu representantes da América Latina e Europa sob o tema "Diversidade e Direitos Culturais - Cultura e Políticas Públicas para o Desenvolvimento". Ele é o terceiro de uma série de encontros que têm como objetivo delinear um quadro da atual situação da América Latina e a partir dele levantar propostas concretas para serem apresentadas nos Fóruns de São Paulo e Barcelona (ver quadro).

Entre as propostas contidas no documento produzido pelo Fórum, destacam-se a incorporação de conceitos de diversidade cultural nos programas educacionais, a disseminação de materiais educativos entre o Mercosul sobre as características culturais de cada país-membro e a criação de um Código de Defesa dos Direitos do Consumidor Cultural. Este foi o centro do debate, juntamente com questões polêmicas, como a atuação de organismos internacionais e conflitos entre direitos culturais e direitos humanos.

Código Cultural

Para Saul Sosnowski, Diretor do Centro de Estudos Latino-Americanos da Universidade de Maryland, autor da proposta sobre o Código do Consumidor Cultural, ele serviria como um freio à hegemonia da cultura comercial. Na sua visão, a grande oferta de produtos culturais não garante espaço para as diversas manifestações culturais dos países. Uma regulamentação como essa daria à população recursos jurídicos para exigir a qualidade desses produtos. "Não queremos impor um gosto pelas culturas regionais. Mas devemos nos empenhar para que essas estejam acessíveis para todas as pessoas", afirmou Sosnowski.

Yvonne Donders, especialista do Programa de Direitos Culturais, Econômicos e Sociais da Divisão de Direitos Humanos da UNESCO, por sua vez, questiona essa sujeição do indivíduo -receptor e agente de sua cultura -a um mero consumidor cultural. "Ela [a cultura] inclui o modo de vida. E o modo de vida inclui a língua, a religião, as tradições e estas não são coisas que você consome." Além disso, ela destaca o direito cultural como inerente ao indivíduo e portanto não relacionado a sua inserção no mercado de consumo; "direitos nós temos porque somos seres humanos. Eles não são favores concedidos pelo Estado." Donders afirma ainda que os direitos humanos existem "para proteger e promover a dignidade humana, e a cultura é uma parte importante disso." A própria questão da inclusão cultural esbarrou em problemas conceituais. Ao defender a inclusão cultural, automaticamente se define um padrão de cultura, empurrando uma gama considerável de expressões à margem da sociedade. Para Danilo de Miranda, diretor do SESC São Paulo, "qualquer pessoa, mesmo aquela destituída de informação, tem componentes culturais próprios, valores, aspectos musicais e sociais". Afirma ainda que essa distorção é fruto de "uma certa confusão entre a exclusão do mercado e a exclusão cultural".

Legislação Cultural

A discussão sobre legislação cultural engloba ainda o problema da regulamentação desse mercado. As novas tecnologias e, conseqüentemente, as formas de expressão e distribuição da cultura exigem uma reformulação dos antigos paradigmas de controle. Leis como de propriedade intelectual, direitos de reprodução e, até mesmo, liberdade de imprensa demandam nova discussão. O valor de unicidade da obra artística, que já começa a entrar em colapso no início da modernidade, cai por terra com o advento da Internet e da popularização das tecnologias de reprodução. Como descreve Mônica Serra, presidente da Associação Internacional Arte Sem Fronteiras, "é como você ter gelo e virar água. A água não se segura da mesma forma como se segura o gelo. É outro uso da mão. Vai ser outro uso da lei".

A resistência ao debate sobre liberdade de imprensa transpareceu durante o Fórum. A história de ditaduras e repressão de boa parte dos países da América Latina causa reação imediata a qualquer tipo de

sugestão que envolva controle no campo da expressão, seja ela qual for. Qualquer proposta nesse sentido logo é entendida como uma ameaça de retorno à censura. A total ausência de regulamentação, contudo, é vista por alguns como a melhor estratégia de censura desenvolvida pela pós-modernidade. Sob a máscara de liberdade de expressão, um padrão cultural é imposto à sociedade, massacrando a diversidade dos países. "Atualmente, os meios de comunicação de massa não contemplam demanda dos espectadores, nem abrem espaço para que os criadores possam se encontrar com seu público", afirma Gonzalo Mazzuchi, secretário da Cultura de Montevideo, capital uruguaia. "Eu acredito que o principal objetivo a perseguirmos é o encontro do maior número de criadores, com a maior quantidade de eventos públicos."

Garantir espaço, de maneira democrática, às mais diversas formas de expressão artística foi entendido pela maioria dos conferencistas como a primeira função do Estado no tocante a políticas públicas na área cultural. "Há três tipos de obrigação do Estado", afirma Yvonne Donders, "respeitar, proteger e facilitar [a diversidade cultural]". Danilo de Miranda vai ainda além e alfineta algumas iniciativas brasileiras: "Estou falando de ações efetivas que possam promover uma transformação no país e a afastar a coisa da chamada indústria cultural. A indústria cultural não precisa de incentivo."

Internacional

Outro tópico polêmico foi a legislação internacional. Há uma proposta sendo encaminhada por diversas instituições, incluindo a UNESCO e a fundação espanhola, Interarts, de ampliação do artigo 15 do Pacto Internacional dos Direitos Econômicos, Sociais e Culturais. Esse pacto, realizado em 1966, teve como objetivo ativar juridicamente os dispositivos da Declaração Universal dos Direitos Humanos, determinando a responsabilização internacional dos Estados-partes. O artigo 15, referente à cultura, especifica direitos individuais, funções do Estado e obrigações internacionais.

Segundo Annamari Laaksonen, coordenadora pela Fundação Interarts do Congresso Internacional de Direitos Culturais e Desenvolvimento Humano no Fórum de Barcelona 2004, esta proposta pretende ser válida como universal pelos países-membros, o que significaria que todos os Estados-membros estariam obrigados a adequar sua legislação. "Teria um efeito direto nas políticas dos países", afirma a coordenadora.

A legitimidade dos organismos internacionais de intervir em situações diretamente ligadas a cultura foi defendida com cautela durante a conferência. A importância do respeito ao diferente da não imposição dos valores uma cultura sobre a outra foi enfatizada durante todo congresso. A função dos organismos internacionais ficaria, portanto, restrita aos casos em que essa liberdade cultural das nações entrasse em choque com os direitos humanos, enfatiza Yvonne Donders. "Você não pode dizer 'desculpe mas essa é minha cultura e eu posso, como punição, cortar fora mãos, apedrejar mulheres'. Eu jamais aceitaria isso. Especialmente em nível internacional, nós não podemos aceitar", diz.

O direito cultural no plano internacional foi entendido um aprofundamento dos aspectos dos direitos humanos. Segundo Saul Sosnowski, os aparatos jurídicos já estão consolidados no campo, ou seja, não há lógica em se trabalhar na construção de uma nova estrutura.

2004 é o ano dos fóruns culturais

São Paulo e Barcelona sediam dois grandes eventos que pretendem trazer a cultura ao centro do debate político.

Com proporções e estruturas bem diferentes, São Paulo e Barcelona se preparam para receber profissionais do meio artístico, estudiosos, políticos e agentes culturais do mundo todo.

Em São Paulo, o Fórum Cultural Mundial será realizado de 26 de junho a 4 de julho, no Anhembi. A pauta do fórum inclui Cultura e Desenvolvimento Social, Identidade e Autonomia, Conhecimento, Educação e Solidariedade, Diversidade Cultural e Biodiversidade, entre outros. Além das conferências e debates, o fórum conta com um Festival Cultural e um Mercado de Idéias e Oportunidades em sua programação, que ultrapassarão os muros do evento, espalhando-se pela cidade.

O Fórum das Culturas de Barcelona, por sua vez, se anuncia como um evento bem mais ambicioso. Com duração de cinco meses e um investimento de mais de R\$ 10 bilhões, a cidade se recria para receber as cerca de cinco milhões de pessoas esperadas.

Anexo 9

Revista *Sem Terra* – Ministério lança projeto de estímulos culturais

Título: Ministério lança projeto de estímulos culturais

Subtítulo: O governo federal promete investir 70 milhões de reais em 250 Pontos de Cultura voltados para o desenvolvimento de iniciativas dos trabalhadores da cidade e do campo

Autora: Maria Mello e Janderson Barros

Edição: 33, de novembro e dezembro de 2005

“Cultura é gente, e a grande obra da cultura é inventar e reinventar gente”. Ao parafrasear Herbert de Souza, o Betinho, Sérgio Mamberti, Secretário de Identidade e Diversidade Cultural do Ministério da Cultura (MinC), destacou a importância da preservação da cultura nacional. Entre as iniciativas que defende, está o lançamento do projeto Pontos de Cultura, que pretende estimular iniciativas culturais já existentes, com suporte financeiro e estrutural, fornecendo equipamentos e instrumentos aos trabalhadores e trabalhadoras, camponeses e urbanos, e às comunidades locais. Mamberti acredita que o programa, lançado em julho, permitirá não só o acesso à cultura, mas também sua produção.

Parte da Rede Cultural da Terra (projeto do MinC em parceria com Ministério do Desenvolvimento Agrário, Ministério do Meio Ambiente e MST, que promove atividades culturais relacionadas ao tema Reforma Agrária e Agricultura Familiar), os Pontos de Cultura do MST permitirão o aprimoramento de atividades literárias, musicais, teatrais, de artes plásticas e audiovisuais. Entre os materiais já recebidos pelos centros de formação do Movimento estão câmeras de vídeo, computadores, instrumentos musicais, equipamento para a edição de filmes, materiais de rádio e televisores.

"A democratização da cultura é um elemento decisivo na construção da cidadania, que se dá principalmente a partir de ações concretas de políticas públicas, onde os movimentos sociais e poder público assumem parcerias, possibilitando o acesso ao produto cultural, viabilizando a produção, difusão, circulação, qualificação dos artistas e a preservação de sua identidade cultural", afirmou Evelaine Martines, do Coletivo Nacional de Cultura do MST, durante a inauguração dos Pontos de Cultura. O ato político-cultural foi realizado em 10 de julho, na Escola Nacional Florestan Fernandes, em Guararema (SP). Na Escola, a comunidade já participa das exibições de filmes realizadas na sala de cinema, a única entre os municípios menores da região.

Em Braslândia, cidade-satélite de Brasília, o ponto será instalado no acampamento Gabriela Monteiro, que reúne 90 famílias. Para Agostinho Reis, da coordenação da frente de Teatro do Distrito Federal e Entorno, o Centro de Formação Gabriela Monteiro vai contribuir para a formação cultural dos Sem Terra e na integração com a comunidade da região do futuro assentamento.

Reis destaca a atuação do ponto com a música, hip hop, artes plásticas, comunicação popular, Teatro do Oprimido e o teatro de mamolengos, além da apresentação para a comunidade de espetáculos, filmes e resultados das oficinas. "O ponto de cultura vai envolver os assentados, os militantes do Movimento e toda a comunidade, não só da área rural como também da cidade", explica.

Está prevista a implementação pelo MinC de 250 pontos. O orçamento inicial do projeto era de 70 milhões de reais, mas após cortes tem apenas 31 milhões de reais. O edital seguinte do programa, finalizado no início de julho, recebeu 3 mil propostas.

Segundo Evelaine, "estes espaços representam um esforço no reconhecimento e reforço da especificidade da cultura camponesa, em cada estado. Assim, pretende-se reforçar a auto-estima camponesa e do trabalho rural como espaço de produção de cultura e de elementos próprios de cidadania no campo".

Para Mamberti, "a cultura não é apenas expressão das linguagens artísticas, mas é o espaço de todos os valores simbólicos da sociedade, todas as formas de viver, de agir e de sentir de um povo".

Qual a importância dos Pontos de Cultura como fomento às atividades culturais do campo?

Quando foi criada a Secretaria da Diversidade e da Identidade Cultural, essas questões que eu já vinha tratando com o MST, com o compromisso de fazermos uma rede de cultura no campo, a partir da experiência cultural extremamente bem-sucedida do MST, levaram à formalização da Rede Cultural da Terra. No final do ano passado, lançamos um primeiro edital para a formação de multiplicadores que já se cumpriu, e 250 oficineiros foram formados. Então, os Pontos de Cultura vêm para otimizar esse processo, porque criam uma estrutura, através da verba e dos equipamentos para consolidar e ampliar esse trabalho, multiplicando e aprofundando essas políticas culturais.

Em que aspectos os Pontos de Cultura podem promover a relação entre as diversas manifestações culturais populares que o país abriga?

A Secretaria (da Diversidade e da Identidade Cultural) é muito transversal e tem trabalhado com a Secretaria de Programas e Projetos através do projeto Cultura Viva, não só com a Rede Cultural da Terra, mas também com os grupos indígenas, do movimento GLBTT, que vão se somando e adensando a inclusão de segmentos da população que não têm acesso a políticas públicas. Está se criando no Brasil uma construção muito forte, com grandes possibilidades de circulação e de intercâmbio. A Rede Cultural da Terra estará interagindo com outras redes, com a própria rede dos Pontos de Cultura, com a rede dos estudantes. Estas trocas vão se estabelecendo e criarão uma grande sinergia cultural, porque trabalhamos com conceitos de cultura, que vão além das linguagens artísticas, mas, que a tratam como conjunto de valores. A idéia é ampliar e aprofundar esse processo para que, ao final da nossa gestão, tenhamos uma grande teia cultural do campo.

Que papel a cultura desempenha como instrumento político?

Precisamos de um Estado que se responsabilize pela implantação de políticas públicas para cultura. De um Estado que veja na cultura não apenas a produção cultural inserida no mercado, como fez o governo anterior, mas que enxergue seu papel estratégico na construção desse novo processo de nação. Na medida em que, a gente vai fortalecendo essa teia cultural e políticas públicas para que toda essa diversidade floresça e possa ser conhecida, o Brasil mostra suas diferentes faces a partir das etnias e da diversidade das regiões, e a cultura passa a ser um elemento fundamental para o diálogo, uma cultura de paz, a garantia da expressão. A dimensão política da cultura hoje é fundamental para a gente pensar uma sociedade, em que, as relações sejam pautadas pela dimensão humanitária, onde o homem seja o protagonista. Eu acho que, no governo Lula, o Ministério da Cultura tem dado atenção às questões importantes, como o Plano Nacional de Cultura e o Sistema Nacional de Cultura, que vão garantir uma articulação entre as esferas municipal, estadual e federal e para que elas possam estar a serviço da cidadania. Progredimos, apesar de limites, como o condicionamento por causa dessa política econômica tão restritiva, em que a cultura não tem a prioridade que merece. Espero, que ao final do governo a gente já tenha, pelo menos implementados, processos que criarão uma sinergia cultural nacional, integrando cidade e campo.

Anexo 10

Revista *Sem Terra* – A arte cumprindo seu papel

Título: A arte cumprindo seu papel

Subtítulo: Grupo do MST se apresenta no Teatro de Arena, em São Paulo, símbolo de resistência política e artística no Brasil

Autora: Cristiane Gomes

Edição: 34, de janeiro e fevereiro de 2006

São Paulo, fevereiro de 1958. Em um pequeno teatro numa estreita rua do centro da capital paulista, era encenada a peça *Eles não usam Black Tie*, de Gianfrancesco Guarnieri que mostrava a realidade de operários urbanos durante uma greve. A obra foi um grande sucesso de público e de crítica na época, ficando mais de um ano em cartaz. Era a primeira vez que um tema nacional, dirigido por brasileiros, ganhava os palcos teatrais.

São Paulo, dezembro de 2005. O mesmo palco do pequeno teatro localizado no centro da terra da garoa abriga agora trabalhadores e trabalhadoras rurais. Atrizes e atores *Sem Terra* que se apropriaram da técnica do fazer teatral. O grupo Filhos da Mãe... Terra formado por jovens militantes do assentamento Carlos Lamarca, no interior de São Paulo, encenou para o público que lotou os 120 lugares do Arena, trechos da peça *Por Estes Santos Latifúndios*, do colombiano Guillermo Maldonado e *Posseiros e Fazendeiros*, baseada em Horários e Curiácios, do dramaturgo alemão Bertolt Brecht.

Exatamente 48 anos separam as duas encenações que ocorreram no mesmo espaço. Entretanto, é como se duas pontas de um mesmo cordão se encontrassem. A importância de um grupo teatral do MST ocupar o palco de um espaço tão simbólico e referência quando se pensa em arte unida à política (ou seria política unida a arte) é grande e intensa. "O discurso não tem porquê quando é apenas um recurso retórico. Mas a palavra é estritamente significativa, quando está na boca de pessoas que agem efetivamente para a transformação social. Para todos nós que estávamos no teatro neste dia, a palavra ganhou uma significação estética, lastreada no social, na questão concreta. Daí a importância do MST estar no Arena", explica o diretor teatral e professor da Unesp, Alexandre Mate.

Mas para se ter a compreensão do significado que o Arena tem para o teatro brasileiro é preciso saber um pouco de sua história.

O começo de tudo

O grupo formado no Arena surgiu no começo da década de 1950, com pessoas como Oduvaldo Viana Filho (o Vianinha), Gianfrancesco Guarnieri (estes dois, ligados ao Partido Comunista), José Renato, Chico de Assis, Augusto Boal. Nomes como de Dina Sfat, Lima Duarte, Eva Wilma, Vera Gerthel, só para citar alguns, também participaram do Arena.

Em 1º de fevereiro de 1955 a peça *A Rosa dos Ventos*, de Claude Spaak, com direção de José Renato inaugurava, oficialmente o pequeno teatro na rua Teodoro Baima. Neste mesmo ano, outros cinco espetáculos foram montados. Em 1956, Augusto Boal, recém-chegado dos Estados Unidos, dirigiu *Ratos e Homens*, do escritor estadunidense John Steinbeck (o mesmo autor de *A Vinhas da Ira*). A peça, adaptação de um romance naturalista, falava sobre os diversos problemas enfrentados por trabalhadores em uma fazenda. De acordo com a pesquisadora de teatro da Universidade de São Paulo, Iná Camargo Costa, esta encenação marcou o começo de novos rumos para o Arena,

Nesta época, os palcos paulistanos tinham uma clara hegemonia italiana, já que, as obras teatrais eram dirigidas por pessoas deste país. "Com a encenação de *Ratos e Homens*, de Steinbeck, foi colocada como ordem do dia encenar e produzir peças que retratassem os problemas do nosso país. Era preciso também que os atores se comportassem em cena como brasileiros", conta Iná.

Em 1957, Boal deu início a um curso prático de dramaturgia, com aulas de Décio de Almeida Prado e Sábado Magaldi (importantes críticos teatrais). Mas a história do Arena e de todo o teatro brasileiro seria marcada para sempre a partir de 1958 com a encenação de *Eles não usam Black Tie*, de Guarnieri e com o começo dos Seminários de Dramaturgia, onde nasceram tantas outras peças encenadas pelo Arena: *Quarto de Empregada*, de Roberto Freire; *Revolução na América do Sul*, de Boal; e os musicais *Arena conta Zumbi* e *Arena conta Tiradentes*. "Depois do Arena, o teatro brasileiro se interessou pelo Brasil. A atriz Maria Delia Costa montou *Gimba* e o Teatro Brasileiro de Comédia (TBC), que tinha o predomínio dos italianos teve, pela primeira vez um brasileiro dirigindo um espetáculo intimamente nacional: *O Pagador de Promessas*, de Dias Gomes", conta Iná.

É por isso que o grupo é considerado um divisor de águas na história do teatro brasileiro. Não era segredo para ninguém o caráter de esquerda e marxista de seus integrantes e da sua produção. O Arena teve uma ação permanente do teatro épico, fundamentado em Bertolt Brecht, um dos maiores dramaturgos e ativistas de que se tem notícia. Brecht se preocupava em fazer um teatro que fosse além da emoção, mas que despertasse a consciência, a reflexão crítica das pessoas. O Arena desenvolveu um conjunto de ações para buscar justamente este tipo de teatro", afirma Alexandre Mate.

Resistência política

O grupo tinha uma profunda relação com as Ligas Camponesas, movimento de luta pela terra no Nordeste. Era a época dos Centros Populares de Cultura e do Movimento de Cultura Popular de Pernambuco, que tinha no educador Paulo Freire e no escritor Ariano Suassuna, um de seus integrantes. Neste período, os atores e atrizes ligados a estes grupos tinham como objetivo apresentar um teatro político para as classes populares para incentivar o debate e o enfrentamento político. Em tempo: nos anos de 1960, o país fervilhava em idéias e ações. Era o Brasil antes do golpe militar. Em pauta, a discussão sobre as necessárias e urgentes reformas de base, como a Reforma Agrária. Na América Latina, a revolução em Cuba mostrava que era possível fazer uma grande transformação no continente.

Mesmo com o golpe militar de 1964, esta época caracteriza a fase mais combativa e criativa do Teatro de Arena. O grupo seguiu produzindo suas peças e divulgando sua ideologia. Além dos espetáculos encenados, o teatro permanecia aberto durante a semana com diversas atividades: palestras, seminários, encontros políticos e assembleias. Além disso, estava em curso também um importante intercâmbio com grupos teatrais da América Latina que desenvolviam um trabalho semelhante ao do Arena: utilizar a arte como instrumento de reflexão política. Um deles era o uruguaio El Galpón, de Montevideo, que tinha, desde os anos de 1930 uma grande história de resistência. Havia um projeto latinoamericano de nacionalização dos espetáculos, de criação de um repertório comum, onde cada grupo de cada país apresentaria a sua versão de um clássico do teatro. Infelizmente, as ditaduras que assolaram toda a América Latina, além de massacrar os movimentos sociais, interromperam o processo criativo e artístico dos grupos teatrais do continente. A pesquisadora Iná fala um pouco sobre este período: "O processo de intercâmbio continuou acontecendo mesmo depois de 64. Arena conta Zumbi se apresentou em vários países da América Latina. E esta parceria continuou até 68 com a I Feira Brasileira e Latina Americana de Opinião". Em 1968, o ano da promulgação do Ato Institucional nº5, que recrudescer a censura e deu ainda mais poder aos militares, marcou o começo da interrupção das ações revolucionárias do Arena. Muitos de seus integrantes foram perseguidos e presos, como Augusto Boal, uma das vozes mais candentes do Arena. Com a deportação do dramaturgo e a violenta censura dos militares, o Arena fecha suas portas no início de 1970. "A ditadura deve ser entendida como um grupo de pessoas que, usando o poder hierárquico das forças armadas tomaram o poder e saquearam o Brasil por mais de 20 anos. Usando a violência e o terror eles impediram o florescimento das idéias, das artes, da vida. Eles dizimaram as estruturas sociais e artísticas que existiam na época", afirma Boal.

Mas mesmo fechado, o Arena não ficou abandonado. Iná conta que o ator Luiz Carlos Arutin ficou, por muitos anos, responsável em cuidar dos arquivos, dos documentos e da administração do espaço. Na década de 80, teve início uma movimentação para fechar definitivamente o teatro da rua Teodoro Baima. Mas a classe teatral, mesmo aqueles que não se identificavam com a opção estética do Arena, se articulou e se uniu para impedir que um espaço tão importante para a história do país fosse fechado. Por conta desta mobilização, o Teatro de Arena passou a ser considerado patrimônio nacional, sob a responsabilidade da União.

Teatro do Oprimido e Arena

Foi dentro do Teatro do Arena, à medida que a repressão militar se acirrava e os militares se preocupavam mais e mais com os rumos do grupo, que Augusto Boal desenvolveu a metodologia do Teatro do Oprimido, que tira o "poder" da representação teatral das mãos dos atores e das atrizes e passa para os trabalhadores e trabalhadoras. E onde a barreira entre palco e platéia é quebrada. Onde o "latifúndio teatral" é desapropriado e as técnicas de produção, transferidas para os trabalhadores.

Boal conta que o teatro do oprimido não é um teatro espetáculo, mas essencial. "Nós seres humanos somos diferentes dos animais. A principal delas é que somos capazes de sermos espectadores de nossas ações. Temos dentro de nós o expectador e o encenador. Mesmo sem ter consciência, podemos dizer que tudo é teatro mesmo sem ter consciência disso. Queremos desenvolver isso e que todos os oprimidos usem o teatro para entender melhor a exploração sofrida e as formas de reagir à ela", afirma,

E foi através de uma parceria entre o Centro do Teatro do Oprimido e o MST, que em 2001 nasceu a Brigada Nacional de Teatro Patativa do Assaré, com uma oficina realizada no Rio de Janeiro. Os 38 grupos

teatrais que integram a Brigada estão organizados no Coletivo de Cultura do Movimento e atuam em todo o Brasil.

Um destes grupos é o Filhos da Mãe...Terra que se apresentou no palco do Arena. Justamente, onde tudo começou. São as pontas que se encontram em um mundo que, como se diz por aí, é redondo e gira. "O Arena marcou o início de uma proposta de mudança no país. A apresentação do MST aqui, mostra que a discussão permanece, está viva, que o desejo de transformação social não se perdeu", afirmou o jornalista Florestan Fernandes Jr. no dia do espetáculo.

"Pela linguagem teatral, podemos mostrar a realidade do MST de uma forma diferente do que aparece no jornal. Além disso, a gente aprende muito, porque o teatro proporciona uma união muito grande entre a gente", conta Geralda Rosa da Silva, jovem atriz do grupo Filhos da Mãe... Terra.

Hoje o Teatro de Arena Eugênio Kusnet, como é conhecido, continua em pleno funcionamento. Ao contrário do que aconteceu nos anos de 1950 e 1960, não existe lá apenas um grupo. O espaço é responsabilidade da Funarte (Fundação Nacional de Arte) que desenvolve o projeto de ocupação do Arena, que funciona como um incentivo, uma espécie de celeiro para os novos grupos. A Companhia do Latão e a Companhia São Jorge de Variedades foram alguns dos que contaram com este incentivo. Foi lá que a Cia do Latão se constituiu como um grupo e montou Santa Joana dos Matadores, de Bertold Brecht, a primeira peça apresentada para o MST no IV Congresso Nacional do Movimento, que aconteceu em 2000.

O processo que culminou na apresentação do MST no Arena também está incluído no projeto de ocupação do teatro. O grupo Canhoto, que ocupou o espaço em 2005, propôs uma série de atividades sobre o teatro latinoamericano. No total, o ciclo contou com 13 textos teatrais da América Latina, entre eles Por estes Santos Latifúndios, de Guilherme Maldonato, apresentado pelo grupo Filhos da Mãe....Terra. Esta peça, inédita no Brasil, recebeu o prêmio Casa de las Américas, de Cuba, uma das premiações culturais mais importantes da América Latina.

"O MST no Arena mostra que estamos conseguindo reatar o fio que a ditadura militar tinha interrompido. Isso terá importantes conseqüências tanto no âmbito do MST como no teatro em geral. Significa que demos um passo adiante para preencher o buraco que o regime violento dos militares deixou na cultura política do Brasil", afirmou Iná.

É o Teatro de Arena que continua em cena na vida cultural do nosso pau.

Anexo 11

Revista *Sem Terra* - Tradição e identidade na arte de fazer panelas de barro

Título: Tradição e identidade na arte de fazer panelas de barro

Subtítulo: A confecção das panelas pretas no Espírito Santo traduz o reconhecimento da raiz da cultura popular no estado

Autora: Carla Dias

Edição: 41, de setembro e outubro de 2007

Ser paneleira é ser de Goiabeiras. Em Vitória, capital do Espírito Santo, no bairro conhecido como Goiabeiras - mais especificamente Goiabeiras Velha -, um grupo de mulheres produz artesanalmente panelas de barro de uma "forma tradicional". Forma transmitida por suas mães, que, por sua vez, aprenderam também com suas próprias mães. Estamos falando de objetos materiais de cultura que chamamos de tradicionais, pois originalmente eram feitos para consumo local de um grupo restrito de pessoas, mas que no correr do tempo foram dinamicamente sendo transformados num símbolo regional reconhecido, porque consumido, em várias partes do território nacional.

A denominação "Goiabeiras Velha" é uma forma de identificar e marcar território e legitimar a antiguidade da ocupação: esse é o lugar da autêntica panela de barro. Situado na região norte do estado, onde houve uma expansão da malha urbana. Um dos componentes que demarcam a ocupação espacial é o mangue. Sua área diminuiu devido a inúmeros aterros, ele que foi via de acesso e fonte de sustento para muitas famílias.

Ser paneleira significa ocupar um determinado lugar na sociedade, lugar que não existia a priori, mas que foi construído pelos sujeitos que o ocupam. Hoje, paneleira é uma identidade socialmente construída pelas mulheres que fazem panelas de barro pretas, do mesmo modo e no mesmo lugar que suas mães e avós faziam. O status atribuído às mulheres provém do papel que desempenham, como representantes legítimas de uma tradição artesanal.

Fabricação social

As panelas de Goiabeiras passaram a ser apreciadas e comercializadas por uma nova rede de mercadores: lojas de artesanato, turistas com seus souvenirs, e restaurantes que servem a moqueca. Esses são os maiores compradores por participarem da rede de turismo. As panelas foram então "descobertas" e suas produtoras "reveladas". O que antes era produzido domesticamente para consumo "privado", torna-se um objeto público, consumido como recipiente onde é preparada e servida a "tradicional moqueca capixaba" (prato característico da região) e exposto como objeto de artesanato popular em feiras e museus nos grandes centros urbanos. Neste contexto de crescente demanda, a pequena produção familiar, feita nos quintais entre uma ou outra tarefa doméstica, foi modificada e ganhou novos contornos e novos modos de organização e produção. O artesanato das panelas de barro é um meio de vida para muitas famílias, pertence à economia informal e se integra ao complexo econômico do estado por meio do turismo.

Ainda, o confronto de mercado com outros produtores de panelas de barro fez com que elas, numa necessidade de permanecer no papel de "legítimas" produtoras das panelas, se configurassem e constituíssem como corpo da diferença o próprio processo de trabalho, o modo de fazer como tão importante quanto o produto final. Desta forma, as paneleiras de Goiabeiras se identificam, também, por oposição. Portanto, a noção de identidade social, como categoria construída, pode ser pensada num processo que se efetiva a partir da constituição da alteridade, logo, a partir de uma interação.

Inscrever na tradição foi uma das formas de se atribuir valor simbólico aos objetos que, ao incorporarem esta nova função, têm seu significado modificado. Antigamente eram objetos de uso do grupo, hoje o grupo constrói a sua identidade por meio deste objeto, o que muda completamente o sentido de sua existência. A construção empreendida se afirma com a incorporação e manipulação pelas mulheres, dos mecanismos que o "mercado" exige para a continuidade de seu consumo. As mulheres, na construção da sua tradição, buscam uma legitimidade cultural, o reconhecimento de seus artefatos enquanto meio material e meio simbólico de sobrevivência do grupo. Produzem seus objetos do mesmo modo que suas mães e avós faziam, como forma de se identificarem como "autênticas" e "legítimas" herdeiras da "tradição".

A panela, como objeto, é portanto a representação material de processos sociais empreendidos pelas paneleiras de Goiabeiras através de seu fazer, de seu trabalho: elas produzem, assim, sua forma de estarem no mundo, identificando-se e diferenciando-se. As panelas, como objeto material, são representações a um tempo concretas e simbólicas da identidade deste grupo. É por meio dos objetos que produzem, de sua ação sobre a matéria, que as mulheres produzem a sua identidade de paneleiras, produção que se legitima na tradição por elas conquistada. Hoje o trabalho de paneleira é, para muitas dessas mulheres, sinônimo de posição social, o que

abrange a produção de uma esfera política. É a principal atividade profissional da maioria destes núcleos familiares.

Reconhecimento

Antes, as mulheres tinham vergonha de ser paneleiras. Essa categoria não possuía nenhum atributo positivo de valor. Hoje, entre as paneleiras não estão só aquelas que herdaram de suas mães a arte deste fazer, mas também as que aprenderam com suas sogras; cunhadas, além dos homens, irmãos e/ou filhos que atualmente assumem este novo papel. Este é um dos aspectos de expressão da mudança: a importância econômica desta atividade, demonstrada pelo número crescente de artesãos que nela se incorporam. A panela deu acesso a bens de consumo que antes não existiam em suas vidas cotidianas: esta é uma das possibilidades ou funções dos artesanatos em contextos sociais de mudança: a preservação das formas e o aumento na produção e venda para o mercado teriam por objetivo a aquisição de bens materiais e a permanência no território.

A função principal dos artesanatos, dos objetos de cultura material está na possibilidade de demarcar fronteiras, isto é, por meio dos objetos tornam-se visíveis as identidades dos grupos que os produziram. Os objetos, então, possibilitam uma marcação para dentro e para fora, na medida em que propiciam que as mulheres reconheçam sua singularidade, o que as faz serem paneleiras.

Confecção das panelas

1. Extração da argila

A argila é extraída do barreiro e as impurezas visíveis são retiradas. A argila é então transformada em bolas que são vendidas às artesãs.

2. Modelagem

As artesãs retiram uma quantidade de barro suficiente para a confecção de uma peça. A seguir, amassam a argila, hidratando-a. Com a ajuda do cuité (cabaça), a panela vai tomando forma.

3. Secagem

Após a modelagem, as panelas passam pela primeira secagem para o barro enxugar.

4. Raspagem

As artesãs, com a ajuda de uma faca, de uma pedra e de um arco retiram as impurezas que ainda ficaram no barro, como cascas, galhos e folhas. Nesta fase, as mulheres "arredondam" o fundo da panela.

5. Polimento e secagem final

Com a pedra de rio, as artesãs dão polimento às panelas, "alisando" até que fiquem uniformes e brilhantes. Depois deixam as peças ao ar livre para secar e eliminar o máximo de água da argila.

6. Queima

Todo processo de queima se dá ao ar livre. Prepara-se uma "cama" de madeira com superfície plana, onde são colocadas as peças. Todas são cuidadosamente cobertas por pedaços de madeira, geralmente leves e bem secos, até que adquiram um tom avermelhado, quando são retiradas com o auxílio de uma vara.

7. Acoite (pintura)

Última fase, o açoite é feito com uma "vassourinha de muxinga", arbusto natural do local. Mergulha-se a vassoura em tinta de tanino - produto obtido a partir da casca de uma árvore do mangue. Na medida em que a madeira vai sendo queimada, as panelas são retiradas para receber o tingimento de tanino, açoitando-se uma a uma.

Fonte: www.paneleirasdegoiabeiras.hpgvip.ig.com.br

Anexo 12

Revista *Sem Terra* – Viola-de-cocho: identidade e patrimônio do povo

Título: Viola-de-cocho: identidade e patrimônio do povo

Subtítulo: Como este instrumento "saiu" da situação de exclusão para vir a ser considerado "símbolo da cultura mato-grossense" e agora brasileira?

Autor: Daniel de Paula

Edição: 42, de novembro e dezembro de 2007

Em Mato Grosso verifica-se a utilização de três instrumentos principais: a viola-de-cocho, o ganzá e o mocho. Esses instrumentos participam das mais importantes manifestações culturais, principalmente dos municípios que compreendem a baixada cuiabana. Porém entender como se processou a organização cultural da população cuiabana é percorrer o diversificado universo cultural e musical do ribeirinho cuiabano descendente dos antigos aventureiros, escravos e índios, os quais contribuíram para dar forma a esses instrumentos e seus usos como conhecemos hoje.

Estabelecemos, assim, um pressuposto básico para o entendimento dos elementos que circundam a viola-de-cocho, visto que não existem registros na história da música cuiabana ou mato-grossense em que a viola-de-cocho esteja inserida. E notemos que a inexistência desse registro já indica a falta de compromisso com a expressão cultural das comunidades cujas práticas não se adequavam ao perfil da elite imperial, como era chamada na época.

Os registros históricos encontrados, referentes à esfera da viola-de-cocho, são relatos de alguns viajantes que por aqui passaram. Esses documentos traduzem seus esforços em desprestigiar as expressões culturais do povo cuiabano, principalmente dos ribeirinhos, a partir de uma visão etnocêntrica e preconceituosa.

Tradição

A viola-de-cocho sempre esteve ligada aos espaços dos menos favorecidos economicamente, compartilhados tanto por trabalhadores livres quanto por ex-escravos e até mesmo escravos urbanos. Suas práticas eram abominadas pela elite social e passaram a ser reprimidas através de legislação e controladas por autoridades policiais. A fundamentação da identidade do cuiabano posta pela elite se baseava na imagem dos bandeirantes, na igreja, no passado de glória vivido por seus desbravadores e sempre por figuras pertencentes à classe dominante.

Enquanto a elite social se divertia com seus violinos, pianos, orquestras, ditando a tônica dos saraus litero-musicais, onde aconteciam a importação das músicas e das danças européias, a população "pobre" da capital mato-grossense tinha como palco para seus divertimentos os quintais dos bairros pobres, a beira do rio e, ao contrário da elite, seus instrumentos eram confeccionados pela própria comunidade, de forma artesanal.

No entanto, apesar de toda essa discriminação, desprestígio e às vezes perseguições, a viola-de-cocho sempre esteve presente em todos os movimentos da vida do povo cuiabano traduzindo-se em música, em sua expressão tanto religiosa quanto profana e, embora com algumas alterações, essa tradição ainda se mantém.

Atualmente, a essência da "cuiabania" está fundamentada em elementos culturais do cuiabano ribeirinho tais como o peixe, as comidas típicas, a cerâmica, o siriri, o cururu e, claro, a viola-de-cocho, que além de símbolo da "cuiabania" é símbolo da cultura mato-grossense e por último "um bem patrimonial brasileiro". (Leia o box ao lado)

Crítica

Apesar do certo conforto que isso possa nos parecer notemos que numa olhada minuciosa esta situação aparente pode estar escamoteando outro sentido cultural desse bem. E agora eu me pergunto como a viola-de-cocho "saiu" da situação de exclusão para vir a ser considerada "símbolo da cultura mato-grossense" e agora brasileira? Por que este item produzido e elaborado pelos ribeirinhos foi hoje apropriado pelos produtores da cultura de massa e incorporados à mídia? Por que no Brasil os produtores de símbolos nacionais e da cultura de massa escolhem itens culturais produzidos originalmente por grupos dominados? Cito aqui as palavras de Peter Fry em seu livro *Para Inglês Ver*: "[...] a adoção de tais símbolos [é] politicamente conveniente, um instrumento para assegurar a dominação mascarando-a sob outro nome [...], a convenção de símbolos étnicos em símbolos nacionais não apenas oculta uma situação de dominação racial, mas toma muito mais difícil a tarefa de denunciá-la. Quando se convertem símbolos de 'fronteiras' étnicas em símbolos que afirmam os limites da nacionalidade, converte-se o que era originalmente perigoso em algo 'limpo' e 'seguro' e domesticado".

Em que medida a cultura do povo reproduz o autoritarismo das elites, uma vez que "as idéias dominantes de uma época são as idéias da classe dominante dessa época". Nessa perspectiva, a cultura do povo em lugar de ser negação e de ser a recusa do que se passa na esfera das elites, seria antes um instrumento de dominação por parte dos detentores do poder. Se for verdade, "cultura só pode ser cunhada a partir do momento em que a diferença e oposição das classes são reconhecidas, contudo isto não significa que tal reconhecimento venha também o da luta de classes e estas não sejam escamoteadas" (Marilena Chauí, 1985).

Assim quando o "do povo" desliza para o "popular", o adjetivo tende a deslizar para um outro que encobre efetivamente a contradição de luta. Considerar a viola-de-cocho como sendo do povo permite assinalar que ela não pertence simplesmente ao povo, mas que é produzida por ele, enquanto a noção de "popular" é insuficiente para levar a suposição de que representações, atos encontrados entre as classes dominadas são ipso facto do povo visto que "o uso do termo popular envolve alto teor de indefinições, apenas sugere, mais do que esclarece tanto a natureza quanto a extensão dos fenômenos que procura especificar" (Celso Rui Beisiegel, 1985).

Capitalismo

O artesanato produzido pelos ribeirinhos mato-grossenses carrega valores históricos, lazer, religião, enfim, valores que uma sociedade diferenciada não pode prescindir do mesmo posto, visto que a produção de artesanato visa não só atender ao consumo local, mas principalmente porque representa uma manifestação e mentalidade de sua cultura. Portanto, a cultura não-manifesta controla a percepção, pois determina atitudes e crenças. Enxergar os produtos do povo, mas não as pessoas que os produzem, valorizá-los apenas pelos lucros que geram, pensar que o artesanato, as festas e as crenças "tradicionais" são resíduos da forma de produção pré-capitalista. O popular é o outro nome primitivo: um obstáculo a ser suprido ou um novo rótulo pertencente à mercadoria capazes de ampliar as vendas a consumidores descontentes com a produção em série.

A velocidade de transformações radicais provocadas pelo capitalismo exige uma equivalente e ágil capacidade de adaptações humanas. A fabricação de viola-de-cocho resiste como um setor específico, conservando algumas técnicas de fabricação e motivos visuais. Contudo a função tradicional do artesanato de propiciar objetos para auto-consumo na comunidades mato-grossenses de baixa renda vem se transformando, face a vários fatores inerentes ao desenvolvimento capitalista que podemos identificar como responsáveis pela diminuição da sua produção para o uso interno se confrontarmos com o excedente para a comercialização externa.

As mercadorias culturais da indústria se orientam segundo o princípio de sua comercialização e não segundo o seu conteúdo e sua figuração adequada. Toda a prática da indústria cultural transfere, sem mais, a motivação do lucro às criações espirituais. A partir do momento em que essas mercadorias asseguram a vida de seus produtores no mercado, elas já estão contaminadas por esta motivação.

Quero terminar usando as palavras de um "cururueiro" tocador de viola-de-cocho: "É uma falsidade o que 'eles' fazem com o símbolo da viola 'não mordem, mas põe a boca'. O 'mato-grossense' quer a viola como símbolo e tão somente. Lugar de viola é no peito".

Além do reconhecimento como bem patrimonial sobre a viola-de-cocho, queremos também a valorização do ser humano e o incentivo à cultura. Viva a viola-de-cocho, mas viva também o artesão e o violeiro!

Reconhecimento oficial

O modo de fazer viola-de-cocho recebeu o título de patrimônio imaterial brasileiro em janeiro de 2005 pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan). Ao todo, 12 expressões da cultura brasileira receberam esse reconhecimento. O nome "viola-de-cocho" deve-se à técnica de escavação da caixa de ressonância da viola em uma tora de madeira inteiriça, mesma técnica utilizada na fabricação de cochos (recipientes em que é depositado o alimento para o gado). Nesse cocho, já talhado em forma de viola, são afixados um tampo e, em seguida, as partes que caracterizam o instrumento, como cavalete, espelho, rastilho e cravelhas. A produção das violas-de-cocho é realizada por mestres cururueiros, que utilizam matérias-primas existentes na Região Centro-Oeste do Brasil.

Fonte: Iphan

Anexo 13

Revista *Chiapas* – Historia y simbolismo en el movimiento zapatista

Título: Historia y simbolismo en el movimiento zapatista

Autores: Enrique Rajchenberg S. y Catherine Héau-Lambert

Edição: 2, de 1996

Menos discursivo que el texto o la palabra, el entorno visual tiene su propia importancia: puede hacer permanecer duraderamente un recuerdo histórico, puede permear incluso al hombre común y corriente, pasivo o indiferente.[1]

1. Historia e imaginario colectivo

Marcos sorprendió a todos cuando hizo su aparición a caballo, el pecho cruzado de cananas. Para los mexicanos, no sólo fue sorpresa, sino despertar y rescate de una memoria colectiva arrinconada, entumecida por el neoliberalismo, a punto de caer en el olvido. La imagen de Marcos evocó inmediatamente otra imagen lejana: la de Emiliano Zapata a caballo, vestido de charro, ancho sombrero y el pecho cruzado de cananas: foto inolvidable que sirvió de modelo a los cineastas mexicanos, pasó a ser el arquetipo del buen revolucionario. De la identidad individual de Marcos, oculta tras el pasamontañas, sólo quedaba la identidad simbólica de un héroe guerrillero agrarista. Esta reaparición sorpresiva de un pasado remoto fue más elocuente que todos los discursos. Resurgía la figura emblemática del defensor del pueblo campesino que murió por sus ideales.

La historia mexicana es una larga cadena de remembranzas de héroes populares: Marcos remite al general Zapata quien a su vez remitía a la rebelión victoriosa del general Morelos que hundía sus raíces en la memoria bíblica. Tiempos reales sobre fondo de tiempos míticos. Un eterno caminar hacia la liberación.

Según los testimonios que nos han dejado las canciones populares durante la revolución (los "corridos"), la figura de Zapata se fue transformando y creciendo a lo largo de su lucha y después de su muerte adquirió una dimensión propia en el imaginario popular. La necesidad de una legitimación histórica para la movilización de fuerzas zapatistas en 1911, hizo de Zapata primero el heredero natural de Hidalgo, de Morelos y de Juárez, luego de Cuauhtémoc y de la raza indígena, para finalmente, a la hora de su muerte proporcionarle una ascendencia mítico-religiosa asociada a los máximos libertadores de pueblos, es decir, a Moisés y a Jesús.[2]

Como heredero de Hidalgo y de Morelos, Zapata representa la liberación del mexicano frente a los españoles, frente a los dueños de la tierra. La memoria de las guerras victoriosas de la independencia permite presagiar igual destino al movimiento zapatista. Se habrán de recuperar para el pueblo las tierras y el poder de decisión política. El sitio de Cuautla, de mayo de 1911 (primera gran victoria zapatista), se asocia en la memoria popular al sitio de Cuautla de mayo de 1812. El discurso social campesino vigente en 1911 incorpora la memoria étnica del pueblo al discurso religioso, discurso hegemónico que jerarquiza y reordena a los demás. Los zapatistas de 1911 se consideran dignos herederos de Cuauhtémoc, se autoperciben ahora como un pueblo de indios oprimidos, que se metamorfosea míticamente en el pueblo elegido de Dios, con un caudillo libertador que es también un nuevo mesías: Zapata.[3] Las peripecias ideológicas de la gesta zapatista ilustran admirablemente cómo los movimientos populares se apropian de una memoria colectiva preexistente y de las ideologías y mitos disponibles en esa memoria, para legitimar sus luchas presentes.

Según el relato popular, hay días en que la orgullosa silueta de Emiliano Zapata se destaca claramente en la cima de los cerros y hay días en que se le ve cabalgar al galope sobre las crestas de los cañaverales. Mientras siga la lucha por la tierra, Zapata seguirá viviendo. Algún día tendrá que volver. Los herederos de Zapata evocan visualmente esta gloriosa ascendencia cuando se presentan a caballo el pecho cruzado de cananas. Ésta es la memoria viva del viejo zapatismo, pero en México existe otra memoria desde la revolución: la memoria gráfica plasmada en grandes frescos que enseñan gratuita y didácticamente la historia nacional en los muros de los edificios públicos. Un arte socialmente comprometido donde se simbolizó a los héroes y a los anti-héroes.

Uno de estos "símbolos" didácticos de la historia nacional, por más extraño que parezca, ha sido el caballo, asociado invariablemente al héroe histórico, ya que en México la marca del héroe no es el fusil, es el caballo. Alrededor del caballo se ha tejido en el imaginario popular mexicano un conjunto de representaciones que ha variado según la coyuntura histórica. Es un caso muy interesante de un símbolo del anti-héroe (el caballo fue introducido por los españoles) que ha sido revertido por el pueblo, que se lo ha apropiado como un símbolo de fuerza victoriosa al servicio del héroe popular. Uno de los mitos que cabalga por el continente americano es el hombre centauro,[4] el hombre-a-caballo. Del cowboy al gaucho, de Paul Revere a Martín Fierro, el héroe

americano cabalga incansablemente por las Américas. El caballo en su función guerrera es parte del mito del héroe. Hasta el Quijote tuvo que conseguirse a "Rocinante" para cumplir con su misión justiciera, mientras los héroes oficiales caracolean metalizados en los parques de la ciudad, mudos testigos de una época heroica. Siqueiros pinta caballos fogosos como símbolo de fuerza popular: el caballo como símbolo de un pueblo heroico y no solamente de un héroe. En cambio, Diego Rivera pinta en su mural del Palacio de Cortés, en Cuernavaca, un caballo blanco como doble de Emiliano Zapata: el mítico caballo blanco de todos los grandes generales. Finalmente, no hay película sobre la revolución mexicana que no incluya espectaculares cargas de caballería. Villistas y zapatistas fueron jinetes fuera de serie. El historiador francés, Maurice Agulhon, muy sensible a la imaginaria histórica escribe:

La historia de las imágenes políticas sin duda amerita realizarse, no solamente porque, como se suele decir, no hay nada que no merezca ser estudiado, sino también porque no se sitúa necesariamente en los márgenes de la "gran" historia. A veces ha formado parte de su núcleo, a veces ha sido marginada de él, pero siempre puede regresar a él.[5]

Ahora bien, si, por una parte, el EZLN lleva a cabo una recuperación de símbolos visuales, por otra convierte determinadas experiencias históricas en símbolos. Se trata fundamentalmente de la Soberana Convención Revolucionaria que tuvo lugar entre octubre y noviembre de 1914 en la ciudad de Aguascalientes y que constituyó el referente histórico de la convocatoria lanzada en junio de 1994, para la celebración de un encuentro de la sociedad civil en algún lugar de Chiapas que se bautizaría con el nombre de Aguascalientes. Fue el momento más democrático de la revolución mexicana y, tal vez por ello mismo, el más olvidado por los historiadores. La Convención de 1914 fue el primer ensayo de ejercicio de la ciudadanía real. Fue una discusión pública; un intento de contener la violencia mediante el diálogo entre ciudadanos armados, no entre militares. La reiteración de los convencionistas de su carácter de ciudadanos en armas significó un pronunciamiento acerca de su distancia con respecto al siglo XIX y su secuela de cuartelazos; pero entrañaba también la reivindicación de los derechos sociales, no la asfixia militar de la incipiente sociedad civil.

Después de caminar por los vericuetos de la memoria popular, volvamos a los tiempos presentes para observar cómo la memoria zapatista ha trascendido sus fronteras regionales para volverse símbolo nacional.

2. Los usos de la historia nacional

"Zapata vive, la lucha sigue" es una de las consignas favoritas de los manifestantes que en múltiples ocasiones desfilaron desde el 1° de enero en la ciudad de México. En el imaginario colectivo, los héroes populares prosiguen su existencia terrenal mucho después de su muerte biológica.

La eternidad constituye un rasgo intrínseco a los héroes, pero es necesario explicar por qué a ciertos individuos se les confiere el carácter de héroes nacionales y, por lo tanto, de símbolos patrios, incuestionables por definición. En el caso de Zapata, se trataría de explicar la aparente paradoja de un personaje del mundo rural de principios de siglo XX que luchaba por "tierra y libertad" y que sigue siendo a fines del mismo siglo el símbolo de lucha para quienes lo campirano viene siendo, en el mejor de los casos, aquello que empieza ahí donde acaban el asfalto y los edificios.

a. Zapata: el nacimiento de un mito en disputa

Hace unos meses, Friedrich Katz comentaba que, de todos los líderes revolucionarios del siglo XX, los únicos que seguían siendo figuras heroicas eran Zapata y Villa. Lenin, Mao y Tito han sido tumbados de su pedestal escultórico-simbólico en los últimos años. En cambio, los dos primeros no solamente conservan su puesto, sino que su ejemplaridad se multiplica. La razón de su permanencia, y también de la del Che Guevara, radica, entre otras cosas, en que fueron ajenos al poder. En otras palabras, no basta que los individuos abracen causas populares, sino que es preciso que se mantengan alejados de aquello que ensucia a quien lo toca: el poder y sus símbolos.[6] Al respecto, nada más ilustrativo que la fotografía de Zapata y Villa sentados en la silla presidencial en 1914 cuando tomaron la ciudad de México los ejércitos campesinos. Al lado de un Villa que se burla de la circunstancia, tal vez algo complacido, hay un Zapata incómodo y con ganas de acabar lo más rápido posible con esa parte del carnaval en que los pobres toman el lugar de los poderosos seculares, esto es, como si su imagen se reflejara en el espejo del poder. Tal vez por esta razón, además de su caballo y sus cananas, Marcos es identificado con Zapata: un poeta, dijo en una ocasión, sería un pésimo gobernante. Así, interpuso sus distancias frente a lo que algunos le imputarían, su ambición de poder. Pero hay más: Zapata y Villa son asesinados por el gobierno; en el caso de Zapata, el asesinato se comete a traición. Villa es asesinado en su automóvil, una vez concluida la revolución y él viviendo en una hacienda norteña rodeado por sus antiguos soldados convertidos en agricultores. Zapata muere a caballo y acorralado, junto a sus comunidades familiares. Es el símbolo de quien no capitula en la defensa de los principios y valores que sustentan la rebeldía.

Sin embargo, Zapata no es un patrimonio simbólico exclusivo de los sectores populares de la sociedad mexicana. Si los campesinos hubieran sido no solamente derrotados, sino además vencidos y aniquilados como

fuerza social y política en el transcurso de la revolución mexicana, Zapata sería actualmente monopolizado por ellos y no constituiría una figura simbólica disputada por el estado. La derrota de los ejércitos campesinos entre 1915 y 1916 no marcó el término de la revuelta y del descontento campesinos.[7] Éstos siguieron armados durante muchos años más y constituyeron una amenaza, aunque no cohesionada, a una entidad que se autodenominaba estado mexicano, pero que en realidad no detentaba en exclusiva el uso de la violencia, sino que le disputaba la legitimidad de su ejercicio a caciques, caudillos y bandas armadas de campesinos dispersos en el territorio. En suma, era un esbozo de poder estatal que se quería y autoproclamaba soberano sin serlo. Ideológicamente, el estado halló la solución a su déficit de cohesión social y política en la agrupación post-mortem de personajes que en vida habían sido rivales y portadores de proyectos sociales irreconciliables. Carranza, quien ordenó el asesinato de Zapata, aparece en los productos de la imaginaria oficial junto a éste, y el Caudillo del Sur, al lado de Francisco Madero quien envió al ejército federal para solucionar la rebeldía campesina. Así también, el expresidente de la República, Carlos Salinas pudo anunciar la reforma del artículo 27 constitucional, reforma que en los hechos promueve la legalización del latifundio y la liquidación del ejido,[8] con un retrato de Zapata detrás de él. Es el mismo presidente que viajaba en un avión llamado Emiliano Zapata, que tiene un hijo Emiliano y a quien asesoró en sus estudios doctorales John Womack, el autor de la mejor historia del zapatismo. De este modo, el más radical de los protagonistas de la revolución de 1910 es edulcorado en la galería oficial de hombres heroicos de la patria que vuelve indescifrables las diferencias entre alternativas políticas, por un lado, y, por otro, convierte a los héroes en herencia del estado o, mejor dicho, de la fracción victoriosa de la revolución. Zapata se vuelve entonces cofundador y santificador del régimen político, y legitimador de un proyecto contrario al suyo, sobre todo después de haberse declarado el fin de la reforma agraria.

En los días que siguieron al 1° de enero de 1994, el símbolo fue objeto de una reapropiación. Zapata ya no iba a ser compartido con los gobernantes, sino que sería el símbolo de los rebeldes chiapanecos y de todos los grupos sociales que se formaron o activaron: "Si Zapata viviera, con nosotros estuviera", coreaban los manifestantes pasando por alto el error de conjugación porque en la lucha simbólica todas las armas lingüísticas son legítimas. Esa batalla parece estar ganada. La invocación estatal de Zapata tendrá a partir de ahora sus riesgos y seguramente será evitada. Tal como observaron muchos analistas, después del 1° de enero de 1994, Salinas de Gortari optó por declarar ante las cámaras de televisión con un retrato diferente y también con significados precisos: el de Venustiano Carranza, quien mandó asesinar a Zapata.

Pero volvamos a la pregunta inicial: ¿por qué abanderar la lucha de finales del segundo milenio con la imagen de Zapata? El antropólogo Guillermo Bonfil puso de relieve la dualidad cultural del México actual.[9] Por una parte, el México profundo, cuyas raíces se hunden en el pasado prehispánico, indígena por consiguiente. Por otra, el México imaginario,[10] el del mito de la modernidad, del progreso indefinido que obliga a seguir el camino tecnológico-social de Occidente y, consiguientemente, a uniformar los valores culturales y las poblaciones que los producen y recrean. Los indígenas deben ser, desde la perspectiva de este otro México, si no eliminados, reconvertidos a la fe occidental. Un poco más de medio milenio lleva el intento de aniquilación del sustrato civilizatorio más antiguo, pero no lo ha logrado totalmente, aunque la desindianización (Bonfil) y la estigmatización de la identidad indígena han penetrado la trama social y la conciencia colectiva. Ningún esencialismo o fundamentalismo debe presidir la formulación del esquema de los dos Méxicos, uno profundo, el otro imaginario. Lo indígena del siglo XX no es idéntico a como era antes de la conquista, pero la resistencia al avasallamiento por el México imaginario se presenta con rostro indígena. Aquél siempre permanecerá inconcluso mientras persista el México profundo.

Esta pequeña digresión nos debe permitir la comprensión del significado de la tierra y de la lucha por la tierra. Ésta es ciertamente la que alimenta y que por ello mismo se expresa como madre de todos los que la habitan. La vida misma se organiza en torno a ella y la producción cultural la expresa de muchas maneras. La defensa de la tierra es, entonces, simultáneamente la defensa de los medios que garantizan la existencia y la del universo cultural que los hombres controlan. La mercantilización de la tierra implica la pérdida de unos y de otro. Sin embargo, como siempre ocurre con los signos simbólicos, el significado adquiere autonomía con respecto al significante. La lucha por la tierra adquiere el valor de un símbolo de resistencia al despojo de la capacidad de autodeterminación de las comunidades y, al mismo tiempo, constituye el soporte del sentimiento comunitario, es decir, de aquello que vincula a los hombres.

El México indígena y campesino pelea todavía por la tierra contra las invasiones de los latifundistas en una línea de continuidad con los movimientos iniciados hace quinientos años. No obstante, la adopción de un rostro indígena no implica la idealización del pasado prehispánico. No existe una exaltación del indígena puro, sino que el referente es el indígena rebelde, que resiste y pelea. Los valores democráticos de las comunidades chiapanecas que tanto intrigaron a los interlocutores gubernamentales del EZLN no son propios del mundo prehispánico, sino una cultura política forjada en la resistencia al avasallamiento y al intento de aniquilación. Se produce entonces la paradoja de una sociedad que para permanecer se transforma.

El México urbano no pretende una vuelta a la naturaleza, como ciertos grupos milenaristas que se disfrazan de indios, al adoptar el símbolo zapatista, sino que éste se convierte en el equivalente general de la

rebeldía. Zapata es el personaje más cercano al México de fin de siglo que asume los valores del México profundo en oposición al proyecto de un México culturalmente homogéneo, aquel que Bonfil denominó imaginario. Empero, ¿qué tan indígenas eran el mismo Zapata y los zapatistas de 1910? La fotografía de Zapata montado a caballo, vestido de charro, así como la de sus soldados entrando a la ciudad de México en 1914 con un estandarte de la virgen de Guadalupe permiten cuestionar el estereotipo de la lucha zapatista como lucha por la restauración de un idílico mundo precolombino. Sucede que lo popular se ha revestido de indígena hasta volverse sinónimo, sea para exaltarlo, sea para denostarlo con respecto a las élites del poder que, desde la independencia, siempre usaron ropajes europeizantes o americanizantes.

Zapata hace la revolución en los hechos, no sólo empuña las armas sino que procede a la subversión de las tendencias capitalistas en el campo mexicano, esto es, la proletarización de los campesinos y la ampliación del latifundio mediante la absorción de las tierras de los pueblos.[11] No sólo contrarresta estas tendencias sino que profundiza las estructuras tradicionales de los pueblos. En efecto, hace efectivo el grito de levantamiento de la revolución zapatista de marzo de 1911: "¡Abajo las haciendas, vivan los pueblos!"

Durante toda la colonia, las comunidades indígenas gozaban de derechos propios bajo la forma de repúblicas de indios protegidas directamente por la corona española como contrapeso a la aristocracia terrateniente criolla. A pesar de la independencia, esta larga tradición de autogobierno sobrevivió y fomentó la resistencia indígena contra la mercantilización de la tierra impulsada por los sucesivos gobiernos liberales. Estos pueblos se regían con base en consultas y debates realizados en asambleas donde se ventilaban todos los asuntos concernientes a la comunidad. Los zapatistas reactivaron esta práctica que durante el porfiriato había sido supeditada a las decisiones del jefe político, funcionario distrital nombrado por el gobernador. En 1914-1915, después de la derrota de Huerta, los zapatistas dominaron y administraron su región: "Ésa era la transferencia violenta de poder que se había realizado en todo el territorio del estado. Por debajo de las tormentas políticas que aún se sucedían en las alturas, ésa era la sede real del poder zapatista".[12] Este poder zapatista basado en las asambleas locales entrañaba un uso dilatado del tiempo, el tiempo lento -precapitalista- de los campesinos. Este caminar político escalonado contrasta con el buen uso del tiempo moderno "time is money", donde se acostumbra delegar el poder para ahorrar tiempo. De ahí la sorpresa de los negociadores gubernamentales de 1995, cuando el EZLN insiste en seguir el camino largo de las consultas de base.

El México artesano y obrero de 1914 había contemplado con desconfianza y algo de hilaridad anticlerical a los zapatistas católicos que ocupaban las calles de la capital. Algunos historiadores explican cómo esta diversidad o incluso incompatibilidad cultural condujo a la conclusión de un pacto entre la organización sindical obrera y el gobierno de Carranza, que llevaría a la formación de regimientos compuestos por obreros para luchar contra los ejércitos campesinos. El México urbano de 1994 y 1995 mira con simpatía y solidaridad, apoya y se organiza al son de los acontecimientos del México indígena y rural. Parece una revancha histórica por los episodios de 1914 y 1915.

b. Historia nacional y zapatismo de fin de siglo

El zapatismo de fin del siglo XX es caracterizado, al igual que su homónimo de principios de siglo, como un movimiento local y que, por lo tanto, puede ser concluido, es decir, sofocado, mediante su aislamiento, su confinamiento en el territorio donde se origina. Ciertamente, el método aislacionista posee una gran ventaja: es menos costoso políticamente que el militar. La historiografía contemporánea ha procedido frecuentemente de esta manera pretendiendo que el zapatismo había sido un movimiento, limitado a la problemática local o incluso parroquial, incapaz de trascender los límites de las microrregiones en que vivía. De esta manera se explicaría la imposibilidad de los zapatistas de plantear propuestas de alcance nacional y de sentirse involucrados en aquello que acontecía más allá del territorio que habitaban. Esta interpretación está en realidad basada en la confusión entre dos conceptos que conviene distinguir: por un lado, el de patriotismo propiamente dicho y, por otro, el de construcción del estado-nación o nation building.[13] Los campesinos se opusieron a este último, emanado de las élites del poder, puesto que entrañaba la centralización política y la amenaza a sus sistemas de valores, ideas y formas institucionalizadas de gobierno, aunque, en numerosas circunstancias históricas, salieron en defensa tanto de su patria chica como de la patria tout court. En la medida en que las élites sólo conciben el patriotismo como proceso de construcción del estado-nación, los campesinos serían recalcitrantes antipatriotas y su acceso a un estatuto pleno de ciudadanía sólo sería posible si dejaran de lado esa actitud considerada retardataria y anacrónica. De hecho, la centralización política, concomitante con la modernización porfiriana del poder, anulaba progresivamente la autonomía política local o regional. Muchos de los actores colectivos tradicionales eran herederos y defensores del liberalismo, al cual nadie puede negarle su modernidad en el siglo XIX mexicano, porque el federalismo de los liberales se conjugaba muy bien con su ancestral organización política a la que no estaban dispuestos a renunciar.

En nuestros días, se utiliza la misma perspectiva analítica. Chiapas sería una lejana y distante provincia mexicana que, precisamente por su escasa integración a los destinos de la nación, experimentaría la más alta marginación y pobreza. La rebelión zapatista consistiría entonces en un desesperado esfuerzo por unirse al tren

de la modernización capitalista acelerada por el TLC. En esa medida, y sólo en ésta, el propio gobierno y los ideólogos oficiales justifican el alzamiento y declaran estar dispuestos a colaborar para lograr este objetivo. Así, el final del movimiento sería la construcción de algunos hospitales, de escuelas y carreteras y, al mismo tiempo, garantizaría la fidelidad de las poblaciones beneficiadas a un régimen político que todavía, después de más de setenta y cinco años, sigue apoyándose en este tipo de relación gobernantes-gobernados: el poder concede y el pueblo se compromete a no cuestionar las redes de la dominación clientelista.

No nos corresponde en los límites temáticos de este artículo explicitar por qué los objetivos y el carácter del movimiento zapatista rebasan las fronteras provinciales, pero lo que parece claro es la intención expresada desde el inicio por el EZLN de demostrar que el pasado histórico de los indígenas rebeldes es el de la nación en su conjunto. Por ello, la primera Declaración de la Selva Lacandona comienza con una referencia a la historia para demostrar que la historia patria, aquella que los mexicanos aprenden en la escuela, es también su historia.

La historia constituye en México, tal vez más que en cualquier otro país americano, un referente obligado del discurso político y un lenguaje conocido por todos. Las confrontaciones políticas se ventilan a través de interpretaciones históricas opuestas. Así, por ejemplo, los conservadores del siglo XIX valoraban altamente el periodo colonial, mientras sus contrincantes políticos enfatizaban el legado prehispánico. Asimismo, tiempo después de concluida la revolución de 1910, las críticas al régimen político se vehiculaban a través de la exaltación o denigración del movimiento revolucionario.

En México, lo que permite fundamentar la comunidad de intereses nacionales es menos el enunciado de valores abstractos que el pasado histórico, inventado, imaginado y reconstruido. En las declaraciones del EZLN, el recurso a la historia es insistente; mediante su repaso, establece la filiación con movimientos y personajes de un pasado más o menos remoto y simultáneamente se deslinda de otros. Un principio de identidad y de diferencia o antagonismo conservado a lo largo de quinientos años fue la carta de presentación del EZLN el 1° de enero de 1994:

Somos producto de quinientos 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 estadounidense, luego por promulgar nuestra Constitución y expulsar al Imperio Francés de nuestro suelo, después la dictadura porfirista nos negó la aplicación justa de las leyes de Reforma y el pueblo se rebeló formando sus propios líderes, surgieron Villa y Zapata, hombres pobres como nosotros...[14]

La misma continuidad histórica regiría en el caso de los opresores:

Son los mismos que se opusieron a Hidalgo, a Morelos, los que traicionaron a Vicente Guerrero, son los mismos que vendieron más de la mitad de nuestro suelo al extranjero invasor, son los mismos que trajeron un príncipe europeo a gobernarnos, son los mismos que formaron la dictadura de los científicos porfiristas, son los mismos que se opusieron a la Expropiación Petrolera, son los mismos que masacraron a los trabajadores ferrocarrileros en 1958 y a los estudiantes en 1968, son los mismos que hoy nos quitan todo, absolutamente todo.[15]

Los referentes históricos enunciados son conocidos por todos los mexicanos: la independencia, la Reforma, el porfiriato, Zapata y Villa, etcétera. Los miembros del EZLN reafirman su pertenencia a los vencidos históricos, a los de abajo de la historia mexicana, y no a un grupo aparte, como frecuentemente han sido concebidos en una mezcla de paternalismo racista y marginación social. Esta inserción proporciona una fuerte identificación social, incorpora a los chiapanecos dentro de un linaje nacional de defensores de la tierra. Los indígenas chiapanecos expresan que constituyen un segmento de la nación. Sin embargo, no es la nación de los vencedores, de los que han escrito la historia, sino la de los que pelean y pierden:

Se ha dicho, equivocadamente, que la rebeldía chiapaneca tiene otro tiempo y no responde al calendario nacional. Mentira: la especialidad del explotado chiapaneco es la misma del de Durango, el Bajío o Veracruz: pelear y perder.[16]

Chiapas no es otro México porque su historia es la misma que la de otras regiones del país con la diferencia de que en esta sureña provincia la ignominia compartida es más violenta.

La reescritura de la historia consiste, desde esta perspectiva, en la recuperación del pasado no-oficial que se ha intentado borrar de los textos aunque no totalmente de la memoria colectiva, en una redignificación de los rebeldes derrotados, pero sobre todo en evidenciar que después de quinientos años, "cuando comenzó nuestra lucha contra la esclavitud",[17] la historia puede invertirse: el viento de abajo ya no responde al soplo del viento de arriba que durante quinientos años puso y quitó las nubes en un cielo que él dominaba, sino que es iniciativa cuyo significado es la esperanza, dice el EZLN, de que la dignidad y la rebeldía se conviertan en libertad y dignidad. En síntesis, se trata de una voluntad de recuperación de la historia que, por una parte, indica la continuidad y, por otra, la ruptura o, mejor dicho, la esperanza de una ruptura.

En todos los casos, es una recuperación crítica de la historia y, por esa misma razón, una apropiación[18] que le confiere un sentido original. Zapata es, evidentemente, el héroe por excelencia. Ello no obsta para que uno de los comandantes indígenas actualice el contenido de la lucha por la tierra: "Queremos

leyes nuevas para repartir la tierra, tal vez diferente como Emiliano Zapata decía de que a cada campesino se le dé un pedazo de tierra. Ahora entendemos de otra manera".[19] Asimismo, el proyecto de realización de una convención se tomó, como ya se dijo, de un acontecimiento de la revolución mexicana, cuyo sentido de diálogo público y democrático había sido escamoteado o tergiversado por la historiografía oficial y paraoficial. Nuevamente, la recuperación histórica no es apología nostálgica, repetición de un pasado que fue mejor, sino que va acompañada de una reflexión crítica de la experiencia de 1914:

Falta [en 1914] el desarrollo de la organización política, muchas cosas que llevan después a la derrota de la División del Norte, al cerco sobre el Ejército Libertador del Sur y luego al asesinato de Zapata y luego al asesinato de Villa. Pero este país no es el de 1914, es mejor creo, mucho mejor...[20]

3. Tradición, arcaísmo y modernidad

La reactualización de la memoria colectiva por parte del EZLN nos lleva a algunas consideraciones acerca de la relación tradición-modernidad.

Demasiado a menudo los historiadores tienden a considerar los conceptos tradición-modernidad dentro de un continuum de menos a más desarrollo. Lo que en Max Weber era una distinción principalmente tipológica y clasificatoria, tiende a convertirse en una distinción cronológica, evolutiva y excluyente. Lo malo de este enfoque es que no permite entender ni explicar los fenómenos de interpenetración y entrelazamiento entre ambos polos. Ambos participan en una dinámica creadora.

La tradición es el conjunto de representaciones, imágenes, saberes y comportamientos que un grupo o una sociedad acepta en nombre de la necesaria continuidad entre pasado y presente; es el acervo de símbolos y comportamientos que establecen un puente entre nuestro pasado y nuestro presente colectivos forjando la nueva identidad que requiere el mundo moderno. La tradición nunca es mera repetición del pasado en el presente: reconstruye y actualiza selectivamente el pasado según los requerimientos del presente.

Para muchos historiadores, la tradición es sinónimo de arcaísmo y restauración de tiempos idos. Desde la tradición nadie se inconforma, todo permanece igual. Las sociedades llamadas tradicionales se definen como comunidades holísticas, concepto actualmente en boga. En este caso, la única posibilidad de actualizar la tradición consistiría en observarla como pura reminiscencia y "reliquia" (Thompson), mera cosecha de curiosidades.[21] La tradición, por consiguiente, nunca podría convertirse en un ingrediente de los procesos de cambio, sino por el contrario, sería reproducción idéntica a lo largo del tiempo.

La modernidad occidental ha impuesto como condición del progreso la ruptura con toda tradición. El avance histórico sólo sería posible cuando los hombres se liberaran de sus tradiciones y atavismos ya que el cambio sólo puede provenir del entorno exterior. Sin embargo, siguiendo a Eric Hobsbawm[22] y a Edward P. Thompson, podemos evidenciar una característica de las tradiciones consistente en su flexibilidad para enfrentar desafíos originales. Por lo tanto, resulta erróneo tipificar a las tradiciones como el recurso de quienes, inconscientes de los cambios acaecidos, esgrimen armas pertenecientes a épocas superadas. Dicha falacia corresponde a la concepción que las identifica como supervivencias y en consecuencia las califica de ineficaces, meros residuos del pasado cuya muerte es cuestión de tiempo. Por el contrario, su flexibilidad permite su renovación para enfrentar problemáticas presentes. Entonces puede producirse en la historia la paradoja que apuntó Thompson: "Nos encontramos con una cultura tradicional y rebelde".[23] La paradoja se resuelve si nos liberamos de la connotación negativa que el revisionismo historiográfico ha endilgado a las tradiciones y que hizo que el famoso epígrafe del libro de John Womack haya sido asumido como síntesis de la idea de que desde la tradición todo es conformismo: "Éste es un libro acerca de unos campesinos que no querían cambiar y que, por eso mismo, hicieron una revolución".[24] Por el contrario, el zapatismo recuperó una tradición progresista, una palanca de rebeldía. A pesar de estar fuertemente enraizado en redes de sociabilidad antiguas en que coexisten los sistemas de lealtades tradicionales tales como el compadrazgo y las relaciones de parentesco, la tradición zapatista integra elementos de modernidad como la escolarización y la necesidad de producir un excedente económico y no sólo asegurar la autosubsistencia.[25] Asimismo, el legalismo de las acciones zapatistas, reflejado en la publicación de manifiestos escritos, la aceptación de las comisiones agrarias y, sobre todo, la acogida a los intelectuales urbanos después del asesinato de Madero en 1913, nos devuelve una imagen muy distinta de la de una sociedad tradicional replegada, por definición, sobre sí misma.

Aun cuando el capitalismo perfora "la túnica de la costumbre, desmembrando a los hombres de su acostumbrada matriz social para transformarlos en actores económicos independientes de anteriores compromisos sociales con parientes o vecinos",[26] los campesinos no son meros títeres. Al contrario de lo que parece sugerir la frase de Womack, la lucha zapatista no fue una resistencia ciega y obcecada al capitalismo, no fue una utopía regresiva, sino, más bien una rebelión defensiva de los campesinos ante el despojo de sus tierras y la supresión de la autonomía política de sus aldeas.[27] Hicieron valer sus derechos, lucharon por conservar su tradición solidaria frente a un capitalismo bárbaro al igual que lo están haciendo hoy los zapatistas chiapanecos:

El trabajo colectivo, el pensamiento democrático, la sujeción al acuerdo de la mayoría, son más que una tradición en zona indígena, han sido la única posibilidad de sobrevivencia, de resistencia, de dignidad y rebeldía.[28]

Los campesinos habían aceptado las transformaciones económicas, pero no podían admitir su propia desaparición como ente político. Desde la conquista, siempre habían convivido con las haciendas, incluso les vendían su fuerza de trabajo, pero seguían existiendo como aldeas vecinas con sus propias tierras, sus costumbres y todo el entorno cultural vinculado a la tierra. El EZLN se ubica en este replanteamiento del binomio tradición-modernidad cuyos polos son realidades complementarias y no excluyentes. Para vivir y asumir su modernidad, los chiapanecos abrevan en el acervo de símbolos nacionales disponibles. Han optado claramente por ubicarse en la filiación de los movimientos agraristas mexicanos, ya que la historia de México es la historia de la lucha por la tierra.

4. Conclusión

El zapatismo de fin de siglo ha sorprendido por muchas razones, por la vestimenta de los combatientes, por la composición étnica y clasista de sus adherentes, por la actualización de imágenes, nombres y hechos a punto de pasar a la antesala del olvido histórico. Pero también sorprendió porque demostró que la política no es inexorablemente el terreno adusto en que ésta se desarrolló durante varios siglos. De hecho, la sociedad mexicana tomó más en serio a quien le hablaba de política irreverentemente y con humor que a quienes ponen cara de serios y se visten seriamente para hablar en un lenguaje político que pocos escuchan y en que menos aún creen. El discurso político revolucionario creíble apela a la poesía y al chiste, al juego de palabras y a la metáfora. Frente a él, la clase política profesional se encuentra desarmada. Tal vez algunos miembros de esta clase comprenden que su aprendizaje formal o informal no los capacitó para dialogar con la sociedad, sino entre ellos mismos en un código indescifrable para los no-iniciados. Poco importaría: la política es para los políticos. Otros miembros más, la mayoría, no se han dado cuenta y siguen hablando con las mismas claves de antaño para un auditorio cada vez más reducido e intentando infructuosamente seguir monopolizando el espacio de la voz pública.

El zapatismo, en cambio, politizó el lenguaje de la sociedad y sus contenidos simbólicos e históricos. Llevó a cabo una desritualización de la política y se burló de sus formas consagradas, por ejemplo representando al partido de estado con una tarántula y a su opositor, con un escarabajo. Rescató a los héroes populares y los desantificó, por ejemplo con el rostro de Zapata atravesado a la altura de la boca por la pipa humeante de Marcos.[29] Aquello que hubiera sido asumido como un sacrilegio, hoy es percibido como diversión. La revolución, en general, deja de ser imaginada bajo los patrones del realismo socialista, es decir, como hombres y mujeres que marchan estoicamente con una bandera ondeante y roja hacia un porvenir luminoso, y deviene más una fiesta carnavalesca. La experiencia revolucionaria como proceso carnavalesco se acerca más a la representación popular de las revoluciones que su identificación con los cánticos del coro del Ejército Rojo o de cualquiera de sus evocaciones desde el poder.[30]

El zapatismo, en contradicción con el precepto bíblico que prohibía a la mujer de Lot mirar hacia atrás porque se convertiría en sal, voltea la mirada constantemente no sólo para denunciar el pasado de explotación y racismo y demostrar su actualidad, sino también para extraer de ese pasado valores de lucha y resistencia. A diferencia de las estatuas de bronce que simbolizaban la marcha de los revolucionarios hacia un futuro radiante, los zapatistas no ocultan que miran hacia atrás para caminar hacia adelante. Quieren, tienen la esperanza de que el futuro será diferente del pasado pero no programan el futuro de todos y para todos al estilo de los partidos de vanguardia. El futuro se irá construyendo colectivamente y no sólo desde las trincheras zapatistas.[31] Los pueblos no hacen una revolución sabiendo de antemano cómo será la sociedad futura; hacen una revolución porque no quieren seguir viviendo en el antiguo régimen.[32] Éste es también el significado del "ya basta" zapatista.

Marx había advertido un rasgo presente en todas las revoluciones que consiste en la resurrección de los muertos "para glorificar las nuevas luchas".[33] Destacaba que, a diferencia de las revoluciones burguesas, "la revolución social en el siglo XIX -y con mayor razón en el siglo XX, agregamos nosotros-, no puede extraer su poesía del pasado, sino solamente del porvenir".[34] Ahora bien, si la poesía del EZLN se inspira en el pasado, de él extrae su identidad, sus símbolos y héroes, ¿no sería el zapatismo sino una última y muy trasnochada edición de las revoluciones burguesas de los siglos XVIII y principios del XIX?[35] Sin embargo, los elementos del pasado que se incorporan a su poesía son los que van construyendo el porvenir: ¿no constituyen acaso "el trabajo colectivo, el pensamiento democrático, la sujeción al acuerdo de la mayoría", además de una tradición y un abrevadero de la resistencia, los lineamientos de una sociedad por la cual hombres y mujeres pelean desde hace más de ciento cincuenta años? Si así es, ¿no están más cerca las comunidades indígenas de la poesía del porvenir que el México urbano?

Notas:

- [1] Maurice Agulhon, *Histoire vagabonde*, Gallimard, París, 1988, p. 186.
- [2] Estos corridos se encuentran recopilados y analizados en el libro de Catalina H. de Giménez, *Así cantaban la Revolución*, Grijalbo, México, 1991.
- [3] Marciano Silva, protagonista de la gesta zapatista y máximo vate de sus hazañas, escribe a la muerte de su jefe, en 1919, un corrido titulado *Duelo de Zapata* que concluye así: "varias familias con su llanto demostraban/su gratitud y su cariño hacia Zapata,/que como Cristo llegó al fin de su jornada/por libertar de la opresión a nuestra raza".
- [4] "Si hubiera podido elegir mi condición, dice Adriano al final de su vida, habría elegido la de centauro" (Marguerite Yourcenar, *Memorias de Adriano*).
- [5] *Op. cit.*, p. 313.
- [6] Un corrido villista refleja muy bien este sentimiento popular: "Soy soldado de Francisco Villa/de aquel hombre de fama mundial/que aunque estuvo sentado en la silla/no envidiaba la presidencial".
- [7] Ver Armando Bartra, *Los herederos de Zapata. Movimientos campesinos posrevolucionarios en México. 1920-1980*, Era, México, 1985. El autor demuestra que, a pesar de la derrota de los campesinos y de los augurios de su inminente desaparición y extinción a derecha e izquierda, éstos siguieron siendo una fuerza actuante a lo largo del siglo XX.
- [8] La propiedad de la tierra pertenece a la nación quien otorga la posesión a los campesinos, lo cual impedía, antes de la reforma constitucional, su venta y obligaba a su transferencia gratuita mediante lazos familiares o redistribución en caso de no descendencia.
- [9] *México profundo. Una civilización negada*, Grijalbo, México, 1989.
- [10] El calificativo imaginario es, sin embargo, ambiguo porque este México también es real, así como el México profundo es productor de mitos que alimentan el imaginario colectivo.
- [11] Alan Knight, "La Revolución Mexicana: ¿burguesa, nacionalista o simplemente una 'gran rebelión'?" en *Cuadernos Políticos*, n. 48, México, octubre-diciembre de 1986.
- [12] Adolfo Gilly, *La revolución interrumpida*, Era, México, 1994, p. 296.
- [13] Alan Knight, "Peasants Into Patriots: Thoughts on the Making of the Mexican Nation", en *Mexican Studies*, v. 10, n. 1, University of California Press, Berkeley, invierno de 1994.
- [14] "Declaración de la Selva Lacandona. Hoy decimos ¡Basta!", en *La palabra de los armados de verdad y fuego*, entrevistas, cartas y comunicados del EZLN, Fuenteovejuna, México, 1994, p. 5.
- [15] *Idem*.
- [16] *Ibid.*, p. 32.
- [17] *Ibid.*, p. 53.
- [18] "Si es preciso conocer la historia, es menos para nutrirse y más para liberarse de ella, para evitar tener que obedecerla sin saberlo o reiterarla sin desearlo" (Pierre Bourdieu, "Sur les rapports entre la sociologie et l'histoire en Allemagne et en France", en *Actes de la recherche en sciences sociales*, n. 106-107, Seuil, París, 1995, p. 117).
- [19] *La palabra de los hombres armados de verdad y fuego*, cit., p. 131.
- [20] *Op. cit.*, t. II, 1995, p. 227.
- [21] No es casual, indicaba E. P. Thompson, que el estudio de las costumbres sea acaparado por los historiadores más conservadores ante la indiferencia de los historiadores de izquierda, más proclives a "ocuparse de movimientos innovadores y racionalizadores" ("*Folclor, antropología e historia social*", en *Historia social y antropología*, Instituto Mora, México, 1994, p. 59).
- [22] Eric Hobsbawm, *Trabajadores*, Crítica, Barcelona, 1979, p. 384.
- [23] E.P. Thompson, *Tradición, revuelta y conciencia de clase*, Crítica, Barcelona, 1989, p. 45.
- [24] John Womack, *Zapata y la revolución mexicana, Siglo XXI*, México 1969, p. XI. Muy atinadamente, Armando Bartra amplió la frase original: "Quizás en un principio los campesinos se rebelaron porque no querían cambiar, pero puestos a hacer, se decidieron a cambiarlo todo" (*Los herederos de Zapata*, cit., p. 15).
- [25] Zapata insistió en mantener las haciendas morelenses como unidades productivas físicas, no como núcleo de relaciones sociales de explotación. La destrucción de aquéllas fue obra de Carranza como medio para doblegar al ejército suriano.
- [26] Eric Wolf, citado por John Tutino, *De la insurrección a la revolución en México*, Era, México, 1990, p. 26.
- [27] "No todo movimiento económicamente conservador es socialmente reaccionario, sobre todo cuando el progreso material y el desarrollo de las fuerzas productivas no significan una liberación, así sea parcial, sino un reforzamiento de los viejos yugos a los que se adicionan nuevas cadenas" (Armando Bartra, *op. cit.*, p. 12). Bonfil se ubica en la misma línea explicativa al diferenciar la "cultura de resistencia" de una suerte de "cultura de la inmovilidad" (*op. cit.*, p. 191).
- [28] "Viento segundo. El de abajo", en *La palabra de los armados de verdad y fuego*, cit., p. 32.

[29] Con esta imagen concluye el video "Consulta Nacional por la Paz y la Democracia".

[30] Friedrich Katz dictaba un ciclo de conferencias en Viena sobre la revolución mexicana e invitó a unos estudiantes para oír canciones revolucionarias mexicanas: "Puse discos de las canciones más famosas: la Adelita, la Valentina y la Cucaracha. Al oír la música y la letra que yo les iba traduciendo, las caras de los estudiantes se hacían cada vez más incrédulas. Para los austriacos, lo mismo que para la mayoría de los europeos -o de cualquier parte del mundo pero portadores de la historia de bronce de las revoluciones, añadimos nosotros-, las canciones revolucionarias debían ser marchas vibrantes y llenas de expresiones como 'libertad o muerte', el 'futuro radiante'... Pero lo que oían aquí era a alguien prometiéndole a Adelita que iba a comprarle un vestido nuevo, alguien que le decía a Valentina que si lo iban a matar mañana mejor que lo mataran de una vez y alguien que vinculaba los nombres de los héroes revolucionarios como Pancho Villa y Venustiano Carranza con cucarachas pasadísimas de mariguana" ("Presentación" a Hans Werner Tobler, *La revolución mexicana. Transformación social y cambio político, 1876-1940*, Alianza Editorial, México, 1994, p. 9). En las manifestaciones de apoyo al zapatismo, se corea a ritmo de chachachá: "Subversión, qué rica subversión".

[31] Éste es el sentido más profundo de la convocatoria de agosto de 1994 para reunir a la sociedad en una Convención Nacional Democrática.

[32] Uno de los más lúcidos ideólogos de la revolución de 1910 captó muy bien este fenómeno: "La verdad es que no hay revolución en el mundo que se haya emprendido previendo de antemano los medios de reconstrucción del orden social o de sustitución del régimen que se pretende hacer desaparecer" (Luis Cabrera, "La revolución es la revolución" [1911], en Eugenia Meyer, *Luis Cabrera: teórico y crítico de la revolución*, SEP/80-Fondo de Cultura Económica, México, 1982, p. 73).

[33] Karl Marx, *El 18 Brumario de Luis Bonaparte*, en *Obras escogidas*, Progreso, Moscú, p. 231.

[34] *Ibid.*, p. 232.

[35] En cuyo caso tendrían validez los argumentos de algunas organizaciones críticas del EZLN las cuales le reprochan su filiación con la Ilustración por su insistencia en tópicos como el de la democracia.

Anexo 14

Revista *Chiapas* - La noche estrellada

Título: La noche estrellada

Subtítulo: la formación de constelaciones de saber

Autor: Ramón Vera Herrera

Edição: 5, de 1997

En el contexto general del resurgimiento y la presencia actual de los pueblos con trayectos históricos de larga duración, entre los que se cuentan los llamados "indios" o "indígenas" en el continente americano, son poquísimas las instituciones — y las personas— que reconocen explícita y respetuosamente el enorme cúmulo de saberes que pueden aportar los que hasta ahora han sido contemplados como objetos y no como actores centrales de su experiencia. A grandes rasgos —y pese a los esfuerzos de los organismos no gubernamentales y muchas organizaciones sociales— las sociedades dominantes —o segmentos de éstas— "exportan sus problemas y soluciones al resto del mundo o por lo menos los exponen en posición de influencia a otros pueblos del mundo". También es cierto que hoy los procesos de cultura y "desarrollo" locales y sus representaciones "se definen y renegocian crecientemente en espacios nacionales, internacionales y/o transnacionales atravesando fronteras e involucrando actores locales y globales" por impulso de las propias comunidades y organizaciones locales y regionales.¹ Podemos avizorar un panorama en el cual será inescapable la participación activa de los diversos pueblos de la Tierra en cualquier acuerpamiento cultural que pretendan las instituciones nacionales, internacionales o transnacionales —sean gubernamentales o independientes— so pena de perpetuar un esquema asimétrico que tarde o temprano tendrá costos incalculables no sólo sociales sino de supervivencia. Es decir, los poderes económicos, políticos, sociales y por ende culturales no pueden continuar operando con una estrategia de difusión —en el estricto sentido del término— porque el resurgimiento de múltiples procesos de identidad entre los pueblos llamados "originarios", y de los países que los alojan, están impulsando un proceso contrario — la diversificación— que requiere relaciones interculturales horizontales ante las cuales la idea de la difusión deberá sustituirse por la de intercambio y vinculación.

Hoy, comienza a ser visible la urgencia de recuperar y expandir el "conocimiento" diverso y parece necesario ir más allá de la idea tradicional de la difusión para impulsar verdaderos centros de generación, vinculación y expansión de todos aquellos saberes locales —manifestaciones culturales locales y regionales. Hoy, tenemos que abrirnos paso por veredas diversas que tal vez inicien una nueva forma de impulsar políticas culturales, no sólo por descentralizar esfuerzos, sino para permitir que desde muchos rincones, los creadores se acerquen y se narren mutuamente en espacios múltiples, respetuosos y cercanos. Todo esfuerzo por acercar a creadores y público (por hacerlos un solo sujeto diverso e interactuante) fortalecerá la generación, expansión y fuerza del saber —y su reflexión comunitaria— y como tal la creatividad social, lo que podría ser el primer eslabón de un proyecto mucho más amplio que haga florecer sabiduría desde diversos rincones.

La utopía de la diversidad cultural

El indio surge con el establecimiento del orden colonial europeo en América; antes no hay indios, sino pueblos diversos con sus identidades propias. Al indio lo crea el europeo, porque toda situación colonial exige la definición global del colonizado como diferente e inferior.²

Decir libre determinación es reivindicar identidad y principios de convivencia: autonombrarse, autodefinirse, gritar por reconocimiento de existencia. Deslegitimar a quienes nos imponen formas de juzgarnos. Los diversos pueblos de la tierra —con grados y duraciones de un mestizaje inagotable pero que en la larga duración se reconocen como tales, sea como choles que son "quienes hacen la milpa", o como wixáritari que son (según versiones) "los que actúan como águila o aquéllos en quienes se concreta lo humano"—, piden espacio para pronunciarse y ejercer conjuntamente con otros grupos sociales sus propios procesos expandiendo su experiencia y sabiduría comunes: el entramado de relaciones que le dan sentido a su vida en común. Es decir su sentido en común. Para Ivan Illich la implantación de demasiados procesos ha dislocado —alejando, situando fuera del contexto— el ámbito humano de ese sentido en común.

Quizá hoy día parece catastrófico evadir los flujos expresos y ocultos de la "globalización" pero en un sentido estricto la "globalización" de la cultura y los procesos generales políticos y sociales es por fortuna imposible. Una de las cuestiones que hoy parecen empujarnos a no movernos, a impedir un proceso de transformación, es la ilusión de que la globalización es un hecho. La simultaneidad y la expansión de muchos fenómenos crece en la población tal ilusión.

Los Estados y las grandes empresas cubren con un entramado de bienes de consumo y servicios, programas, proyectos y acreedores, "patrocinadores" y prestamistas —de variada calidad y no exentos de corrupción— a las localidades, y al mismo tiempo las excluyen de prácticamente todas las decisiones importantes mediante los mecanismos de representación y gestión y por el exceso de procesos que impide la decisión propia. Los gobiernos y el mercado cubren a las localidades con un cúmulo avasallador de decisiones tomadas en otro sitio; les imponen significados, sentido a su existencia. Las iniciativas locales y las verdaderas bondades de un sistema horizontal de bienes y servicios, financiamiento, programas y proyectos que podrían generar un "desarrollo" local o regional más cercano y pertinente son puestas en entredicho, se desvaloran. El saber generado por estos núcleos sigue local porque se le ha impedido multiplicar sus efectos. El proceso "civilizador" ha desarticulado su cuerpo de "conocimientos" y en el mejor de los casos lo menosprecia, remitiéndolo exclusivamente a las manifestaciones de una gloria ida: "cultura de los pueblos que se desvanecen" es frase recurrente de westerns, incluso políticamente correctos.

Por fortuna el impulso de metamorfosis presente en todo grupo humano sigue vivo en muchos niveles y espacios. A partir de 1989 comienza a ser evidente que las comunidades, principalmente las campesinas, revitalizan o incluso inauguran corredores de sentido que fluyen fuera de las fronteras regionales geográficas. Quizá ante la ilusión de globalidad avasalladora es indispensable que la importancia de lo local se "globalice". Hoy existe también un interés por parte de algunos investigadores para los que dicho caudal de sabiduría es tan crucial como pugnar por la biodiversidad, pues conlleva una carga de supervivencia para todo el mundo. Dice el connotado investigador mexicano Víctor Manuel Toledo:

Nadie puede hoy negar el paralelismo alcanzado por la (ex) Unión Soviética y los Estados Unidos (las dos configuraciones extremas de una misma civilización): ambos se propusieron la desaparición del campesinado como vía para realizar el desarrollo rural, de la misma forma que ambos desencadenaron innumerables procesos de destrucción de la naturaleza. Hoy esta visión está llegando a su fin, de manera concomitante y al mismo ritmo en que la crisis ecológica del planeta se aproxima a su momento más álgido. A la luz de una crisis ecológica de escala planetaria cada vez más evidente que amenaza con alcanzar su "hora cero" en las próximas dos o tres décadas, los modelos de desarrollo rural elaborados y aplicados por la civilización occidental aparecen como uno de los aceleradores más notables de esa crisis.

Como contraparte, las llamadas culturas tradicionales, representantes de todo un conjunto de civilizaciones alternativas (pre-modernas), dominan aún sobre buena parte de los espacios rurales del planeta (especialmente en el tercer Mundo) y están llamadas a jugar un papel protagónico del lado de las fuerzas que buscan amortiguar y resolver dicha crisis. Esto es así porque como lo ha venido demostrando una cada vez más importante corriente de investigadores, las culturas indígenas (hablantes de unas 5 mil lenguas diferentes) son poseedoras de cosmovisiones y modelos cognoscitivos, estrategias tecnológicas y formas de organización social y productiva más cercanas a lo que se visualiza como un manejo ecológicamente adecuado de la naturaleza. Se trata, por supuesto, de un nuevo paradigma que no sólo ha logrado penetrar numerosos círculos académicos, organizaciones ambientalistas y conservacionistas, grandes fundaciones y agencias internacionales de desarrollo (como el Banco Mundial), sino que, lo que parece más importante, se está filtrando hacia las organizaciones sociales de base y comienza a ser materia en foros indigenistas y de organizaciones campesinas...[esto] no puede ser más paradójico: los que hasta ahora se consideraban los "condenados de la historia", como diría John Berger, se tornan para sorpresa de todos en actores protagónicos de una nueva contienda. Esa que está librándose en todas partes del mundo y que involucra no el enfrentamiento entre fracciones (sectores sociales o naciones), sino el de la especie humana contra la destrucción global desatada tras varios siglos de expansión...³

El fundamentalismo y la fuerte penetración ideológica de cualquier signo han "modernizado" discurso y métodos y esto impide que muchas comunidades tengan la claridad necesaria para sintetizar lo que realmente son ni lo que podría hacerlas romper cercos y dependencias sin negar al otro. La autarquía es una tentación basada en la misma ilusión que la globalización. Ambas menosprecian al otro. La única diferencia entre los fundamentalistas étnicos y los neoliberales es que éstos pretenden hacer extensiva su idea del mundo al resto de los mortales. Los etnicistas pretenden negar que el mundo existe. Ambas formas del fundamentalismo orillan al fascismo.

Por supuesto hay que derrotar al fundamentalismo. Hay que hacer frente a su cerrazón y a ese empeño por definir su identidad por exclusión del otro. Coincidimos con el historiador inglés Eric Hobsbawm quien ha señalado⁴ que una de las responsabilidades más urgentes de los historiadores es impedir el surgimiento de fundamentalismos divisionistas que con el trabajo de los sofisticadores de la realidad han logrado inventar pasados convenientes y justificaciones míticas para pretender una superioridad racial, étnica, cultural y religiosa. Germen de fascismo, esta posible "balkanización" es lo contrario de la idea de convivencia en la diversidad que exigen quienes siguen pensando que la convivencia humana es posible. Discrepamos profundamente de Hobsbawm cuando —a partir de esta posición, que nos parece sensata y pertinente—, generaliza y declara, sin muchos datos ni una investigación exhaustiva, que toda identidad se define por exclusión del otro, que toda política y grupo de identidad son excluyentes.⁵ Sin querer entrar en una polémica ajena al interés de este texto, baste decir que en Latinoamérica, con contadas excepciones y contextos particulares, la mayoría de pueblos con

trayectos de larga duración impugnan justamente el divisionismo que busca homogenización de los otros en aras de lo que como conglomerado se es y se cree ser. Y si el divisionismo fuera la norma y no la excepción qué. Por qué renunciar a la utopía de la diversidad, a la imagen de un caudaloso río con miles de afluentes e infinidad de vertientes, uniendo sus aguas, repartiéndolas. La experiencia humana es más vasta que nuestras previsiones.

Los saberes locales

Es innegable que si no sabemos más de todo lo que se recircula en las comunidades rurales, en los pueblos indios y campesinos de México, es porque han tenido la desventaja de no contar con los instrumentos propios para ejercer un intercambio de experiencias dinámico. Sus esfuerzos se han mantenido demostrativos de que es factible ejercer la comunicación y nadie podría afirmar que cuentan todos con los instrumentos tecnológicos contemporáneos que podrían rearmar su cuerpo de saberes. Pese a estas condiciones, los habitantes de las rancherías, de los barrios comunales, de los pueblos y municipios de un país que los asalta desde muchos frentes, han mantenido sus estrategias de vinculación, sus propuestas de recreación de sus universos de sentido. Para ellos, la tradición oral, las historias plasmadas en sus vestidos y otros textiles, las figuraciones de su cerámica, la fiesta como espacio de encuentro e incluso sus esfuerzos de organización de todo orden, el teatro, la danza y la música en estos espacios, siguen siendo herramientas útiles para el ejercicio del conocimiento en sus entornos. Hoy, además, comienzan a romperse los cercos y muchas comunidades hacen uso exhaustivo, quizá todavía no muy sofisticado ni expansivo, de medios como la radio, el video, la fotografía y los medios impresos. No se trata sólo de expresión cultural aunque ésta sea muy importante y tenga manifestaciones de enorme belleza y pertinencia. Es reconocer que pese a las relaciones de violencia y pese a los sojuzgamientos internos inherentes a todo conglomerado, los pueblos indios, que traen tras de sí un trayecto de larga duración, han sabido mantener vivos algunos valores cruciales que el proceso civilizatorio ha ido cediendo por el desperdicio que es su modo de operar.

Su racionalidad fundamental, lo que le da cuerpo a estos saberes es que todos apuntan a fortalecer los vínculos comunitarios.

Esta recuperación de los lazos comunitarios permite entonces ejercer el territorio, sin la connotación de espacio delimitado. Territorio sería el ámbito en que operan los lazos comunitarios. El ámbito de operatividad de las afinidades, de la gestión conjunta, de la decisión en corto, el horizonte del sentido en común. Floriberto Díaz planteó siempre que incluso en el centro mismo de una sociedad aislante como la ciudad de México pueden recuperarse territorios de barrio, de colonia, de cuadras, en tanto se pongan en operación los vínculos entre las personas, en tanto se recircule la energía colectiva que parte de la experiencia individual de quienes decidieron reflexionar en común sobre su experiencia.⁶

Sin este retrato comunitario (la experiencia compartida y masticada por los habitantes) es difícil que exista identidad, que exista impulso para oponerse a la corriente, pero sobre todo que la historia, el hacer historia, sea posible. Dice John Berger:

...la vida en un pueblo [en un barrio]...es también un retrato vivo de sí mismo: un retrato comunitario. Al igual que en los relieves en los capitolios de una iglesia romanesca, hay una identidad de espíritu entre lo mostrado y cómo se muestra —cual si los retratados fueran también los que esculpen—. El retrato de sí mismos está construido, no de piedra sino de palabras, habladas y recordadas: opiniones, historias, reportes testimoniales, leyendas, [mitos] comentarios y rumores. Y es un retrato continuo; su trabajo nunca para.

Hasta hace poco el único material disponible para que un poblado y sus habitantes se definieran a sí mismos eran sus partes habladas. Un retrato propio —aparte de los logros físicos de su trabajo— era la única reflexión en torno al significado de su existencia. Nada ni nadie más reconocía tal significado. Sin un retrato así...el poblado se hubiera visto forzado a dudar de su existencia.⁷

Esta búsqueda común viva, aunque intangible en apariencia, no puede fijarse en leyes de la herencia, en lazos consanguíneos o raciales porque en principio el criterio para definirse a uno mismo como perteneciente a un conglomerado, incluso uno indígena, no es tanto un criterio de volumen de sangre tzotzil, zapoteca o kaiapó, sino un conjunto vasto de asunciones, presupuestos, creencias, mitos, valores, experiencias y vínculos que los investigadores mismos han definido desde tiempo atrás como "horizonte de inteligibilidad" o "territorio de sentido". Esta serie de construcciones emotivas, intuitivas, de cosmovisión y conceptualización del mundo —con las resonancias y sugerencias que conllevan— y el hecho de ejercerlas, es lo que otorga definición a la idea de pertenencia —identidad— a un grupo social particular. Ni siquiera el lenguaje, algo importantísimo para muchos investigadores y para muchos pueblos, es garantía concreta de pertenencia a un conglomerado. Un marakame (o chamán) huichol resumió este principio diciendo: "juntar los momentos en un solo corazón, un corazón de todos, nos hará sabios, un poquito más para enfrentar lo que venga. Sólo entre todos sabemos todo". Este mismo principio, sustrato del impulso narrativo, fue expresado recientemente en una reunión internacional en torno a estrategias culturales por Leonidas Kantule, cacique kuna de Kuna Yala en Panamá: "Así como hablan los palos de la choza entre sí, así como éstos se necesitan, así debe ser la comunidad...El brazo no dice que el dedo meñique no vale. Basta que un pedacito se machuque para que todo el cuerpo sienta el dolor".

Esto apunta a un aspecto señalado ya por George Gasché, investigador europeo que trabaja en la amazonia peruana: "el saber se construye siempre en colectivo", al igual que para los maestros del zen japonés la libertad no puede darse más que en compañía. La libertad en aislamiento es un contrasentido.

Entre los saberes que imbricados conforman este sentido en común, es decir los lazos comunitarios, podemos citar los siguientes, esbozados con más amplitud en otros trabajos:⁸

Estrategias de organización social que cuestionan la idea de democracia meramente representativa y electoral y conllevan formas de democracia directa y decisión por consenso en asambleas para elegir autoridades y personas a quien se encomienda un cargo entendido como servicio y no como privilegio, y para planear sus estrategias comunes de supervivencia, perduración y cambio.

Formas de impartición de justicia que con las precauciones pertinentes son de una gran humanidad al poner el énfasis en la reparación de la falta y no en el castigo ciego.

Tradiciones de convivencia que le otorgan peso al papel del trabajo, al ejercicio de la intimidad de los individuos y los grupos, al aprendizaje común.

Un sentido del respeto y la trascendencia que en muchos casos se expresa como religiosidad.

Formas de relación con la naturaleza que han desprendido prácticas agrícolas y productivas que permiten la renovación, la diversificación y la conservación de los recursos a largo plazo.

Una relación con el trabajo, uno minucioso y detallado, que lleva implícito un sentido mucho más amplio de la temporalidad pues se reinaugura a diario siguiendo múltiples signos. En cada una de sus acciones se van cumpliendo ciclos microscópicos que confieren orden y sentido al decurso largo de otros ciclos más envolventes, en un verdadero tejido de tiempos. Este equilibrio subjetivo del tiempo entraña también un entendimiento no lineal sino contrapuntístico en el que un suceso se contiene en el tiempo de su acción, lo que lo hace irreplicable, diverso, y permite un despliegue imaginativo que mediante su conexión con ciclos dispares o afines, agrupamientos de pasados, presentes y futuros, realzan la atención y el cuidado a todo (porque todo está vivo).

Formas prácticas y simbólicas de asumir la curación que permiten a los enfermos fluir con su enfermedad y a la colectividad reinaugurar relaciones, además de un conocimiento extenso de la botánica curativa.

Nada de esto es despreciable. No es esta una idealización ni la recuperación de la imagen del buen salvaje. (Entre otras cosas porque el salvajismo vive también en las urbes "civilizadas" y no es su contrario la complicación de la existencia.) No es posible negar tampoco que mucho de este cuerpo está desarticulado y que en muchas comunidades no existe rastro visible. Pero como potencial sigue ahí y es nuestra responsabilidad recuperarlo, expandirlo, vincularlo donde sea posible.

Pero insistiríamos en que sería un error considerar que esta búsqueda, este tesoro común, se da únicamente en ámbitos geográficos delimitados. Un mixteco de Queens comparte un "territorio de sentido" con una mayoría de los mixtecos de su pueblo natal, aunque evidentemente el de él pueda ser más vasto y perder algunos de los anclajes que les son vitales a los de su pueblo. Entre Queens y la Mixteca hay una región. Hay corredores de sentido, que son como crecimientos y puentes.

Conocimiento o saber

¿Cómo reconsiderar entonces todo ese cúmulo de saberes presentes en la comunidad? ¿Qué vinculación tiene esto con otras experiencias y aproximaciones?

Primero que nada enfatizando que es necesario distinguir los saberes comunitarios o locales de nuestra concepción "occidental, profesionalizada" del conocimiento. El conocimiento en el sentido occidental es aquel que surge de la separación paulatina entre el trabajo y la vida cotidiana, en la medida en que el trabajo se parcializó y el conocimiento se alejó del ámbito de lo contingente en correspondencia tácita con esa parcialización de las actividades en las sociedades que tendían hacia la industrialización. La historia es larga y no es el caso cubrirla aquí, pero otros muchos autores han mostrado cómo la profesionalización del conocimiento, con el advenimiento de los monasterios precursores de las universidades, intensificó su despliegue social y la separación entre el ser humano y la naturaleza, individualizando su aprehensión. Frederique Apffel Marglin lo muestra contundentemente en este pasaje:

La profesionalización del conocimiento hizo del conocimiento un bien de consumo y una empresa individual. Lo que se compra en el mercado, el mercado académico (así como en los mercados industrial, militar y gubernamental), es la habilidad de un individuo para producir conocimiento. Para hacer posible esta compraventa mercantil, debe estar indivisiblemente en manos de un individuo, del mismo modo en que la fuerza de trabajo de una persona debe ser propiedad individual para que se convierta en un bien de consumo [...] El individualismo es la condición para la cosificación del conocimiento y por eso se enseña tan estrictamente a todos los niveles de educación —desde la primaria hasta el posgrado, con políticas de regulación y normas de esa producción individualizada de conocimiento que eufemísticamente se les llama "códigos de honor".⁹

En pocas palabras, "el conocimiento profesional, individualista, desapasionado, factual y experto reproduce los órdenes existentes, político, social y económico", como lo ha puesto la filósofa Katthryn Pyne Addelson en su recuento sobre la experiencia anarquista estadounidense, agregando que en la acción colectiva de crear conocimiento los vínculos emocionales con personas particulares es lo que genera nuevas visiones y saber. Éste nunca está desvinculado de la emoción. "La vida en una sociedad no industrial y en las colectividades no encajonadas al consumo", escribe Apffel Marglin, "no se divide en un ámbito donde las pasiones no tengan un sitio legítimo y otro en que sí; el todo se funde con pasión y valores".¹⁰

Para Eduardo Grillo, uno de los integrantes de una de las experiencias en saberes locales más interesantes en curso, el Proyecto Andino de Tecnologías Campesinas (Pratec), el conocimiento occidental puede contrastarse con la sabiduría, el mutuo aprendizaje o crianza mutua de los Andes-Amazonia como sigue: La ciencia se funda en la clara separación y oposición entre los humanos y la Naturaleza y entre el sujeto que conoce y el objeto por conocer. Para la ciencia, la cultura es un atributo exclusivamente humano y es precisamente la cualidad que hace a los humanos y a la Naturaleza diferentes...

Aquí [el mundo andino] la conversación no se reduce al diálogo, a la palabra, como en el mundo occidental; en cambio aquí la conversación involucra todo el cuerpo. Conversar es mostrarse cada uno recíprocamente, es compartir, es la comunidad, es bailar al ritmo que en todo momento corresponde con el ciclo anual de vida. La conversación asume toda la complicación característica del mundo viviente. Nada escapa a la conversación. Aquí no hay privacidad. La conversación es inseparable de la crianza. Para los humanos, hacer la chacra es cultivar plantas, animales, suelos, aguas, climas, es conversar con la Naturaleza. Pero en el mundo andino-amazónico todo, no sólo los humanos, hacen y crían la chacra, todo cría. La chacra humana no sólo la hacen los humanos sino todo, de una manera u otra participa en la creación-crianza de la chacra humana: el sol, la luna, las estrellas, el monte, los pájaros, la lluvia, el viento...incluso el hielo y la nieve.¹¹

Esta crianza mutua, por lo menos entre los seres humanos, es sin duda el impulso atávico, filogenético, más importante de supervivencia. Es en este cruce de universos que se busca reconsiderar, de continuo, el sentido de nuestra existencia e identidad. El entorno cultural que se afirma en lo comunitario parece crecer en esa búsqueda común. Si bien es evidente la contradicción de los planteamientos del Pratec —y de prácticamente todas las cosmovisiones indias— con nuestra propia concepción simbolizante o metafórica, existen correspondencias entre variadas posiciones contemporáneas: el impulso narrativo, la relación de aprendizaje mutuo están presentes sin mayor problema en el retrato comunitario ya descrito más arriba por Berger, o en la búsqueda de herramientas conviviales que Illich planteara con lucidez extrema hace más de veinte años.¹² Para estos autores la búsqueda de sentido, presente en las relaciones recíprocas, es un elemento central en la transformación continua del mundo. En las cosmovisiones indias, esta transformación continua es clave para afinarse con la naturaleza, para criarse y enseñarse mutuamente, para con-vivir.

Sin embargo agregaríamos, siguiendo de nuevo a George Gasché, que es indispensable que este cuerpo de saberes tenga un segundo nivel de aprehensión que le otorga la traducción al sistema occidental de conocimiento y que nuestro sistema occidental de conocimiento pueda traducirse a los términos usuales en las comunidades. Esta traducción mutua, que implica una recreación, es también una manera de expandir ese sentido en común —ahora de un universo más vasto. Es por supuesto, una puesta en común e individual de lo que se sabe, es ejercer saber "para saber que se sabe".¹³

El impulso narrativo-el sentido en común

Recostados boca arriba, miramos el cielo de la noche. Es aquí donde comenzaron las historias, bajo la protección de multitud de estrellas que nos escamotean certezas que a veces regresan como fe. Aquellos que primero inventaron y después nombraron las constelaciones eran narradores. Trazar una línea imaginaria entre racimos de estrellas les otorgó imagen e identidad.

Las estrellas tejidas en esa línea fueron como los sucesos tejidos en una narración. Imaginar las constelaciones no cambió las estrellas, por supuesto, ni el vacío negro que las circunda. Lo que cambió fue la forma en que la gente leyó el cielo nocturno.¹⁴

Hay otros autores con esta concepción del saber y la importancia que tiene la narración continua, la búsqueda de sentido (principio básico del quehacer histórico, de la llamada tecnología, de la literatura, el teatro y el arte en general). Para Elías Canetti el impulso narrativo, su ejercicio oral, es un impulso primario, atávico —el legado más importante que nos llega de lo remoto— por hacer sentido en nuestras vidas. Es elemento central de nuestra relación con los otros, una actividad que ejercemos con mayor o menor seducción —léase niveles de sugerencia— que permea el ámbito de identificación-pertenencia al interior de una colectividad.

El narrador, cuenta cuentos, trovador, escritor, cronista o como él dice el dichter, sería aquel que asumiendo una responsabilidad que quizá no le corresponde y que no pasa por la culpa modelo judeo-cristiana, se erige en resguardo de la metamorfosis, ese impulso de transformación o transmutación continua, y es su resguardo en dos sentidos: por un lado, porque "hará del legado literario de la humanidad, tan rico en metamorfosis, algo suyo..." Este legado literario no se limita, por supuesto a las obras escritas, y en ellas

tampoco se circunscribe a las "grandes obras de la literatura universal" santificadas por las élites literarias que obedecen a las maneras de mesa de tal o cual periodo o moda. Remitiéndose a la saga de Gilgamesh, que por lo menos tiene 4 mil años de existencia y que conocemos apenas hace cien, Canetti dice:

Me es imposible suponer completo ya el corpus de aspectos tradicionales que sirven para nutrirnos. Y aun suponiendo que ya no hubiera más obras escritas de tal importancia, sigue ahí la enorme reserva de las tradiciones orales de los pueblos primigenios.

Porque ahí no hay fin para las metamorfosis [...] Uno podría pasar la vida colectándolas y reactuándolas y no sería una mala vida. Las tribus, algunas veces tan sólo unos cientos de personas, nos han legado una riqueza que seguramente no merecemos porque es nuestra culpa que hayan muerto o estén muriendo ante nuestros ojos, ojos que casi no miran. Han preservado sus experiencias míticas hasta el final, y lo extraño es que no hay casi nada que nos beneficie más, casi nada que nos llene de más esperanza que aquellas creaciones tempranas... 15

Y si el *dichter* es el resguardo de las metamorfosis, no es sólo porque mantenga la herencia de un pasado rico y las tradiciones interminables de los pueblos del mundo. Otro sentido de este resguardo es para Canetti el afortunado sesgo que cualquier narrador tiene dentro de un mundo de logros y especializaciones. El que narra, sea un cuento o el vecino, mantiene viva la transformación, la transmutación, porque el que recrea, forma sentido y éste transforma, nos hace re-conocer. Las relaciones personales vendrían a ser como veredas trazadas por todos los pasos recorridos en un inmenso territorio. La sugerencia de la imagen de las veredas es vasta. Ya Guimarães Rosa, en *Gran Sertón*: veredas, una de las novelas más ricas en sentidos de la literatura mundial contemporánea lo dejaba entrever.¹⁶

Veredas en el sertón no son sólo los angostos caminos por donde se cruza un territorio desconocido formando un dibujo impresionante visto de las alturas y una red de relaciones viajando a pie; red que se contrapone a la idea de supercarretera homogénea y ascéptica donde el que transita descuida atender el entorno. Veredas también son los brazos de agua, riachuelos y torrentes, caídas que forman microregiones, valles entre esos riachuelos. El fondo de su imagen rima con la idea de los senderos pero lo amplía, extiende su superficie. Veredas también se llamaban las comunicaciones que —en una época de correos a pie— transitaban para llegar a su destino. Como figura, las veredas implican corredores de sentido. Hasta dónde alcanzan, y por qué vericuetos y pasajes discurren, fluyen, las mil historias que tejen las relaciones en cuanto grupo, en tanto se comparten y se ejercen mutuamente. Oídas en los cruces de caminos como regalo de confianza entre viajeros, escurriéndose en la canción que creímos no haber atendido, cómodo fuego que habla desde el silencio de su arder pero que enciende espejos en nuestro propio cine, suspiro de quien yace abrazado a su amor en la penumbra, invocación que muestra y mide, que impulsa y niega, las narraciones son tal vez la forma más ancestral de la metamorfosis. Al relatar traducimos y eso nos transforma. Vivimos contándonos historia tras historia porque cambiamos todo el tiempo. Cuando sentimos que cambiamos, cuando lo reconocemos, nace también una narración. Puede ser el reporte mínimo y quizá más atávico de nuestros contactos o toda la riqueza de nuestro ser con otros, pero en su cauce, por sus cauces, flota a la deriva su impulso: recrear, hacer sentido de la experiencia. En esta recreación que siempre es nueva vive la metamorfosis; la diversidad es su espíritu, la identidad su centro y su energía.

Es posible que esta identidad tome cuerpo en el equilibrio entre lo mostrado y cómo se muestra (antes se decía entre forma y fondo), porque en su nivel más íntimo es siempre uno mismo quien se interroga, uno se retrata en lo que escoge, en lo que resalta, en el flujo y la textura que adquieren las palabras, en las reverberaciones que uno intuye, en lo que se calla. Pero la experiencia es continua, indivisible y siempre más vasta que cualquier trazo de sendero. "Nunca tengo la impresión de que mi experiencia sea totalmente mía, y muchas veces me parece que me precede. En todo caso la experiencia se dobla sobre sí misma, se refiere hacia atrás y hacia adelante, hacia sí misma mediante los referentes de la esperanza y el miedo; y por el uso de la metáfora, situada en el origen del lenguaje, compara de continuo lo semejante y lo diferente, lo pequeño con lo grande, lo cercano y lo distante. Y así, el acto de aproximación a un momento dado de la existencia implica escrutinio (cercanía) y la capacidad de conectar (distancia)." ¹⁷ Entonces lo que se calla es un hueco en la certeza, es el misterio. Hacer sentido es hallar uno de tantos equilibrios entre certeza y misterio: ese equilibrio hallado es, a fin de cuentas, el cuerpo de lo narrado (por extensión diríamos que es también el cuerpo del saber construido en colectivo, el ámbito de la experiencia compartida).

Y si el impulso narrativo es a fin de cuentas la búsqueda de sentido, qué le da su ser, qué lo hace eficaz, qué lo ha hecho sobrevivir como principio básico de relación, cuál es la naturaleza del significado.

Primero que nada distinguir su ser de la factura literaria. Se ha pretendido siempre diferenciar entre lo profesional del escritor —o para el caso del videoasta, fotógrafo o pintor—, del quehacer no profesional, artesanal se le dice también, cuando no primitivo. Pero esta distinción no fue clara sino hasta el siglo XVII, y en otros espacios, como Europa oriental, hasta el siglo XIX. "El artesano sobrevive en tanto los criterios para juzgar su trabajo sean compartidos por clases diferentes. El profesional hace su aparición cuando se hace necesario que el artesano abandone la clase a la que pertenece y 'emigre' hacia la clase dominante, cuyos criterios de juicio son diferentes". Esto significa que su entrenamiento le enseñó a hacer uso de técnicas convencionales de composición, perspectiva y simbolismo propias de una experiencia social, que en la mayoría de los conglomerados correspondía —y sigue correspondiendo— a las maneras de la clase a la que sirve, convenciones

que pretenden registrar o preservar "verdades eternas". Lo ilógico de esta forma de proceder, que sentó las bases de mucho del quehacer estético de la cultura occidental, fue que dejó fuera un vasto universo de experiencias y formas de abordar el quehacer de los creadores, lo que se concretó en un alejamiento de los creadores respecto de la experiencia y a su vez, el que los creadores "no profesionales" vieran esta serie de convenciones como una restricción más que les imponía la clase dominante.¹⁸ Para nosotros entonces, es importante la distinción entre narración como factura profesional, cualquiera que sea la forma que adopte, y el impulso narrativo cuyo ser libre de convenciones adopta las formas de las que puede echar mano.

Porque el impulso narrativo está ligado al desarrollo del tiempo de la conciencia o tiempo interno —y a sus relaciones con la imaginación-fabulación. Por eso es importante relacionarlo con la percepción del tiempo. Uno de sus ejes es entonces la velocidad de aparición-desvanecimiento de los fenómenos sociales. El mundo vive un entramado de fenómenos —la famosa globalidad— cuya tasa de cambios se ha acelerado, es decir, el número de sucesos por unidad de tiempo se ha hecho mucho mayor. Esta nueva dimensión de lo temporal, exterior, que borra mucho la experiencia de lo social que en alguna otra época fuera expresión de permanencia relativa, hoy es garantía de evanescencia. Siguiendo este argumento, decimos que el impulso narrativo es búsqueda de sentido porque intenta ser un puente entre lo desconocido —que incluye el cambio (lo futuro) y lo átvico y misterioso que nos conforma desde siempre—, y lo conocido —las certezas que nos otorgan nuestras concepciones, nuestro ser individual y comunitario, nuestra permanencia aparente (el pasado y el presente continuo) como humanos en el mundo social "objetivo", y nuestras disposiciones y viajes internos, individuales o subjetivos, incluida nuestra convivencia con la naturaleza en crianza mutua, como para los integrantes del Pratec. Es decir, certeza y misterio, las dos diadas del significado, son también la frontera borrosa entre permanencia y cambio y están indisolublemente ligadas a nuestra percepción del tiempo interno o tiempo de la conciencia.

Un suceso se contiene en el tiempo de su acción, lo que lo hace irreplicable, diverso; su conexión con ciclos dispares o afines, agrupamientos de pasados, presentes y futuros, se percibe y sintetiza según el flujo de la conciencia: lo subjetivo, la imaginación. En principio todos respondemos a esto y a la vez estamos atrapados en la dimensión temporal de nuestra estructura orgánica. Mente-cuerpo, alma-cuerpo son otras maneras de nombrar este equilibrio. Puestos en este equilibrio, es mucho más accesible para nosotros, occidentales profesionalizados o en vías de desprofesionalización, acceder a las cosmovisiones indígenas que no hacen una distinción dualista entre materia y espíritu. Para Berger, como para los pueblos indios del continente, el problema es de temporalidad, no de animado-inanimado.

Pero nuestra sociedad profesionalizada, neoliberal, ordenada y confortable, le otorga a esto un valor ínfimo. Tiende a situar muy bien sus diversiones, su "tiempo libre" donde la conciencia podría tomar más foco, y las controla también más y más. A contrapelo, la primera tarea de cualquier cultura, dice John Berger, ...es proponer un entendimiento del tiempo de la conciencia, de las relaciones de pasado a futuro contempladas como tales. La explicación ofrecida por la cultura europea contemporánea —la cual, durante los últimos dos siglos ha marginado más y más otras explicaciones— es aquella que constituye una ley uniforme, abstracta, unilineal del tiempo aplicable a todos los sucesos, y de acuerdo a la cual los "tiempos" pueden compararse y regularse. Esta ley mantiene que El Arado y una hambruna pertenecen al mismo cálculo, cálculo indiferente a ambos. Mantiene también que la conciencia humana es un suceso, puesto en tiempo como cualquier otro.

Entonces, una explicación cuya tarea es "explicar" el tiempo de la conciencia, la trata como si fuera tan pasiva como un estrato geológico. Si el hombre moderno ha sido con frecuencia víctima de su propio positivismo, el proceso empieza aquí, con la negación o la abolición del tiempo creado por el evento de la conciencia.¹⁹

Sin el entendimiento de la disparidad de duraciones y ciclos en los que la experiencia humana se mueve, sin tender relaciones entre lo que permanece y aquello que se transforma, no puede asirse la idea misma de la diversidad. La garantía de una identidad en lo diverso, el reconocimiento de ser iguales, es ser reconocidos como centro único de la propia experiencia —eso subjetivo, esa conciencia— y como tal diferentes. Somos iguales porque somos diferentes.

Sin el entendimiento de que la gente, enfrentada a la inmutabilidad aparente, tiende a rebelarse para no ser objeto de la historia sino su sujeto activo, tampoco puede reconocerse la necesidad vital de los cambios políticos.

Paradójicamente entonces, el impulso narrativo es una respuesta a lo inmutable, cuando es vital oponerse al curso de la historia, y al mismo tiempo una respuesta de lo que permanece como refugio ante el cúmulo inasible de cambios que nos dispersan y nos diluyen. Relatar nuestra experiencia es un paso central hacia nuestro sentido de identidad y pertenencia, es nuestra vuelta al refugio de la permanencia, aunque ésta sea efímera. Este es quizá el verdadero sentido de la historia. En ella reside otro de los fuegos que habría que encender: en la pertenencia mutua sí hay un reconocimiento del otro, como igual. Nada produce tanto esta pertenencia como compartir nuestro propio relato. Según Berger:

A veces parece que el relato tiene una voluntad, la voluntad de ser repetido, de encontrar un oído, un compañero[...] los relatos atraviesan la soledad de la vida, ofreciendo hospitalidad al que escucha, o buscándola.

Lo contrario de un relato no es el silencio o la meditación, sino el olvido. [...] ¿En qué consiste el acto de relatar? Me parece que es una acción contra la permanente victoria de la vulgaridad y la estupidez. Los relatos son una declaración permanente de lo vivido en un mundo sordo. Y esto no cambia. Siempre ha sido así. Pero otra cosa que no cambia es el hecho de que a veces ocurren milagros. Y nosotros conocemos los milagros gracias a los relatos[...]20

El descuartizado resucita

Al sentar las bases firmes para investigar, entender, revitalizar, expandir y hacer una primera síntesis del ámbito mitológico en Mesoamérica, dentro de lo que él llama tradición religiosa mesoamericana, Alfredo López Austin²¹ fue muy certero en elegir al tlacuache como centro de su discurso. Dentro de esa misma tradición — seguramente por varios de sus rasgos de comportamiento en la vida que comparte con los campesinos de Mesoamérica— el tlacuache es el robador del fuego; aquel que birla conocimiento a los dioses para brindarlo a los seres humanos. Este marsupial tiene también una curiosa recurrencia a la aparente —o real— resurrección. Como imagen y alegoría, el tlacuache es entonces rima o pariente de Prometeo, el titán encadenado por sustraer el fuego y mostrarlo al hombre y que en su tortura regenera su hígado todas las noches después de que le ha sido devorado por tremenda ave de rapiña.

La imagen funciona, porque hoy día como hemos dicho hay evidencia de que la tradición indígena, al igual que el astuto ladrón del fuego, transmuta y permanece, establece y renueva su tejido ideológico en prácticamente todos los ámbitos de la vida humana donde tiene vigencia. Como tlacuache, el saber ancestral — pese a sufrir transmutaciones interminables— resucita aquí o allá, variando los rasgos de sus personajes, acomodándose o sincronizando con otras tradiciones y no obstante conserva elementos que permiten reconocer su pasado y su trayecto.

Resucitar al tlacuache que desde distintos rincones revive y transmuta es —valga la redundancia— darle vida a la vida. Para Berger el crimen más grande del poder es "el crimen de negar a la gente su identidad. El crimen de empujar a un pueblo a juzgarse a sí mismo mediante los criterios de sus opresores..."²²

*

Este texto fue posible gracias al apoyo, la colaboración y la asesoría del Centro de Estudios para el Cambio en el Campo Mexicano (Ceccam), Opción sc y la revista Ojarasca. Agradezco a Gustavo Esteva el haberme puesto en contacto con el trabajo de Frederique Apffel Marglin y por ende con el trabajo del grupo andino de recuperación de saberes locales Pratec. Agradezco las valiosas aportaciones de Maru Arroyo (quien imaginó esto hace 17 años), Alfonso Arroyo, Ángeles Arcos, Jasmín Aguilar, Norma Amirante, Tania Barberán, Andrés Barreda, Armando Bartra, Hermann Bellinghausen, Ana Esther Ceceña, Javier Elorriaga, George Gasché, Alfonso González, Juan Cristián Gutiérrez, Male Hope, César Moheno y Sergio Rodríguez Lazcano.

1 Ver por ejemplo Daniel Mato: "Beyond the Mall: a view at the culture and development program of the 1994 Smithsonian's Festival of American Folklife in the context of the globalization process —a 'Latin' American perspective." Manuscrito en proceso, sin publicar.

2 Guillermo Bonfil: Utopía y revolución: el pensamiento político de los indios en América Latina. Nueva Imagen, México, 1988. p. 19.

3 Víctor Manuel Toledo: "Toda la utopía", Ojarasca número 2, noviembre de 1991, p. 14.

4 Ver "Una nueva amenaza para la historia", Ojarasca 31-32, abril-mayo de 1994. pp 8-14.

5 Eric Hobsbawm: "La política de la identidad y la izquierda", Nexos 224, agosto de 1996, pp 41-47.

6 Floriberto Díaz: "Un camino propio". Ojarasca 35-36, agosto-septiembre de 1994, página 10.

7 John Berger: Pig Earth. Writers and readers, Londres, 1979.

8 Ver en Chiapas número 4, julio de 1997: "El infinito devenir de lo nuevo", página 7.

9 Frederique Apffel Marglin, compiladora: "Introduction: Knowledge and life revisited", Production or regeneration? An andean perspective on modern knowledge. Zed Books, 1996, Londres.

10 Ver Apffel Marglin, op.cit.

11 Op. cit.

12 Ivan Illich: La convivialité. Editions du Sevil, París, 1973. Ubicando la herramienta en su acepción de proceso, Illich afirma: "La herramienta es inherente a la relación social. En tanto actúo como humano, me sirvo de herramientas. Según que yo la domine o ella me domine, la herramienta me liga o me desliga del cuerpo social. En tanto yo domine la herramienta, doy al mundo mi sentido.; cuando la herramienta me domina, su estructura conforma e informa la representación que tengo de mí mismo. Para Illich, las herramientas conviviales, aquellas que pueden propiciar creatividad y convivencia, son aquellas que crean sentido, que liberan, que dan autonomía, pero que además crean colectivo; no el colectivo que borra al individuo, sino aquel

colectivo formado por personas que no son negadas por otros. Qué cercano esto a la idea de la comunalidad andina del Pratec y a la idea de la comunalidad planteada por Floriberto Díaz.

13 Para más sugerencias sobre estos aspectos véase esta: "Los alcances de la noción de 'cultura' en la educación intercultural. Exploración de un ejemplo: sociedad y cultura bora". Manuscrito que puede solicitarse al proyecto del Instituto Superior Pedagógico Loreto en Iquitos, Perú.

14 *And our faces, my heart, brief as photos*. Nueva York, Vintage Books, 1991.

15 *The writer's profession*. Conferencia dictada en Munich en enero de 1976.

16 Editorial Seix Barral, traducción de Ángel Crespo, 1967, p. 219.

17 *Ibid* 7, Página 6.

18 John Berger: "The primitive and the professional", en *About looking*. Vintage Books, p. 71

19 *Ibid* 14.

20 John Berger en María Nadotti: "El silencio y la palabra", conversación con John Berger y Ryszard Kapuscinsky. Línea d'ombra, noviembre de 1994.)

21 Alfredo López Austin: *Los mitos del tlacuache*. Alianza editorial mexicana. México, 1990.

22 John Berger: *G. A novel*. Vintage Books, Nueva York, 1972, página 226.

Anexo 15

Revista *Chiapas* – Autonomía indígena y usos y costumbres

Título: Autonomía indígena y usos y costumbres

Subtítulo: la innovación de la tradición

Autor: Laura Carlsen

Edición: 7, de 1999

En comunidades indígenas dispersas a lo largo y ancho del país, los pueblos indios mexicanos siguen practicando formas propias de autogobierno y rigiéndose por sus sistemas normativos, que han evolucionado desde los tiempos precoloniales, conocidos como "usos y costumbres".

La clave de la persistencia de estos sistemas normativos en las comunidades indígenas no radica en su marginación ni en una falta de interés por parte de las élites por integrarlos en el proyecto nacional. Aunque estos elementos existen claramente, no bastan para explicar la supervivencia, hoy en día, de formas específicas de gobierno indígena, y mucho menos su renovación y resurgimiento. De fondo, existe una decisión consciente por parte de los pueblos indígenas de conservar sus propias normas -aun con altos costos- y de crear y defender su identidad distinta. La fuerza actual de la identidad y la organización indígenas en nuestro país se ve a través de la historia como un hilo continuo de resistencia a la imposición de formas ajenas.

Esta lucha ha llevado a la plaza pública debates que antes se dieron casi exclusivamente en los salones académicos. En aras de defender o atacar la autonomía indígena, entran a la discusión viejos temas de la historia, la antropología, el derecho y la política. ¿Cómo entender qué es realmente lo indígena? ¿Qué significado damos a la comunidad? ¿Cómo definir a la comunidad indígena? ¿Cómo funciona hoy el autogobierno indígena en México y cuáles son sus múltiples modalidades? Las respuestas a estas preguntas nos pueden llevar a un mejor entendimiento del reto mayor: construir un estado pluriétnico que garantice la plena y diferenciada ciudadanía a un sector negado por la justicia durante siglos.

Empezando con la comunidad

Una constante en los estudios y la literatura indígenas es el lugar central de la comunidad, tanto en su vida cotidiana como en su cosmovisión. Desde los años treinta, diversos antropólogos situaron a la comunidad en el centro de sus estudios sobre Mesoamérica, y han conservado este enfoque. Sin embargo, no todo el mundo está de acuerdo en sus interpretaciones básicas de lo que es la comunidad indígena, ni mucho menos en lo que respecta a sus orígenes, su historia o su futuro.

Floriberto Díaz, antropólogo mixe de Tlahuitoltepec y dirigente del movimiento indígena en Oaxaca hasta su muerte, en 1995, define a la comunidad "para nosotros, los propios indios", como:
 un espacio territorial, demarcado y definido por la posesión;
 una historia común, que circula de boca en boca y de una generación a otra;
 una variante de la lengua del Pueblo, a partir de la cual identificamos nuestro idioma común;
 una organización que define lo político, cultural, social, civil, económico y religioso;
 un sistema comunitario de procuración y administración de justicia.[1]

Díaz, junto con muchos otros antropólogos, insiste en que la comunidad se define más allá de sus aspectos físicos o funciones básicas. "No se entiende una comunidad indígena solamente como un conjunto de casas con personas, sino personas con historia, pasado, presente y futuro, que no sólo se pueden definir concretamente, físicamente, sino también espiritualmente en relación con la naturaleza toda." Define a la comunidad como un foro para el desarrollo humano, conjunto con el mundo natural, y refleja así un concepto fundamental de la cosmovisión indígena en muchas partes del mundo.

En la variante tlahuitoltepecana de ayuujk (mixe), la comunidad se describe como algo físico, aparentemente, con las palabras de najx, kajp (najx: tierra; kajp: pueblo). Interpretando, najx hace posible la existencia de kajp, pero kajp le da sentido a najx. A partir de aquí podemos entender la interpelación e interdependencia de ambos elementos y en este sentido se puede dar una definición primaria de la comunidad como el espacio en el cual las personas realizan acciones de recreación y de transformación de la naturaleza, en tanto que la relación primaria es la de la Tierra con la Gente, a través del trabajo.[2]

Esta definición destaca las diferencias fundamentales entre la comunidad indígena y sus múltiples variantes, y el concepto occidental de comunidad política, que se refiere básicamente a un asentamiento de individuos gobernados por el mismo sistema político. El Diccionario político de Norberto Bobbio ofrece la siguiente definición de comunidad: "La comunidad política es el grupo social con base territorial que reúne a los individuos ligados por la división de trabajo político... definido por la distinción entre gobernantes y

governados".[3] Sin embargo, "la comunidad natural", que se asemeja más a la comunidad indígena, se define de la siguiente manera:

Cuando las dimensiones de la comunidad política coinciden más o menos con la extensión de las relaciones ordinarias de la vida cotidiana, como en la ciudad-estado griega, el sentido de pertenencia a aquella tiende a confundirse con el sentido de apego a la comunidad natural, es decir, al grupo cuya vinculación fundamental está constituida por relaciones personales que se establecen entre sus componentes y se mantienen aun sin la acción del poder político.

Los miembros de una comunidad política pueden o no compartir una visión del mundo, una religión o una cierta orientación hacia la tierra, ya que estos elementos no son los que definen su pertenencia a la comunidad. Se incorporan a la entidad como individuos y gobernados y no comparten necesariamente una identidad comunitaria global. Por otro lado, bajo la definición de la comunidad natural -e indígena- los miembros de la comunidad comparten intereses, actividades y perspectivas, lo cual conforma un sentido de identidad compartido en buena medida por los habitantes y que deriva de su pertenencia a la comunidad.

La comunidad indígena ha suscitado varias discusiones en torno a su significado. Éstas se agrupan en tres preguntas: si la comunidad es fundamentalmente una creación prehispánica o colonial; si su desarrollo representa una evolución humana-social o una dinámica histórica específica, y finalmente si algunas representaciones de la comunidad indígena caen en la esencialización o mitificación de ésta.

La cuestión de los orígenes de la comunidad indígena es una de las más polémicas. Juan Pedro Viqueira recoge distintas posiciones para mostrar qué características de las comunidades indias contemporáneas, consideradas legados del pasado prehispánico, son mitos que dominan el análisis de las mismas y nublan las contradicciones históricas que existen en su interior. Critica sobre todo la tendencia a atribuir a la comunidad indígena un alto grado de homogeneidad, igualdad económica y consenso social. Viqueira cita estudios recientes de los Altos de Guerrero y trabajos históricos del México prehispánico y colonial para argumentar su tesis de que las comunidades con las características mencionadas son una construcción ideal y, por lo general, no existen ni han existido en el pasado. El problema, entonces, es explicar la cohesión de las comunidades indias y su importancia como fuente de identidad étnica sin recurrir a mitos.[4]

Otros autores defienden la permanencia de raíces prehispánicas en las comunidades indias y destacan la conservación de características específicamente indígenas en el orden social y la cosmovisión de las comunidades.[5] Desde esta perspectiva, la jerarquía, el papel central de las relaciones de parentesco, los ciclos agrarios y el vínculo con la tierra, la manera en que la comunidad se autodelimita y la construcción de identidades en su seno son constantes desde la época precolombina, y son también rasgos que definen actualmente a la comunidad.[6]

La discusión sobre sus orígenes gira en torno al peso relativo que se asigna a las continuidades versus las rupturas. Los estudios que enfatizan la ruptura y reconstrucción de la comunidad indígena analizan estructuras políticas específicas y mecanismos de vinculación con el exterior y concluyen que la forma actual de las comunidades indígenas es una construcción relativamente nueva. Desde luego, la Conquista trajo consigo rupturas de la vida mesoamericana que no pueden subestimarse. Fueron tres los factores principales que cambiaron definitivamente a las comunidades indígenas y contribuyeron a la construcción de la forma que tienen actualmente. Primero, las epidemias, que borraron poblaciones enteras y diezmaron muchas más. Sólo en el estado de Oaxaca se calcula que una población indígena de 22 millones se redujo a un millón en el primer siglo después de la Conquista.[7] Segundo, el proceso de colonialización, que reubicó grandes sectores de la población para dismantelar los centros urbanos y establecerla en comunidades rurales. Esta política colonial se cita con frecuencia para sostener la hipótesis de que la estructura básica de las comunidades indias hoy es una creación de la Corona. El tercer elemento de cambio radical posconquista viene de la imposición de formas políticas y sociales y la llegada de la iglesia católica.

Frente a la evidente combinación de ruptura, modificación y destrucción de los pueblos indios tras la Conquista, otra perspectiva enfatiza las características indígenas que sobreviven en formas variadas y cambiantes y que constituyen tanto un elemento básico en la identidad de miles de mexicanos como una aportación innegable a la identidad nacional. El análisis de la cosmovisión indígena y las prácticas comunitarias subraya la manera en que la vida cotidiana refleja sus raíces prehispánicas en muchas comunidades indias. Las prácticas agrícolas que rigen la vida cotidiana en los pueblos -los calendarios, ritos y conceptos de las fuerzas naturales asociados con ciclos de siembra y cosecha- muestran orígenes indudablemente indígenas.[8]

Otro debate tiene que ver con el lente con que se ve a la comunidad indígena. Mientras algunos ven en ella un espejo de un pasado autóctono -a menudo romantizado-, otros ven una construcción histórica, sujeta a constantes modificaciones según las fuerzas externas y las dinámicas internas que enfrenta. Evon Z. Vogt, antropólogo de Harvard y fundador del proyecto de largo plazo en Zinacantán, Chiapas, campo de entrenamiento para una generación de antropólogos desde 1961, vio en estas comunidades "una visión casi inalterada del pasado maya".[9] Buscó en ellas las claves del pasado, sin analizar con el mismo cuidado sus dinámicas contemporáneas y sus crecientes vínculos con la modernidad. Asimismo, otros estudios antropológicos toman como premisa la existencia de sociedades indígenas "puras" que van civilizándose -o contaminándose- según el

grado de contacto con el exterior. En esta línea se puede colocar la perspectiva evolucionista de Morgan, desarrollada en *La sociedad primitiva*, en donde se propone una evolución primitiva-civilizada entre las comunidades indígenas de Mesoamérica y se niega la existencia del estado en la sociedad azteca.[10] El antropólogo pionero R. Redfield propone un continuum folk-urbano para describir los cambios en algunas comunidades de Yucatán.[11]

Una respuesta a esta visión viene de los mesoamericanistas y ha sido formulada, entre otros, por Andrés Medina. Él defiende "una perspectiva etnológica sensible a los grandes procesos históricos implicados en la configuración y dinámica de Mesoamérica como un área cultural".[12] Utilizando los conocimientos y herramientas de la lingüística, la arqueología, la antropología física y la etnohistoria, los mesoamericanistas analizan la continuidad entre las comunidades indias actuales y sus antecedentes en los tiempos preconquista, evitando por un lado una visión totalizadora de la colonialización y por otro el concepto de una pureza indígena antihistórica. Reconocen al indigenista Gonzalo Aguirre Beltrán como fundador de esta escuela. Aguirre Beltrán introdujo el análisis del calpulli (comunidad náhuatl) como elemento para estudiar a los pueblos indios de hoy.[13]

Una tercera crítica a ciertas concepciones de la comunidad indígena, hecha por algunos estudiosos del tema, advierte de una tendencia hacia la "especialización" o "mitificación" de ésta, sobre todo por parte de algunos dirigentes del movimiento indígena. Dice que la centralidad de la comunidad en la visión comunalista de la lucha indígena ha dado lugar a una justificación de prácticas tradicionales, basadas en la supuesta conservación del pasado prehispánico. María Teresa Sierra advierte que el discurso esencialista conlleva el peligro de absolutizar la identidad y entenderla como sustancia y no como expresión de relaciones sociales históricamente construidas y negociadas. "El que la costumbre o la tradición adquieran legitimidad para justificar la diferencia tiene que entenderse como el reconocimiento en la coyuntura contemporánea de prácticas y discursos que tienen un sentido actual para la colectividad", concluye.[14] Las formas de autogobierno de la comunidad deben ser reconocidas como prácticas en un proceso constante de cambio, y cualquier esfuerzo por conservar los usos y costumbres como una herencia precolombina que resiste adecuaciones a la experiencia actual puede ser contraproducente, como en el caso de obstaculizar la participación de la mujer.

El sistema de cargos

En muchas comunidades indígenas el sistema de cargos organiza e integra la vida municipal, así que sus normas y oficios son factores importantes para la construcción de la autonomía y la reconstitución de sus pueblos indígenas.

El sistema de cargos es una forma compleja de autogobierno local que en muchas comunidades forma parte de los llamados "usos y costumbres". Es importante entender que el término "usos y costumbres" no se refiere a un código informal de creencias religiosas, culturales y sociales, sino a un sistema de normas colectivas que ha sido integrado en las comunidades indígenas a través de los siglos -un sistema que, como todos, no es infalible pero que ha probado su flexibilidad, coherencia y capacidad de coexistir con el estado moderno. Dado su carácter formal y consensuado y el valor jurídico de sus normas, Francisco López Bárcenas, abogado mixteco y experto en derechos indígenas, sostiene que "usos y costumbres" es un término poco adecuado y que sería mejor referirse a sistemas normativos indígenas para señalar su validez política y jurídica frente al sistema de derecho positivo.[15]

El sistema de cargos, con diferentes formas, regula la vida comunitaria de muchas comunidades indígenas y semi-indígenas en el sur de México y otras regiones del país y Centroamérica. Miles de ciudadanos viven bajo sus normas y principios, así que el reconocimiento del sistema de cargos y los usos y costumbres ha sido una demanda importante del movimiento indígena, sobre todo en Oaxaca. Para entender de qué se trata, tenemos que adentrarnos en el léxico de los antropólogos.

Los antropólogos comenzaron a concentrar sus lupas en las comunidades mayas en gran escala en los años treinta. Su presencia ha sido tan notable desde entonces que existe el viejo chiste de que la familia típica de los Altos de Chiapas está conformada por una madre, un padre, cuatro o cinco hijos y un antropólogo. A pesar de los cambios de paradigmas y, a veces, motivos políticos cuestionables, la multitud de estudios hechos por antropólogos mexicanos y extranjeros ha constituido una literatura rica y extensiva para la caracterización y explicación del sistema de cargos.

Fue el antropólogo Sol Tax quien originalmente sometió a análisis el sistema de cargos como tal, en su ensayo "Los municipios del altiplano mesooccidental de Guatemala", en 1937. Tax ofrece una definición del sistema, aun sin llamarle sistema de cargos. Su trabajo trasladó el enfoque etnológico de grupos étnicos al análisis del municipio.[16] Tax empieza con una declaración sencilla que revoluciona el estudio etnográfico en la región: "Los estudios sobre la etnología de Guatemala deben comenzar con los estudios de las culturas de los municipios como entidades individuales".

De esta forma, el municipio se ubicó como el sol del universo antropológico, y así se ha quedado desde entonces.[17] El nuevo enfoque tuvo la ventaja de reflejar la manera en que los pueblos indios identifican a la

comunidad en el centro de la vida cotidiana y cultural. Sin embargo, es importante notar -como lo hace Medina- que en México la comunidad y el municipio no son sinónimos en términos geopolíticos o culturales, y que pueden existir diferencias entre comunidades dentro del mismo municipio en cuanto a su composición étnica, sus prácticas religiosas y su organización política.

Después del ensayo de Tax, se realizaron numerosos estudios sobre los municipios y el sistema de cargos que confirman a éste como la institución político-religiosa que ha caracterizado gran parte de la vida indígena mesoamericana. El consenso académico se construyó con muchos debates y teorías. Los testimonios, observaciones y etnografías ofrecen una riqueza de material a partir del cual podemos seguir analizando. A veces, los usos políticos de este interés fueron sospechosos -un equipo que trabajaba en Yucatán a principios del siglo tuvo vínculos directos con el departamento de inteligencia de Estados Unidos, y algunos de los primeros estudios sobre el sistema de cargos fueron utilizados para consolidar el golpe militar guatemalteco después de 1954.[18] Gobiernos y políticos que aspiran a la asimilación de los pueblos indígenas han reconocido la importancia del sistema de cargos en la resistencia de los pueblos indios. "El sistema de cargos es la principal institución que se interpone entre las comunidades y la modernización", destaca la conclusión a un simposio sobre cambios políticos en comunidades indígenas guatemaltecas en 1957, que concibe la modernización como la dictadura patrocinada por Estados Unidos.

Sin embargo, antropólogos mexicanos y extranjeros se dieron a la tarea de definir las características comunes de un sistema normativo que aparecía en los estudios de toda la región. A pesar de que existe una gran variedad de formas y prácticas en el sistema de cargos entre una comunidad y otra, muchos antropólogos concuerdan en sus rasgos fundamentales.

El sistema está conformado por un cierto número de cargos, o responsabilidades comunitarias, reconocidos y respetados por los miembros de la comunidad. Los responsables de cargos llevan un bastón, símbolo del mandato que ésta les ha dado. Los cargos se turnan entre los miembros adultos de la comunidad, generalmente hombres, en forma rotativa. Generalmente duran un año, aunque en algunos casos pueden ser hasta tres. Después del periodo en que ocupa el cargo, la persona regresa a sus actividades normales y no tiene que responsabilizarse de otro cargo por un tiempo relativamente largo. Los cargos no son remunerados y pueden absorber entre la mitad y la totalidad de las horas laborales.

Los cargos implican gastos personales en la mayoría de los casos. Los miembros de la comunidad que sirven de mayordomos o en otros cargos deben patrocinar parte de las fiestas religiosas y pagar otros gastos de la comunidad, además de apartarse de sus actividades económicas y agrícolas durante el tiempo que tome su mandato. Por otro lado, reciben compensación en forma de prestigio dentro de la comunidad. Para las sociedades occidentales individualistas que explícitamente relacionan riqueza con prestigio, esta compensación puede parecer meramente simbólica; sin embargo, dentro de las comunidades indígenas el prestigio y el respeto tienen un valor real y reconocido.

Los mandatos dentro del sistema de cargos ascienden en prestigio y responsabilidad a lo largo de la que ha sido llamada la escalera cívico-religiosa, porque en el transcurso de la vida la carrera de cargos alterna entre los religiosos y los cívicos. En sistemas todavía integrados, los miembros de la comunidad no distinguen entre los dos tipos de responsabilidades. Su vida religiosa y su vida cívica se entrelazan dentro de la cosmovisión indígena en donde almas, animales, plantas y clima, dioses y santos juegan papeles indivisibles e interdependientes.

Los cargos políticos incluyen desde el alcalde, regidores (administradores), encargados de educación y jueces hasta los primeros escalones de policías y mensajeros (alguaciles, topiles, etcétera). Los puestos religiosos son más difíciles de entender por sus títulos porque no tienen contrapartes políticas conocidas en comunidades donde no hay sistema de cargos, y están profundamente vinculados a los rituales comunitarios de la iglesia. Sus funciones incluyen cuidado y limpieza de la iglesia y el cuidado de la figura del santo, entre muchas otras. Estos cargueros organizan y patrocinan las fiestas religiosas. Ya que las fiestas constituyen el medio principal para el desarrollo y la conservación de la identidad y la cohesión comunitarias, los cargos religiosos tienen peso en el sistema político de autogobierno local y representan poder y prestigio dentro de la comunidad, junto con los cargos políticos.

En muchas comunidades indígenas, el sistema de cargos también integra los puestos de comisario asociados con bienes comunales o ejidales. Finalmente, después de asumir todos los cargos, generalmente en un proceso de treinta o treinta y cinco años, un miembro de la comunidad llega a nivel de pasante o principal, la cumbre de la jerarquía. Los ancianos ya no sirven en cargos y son respetados y consultados como autoridades locales.

Los cargos

Los cargos dentro del sistema varían. Sin embargo, según la mayoría de los estudios, se dividen en cuatro categorías generales. El alguacil o topil es el primer escalón donde un hombre joven empieza su servicio a

la comunidad, llevando a cabo tareas de mensajero, policía o custodio de inmuebles públicos. Sus responsabilidades no requieren de gastos personales y son desempeñadas en grupos.

Después de casarse y fundar su familia, un hombre puede ser nombrado mayordomo. Éstos son cargos exclusivamente religiosos e implican gastos significativos, como el patrocinio de las fiestas. La figura del santo del pueblo puede llevarse a la casa del mayordomo, y allí es donde se mantiene su altar hasta el término del periodo del cargo.

Subiendo la escalera, sigue el regidor, cargo que combina tareas religiosas y políticas. Un regidor se responsabiliza de tareas administrativas, entre ellas, la recaudación de impuestos, la resolución de conflictos y la supervisión del tequio (trabajo comunitario). También participa en el nombramiento de gente para los cargos menores.

El alcalde es el jefe de la administración local. Representa a la comunidad en sus relaciones con otras comunidades, oficinas gubernamentales, etcétera. Él (son muy pocas las mujeres que sustentan este cargo) está encargado de resolver conflictos que no han sido resueltos en niveles inferiores y de nombrar, muchas veces junto con regidores y principales, a quienes ocuparán los cargos. Esta persona también lleva a cabo funciones religiosas. El alcalde debe haber pasado honorablemente por los otros cargos y poseer las características de respetar la tradición y tener una situación económica relativamente acomodada.

Finalmente, el principal merece el más alto respeto de la comunidad, por haber pasado por todos los cargos y llegado a una posición de mucho prestigio por su historia de servicio comunitario. En algunas comunidades los principales están organizados en un consejo de ancianos conformado por todos o algunos principales de la comunidad. En otras, todos los principales sirven como autoridades reconocidas. Ellos pueden nombrar cargos junto con, o en lugar del alcalde.

La asamblea comunitaria

Se ha criticado los sistemas normativos indígenas por la naturaleza jerárquica del sistema de cargos. Sin embargo, la crítica no toma en cuenta ni el carácter rotativo de los cargos, ni -y eso es de primera relevancia- la autoridad máxima colectiva que es la asamblea comunitaria. Miguel Bartolomé, antropólogo que ha trabajado en varias comunidades del estado de Oaxaca, desmiente la idea de que un grupo limitado de principales y alcaldes ostenta la máxima autoridad en las comunidades indígenas. "A nivel normativo y a pesar de que existan muchas excepciones y desviaciones, el papel de las autoridades ha sido siempre presidir las asambleas comunales, donde se tratan las cuestiones que afectan a la gente, y en las que los mecanismos de toma de decisiones se basan por lo general en el consenso y no en la mayoría. Asistir a estas asambleas, a veces interminables, enseña otra forma de vivir la política." [19]

La asamblea general es un espacio político conocido en que la mayoría de la gente ha participado en un contexto u otro. Sin embargo, en las comunidades indígenas la asamblea general desempeña múltiples y diversas funciones, más allá de la toma de decisiones comunitarias. Floriberto Díaz describe en detalle la asamblea de su comunidad, Tlahuitoltepec Mixe. La describe en tiempo pasado, ya que el procedimiento que narra ha ido cambiando desde los años setenta, y ha perdido, según él, algunas de las virtudes presentadas aquí por culpa de influencias externas.

La asamblea general, compuesta por todos los comuneros y comuneras con hijos, es la que tiene la facultad de encargar el poder a las personas nombradas para dar su servicio anual a la comunidad. Era una obligación de las autoridades realizar las asambleas que fueran necesarias durante su año de servicio, para informar, consultar y adoptar las decisiones más aceptables para casi todos los comuneros-ciudadanos de ambos sexos. Para los comuneros-ciudadanos, era una obligación asistir, porque de otra forma se establecían castigos. Todas las autoridades tenían la obligación de presidir las asambleas, nadie podía faltar, ni estar en estado de borrachera. De lo contrario, se tomaba como una evidente falta de respeto a las autoridades y era posible esperar una sanción de la misma asamblea.

Las autoridades comenzaban por informar de todo lo que habían estado haciendo, en relación a las decisiones adoptadas en la asamblea anterior, si la hubo. Cuando había asuntos que merecían la discusión y aprobación de la asamblea, tenían que plantear claramente el asunto: por qué, cómo, cuándo, con qué, por dónde. Normalmente terminaban pidiendo con humildad la palabra de la asamblea, señalando sus equivocaciones y cómo enderezarse.

Hecho todo esto, comenzaba el cuchicheo de los asambleístas en grupos espontáneos. Todo el patio municipal se convertía en un espacio en donde podría suponerse la existencia de miles de abejas. Así como comenzaron a cuchichear, asimismo se iban apagando las voces, quedando los más ancianos con el encargo de pasar la palabra, el mensaje, a las autoridades. A estas alturas el papel de las autoridades se convertía en los recolectores de las opiniones para ir las agrupando, según sus parecidos porque al final tenían que presentarlas ante la asamblea para corroborar si estaban en lo correcto o no. Finalmente las autoridades se volvían a la asamblea presentando las propuestas o respuestas que hubiesen coincidido, buscando la manera de cómo no desechar ninguna de las menos coincidentes sino tomando elementos de ellas para enriquecer las primeras. Así,

ninguno podía sentirse rechazado y las decisiones se consensaban sin mayor problema, aunque seguramente podía haber algún disidente radical.[20]

En este caso, Díaz menciona que en las asambleas participan hombres y mujeres. No siempre es el caso. En Oaxaca, por ejemplo, en 314 de 412 municipios que se rigen por usos y costumbres (76.2 por ciento) las mujeres votan en las asambleas. En 18 por ciento de los 412 municipios las mujeres no tienen el derecho de votar y en el resto no hay datos claros. Existe aquí una amplia gama de formas de participación: en algunas comunidades las mujeres asisten a la asamblea pero no pueden votar, en otras pueden asumir cargos pero no votar en asambleas; en algunas más las decisiones sobre la votación se toman entre la pareja en la casa y el marido vota, y en otras las mujeres están excluidas de prácticamente todos los niveles de participación política formal.[21]

La concepción de las autoridades como "recolectores de las opiniones", en lugar de "los que dan órdenes", viene de una larga trayectoria indígena. Tomás de la Torre, un español que escribía desde los Altos de Chiapas en 1544, destaca que entre los pobladores "es que no hace el que rige nada sin parecer de los viejos, y así se juntan cada día a su puerta para tratar de lo que se ha de hacer".[22] Esta relación entre las autoridades y los otros miembros de la comunidad se refleja en los principios de poder enunciados por el Congreso Nacional Indígena: "servir, y no servirse; representar, y no suplir; construir, y no destruir; proponer, y no imponer; convencer, y no vencer; bajarse, y no subirse".[23]

Varios investigadores que trabajan en pueblos indígenas han señalado la profunda diferencia que existe entre estas prácticas indígenas de "gobernar" y las occidentales. Un estudio de Gemma Van Der Haar y Carlos Lenkersdorf sobre San Miguel Chiptik, pueblo tojolabal, destaca que este pueblo tiene dos palabras completamente distintas para denotar las formas de autogobierno interno de su comunidad y el gobierno dominante, a nivel local, estatal o federal. La primera palabra, ñaitijum, quiere decir "trabajadores de la comunidad". La segunda, mandaratum, de raíz castellana: mandar, se entiende como "mandón" o "dar órdenes". A partir de un análisis lingüístico e histórico, los autores concluyen que la experiencia de los tojolabales de este pueblo, antes acasillados en las fincas, ha sido la de un gobierno autoritario que "representa una estructura autoritaria y verticalista, cuya línea de mando va en una sola dirección: desde arriba hacia abajo". Por otro lado, el gobierno interno de trabajadores de la comunidad se basa en relaciones horizontales y decisiones por consenso y no contempla una figura que "da órdenes".[24]

Aun en lugares donde el sistema de cargos ha empezado a desintegrarse, la asamblea comunitaria sigue funcionando para la toma de decisiones básicas de la comunidad. José Alejos, quien estudió al pueblo chol en Chiapas, señala que la junta comunitaria es un concepto clave en el pensamiento social chol, y sus raíces se extienden hacia el pasado maya. Cita a los ancianos cuando enfrentan la necesidad de tomar una decisión importante: "Ahora vengan, vamos a hacer nuestra junta. Vamos a ir a la cueva, vamos todos, pensemos juntos cómo le haremos nosotros mismos, para reflexionar, para quedarnos solos en nuestra tierra; vengan, vamos a planear cómo hacer... unidos pensemos en hacer nuestra junta".[25]

La cita destaca la relación entre la toma de decisiones comunitarias y una cosmovisión, así como la manera en que la geografía sagrada da un peso adicional a las deliberaciones. Las asambleas más importantes, relata Alejos, se llevan a cabo en la cueva, considerada la morada de los dioses y un centro de gran poder. "Ponerse de acuerdo con la cueva da a la junta un carácter solemne y formal".[26]

El lugar central de la asamblea en la organización de las comunidades indígenas no ha sido ignorado por los misioneros y otros agentes externos que han buscado convencer o convertir a los indios a su causa. Un misionero presbiteriano estadounidense escribió en 1979 que su iglesia tenía menos éxito que los pentecosteses en conversiones por su incapacidad de adaptarse a las formas locales de organización:

el mandato presbiteriano conformado por un cuerpo, élite de pastores y elders, crea una estructura de poder que es ajena al padrón de los pueblos, en el cual la comunidad nombra sus autoridades en juntas. La iglesia Pentecostés está gobernada por una junta de pastores, trabajadores y coordinadores junto con miembros de la iglesia. Este padrón se asemeja más al sistema de gobierno del pueblo en el cual todos los hombres están presentes y tienen voz. El sistema presbiteriano pone todo el poder de decisión en manos de unos cuantos elders, a menudo hombres jóvenes, negando así participación a muchos hombres mayores...[27]

En este contexto, el gobierno mexicano mostró una enorme ignorancia de los mecanismos de gobierno indígena o distorsionó a propósito su conocimiento cuando acusó al EZLN de utilizar las consultas como manera de obstaculizar el proceso de paz. Las asambleas generales, aunque parezcan largas y poco eficientes, constituyen la manera de construir consenso en el interior de una comunidad y entre comunidades indígenas. Ningún proceso de paz puede olvidar este hecho; por eso, los usos y costumbres del poder, habituados a negociar con la cúpula e imponer desde arriba los resultados, no serían capaces de producir una paz digna y duradera.

Cambios en los sistemas normativos indígenas

La pobreza, la migración, las políticas de asimilación y otras formas de exclusión social han provocado grandes cambios en los sistemas normativos de los pueblos indígenas en México y continuarán afectándolos. De

hecho, tan pronto como se formuló el paradigma del clásico sistema de cargos en los sesenta, éste empezó a cambiar significativamente. Distintos antropólogos han elaborado sistemas para analizar los cambios -sobre todo la desintegración- del sistema de cargos, entre ellos los efectos de un mayor contacto con el mundo exterior, la "ladinización" y la imposición de otras estructuras políticas.[28] Floriberto Díaz, promotor incansable de la reconstitución del autogobierno indígena en el nivel de la comunidad, señala el sistema educativo como factor principal en la pérdida de algunas costumbres. Los miembros de la comunidad que tenían más educación formal impusieron reglas de aula en la asamblea comunitaria para reducir el tiempo de discusión y poner orden al procedimiento. El levantamiento de manos, listas para dar la palabra y votación por mayoría redujo la duración de las asambleas, pero llevó al aburrimiento y enajenación de algunos miembros. Díaz cuenta que decayeron el interés y la asistencia, que sólo se han levantado de nuevo con el regreso a las formas de consenso.[29]

Una tendencia marcada por la literatura antropológica reciente es la separación de los cargos cívicos y religiosos y un debilitamiento del sistema en su conjunto.[30] La asamblea general y la organización de las fiestas suelen ser las estructuras tradicionales que sobreviven más allá de la jerarquía de cargos.[31]

El crecimiento demográfico, el desarrollo del protestantismo, las migraciones y la crisis económica son otros factores multicitados en el debilitamiento del sistema de cargos. Por ejemplo, cuando los vecinos de San Pedro y San Pablo Teposcolula, Oaxaca, decidieron dejar de regirse por el sistema de usos y costumbres, explicaron su decisión con una nota de nostalgia:

... bajo este sistema (de usos y costumbres) la ciudadanía en forma generosa y voluntaria presta servicios a la comunidad, como también auxilian en diferentes cargos municipales lo que ya no es posible [...] porque dada la crisis económica que vive el país, ya los servicios y cargos municipales no se prestan en forma gratuita, de tal forma que es necesario cubrir con una remuneración los trabajos que los ciudadanos del lugar prestan en beneficio de sus conciudadanos.[32]

Sin embargo, no todas las tendencias apuntan hacia la pérdida de las formas tradicionales de autogobierno. Luis Hernández señala, "la permanencia del sistema de cargos es expresión simultánea de lo que Guillermo Bonfil llamaba la otra matriz civilizatoria de los pueblos indios, así como del servicio que esta forma de organización le ha prestado a las posibilidades de sobrevivencia de esos pueblos en un medio particularmente adverso. Así las cosas, en ella se expresa tanto un ser distinto que reclama su derecho a la diferencia, como una estrategia de sobrevivencia".[33]

Por otro lado, entre los zapotecos y mixtecos la fuerte emigración hacia los Estados Unidos ha permitido la entrada de ingresos que hacen posible cumplir con los cargos y afrontar gastos comunitarios que de otra manera hubiera sido imposible cubrir. Es un caso interesante, en donde la globalización ha fortalecido los usos y costumbres.[34]

Otro factor innegable en la defensa actual de los usos y costumbres ha sido la rebelión zapatista. Los Acuerdos de San Andrés reconocen el derecho a la autonomía y el autogobierno de los pueblos indígenas (con algunas limitaciones). Por eso insiste el subcomandante Marcos en que la construcción de los municipios autónomos es la aplicación de los Acuerdos firmados y la respuesta concreta a la demanda legítima de autonomía de los pueblos indígenas. Estas comunidades se rigen por sistemas normativos que combinan elementos indígenas con otras prácticas de democracia directa. Los zapatistas y el Congreso Nacional Indígena han retomado explícitamente los principios básicos de formas de gobierno indígena como prácticas de organización, reforzando, modificando y viviendo estas formas en un proceso constante de innovación de la tradición.

Las diferencias entre el autogobierno indígena y los sistemas políticos y jurídicos occidentales son profundas. Sin embargo, estas diferencias nos dan la clave para entender la identidad indígena y el pensamiento y la filosofía indios. En comunidades donde las decisiones se toman por consenso, en las asambleas que parecen interminables, la comunidad misma sale fortalecida y reafirmada. En estos procesos, la meta principal es la cohesión de la comunidad en su conjunto, así que se hace todo lo posible para integrar la postura minoritaria.

Los servidores públicos, que no reciben ninguna remuneración por sus servicios y que consideran el honor de servir compensación adecuada para un año de su labor, trabajan desde una perspectiva radicalmente distinta a la gran mayoría de los funcionarios gubernamentales. Ésta es la raíz del "mandar obedeciendo". Lejos de ser un ideal impuesto por una visión utópica, es una realidad -difícil de llevar a cabo- para las autoridades indígenas en las comunidades.

Estructura y significado

Existe un consenso básico en torno a algunas funciones del sistema de cargos: la adquisición de prestigio, el fortalecimiento de la etnicidad y otras funciones jurídicas y sociales. Sin embargo, los académicos debaten su significado en otras áreas. El debate salió a la luz pública de manera más amplia con la insurrección zapatista. Con la ofensiva del gobierno en contra de los municipios autónomos de Chiapas y la ley electoral de usos y costumbres en Oaxaca, el debate ha adquirido relevancia política nacional.

A riesgo de simplificar el asunto, el debate deriva de las posiciones de dos escuelas antropológicas importantes: la estructuralista-funcionalista y la mesoamericanista. En la primera, antropólogos como Sol Tax,

Manning Nash y Eric Wolf analizan las relaciones políticas, sociales y económicas en las comunidades, así como sus funciones. Wolf interpretó el sistema de cargos y las fiestas religiosas de las comunidades indígenas como un mecanismo de redistribución que sirve para prevenir la acumulación de la riqueza entre miembros de la misma comunidad. Según su teoría, la supervivencia del sistema de cargos depende de un alto grado de homogeneidad en la comunidad. Las diferencias de clase entre individuos que tienen más terrenos o en general una posición más acomodada amenazan el equilibrio comunitario. Cuando estos individuos asumen cargos que requieren gastos personales, redistribuyen su excedente a la comunidad.[35]

Trabajos subsecuentes indican que el sistema es mucho más complicado. Los estudios demuestran que - por lo menos en algunos lugares- el sistema de cargos refuerza más que debilita la estratificación económica. Frank Cancian, quien trabajó en los Altos de Chiapas, documenta las maneras en que el sistema favorece diferencias de clase. Concluye que el "complejo de estratificación" es más importante que el "complejo igualitario", debido a la estricta jerarquía y al hecho de que las comunidades mostraron altos niveles de estratificación que se vieron reforzados con el funcionamiento del sistema de cargos.[36] Aguirre Beltrán demostró que el sistema de cargos en las comunidades indígenas que él analiza en sus estudios facilitó la explotación de los indígenas por los mestizos, una observación confirmada por Marvin Harris.[37]

Recientemente, muchos estudios sobre el sistema de cargos se apartan de los temas principales de la escuela estructural-funcionalista y empiezan a retomar los aspectos culturales y sociales. Andrés Medina hace un recuento y a la vez una crítica del desarrollo de los estudios funcionalistas y contrapone el concepto de la matriz agraria como eje de la organización actual en las comunidades indígenas. El sistema de cargos se define como la estructura organizativa "en la que se articulan de una manera compleja y original los procesos socioeconómicos, políticos, religiosos y étnicos que constituyen a la comunidad tradicional, pero principalmente la india, de raíz mesoamericana".[38] Esta interpretación destaca la reafirmación de la identidad indígena, particularmente en el contexto de las múltiples fuerzas que amenazan la preservación de sus propios sistemas normativos.

Muchos dirigentes indígenas ven el sistema de cargos como parte integral de la lucha en defensa de la autonomía y por la reconstitución de los pueblos. Adelfo Regino, abogado mixe y defensor de los derechos indígenas, explica: "La función básica [del sistema de cargos] es preparar cuadros para los servicios comunitarios e ir probando la capacidad de los miembros de la comunidad para asumir las más elevadas responsabilidades colectivas". La escalera cívico-religiosa sirve como manera de ir formando nuevos líderes comunitarios desde abajo y desde adentro de la misma comunidad. Así enseña y refuerza el autogobierno tradicional.

Los estudios que cuestionan algunos de los primeros aportes sobre el sistema de cargos llevan a la conclusión de que éste es mucho más complejo de lo que originalmente parecía, y más sensible a la influencia de las fuerzas históricas y sociales.[39] Se comienzan a repensar las simplificaciones del pasado. Por ejemplo, en el caso célebre de las expulsiones en San Juan Chamula, nuevos análisis indican que la situación ejemplifica no tanto los excesos o el autoritarismo del sistema de cargos, sino su manipulación por el poder casi ilimitado del cacicazgo local.[40]

"Gracias a los usos y costumbres, sobrevivimos"

Antropólogos mexicanos y dirigentes indígenas han destacado los aspectos del sistema de cargos y los sistemas normativos indígenas que constituyen una defensa de los pueblos indios contra la asimilación de sus culturas y que permiten el desarrollo de mecanismos comunitarios de solidaridad. En muchas comunidades el sistema de cargos refuerza la solidaridad entre familias y vecinos, ya que éstos tienen que asumir una parte del trabajo cotidiano del carguero. Varios estudios y testimonios resaltan la manera en que el tequio funciona como un mecanismo de supervivencia de la misma comunidad. En San Pablo Yaganiza, Oaxaca, el equipo del Comisariado de Bienes Comunales expresó: "Los usos y costumbres no los inventamos nosotros pero, eso sí, gracias a esta normatividad sobrevivimos. Ciento veinte hombres dan su tequio gratis. Sería un dineral para el gobierno pagarles... Claro que nos afecta la carestía, el maíz no basta, pero no tenemos deudas, tenemos un pueblo alumbrado, y tenemos nuestra tortillería. El apoyo mutuo dentro de la comunidad, los tequios y las cooperaciones de los comuneros son fundamentales..."[41] El ejemplo muestra la manera en que los usos y costumbres compensan el incumplimiento del gobierno en tareas básicas de infraestructura y bienestar en las comunidades indígenas.

Desde la perspectiva legal, Teresa Sierra afirma el papel de los sistemas normativos indígenas en la supervivencia cultural, y en esta esfera también argumenta su relevancia para compensar las carencias e inadecuaciones del sistema nacional de justicia en las comunidades indígenas. Frente a las acusaciones de primitivismo, ella insiste en la fuerza y centralidad de los usos y costumbres: "El reconocimiento del sistema normativo indígena implica reconocer los espacios jurisdiccionales que han ido funcionando de facto, y son clave de la supervivencia de las comunidades y pueblos indígenas. La fuerza de los sistemas normativos ha servido para canalizar tensiones internas y manejar vínculos con el exterior, reforzando así un sistema nacional de justicia incapaz en sí mismo de atender a los asuntos comunitarios". Y concluye: "El reconocimiento de los

sistemas normativos indígenas contribuiría a fortalecer la sociedad, la cual al asumir un carácter multicultural real abre la posibilidad de contrastar y enriquecer su sistema jurídico en la perspectiva de construir un orden legal plural".[42]

Raíces y resistencia: la cuestión de los orígenes

Desde el resurgimiento del movimiento indígena en México, numerosos comentaristas y políticos han argumentado que el sistema de cargos, pieza importantísima de la identidad india, es en realidad un vestigio del colonialismo. Roger Bartra escribe: "su carácter 'indígena' es en muchos casos la transposición (real o imaginaria) de formas coloniales de dominación. Es decir que ciertos rasgos propios de la estructura colonial española han sido elevados a la categoría de elementos normativos indígenas (con peculiaridades étnicas prehispánicas)".[43] Bartra hace una lista de estos rasgos coloniales: el bastón como símbolo de poder llevado por la máxima autoridad, los sistemas colectivos de gobierno local, la fusión de los poderes civiles y los religiosos, la omnipresencia de la iglesia católica y la jerarquía (autoritaria, según el) a veces cuasi-militar. Propone que el hecho de que el origen de la identidad indígena sea en verdad colonial es sumamente relevante para no reproducir vicios coloniales como si fueran patrimonio prehispánico. Otros refutarían sus conclusiones e incluso sus datos antropológicos; sin embargo, Bartra ha abierto otro capítulo del debate sobre identidad, origen y autonomía indígenas que sirve mucho para profundizar los conceptos.

Mientras Bartra lleva la discusión de los orígenes de tradiciones indígenas directamente al terreno político actual, los antropólogos sitúan la discusión en el terreno académico. Chance y Taylor ubican los orígenes del sistema de cargos en el periodo poscolonial: "Si bien la jerarquía civil y las comisiones de las fiestas existían en comunidades indígenas de las tierras altas en tiempos de la Colonia, la jerarquía cívico-religiosa fue básicamente un producto del periodo posterior a la Independencia en el siglo XIX".[44]

Algunos historiadores también han cuestionado las raíces prehispánicas de las comunidades indígenas de hoy, señalando que las sociedades indígenas fueron mucho más urbanizadas antes de la Conquista, hasta que las epidemias diezmaron sus poblaciones y las leyes españolas dispersaron a la gente en comunidades rurales. Johanna Brody, entre otros, sostiene que las sociedades indígenas prehispánicas eran altamente estratificadas, por el hecho de que no todos los miembros de las comunidades prehispánicas poseían tierras, lo que dio lugar a vínculos comunales débiles o simplemente inexistentes.[45]

La mayoría de los autores que niegan un origen prehispánico a las formas actuales de organización indígena comentan que las comunidades indígenas precolombinas eran parte de las jerarquías imperiales y su estructura distaba mucho de las prácticas de consenso y horizontalidad que las caracterizan hoy. Basan sus análisis en estructuras formales de la jerarquía y los vínculos construidos con el mundo externo. Los mesoamericanistas contradicen este enfoque sosteniendo, en las palabras de Medina, que "la clave está no sólo en el reconocimiento de la vigencia de estructuras político-religiosas que expresan una antigua raíz mesoamericana, sino sobre todo en el proceso de reproducción de una cosmovisión que mantiene las premisas culturales e históricas en que basa su identidad".[46]

"El sistema de cargos se inscribe fundamentalmente en la matriz comunitaria india, y si bien es cierto que la estructura político-religiosa es impuesta por los colonizadores españoles o vigilada muy de cerca por el clero regular -responsable y mediador entre la población india y las autoridades coloniales- la base del modo de vida del campesino indio permanece inalterable", explica Medina. Destaca la importancia de la conservación de técnicas e ideologías relacionadas con el trabajo agrícola que tienen un papel clave en la reproducción del campesino indio y de su cultura de raíz mesoamericana. "Todo el conocimiento y la experiencia en torno a la agricultura se mantendría en el marco de la cosmovisión, es decir, de aquellos sistemas de representaciones que explican las relaciones básicas generales entre los hombres y de éstos con la naturaleza y el universo."

Para estos autores, las raíces prehispánicas se disciernen, precisamente, en las raíces. El calendario religioso de las comunidades indígenas gira alrededor del culto a los santos, pero también de los ciclos del año agrícola. Los ciclos agrícolas de la producción de maíz, aún dominantes hoy a pesar de que muchos campesinos se ven en la necesidad de migrar o buscar trabajo de jornaleros, y de las políticas gubernamentales que intentan destruir la cultura del maíz para el autoconsumo, reflejan y refuerzan una cosmovisión desarrollada antes de la Conquista. El sistema de cargos, por un lado, y los ritos agrícolas asociados más directamente con la geografía sagrada, forman parte de esta cosmovisión y son vitales para el entendimiento de las comunidades indias.

El sistema de cargos es una síntesis de la cristiandad colonial y las religiones prehispánicas. Así, expresa tanto la influencia de la iglesia católica como la supervivencia de las creencias prehispánicas. Como todo lo humano, es un sistema dinámico y no el resultado de tradiciones congeladas en el tiempo ni de la imposición de un esquema hecho desde afuera. El sistema de cargos, como se vive y se desarrolla en las comunidades indígenas de México, ejemplifica la interacción evolutiva entre visiones muy distintas del mundo y de la sociedad.

En muchas comunidades indígenas, la defensa del sistema recae tanto en la tradición como en su vigencia hoy en día, como advertimos en esta solicitud para mantener el régimen de usos y costumbres en San Jorge Nuchita, Oaxaca:

Les solicitamos la permanencia de nuestro municipio en el régimen de usos y costumbres para la renovación de concejales, realizándose cada tres años considerando: Que desde que tenemos uso de la razón siempre han sido electas de esta manera. Que bajo este procedimiento hemos promovido y mantenido la unidad de nuestro pueblo. Que el procedimiento es "público y abierto a través de la asamblea del pueblo".[47]

Puntos de fricción: la intolerancia religiosa, la discriminación contra la mujer y las violaciones a los derechos humanos

Las críticas en contra de los usos y costumbres, o sistemas normativos indígenas, se agrupan en tres ejes principales: la intolerancia religiosa, la discriminación en contra de la mujer y el problema de los derechos humanos individuales. Sin entrar en una discusión de fondo sobre estas muy importantes críticas, reconocemos que constituyen sólo algunas aportaciones a un debate que tiene que profundizarse en el seno de la sociedad civil para avanzar hacia la construcción de un estado pluriétnico en México.

La práctica de la fusión de una cosmovisión religiosa con normas políticas y jurídicas es fundamental para la forma de autogobierno indígena. Nash escribe que "los aspectos religiosos o sagrados de la jerarquía relacionan a la comunidad entera con lo sobrenatural a través de sus representantes elegidos", quienes actúan como "intermediarios entre la comunidad y la nación, y entre la cosmovisión y la religión locales y la iglesia católica".[48] Los estudios antropológicos sobre el nahualismo, la cosmovisión indígena o los calendarios rituales, actualmente en auge en la antropología, y los testimonios de los indígenas dan cuenta del vínculo estrecho entre la religión y la política.

El hecho de que el país fuera predominantemente católico, sobre todo hasta los años treinta, favoreció la escasez de conflictos religiosos dentro de las comunidades indígenas. La homogeneidad facilitó la integración de los cargos religiosos y políticos y fortaleció los compromisos con la comunidad y la armonía social.

En muchas comunidades, una creciente diversidad tiende a presentar un desafío a los tradicionales usos y costumbres. Si en los años cincuenta Wolf determinó que el sistema de cargos sobrevive en "las comunidades cerradas corporativas campesinas" (closed corporate peasant societies), hoy pocos argumentarían que tal cosa existe, aun en los rincones más remotos del México indígena. En las comunidades en donde el sistema de cargos permanece intacto, existe el reto de manejar las fuerzas externas: los migrantes que regresan a la comunidad, las fuerzas del mercado y el desarrollo del protestantismo.

Los efectos sociales y culturales de la conversión religiosa ya han cambiado el país. Los estudios de censos muestran que en 1930 un 2.3 por ciento de la población se reportó "no-católico" ("protestante", "judío" u "otro"). El porcentaje se incrementó moderadamente en las siguientes cuatro décadas, aunque en términos absolutos los números fueron significativos; pero entre 1970 y 1980 el porcentaje saltó de 3.83 a 7.40. El censo de 1990 reveló 3.5 millones de mexicanos que se identifican como no-católicos: un millón más que en 1980.

En lugares donde funciona el sistema de cargos en todos sus aspectos centrales, el crecimiento de las denominaciones protestantes en los pueblos rurales indígenas ha llevado a conflictos en los que afloran, por un lado, elementos de intolerancia religiosa, y por el otro, dificultades para cumplir con el compromiso con la comunidad. Su presencia en las comunidades indígenas, y la tensión entre las formas tradicionales y los derechos humanos individuales, es uno de los retos más importantes que plantea el protestantismo al movimiento comunalista.

Con la excepción de Oaxaca (y sólo parcialmente), ningún estado reconoce formalmente los sistemas indígenas normativos. La carencia de reglas para la armonización de la normatividad indígena y las leyes estatales y federales ha generado una serie de acuerdos improvisados entre las autoridades tradicionales, los protestantes y los funcionarios gubernamentales. A veces se decide según las preferencias de los funcionarios, a veces hay una negociación real y a veces la ley estatal se impone para criminalizar a las autoridades locales. En la gran mayoría de los casos, los resultados son confusos y tienden a agravar más que a calmar las fricciones en el largo plazo.

En los acuerdos prototipo alcanzados entre autoridades tradicionales y miembros de la iglesia protestante en Oaxaca, la comunidad se compromete a respetar la libertad religiosa y las prácticas de los protestantes, mientras ellos, por su parte, se comprometen a ofrecer el tequio, a colaborar con las fiestas tradicionales y a aceptar cargos no-religiosos.[49]

La discriminación en contra de la participación política de la mujer indígena es una preocupación con bases reales, como se ve reflejado en las estadísticas sobre usos y costumbres del estado de Oaxaca. Está creciendo el consenso en el interior de las organizaciones indígenas acerca de que algunos usos y costumbres tienen que cambiar en este sentido. Las mismas mujeres indígenas, en grupos propios y con los hombres, están abanderando este proceso para cambiar los usos y costumbres que les perjudican. La Ley de Mujeres de los zapatistas dio un impulso a este trabajo.

Sin embargo, el problema no se reduce a la modificación de los usos y costumbres, ya que es en parte resultado de la discriminación por género que existe en la sociedad en general. Por ejemplo, muchos cargos comunitarios tienen un requisito de escolaridad mínima que no cumple la mayoría de las mujeres de la comunidad. El sistema educativo nacional está muy lejos de superar el problema de discriminación por género y la desigualdad. Por otra parte, en las comunidades indígenas las relaciones de género se construyen de una manera que, sin entrar en una discusión que rebasaría los límites de este trabajo, trae consigo distintas ventajas y desventajas que ameritan un análisis cuidadoso. Por ejemplo, por diferencias en la división del trabajo, las mujeres y los hombres pueden compartir ciertas funciones de manera no explícita. En una encuesta reciente entre las mujeres de la Coordinadora Estatal de Productores de Café Oaxaqueños, surgieron problemas metodológicos en torno a la pregunta de si las mujeres habían tenido cargos en su comunidad. Muchas contestaron que sí cuando en realidad fueron sus maridos los que formalmente sustentaban los cargos. Sus respuestas reflejan la realidad de que el trabajo y la responsabilidad del cargo se comparten en la pareja. Mencionamos estas formas no para justificar la exclusión de las mujeres y la falta de derecho de participación directa, sino para destacar la complejidad de la participación informal que, en la práctica, puede existir dentro de las comunidades.

El debate sobre los derechos humanos individuales en las comunidades indígenas abarca tanto interpretaciones sobre los derechos individuales y colectivos y sus puntos de conflicto, como los mecanismos de armonización entre sistemas normativos indígenas y el sistema nacional. Para evitar facilismos racistas, la discusión se tiene que dar sobre la base de un entendimiento de los sistemas indígenas, un compromiso con su derecho de autodeterminación, y con la participación central de los dirigentes indígenas. Desgraciadamente, hasta ahora el debate se ha estancado y se ha caracterizado por la existencia de vetas profundas de racismo e ignorancia en la sociedad.

Hacia un debate nacional

Hace falta un debate amplio y profundo sobre las implicaciones del estado multicultural. Desafortunadamente, existen pocos precedentes en la historia moderna de participación ciudadana en temas de vital importancia para la sociedad. La consulta zapatista puede ser un paso adelante en este sentido. Hasta ahora el debate sobre derechos indígenas ha sido superficial y no ha logrado esclarecer los temas a la sociedad. Un debate amplio podría impulsar cambios necesarios en los sistemas normativos indígenas, mientras promueve acciones gubernamentales hacia un nuevo pacto con los pueblos indios. Algunos puntos en la agenda serían: ¿Cómo pueden ser más justas las formas de autogobierno tradicional para las mujeres y para los protestantes? ¿Son estas formas compatibles con el derecho positivo y una ética de derechos humanos individuales? ¿Cómo se podrían formular mecanismos de armonización? ¿La autonomía fortalece o debilita al estado? ¿Cómo garantizar la autodeterminación de los pueblos indígenas?

Son preguntas válidas y necesarias. Actualmente se debaten variantes de estos temas en diversos países del mundo. Sin embargo, el nivel del debate en México ha sido generalmente bajo. Los ataques a los usos y costumbres incluyen las siguientes declaraciones: que los pueblos indios son incapaces de aplicar sus propios sistemas normativos basados en tradiciones "primitivas" y que los resultados son linchamientos, expulsiones y sacrificio de criaturas; que de reconocerse la autonomía indígena la nación estaría en riesgo de "balcanización", que se propiciarían las reservaciones indias al estilo de los Estados Unidos y los conflictos sobre territorios, recursos y jurisdicciones; que las mujeres perderían los avances que han logrado en las últimas décadas... En muchos casos ni las personas que presentan estos argumentos los creen: son pretextos para encubrir otros intereses.

La demanda de autonomía indígena ha despertado una serie de estereotipos raciales y miedos racistas dentro de una sociedad que se cree no-racista. Se están moviendo intereses económicos que llevan al despojo de los recursos nacionales por las empresas transnacionales para rechazar las reformas constitucionales de la propuesta de ley de la Cocopa y los Acuerdos de San Andrés.

El movimiento indígena ya ha logrado que se cambien los paradigmas de estudio de sus pueblos y las imágenes del indígena en la sociedad. Dejando atrás una identidad nacional basada en "la raza cósmica", comenzamos a valorar la diversidad -más allá de su atracción folklórica- y a construir una visión de un país multicultural y pluriétnico: "un mundo donde quepan muchos mundos". La cuestión de la identidad nacional y el papel a veces incómodo de los pueblos indios en esta definición cambiante está otra vez en el centro de los debates políticos y académicos.

Son complicados los problemas que enfrentamos, y no poco urgentes. Pablo González Casanova escribe:

El estado latinoamericano no puede concebirse sin una sociedad multiétnica, ni la construcción de una democracia popular nacional puede dejar de representarla y expresarla. La participación representativa y democrática en Latinoamérica, para ser auténtica, debe incluir y representar a las antiguas poblaciones de origen colonial y neocolonial como autónomas y formadas por ciudadanos a cabalidad, o nunca será democrática.[50]

Notas:

- [1] Floriberto Díaz, "Comunidad y comunalidad", documento inédito, 1995.
- [2] *Ibid.*, p. 7.
- [3] Norberto Bobbio, *Diccionario político*, vol. I, Siglo XXI, México, 1985, p. 330.
- [4] Juan Pedro Viqueira, "La comunidad india en México en los estudios antropológicos e históricos", en *Anuario*, Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica, Universidad de Ciencias y Artes del Estado de Chiapas, 1994.
- [5] Ver Andrés Medina, "Los sistemas de cargos en la Cuenca de México: una primera aproximación a su trasfondo histórico", en *Alteridades*, año 5, n. 9, UAM-Iztapalapa, 1995. Para una discusión de la continuidad de la cosmovisión indígena, ver Alfredo López Austin, *Los mitos del tlacuache*, 1990.
- [6] Ver Medina, *ibid.* Para un estudio de caso de la relación entre la cosmovisión indígena, el ciclo agrario y la organización social ver, por ejemplo, Eckart Boege, "Mito y naturaleza en Mesoamérica: los rituales agrícolas mazatecos", en *Etnoecología*, vol. III, n. 4-5, agosto de 1996.
- [7] Peter Gerhard, *Geografía histórica de la Nueva España*, p. 28, citado en María Cristina Velásquez Cepeda, *El nombramiento. Antropología jurídica de los usos y costumbres para la renovación de los ayuntamientos de Oaxaca*, Instituto Estatal Electoral de Oaxaca, 1998, p. 13.
- [8] Andrés Medina, prólogo a Leif Korsbaek, *Introducción al sistema de cargos*, Universidad Autónoma del Estado de México, 1996, p. 20.
- [9] Evon Z. Vogt, *Los zinacantecos: un pueblo tzotzil de los Altos de Chiapas*, n. 7, SEP/INI, 1966.
- [10] Lewis Morgan, *La sociedad primitiva*, Ayuso, Madrid, 1971.
- [11] Robert Redfield, *The Folk Culture of Yucatan*, University of Chicago Press, Chicago, 1941. Se denomina "continuum folk-urbano" a la evolución de un tipo primitivo o folk de comunidad rural hacia una moderna y semiurbana, como resultado de su contacto con la ciudad.
- [12] Medina, prólogo, *op. cit.*, p. 8.
- [13] Gonzalo Aguirre Beltrán, *Formas de gobierno indígena*, Fondo de Cultura Económica, México, 1991.
- [14] María Teresa Sierra, "Esencialismo y autonomía: paradojas de las reivindicaciones indígenas", en *Alteridades*, año 7, n. 14, UAM-Iztapalapa, 1997, p. 133.
- [15] Francisco López Bárcenas, "No proponemos lo que el gobierno pregona", *Ojarasca*, n. 2, suplemento de *La Jornada*, junio de 1997, p. 5.
- [16] Sol Tax, "Los municipios del altiplano mesoccidental de Guatemala", en Korsbaek, *Introducción al sistema de cargos*, *op. cit.*, p. 87.
- [17] Medina, prólogo, *op. cit.*
- [18] Ver la discusión sobre R. N. Adams en Korsbaek, *op. cit.*, p. 40.
- [19] Miguel Alberto Bartolomé, "El antropólogo y sus indios imaginarios", *Ojarasca*, n. 6, suplemento de *La Jornada*, octubre de 1997, p. 8.
- [20] Díaz, *op. cit.*, p. 8.
- [21] María Cristina Velásquez, *op. cit.*, p. 193.
- [22] Fray Francisco Ximénez, *Historia de la provincia de San Vicente de Chiapas y Guatemala*, t. III, Ministerio de Educación, Guatemala, 1965, citado en Gemma Van Der Haar y Carlos Lenkersdorf, *San Miguel Chiptik. Testimonios de una comunidad tojolabal*, Siglo XXI, México, 1998, p. 142.
- [23] Congreso Nacional Indígena, *Declaración del Primer Congreso*, 12 de octubre de 1996.
- [24] Van Der Haar y Lenkersdorf, *op. cit.*, p. 134.
- [25] José Alejos García, *Mosojantel. Etnografía del discurso agrarista entre los choles de Chiapas*, UNAM, México, 1994, p. 68.
- [26] *Ibid.* "La junta tiene sus antecedentes en una importante institución política prehispánica, a la que los yucatecos llamaron *popol na* o casa de concejo", p. 68.
- [27] *Ibid.*, p. 70, citando a W. Aulie.
- [28] Ver Billy de Walt, "Cambios en los sistemas de cargos en Mesoamérica", en Korsbaek, *op. cit.*, y Lynn Stephen, *Zapotec Women*, University of Texas Press, Austin, 1991, p. 158.
- [29] Díaz, *op. cit.*
- [30] Ver, por ejemplo, María Teresa Rodríguez, "Sistema de cargos y cambio religioso en la Sierra de Zongolica, Veracruz", en *Alteridades*, año 5, n. 9, UAM-Iztapalapa, 1995.
- [31] Francisco Fernández Repetto, "Celebrar a los santos: sistema de fiestas en el noroccidente de Yucatán", *Alteridades*, año 5, n. 9, UAM-Iztapalapa, 1995.
- [32] Velásquez, *op. cit.*, p. 211.
- [33] "Libre determinación y democracia", *Enfoque*, 14 de enero de 1996.
- [34] Ver Sierra, *op. cit.*, y Gaspar Rivera, "Oaxacalifornia", en *Masiosare*, 9 de agosto de 1998.
- [35] Eric Wolf, *Sons of the Shaking Earth*, University of Chicago Press, 1959 (*Pueblos y culturas de Mesoamérica, Era*, México, 1967).

- [36] Frank Cancian, "Organizaciones políticas y religiosas", en Korsbaek, op. cit., p. 210.
- [37] Aguirre Beltrán, op. cit., y Marvin Harris, *Patterns of Race in the Americas*, Walker and Co., Nueva York, 1964.
- [38] Medina, prólogo, p. 7.
- [39] Ver Lynn Stephen, "The Politics of Ritual", en Stepehn y Dow Class, *Politics and Popular Religion: Religious Change in Mexico and Central America*, American Anthropological Association, Washington, D. C., 1990.
- [40] María Magdalena Gómez Rivera, "Las cuentas pendientes de la diversidad jurídica. El caso de las expulsiones de indígenas por supuestos motivos religiosos en Chiapas, México", en Chenaut y Sierra, op. cit.
- [41] Wim Gijbers, *Usos y costumbres, caciquismo e intolerancia religiosa*, Centro de Apoyo al Movimiento Popular Oaxaqueño, A. C., 1996, p. 54.
- [42] María Teresa Sierra, *Ojarasca*, n. 1, mayo de 1997.
- [43] Roger Bartra, *Fractal*, n. 8, México, s.f.
- [44] J. K. Chance y W. Taylor, "Cofradías y cargos: una perspectiva histórica de la jerarquía cívico-religiosa mesoamericana", *Antropología*, suplemento n. 14, INAH, México, mayo-junio de 1987.
- [45] Johanna Brody, "Las comunidades indígenas y las formas de extracción del excedente: época prehispánica y colonial", *Ensayos sobre el desarrollo económico de México y América Latina (1500-1975)*, Enrique Florescano (comp.), Fondo de Cultura Económica, México, 1979, pp. 54-92.
- [46] Medina, "Los sistemas...", op. cit., p. 22.
- [47] Velázquez, op. cit., p. 210.
- [48] Manning Nash, en Korsbaek, op. cit., p. 289.
- [49] Medio Milenio, 1987. Ver el caso de Santa María Tiltepec.
- [50] Pablo González Casanova, "Las etnias coloniales y el estado multiétnico", en Pablo González Casanova y Marcos Roitman Rosenmann (comps.), *Democracia y estado multiétnico en América Latina*, UNAM/Demos, México, 1996, p. 35.

Anexo 16

Revista *Chiapas* – El fin de los descubrimientos imperiales

Título: El fin de los descubrimientos imperiales

Autor: Boaventura de Sousa Santos

Edição: 11, de 2001

Descubrimiento de lugares

Aunque es cierto que no hay descubrimiento sin descubridores y descubiertos, lo más intrigante es que teóricamente no es posible saber quién es quién. Esto es, el descubrimiento es necesariamente recíproco: quien descubre es también descubierto y viceversa.[1] ¿Por qué es entonces tan fácil, en la práctica, saber quién es el descubridor y quién el descubierto? Porque siendo el descubrimiento una relación de poder y de saber, es descubridor quien tiene mayor poder y saber y, en consecuencia, capacidad para declarar al otro como descubierto. Es la desigualdad del poder y del saber la que transforma la reciprocidad del descubrimiento en apropiación del descubierto. En este sentido todo descubrimiento tiene algo de imperial, es una acción de control y sumisión. Este milenio, mucho más que el precedente, fue el milenio de los descubrimientos imperiales. Fueron muchos los descubridores pero el más importante, indudablemente, fue el Occidente, en sus múltiples encarnaciones. El otro, el descubierto, asumió tres formas principales: el Oriente, el salvaje y la naturaleza.

Antes de referirnos a cada uno de los descubrimientos imperiales y a sus vicisitudes hasta el presente, es importante tener en cuenta sus características principales. El descubrimiento imperial tiene dos dimensiones: una empírica, el acto de descubrir, y otra conceptual, la idea de lo que se descubre. Contrariamente a lo que puede pensarse, la dimensión conceptual precede a la empírica: la idea sobre lo que se descubre comanda el acto del descubrimiento y sus derivaciones. La especificidad de la dimensión conceptual de los descubrimientos imperiales es la idea de la inferioridad del otro. El descubrimiento no se limita a establecer esa inferioridad sino que la legitima y la profundiza. Lo que se descubre está lejos, abajo y en los márgenes, y esa "ubicación" es la clave para justificar las relaciones entre descubridor y descubierto.

La producción de la inferioridad es crucial para sustentar el descubrimiento imperial y por eso es necesario recorrer múltiples estrategias de inferiorización. En este campo puede decirse que el Occidente no ha carecido de imaginación. Entre estas estrategias podemos mencionar la guerra, la esclavitud, el genocidio, el racismo, la descalificación, la transformación del otro en objeto o recurso natural y una vasta sucesión de mecanismos de imposición económica (tributos, colonialismo, neocolonialismo y, por último, globalización neoliberal), de imposición política (cruzadas, imperio, estado colonial, dictadura y por último democracia) y de imposición cultural (epistemicidio, misiones, asimilación y finalmente industrias culturales y cultura de masas).

El Oriente

Desde la perspectiva de Occidente, Oriente es el descubrimiento primordial del segundo milenio. Occidente no existe sin el contraste con el no-Occidente. Oriente es el primer espejo de diferenciación en ese milenio. Es el lugar cuyo descubrimiento descubre el lugar de Occidente: el comienzo de la historia que empieza a ser entendida como universal. Es un descubrimiento imperial que en tiempos diferentes asume contenidos diferentes. Oriente es, antes que nada, la civilización alternativa a Occidente: tal como el sol nace en Oriente, ahí nacieron también las civilizaciones y los imperios. Ese mito de los orígenes tiene tantas lecturas posibles como las que Occidente tiene de sí mismo, aunque éstas, por su lado, no existan más que en términos de la confrontación con lo no occidental. Un Occidente decadente ve en Oriente la Edad de Oro; un Occidente boyante ve en Oriente la infancia del progreso civilizatorio.

Las dos lecturas están vigentes a lo largo del milenio pero, en la medida que éste avanza, la segunda toma la primacía y asume su formulación más extrema en Hegel para quien "la historia universal va de Oriente hacia Occidente". Asia es el principio y Europa el fin absoluto de la historia universal, es el lugar de consumación de la trayectoria civilizatorio de la humanidad. La idea bíblica y medieval de la sucesión de los imperios (*translatio imperii*) se transforma, en Hegel, en el camino triunfante de la Idea Universal desde los pueblos asiáticos hacia Grecia, Roma y finalmente Alemania. América del Norte es el futuro errado pero, como se construye con población excedentaria europea, no contradice la idea de Europa como lugar de culminación de la historia universal. Así, este eje Oriente-Occidente contiene, simultáneamente, una sucesión y una rivalidad civilizatorio y, por ello, es mucho más conflictivo que el eje Norte-Sur, que se constituye por la relación entre la civilización y su contrario, la naturaleza y el salvaje. Aquí no hay conflicto propiamente porque la civilización tiene una primicia natural sobre todo lo que no es civilizado. Según Hegel, África no forma parte siquiera de la

historia universal. Para Occidente, Oriente es siempre una amenaza, mientras que el Sur es apenas un recurso. La superioridad de Occidente reside en ser simultáneamente Occidente y Norte.

Los cambios en la construcción simbólica de Oriente a lo largo del milenio encuentran su correspondiente en las transformaciones de la economía mundial. Hasta el siglo XV, podemos decir que Europa, y por tanto Occidente, es la periferia de un sistema-mundo con su centro localizado en Asia Central y en India. Sólo a partir de la mitad del milenio, con los descubrimientos, ese sistema-mundo es sustituido por otro, capitalista y planetario, cuyo centro es Europa.

A inicios del milenio, las cruzadas son la primera gran confirmación de Oriente como amenaza. La conquista de Jerusalén por los turcos y la creciente vulnerabilidad de los cristianos de Constantinopla frente al avance del Islam fueron los motivos de la guerra santa. Inflada por el Papa Urbano II, una oleada de celo religioso invadió Europa, reivindicando para los cristianos el derecho inalienable a la tierra prometida. Las peregrinaciones a la tierra santa y el santo sepulcro, que en ese momento movilizaban multitudes -treinta años antes de la primera cruzada algunos obispos organizaron una peregrinación de siete mil personas, una jornada laboriosa de Reno a Jordán-, [2] fueron el preludio de la guerra contra el infiel. Una guerra santa que reclutó a sus soldados tanto con la concesión papal de otorgar indulgencia plena (absolución de todos los pecados y cancelación de las penitencias acumuladas) a todos los que se alistaran bajo la bandera de la cruz, como con el imaginario de los paraísos orientales, sus tesoros, minas de oro y diamantes, palacios de mármol y cuarzo y ríos de leche y miel. Como cualquier otra guerra santa, ésta supo multiplicar a los enemigos de la fe para ejercitar su vigor y, por eso, mucho antes de Jerusalén, en plena Alemania, la cruzada sació su sed de sangre y de pillaje, por primera vez, contra los judíos.

Las sucesivas cruzadas y sus vicisitudes sellaron la concepción de Oriente que dominó durante todo el milenio: Oriente como civilización temida y temible y como recurso a ser explotado por la guerra y el comercio. Ésa fue la concepción que presidió los descubrimientos planeados en la Escuela de Sagres aunque los portugueses no dejaron de imprimirle su propio retoque. Tal vez debido a su posición periférica en Occidente, vieron a Oriente con menos rigidez: como la civilización temida y admirada a la vez. El rechazo violento iba acompañado de veneración, y los intereses del comercio marcaban el predominio de una u otra. Por otro lado, el descubrimiento del camino marítimo hacia India es el más occidental de todos los descubrimientos, en la medida que las costas de África oriental y el océano Índico habían sido descubiertas mucho tiempo antes por las flotas árabes e indias.

La concepción sobre Oriente que predominó en el milenio occidental tuvo su consagración científica en el siglo XIX con el llamado orientalismo, concepción que domina en las ciencias y las humanidades europeas desde el final del siglo XVIII. Según Said, [3] esa concepción se asienta en los siguientes dogmas: una distinción total entre "nosotros", los occidentales, y "ellos", los orientales; Occidente es racional, desarrollado, humano, superior, mientras que Oriente es aberrante, subdesarrollado e inferior; Occidente es dinámico, diverso, capaz de autotransformación y autodefinición mientras Oriente es estático, eterno, uniforme, incapaz de autorrepresentarse; Oriente es temible (ya sea por el peligro amarillo, las hordas mongoles o los fundamentalistas islámicos) y tiene que ser controlado por Occidente (mediante la guerra, ocupación, pacificación, investigación científica, ayuda para el desarrollo, etcétera).

La contraparte del orientalismo fue la idea de superioridad intrínseca de Occidente, la conjunción en esta zona del mundo de una serie de características peculiares que volvieron posible, aquí y sólo aquí, un desarrollo científico, cultural, económico y político sin precedentes. Max Weber fue uno de los grandes teorizadores del predominio inevitable de Occidente. [4] El hecho de que Joseph Needham y otros hayan demostrado que, hasta el siglo XV, la civilización china no era en nada inferior a la occidental [5] no repercutió, hasta hoy, en el sentido común occidental sobre la superioridad genética, por así decir, de Occidente.

Llegamos al final del milenio prisioneros de la misma concepción sobre Oriente. Hay que destacar, además, que las concepciones asentadas en contrastes dicotómicos tienen siempre un fuerte componente de especulación: cada uno de los términos de la distinción se mira en el espejo del otro. Si es verdad que las cruzadas sellaron la concepción sobre Oriente que prevalece hasta hoy en Occidente, no es menos cierto que para el mundo musulmán las cruzadas -ahora llamadas guerras e invasiones francas- conformaron una imagen de Occidente -un mundo bárbaro, arrogante, intolerante, incumplido en sus compromisos- que igualmente domina hasta hoy. [6]

Las referencias empíricas de la concepción que tiene Occidente sobre Oriente cambiaron a lo largo del milenio pero la estructura que les da sentido se mantuvo intacta. En una economía globalizada, Oriente, en cuanto recurso, fue profundamente reelaborado. Es hoy, sobre todo, un inmenso mercado a explorar, y China es el cuerpo material y simbólico de ese Oriente. Por algún tiempo más, Oriente será todavía un recurso petrolífero, y la guerra del Golfo es la expresión del valor del petróleo en la estrategia del Occidente hegemónico. Pero, además de todo, Oriente continúa siendo una civilización temida o temible. Sobre dos formas principales, una de matriz política -el llamado "despotismo oriental"- y otra de matriz religiosa -el llamado "fundamentalismo islámico"-, Oriente sigue siendo el otro civilizatorio de Occidente, una amenaza permanente contra la que se

exige una vigilancia incansable. Oriente sigue siendo un lugar peligroso cuya peligrosidad crece con su geometría.

La mano que traza las líneas del peligro es la mano del miedo y, por eso, el tamaño de la fortaleza que la exorciza varía de acuerdo con la percepción de la vulnerabilidad. Cuanto mayor sea la percepción de la vulnerabilidad de Occidente, mayor es el tamaño de Oriente. ¿De ahí que los defensores de la alta vulnerabilidad no se contenten con una concepción restringida de Oriente, tipo "fundamentalismo islámico", y apunten hacia una concepción mucho más amplia, la "alianza confucionista islámica", de la que habla Samuel Huntington? Se trata, finalmente, de la lucha de Occidente contra el resto del mundo. Contrariamente a lo que podría parecer, la percepción de la alta vulnerabilidad, lejos de ser una manifestación de debilidad, es una manifestación de fuerza y se traduce en la potenciación de la agresividad. Sólo quien es fuerte puede justificar el ejercicio de la fuerza a partir de la vulnerabilidad.

Un Occidente sitiado, altamente vulnerable, no se limita a ampliar el tamaño de Oriente; restringe su propio tamaño. Esta restricción tiene un efecto perverso: la creación de Orientes dentro de Occidente. Éste es el significado de la guerra de Kosovo: un Occidente esclavo transformado en una forma de despotismo oriental. Es por eso que los kosovares, para estar del lado "correcto" de la historia, no pueden ser islámicos. Tienen que ser, apenas, minorías étnicas.

El salvaje

Si Oriente es para Occidente un espacio de alteridad, el salvaje es el espacio de la inferioridad. El salvaje es la diferencia incapaz de constituirse en alteridad. No es el otro porque no es siquiera plenamente humano.[7] Su diferencia es la medida de su inferioridad. Por eso, lejos de constituir una amenaza civilizatorio, es tan sólo la amenaza de lo irracional. Su valor es el de su utilidad. Sólo vale la pena confrontarlo en la medida en que es un recurso o una vía de acceso a un recurso. La incondicionalidad de los fines -la acumulación de metales preciosos, la expansión de la fe- justifica el total pragmatismo de los medios: esclavitud, genocidio, apropiación, conversión, asimilación.

Los jesuitas, despachados al servicio de D. João III hacia Brasil y Japón casi al mismo tiempo, fueron los primeros en testimoniar la diferencia entre Oriente y el salvaje: "Entre Brasil y ese vasto Oriente la disparidad era inmensa. Ahí, pueblos de una civilización exquisita [...] Aquí selvas vírgenes y salvajes desnudos. Para el aprovechamiento de la tierra poco se podría contar con su dispersa población indígena, cuya cultura no sobrepasaba la edad de piedra. Era necesario poblarla, establecer en la tierra inculta una verdadera 'colonización'. Muy distinto que en el Oriente superpoblado donde India, Japón y sobre todo China habían delusado, en plena Edad Media, los ojos y la imaginación de Marco Polo".[8]

La idea del salvaje pasó por varias metamorfosis a lo largo del milenio. Su antecedente conceptual se encuentra en la teoría de la "esclavitud natural" de Aristóteles. De acuerdo con esta teoría, la naturaleza creó dos partes, una superior, destinada a mandar, y otra inferior, destinada a obedecer. Así, es natural que el hombre libre mande al esclavo, el marido a la mujer, el padre al hijo. En cualquiera de estos casos quien obedece está total o parcialmente privado de razón y voluntad y, por eso, está interesado en ser tutelado por quien las posee plenamente. En el caso del salvaje, esta dualidad alcanza una expresión extrema en la medida que no es siquiera plenamente humano; medio animal, medio hombre, monstruo, demonio, etcétera. Esta matriz conceptual varió a lo largo del milenio y, tal como sucedió con Oriente, fue la economía política y simbólica de la definición de "nosotros" la que determinó la definición de "ellos". Si es verdad que dominaron las visiones negativas del salvaje, no es menos cierto que las concepciones pesimistas de "nosotros", de Montaigne a Rousseau, de Las Casas a Vieira, estuvieron en la base de las visiones positivas del salvaje en tanto que "buen salvaje".

En este segundo milenio, América y África son el lugar por excelencia del salvaje, en tanto que descubrimientos imperiales. Y tal vez América más que África, considerando el modelo de conquista y colonización que prevaleció en el "Nuevo Mundo", como significativamente fue designado el continente que rompía la geografía del mundo antiguo confinado a Europa, Asia y África, por Américo Vespucio. Es con referencia a América y los pueblos indios sometidos al yugo europeo que se suscita el debate fundador sobre la concepción del salvaje en el segundo milenio. Este debate que, en contra de las apariencias, está hoy tan abierto como hace cuatrocientos años, se inicia con los descubrimientos de Cristóbal Colón y Pedro Álvarez Cabral y alcanza su primer clímax en la "Disputa de Valladolid", convocada en 1550 por Carlos V, en la que se confrontaron dos discursos paradigmáticos sobre los pueblos indígenas y su dominación, protagonizados por Juan Ginés de Sepúlveda y Bartolomé de las Casas. Para Sepúlveda, sustentado en Aristóteles, es justa la guerra contra los indios porque son los "esclavos naturales", seres inferiores, homúnculos, pecadores inveterados, que deben ser integrados en la comunidad cristiana, por la fuerza, al grado de llegar a la eliminación, si fuera necesario. El amor al prójimo, dictado por una moral superior, puede llegar así, sin contradicción, a justificar la destrucción de los pueblos indios: en la medida que se resisten a la dominación "natural y justa" de los seres superiores, los indios son culpables de su propia destrucción. Es por su propio beneficio que son integrados o destruidos.[9]

A este paradigma del descubrimiento imperial, basado en la violencia civilizatoria de Occidente, contraponen Las Casas su lucha por la liberación y emancipación de los pueblos indios, a quienes consideraba seres racionales y libres, dotados de cultura e instituciones propias, con quienes la única relación legítima era el diálogo constructivo sustentado en razones persuasivas "suavemente atractivas y exhortativas de la voluntad".[10] Fustigando la hipocresía de los conquistadores, como más tarde hará el padre Antonio Vieira, Las Casas denuncia la declaración de inferioridad de los indios como un artificio para compatibilizar la más brutal explotación con el immaculado cumplimiento de los dictados de la fe y las buenas costumbres.

Pero aun con el brillo de Las Casas fue el paradigma de Sepúlveda el que prevaleció porque era el único compatible con las necesidades del nuevo sistema mundial capitalista centrado en Europa.

En el terreno concreto de los misioneros dominaron casi siempre las ambigüedades y los compromisos entre los dos paradigmas. El padre José de Anchieta es tal vez uno de los primeros ejemplos. Aun con repugnancia por la antropofagia y la concupiscencia de los brasiles, "gente bestial y carnícera", el padre Anchieta encuentra legítimo sujetarlos bajo el yugo de Cristo, porque "así [...] serán obligados a hacer, por la fuerza, aquello a lo que no es posible conducirlos por amor",[11] al tiempo que sus superiores de Roma le recomendaban evitar fricciones con los portugueses "porque es importante mantenerlos benévolos".[12] Pero, por otro lado, igual que Las Casas, Anchieta se enreda en el conocimiento de las costumbres y las lenguas indígenas y ve en los ataques de los indios a los portugueses un castigo divino "por las muchas sinrazones que han hecho a esta nación antes nuestros amigos, asaltándolos, capturándolos y matándolos, muchas veces con muchas mentiras y engaños".[13] Casi veinte años después, Anchieta se lamentaría de que "la mayor parte de los indios, naturales de Brasil, se ha consumido, y algunos pocos, que se han conservado con la diligencia y trabajo de la Compañía, están tan oprimidos que en poco tiempo se desgastarán".[14]

Con matices, es el paradigma de Sepúlveda el que prevalece todavía hoy marcando la posición occidental sobre los pueblos amerindios y africanos. Expulsada de las declaraciones universales y de los discursos oficiales es, sin embargo, la posición que domina las conversaciones privadas de los agentes de Occidente en el tercer mundo, ya sean embajadores, funcionarios de la ONU, del Banco Mundial o del Fondo Monetario Internacional, empresarios, etcétera. Es ese discurso privado sobre negros e indios lo que moviliza subterráneamente los proyectos de desarrollo después hermoeados públicamente con declaraciones de solidaridad y derechos humanos.

La naturaleza

La naturaleza es el tercer gran descubrimiento del milenio, concomitante, por cierto, al del salvaje amerindio. Si el salvaje es, por excelencia, el lugar de la inferioridad, la naturaleza lo es de la exterioridad. Pero, como lo que es exterior no pertenece y lo que no pertenece no es reconocido como igual, el lugar de la exterioridad es también el de la inferioridad. Igual que el salvaje, la naturaleza es simultáneamente una amenaza y un recurso. Es una amenaza tan irracional como el salvaje pero, en el caso de la naturaleza, la irracionalidad deriva de la falta de conocimiento sobre ella, un conocimiento que permita dominarla y usarla plenamente como recurso. La violencia civilizatoria que, en el caso de los salvajes, se ejerce a través de la destrucción de los conocimientos nativos tradicionales y de la inculcación del conocimiento y la fe "verdaderos", en el caso de la naturaleza se ejerce a través de la producción de un conocimiento que permita transformarla en recurso natural. En ambos casos, no obstante, las estrategias de conocimiento son básicamente estrategias de poder y dominación. El salvaje y la naturaleza son, de hecho, las dos caras del mismo diseño: domesticar la "naturaleza salvaje", convirtiéndola en un recurso natural. Es esa voluntad única de domesticar la que vuelve tan ambigua y frágil la distinción entre recursos naturales y humanos tanto en el siglo XVI como hoy.

De la misma manera que la construcción del salvaje, también la de la naturaleza obedeció a las exigencias de la constitución del nuevo sistema mundial centrado en Europa. En el caso de la naturaleza, esa construcción se sustentó en una portentosa revolución científica de donde salió la ciencia tal y como hoy la conocemos, la ciencia moderna. De Galileo a Newton, de Descartes a Bacon, emerge un nuevo paradigma científico que separa la naturaleza de la cultura y de la sociedad, y la somete a una predeterminación bajo leyes matemáticas. El dios que justifica la sumisión de los indios tiene, en el caso de la naturaleza, su equivalente funcional en las leyes que hacen coincidir previsiones con acontecimientos y transforman esa coincidencia en la prueba de sumisión de la naturaleza. Siendo una interlocutora tan estúpida e imprevisible como el salvaje, la naturaleza no puede ser comprendida sino apenas explicada, y explicarla es la tarea de la ciencia moderna. Para ser convincente y eficaz, este descubrimiento de la naturaleza no puede cuestionar la naturaleza del descubrimiento. Y con el tiempo, lo que no puede ser cuestionado deja de ser una cuestión, se vuelve evidente.

Este paradigma de construcción de la naturaleza, a pesar de presentar algunos indicios de crisis, sigue siendo el dominante. Dos de sus consecuencias tienen una preeminencia especial al final del milenio: la crisis ecológica y la cuestión de la biodiversidad. Transformada en recurso, la naturaleza no tiene otra lógica que la de ser explotada hasta la extenuación. Separada del hombre y de la sociedad, no es posible pensar en interacciones

mutuas. Esta segregación no permite formular equilibrios ni límites y es por eso que la ecología sólo puede afirmarse a través de la crisis ecológica.

Por otro lado, la cuestión de la biodiversidad viene a replantear en un nuevo plano la superposición matricial entre el descubrimiento del salvaje y el de la naturaleza. No es por casualidad que al final del milenio buena parte de la biodiversidad del planeta se encuentre en los territorios de los pueblos indios. Para ellos, la naturaleza nunca fue un recurso natural, fue siempre parte de su propia naturaleza como pueblos indios y, en consecuencia, la preservaron preservándose siempre que pudieron escapar de la destrucción occidental. Hoy la semejanza de lo que ocurrió en los albores del sistema capitalista mundial, las empresas transnacionales de la farmacéutica, la biotecnología y la ingeniería genética procuran transformar a los indios en recursos pero no de trabajo sino en recursos genéticos, en instrumentos de acceso no ya al oro y la plata sino, a través del conocimiento tradicional, a la flora y la fauna bajo la forma de biodiversidad.

Los lugares fuera de lugar

Identifiqué los tres grandes descubrimientos matriciales del milenio: Oriente como el lugar de la alteridad; el salvaje como el de la inferioridad; la naturaleza como el de la exterioridad. Son descubrimientos matriciales porque acompañaron todo el milenio o buena parte de él, al punto que al terminar, y a pesar de algunos cuestionamientos, permanecen intactos en su capacidad de alimentar el modo como Occidente se ve a sí mismo y a todo lo que no identifica consigo.

El descubrimiento imperial no reconoce igualdad, derechos o dignidad en lo que descubre. Oriente es el enemigo, el salvaje es inferior y la naturaleza es un recurso a merced de los humanos. Como relación de poder, el descubrimiento imperial es una relación desigual y conflictiva, pero es también una relación dinámica. ¿Por cuánto tiempo el lugar descubierto mantiene el estatuto de descubierto? ¿Por cuánto tiempo el lugar descubierto permanece en el lugar del descubrimiento? ¿Cuál es el impacto del descubierto sobre el descubridor? ¿Puede ser descubierto el descubridor? ¿Puede el descubridor descubrirse? ¿Son posibles los redescubrimientos?

El fin del milenio es un tiempo propicio para los cuestionamientos. En el borde del tiempo la perplejidad parece ser la forma menos insana de convivir con la dramatización de las opciones o con la falta de ellas. El sentimiento de urgencia es el resultado de la acumulación de múltiples cuestiones en la misma hora y lugar. Bajo el peso de la urgencia, las horas pierden minutos y los lugares se comprimen.

Y es bajo el efecto de esta urgencia y del desorden que provoca que los lugares descubiertos por el milenio occidental dan signos de inconformismo. En la intimidad, ese inconformismo coincide totalmente con el autocuestionamiento y la autorreflexión de Occidente. ¿Es posible sustituir el Oriente por la convivencia multicultural? ¿Es posible sustituir al salvaje por la igualdad en la diferencia y por la autodeterminación? ¿Es posible sustituir la naturaleza por una humanidad que la incluya? Éstas son las preguntas que el tercer milenio tratará de responder.

Traducción de Ana Esther Ceceña

Bibliografía recomendada

- Anchieta, José de, *Obras completas*, Loyola, São Paulo, 1984.
 Gibbon, Edward, *The Decline and Fall of the Roman Empire*, 6 vols., J. M. Dent and Sons, Londres, 1928.
 Las Casas, Bartolomé de, *Obras completas*, t. X, Alianza Editorial, Madrid, 1992.
 Montaigne, Michel de, *Ensaïos, Relógio D'Água*, Lisboa, 1998.
 Needham, Joseph, *Science and Civilization in China*, 6 vols., Cambridge University Press, Cambridge, 1954.
 Said, Edward, *Orientalism*, Vintage Books, Nueva York, 1979.

Notas:

[1] Vitorino Magalhães Godinho, a pesar de criticar a quienes cuestionan el concepto de descubrimiento en el contexto de la expansión europea, reconoce que descubrimiento en sentido pleno sólo existió en el caso del descubrimiento de las islas desiertas (Madeira, Azores, Islas de Cabo Verde, São Tomé e Príncipe, Ascensão, Santa Helena, islas de Tristão da Cunha). Vitorino M. Godinho, "Que significa descobrir?", en Adauto Novaes (comp.), *A descoberta do homem e do mundo*, Companhia das Letras, São Paulo, 1998, pp. 5582.

[2] Cfr. Edward Gibbon, *The Decline and Fall of the Roman Empire*, vol. 6, J. M. Dent and Sons, Londres, 1928, p. 31.

[3] Cfr. Edward Said, *Orientalism*, Vintage Books, Nueva York, 1979, p. 300.

[4] Cfr. Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Colofón, Madrid, 1998.

[5] Cfr. Joseph Needham, *Science and Civilization in China*, 6 vols., Cambridge University Press, Cambridge, 1954.

[6] Cfr. Amin Maalouf, *As cruzadas vistas pelos Árabes*, Difel, Lisboa, 1983.

[7] En uno de los relatos recogidos por Ana Barradas (1992), los indios son descritos como "verdaderos seres inhumanos, bestias de la selva incapaces de comprender la fe católica [...], salvajes dispersos, feroces y viles, se parecen en todo a los animales salvajes menos en la forma humana [...]". Ana Barradas, *Ministros da Noite. Livro negro da expansão portuguesa*, Antígona, Lisboa, 1992.

[8] José de Anchieta, *Obras completas*, vol. 6, prefacio de Helio A. Viotti, S. J. a las cartas del padre José de Anchieta, Loyola, São Paulo, 1984, p. 12.

[9] Cfr. Juan Ginés de Sepúlveda, *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*, Fondo de Cultura Económica, México, 1979.

[10] Cfr. Bartolomé de las Casas, *Obras completas*, t. X, Alianza Editorial, Madrid, 1992.

[11] José Anchieta, *Obras completas*, op. cit., carta del 1º de octubre de 1554, p. 79.

[12] *Ibid.*, carta del general Everardo para el padre José Anchieta del 19 de agosto de 1579, p. 299.

[13] *Ibid.*, carta del 8 de enero de 1565, p. 210.

[14] *Ibid.*, carta del 7 de agosto de 1583, p. 338.

Anexo 17

Revista *Chiapas* – Los desafíos del mundo en que caben todos los mundos y la subversión del saber histórico de la lucha

Título: Los desafíos del mundo en que caben todos los mundos y la subversión del saber histórico de la lucha

Autor: Ana Esther Ceceña

Edición: 16, de 2004

El mundo que queremos es uno donde quepan muchos mundos. La patria que construimos es una donde quepan todos los pueblos y sus lenguas, que todos los pasos la caminen, que todos la rían, que la amanecan todos.
Comité Clandestino Revolucionario Indígena, 2 de enero de 1996

Llamamos genealogía al acoplamiento de los conocimientos eruditos y de las memorias locales que permite la constitución de un saber histórico de la lucha y la utilización de ese saber en las tácticas actuales.

Michel Foucault

Porque la historia de la humanidad es de lucha, de conformación y subversión de identidades y concepciones del mundo, de confrontación, sometimiento y resistencia, el saber histórico se nutre de múltiples manantiales, algunos muy antiguos, otros recientes o incluso imaginarios, que dan lugar a una existencia caleidoscópica en la que conviven y se entretajan pensamientos, cosmovisiones, experiencias y voluntades diversas.

El saber histórico es praxis, intersubjetividad y horizonte. Sólo se construye en colectivo porque supone sensaciones y aprehensiones corporales tanto como pensamientos, reflexiones, acciones y sueños. Se conforma de costumbres y tradiciones tanto como de rebeldías y subversiones; de memoria, de invención, de experiencia y descubrimiento. Es teoría y es práctica, es convicción e incertidumbre, es a un tiempo lo que somos y lo que vamos siendo en ese proceso de transformación infinito que es la vida.

La rebelión zapatista que irrumpe en la escena mundial el 1° de enero de 1994 es, simultáneamente, heredera y creadora-transgresora de ese saber histórico. Es una rebelión del pensamiento, de la intersubjetividad, de los horizontes. Trasciende viejas tradiciones aletargadas y renueva epistemologías; propone refundar las relaciones humanas y reconstruir la comunidad arrasada por el neoliberalismo. Enfrenta, con humildad pero sin temor, el atrevimiento de ser distinto en el mundo de las uniformidades, desafiando al pensamiento único, al pensamiento dogmático, a toda forma de racismo o mecanismo de exclusión y a las prácticas perversas que convierten a los movimientos y organizaciones sociales en reproductores de las relaciones de dominación.

Crear el mundo en el que quepan todos los mundos, propuesta central del zapatismo, es, hasta hoy, el mayor desafío que se haya planteado movimiento alguno ya que supone un cambio total de mentalidades. La nueva cultura política de la que hablan los comunicados y la práctica zapatistas supone la construcción de una visión del mundo sobre bases epistemológicas nuevas -aunque históricamente referenciadas y recuperadoras de la tradición, pero no de la tradición capitalista sino de la tradición de las resistencias.

Por eso no se propone como un acontecimiento sino como un largo -¿infinito?- proceso. No espectacular sino casi invisible, pausado, en el que los actores se transforman transformando. La subversión que esto implica, como puede percibirse, constituye un atentado contra cualquier tipo de relaciones de poder y dominación, y en esa medida genera profundos rechazos que, sin embargo, es insoslayable convertir en nutrimentos del nuevo consenso.

A diez años de interlocución entre viejas y nuevas prácticas y viejos y nuevos pensamientos, se han roto los límites de contención conceptual de los movimientos sociales. En parte como resultado de los cambios ocurridos en las relaciones de trabajo y de organización social correspondientes a la fase neoliberal del capitalismo, que obligaron a repensar el significado de la emancipación; en parte por la caída del muro de Berlín que arrastró las certezas de una praxis anquilosada, vaciada de contenido libertario y acorazada en cercos burocráticos y pensamientos sin futuro; en parte provocados por el cuestionamiento zapatista a la sociedad actual, al propio pensamiento crítico y a la insignificancia metodológica, y por sus propuestas de duplicidad, multiplicidad o disrupción civilizatoria.

El discurso zapatista invierte el orden en que la llamada teoría revolucionaria acostumbraba entender y encaminar la lucha emancipatoria, reivindica los procesos que dan sustancia a los grandes acontecimientos históricos y resignifica conceptos y prácticas. Con ello, no sólo abre una nueva perspectiva de construcción social sino que revoluciona la propia teoría:[1] aporta nuevos soportes epistemológicos al saber histórico de la lucha, a la praxis política en la que se conjugan experiencias y teorías, voluntades y realidades, carencias y utopías.

Hacer un recorrido por los ricos laberintos de esa praxis cargada de historia y esperanza que es la lucha zapatista no es fácil. Por un lado, porque cualquier corte que emprendamos puede ser a la vez reduccionista y

caprichoso, al introducir variantes y meandros que la recuperan, interpretándola a la luz de nuestras propias experiencias e historias. Por el otro, porque el zapatismo en sí mismo es un proceso y no una propuesta, una provocación creativa tejedora de redes que se transforma incesantemente en interlocución con los otros y, por ello, se resiste a cualquier circunscripción.

Sin embargo, corriendo todos los riesgos, es importante repensar el zapatismo como desafío creativo desde la perspectiva de los procesos emancipatorios que se anuncian hacia el siglo XXI. Con esa intención, quiero por lo pronto destacar tres aspectos que considero fundamentales de lo que podría llamarse la revolución del zapatismo para plantear, después, los que aparecen actualmente, en mi apreciación, como los mayores peligros, y por tanto desafíos, del zapatismo y de los movimientos sociales en general. La recuperación de historia, territorio y dignidad como organizadores de la creación de sentido; la ubicación de lo cotidiano inmediato como espacio de construcción de la utopía, y el desafío de conciliar prácticas y horizontes en la búsqueda del mundo en que quepan todos los mundos son, desde mi perspectiva, las principales divergencias con respecto a las viejas concepciones del mundo y la revolución, y los espacios de creación de una nueva epistemología libertaria.

De manera adicional, considero que si bien el discurso zapatista corresponde a una visión del tiempo que trasciende la historicidad del capitalismo, es preciso sopesarlo también a la luz de los cambios que empiezan a vislumbrarse en el sistema de dominación mundial. El rumbo que ha tomado el capitalismo en los últimos años, evidentemente sacudido por el estallido zapatista con su discurso de posibilidad, así como por esa brisa de insubordinaciones que recorre el planeta, indica un cambio general de condiciones para la lucha emancipatoria.

La creación de sentidos

Somos producto de quinientos años de luchas [en las que] surgieron Villa y Zapata, hombres pobres como nosotros a los que se nos ha negado la preparación más elemental para así poder utilizarnos como carne de cañón y saquear las riquezas de nuestra patria sin importarles que estemos muriendo de hambre y enfermedades curables, sin importarles 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. [...] Y hemos comprendido que, si nosotros no peleamos, nuestros hijos volverán a pasar por lo mismo. Comandancia General del EZLN, Declaración de la Selva Lacandona, 1° de enero de 1994

Como es sabido, los pueblos indios del sureste de México son portadores de un saber histórico que proviene de otras épocas y costumbres, y que ha ido creciendo en su experiencia de lucha y mestizaje con ideas y visiones de otros horizontes, así como con tradiciones de otras luchas. Es un saber que se ha ido nutriendo en la resistencia, que es memoria en permanente construcción.

La historia de la humanidad proviene de tiempos más antiguos que la propia constitución del capital y no se agota, por supuesto, con él. Es el lugar de los sujetos en acción y, por eso, el espacio de la dignidad y la emancipación. El zapatismo emerge de las profundas montañas y selvas de Chiapas en un acto de rechazo a la proclamación del fin de la historia (Fukuyama, 1992) y el comienzo de la desesperanza.[2] La recuperación y recreación de la historia como espacio de resistencia cobra en el zapatismo una importancia crucial, en la medida que aporta los referentes culturales y a la vez políticos del propio ser y de la organización social, al mismo tiempo que las líneas de construcción de la utopía. Es lo que da sentido a la vida, a la lucha e incluso a la muerte, y es también un espacio de disputa: proclamar el fin de la historia corresponde a un ejercicio de poder en el que la visión del otro es anulada.

Ubicada en una perspectiva cronológica amplia, la visión zapatista parece colocarse no sólo antes sino también después del capitalismo, atravesándolo. Su crítica al capitalismo (que muchas veces aparece como crítica al neoliberalismo) se hace desde dentro y fuera de la modernidad, desde una dimensión temporal que lo rebasa y, por ello, se enuncia con una radicalidad que sólo puede ser resuelta mediante un cambio de sistema, de paradigmas relacionales, mediante un cambio epistemológico de sociedad, es decir, con la emergencia de un mundo nuevo.

Así, una de las primeras batallas del zapatismo es con el pensamiento único, anulador de la historia como espacio de expresión de culturas y experiencias, de lenguajes diversos, de concepciones del mundo diferenciadas por múltiples razones (entre las cuales la geografía tiene un papel de consideración). En correspondencia con la necesidad permanente de derribar las barreras que frenan el despliegue total y totalizador de las relaciones de poder, esta corriente promueve el desconocimiento de la subjetividad histórica y cultural que ha sido, y sigue siendo, el espacio de la resistencia. En este contexto, la resignificación de conceptos como patria, bandera, democracia, diversidad y sociedad civil, tanto como la reactivación de las lenguas y costumbres propias, son ya un espacio de construcción alternativa y parte de esta batalla en contra del vaciamiento de referentes que intenta el pensamiento único.

Como las semillas, la historia se siembra y se cosecha, se modifica. El territorio es su base y el horizonte su límite y su esperanza. El saber histórico se teje en el territorio que, en sí mismo, encierra todos los sentidos de la vida, la muerte, la lucha, el tiempo, el silencio y el grito. El territorio es un constructo en el que dialogan pasado y futuro para significar un presente subversivo que transgrede límites recreando la historia. El territorio, en la percepción de los pueblos, es una categoría compleja con un profundo carácter simbólico que se expresa, incluso, en los ritos de la milpa o en la relación con los nahuales.[3] El territorio son los antepasados, los conocimientos, el uso de las plantas, su evolución, la percepción del cosmos, las costumbres y la comunidad: el territorio es la historia viva.[4]

Durante largos años de expropiación capitalista el territorio, aunque mermado, se mantuvo como ente portador de horizontes y cosmogonías, y como posibilidad de supervivencia material y simbólica. Con las modificaciones al artículo 27 constitucional[5] y la entrada en vigor del Tratado de Libre Comercio de América del Norte, pasó a ser una dimensión completamente visible de la organización tanto de la vida como de la resistencia. El arrasamiento de su significación histórica cultural al ser convertido en materia prima, en insumo de la maquinaria generadora de valor, fue el sacudimiento que hizo emerger con el Ejército Zapatista y su llamado la fuerza de una identidad compartida de quienes se hicieron pueblo[6] en la resistencia de los últimos quinientos años.

Ante la amenaza terminal[7] que llega en México con la cancelación del reparto agrario y de la propiedad colectiva, la cual atenta contra la vida comunitaria de los pueblos y los compele a una existencia trashumante, fragmentada, desterritorializada y deshistorizada, el levantamiento zapatista del 1° de enero de 1994, lejos de reivindicar otorgamiento de parcelas, responde proponiendo construir nuevas territorialidades, conceptual y radicalmente diferentes, en un llamado a refundar la historia sobre bases civilizatorias comunitarias, al demostrar, con el aliento de esperanza que aportan a los desahuciados del mundo, que el pregonado fin de la historia no es más que un estímulo para la reemergencia de la historia infinita.

En este contexto, el territorio es un espacio de lucha. Símbolo de recreación del sentido y la memoria que el neoliberalismo, el pensamiento único y los planes de integración estratégica intentan borrar, es señalado, de manera contradictoria, sea como la síntesis concreta de los sentidos de la vida en el discurso de los pueblos, sea en el del poder, como un anacronismo sensiblero que no tiene cabida en la época de la virtualidad. En efecto, cuando desde el progreso capitalista se afirma la existencia de un mundo desprendido de sus ataduras materiales o humanas (claramente enunciado en el fin del trabajo [Rifkin, 1996]), que se regodea en una virtualización creciente que va inundando los imaginarios, las once demandas zapatistas,[8] de tan elementales y obvias, aparecen como el asidero que recupera el sentido común e interpelan a la humanidad en su totalidad, enfrentándola con su realidad inmediata.

Al partir del territorio y la historia, el tercer elemento que cierra el círculo es la dignidad. Si historia es subjetividad y territorio es creación, dignidad y autonomía -que son términos sinónimos en el discurso zapatista- indican la libertad y capacidad de generación de futuro de los sujetos sobre su territorio.

Asentada en estas tres líneas de horizonte, la rebelión zapatista es total: se levanta contra la dominación en todas sus formas. Reúne, en un punto crítico, insubordinaciones de clase, de género, de raza, de cultura, de lengua, de entendimiento, de cosmovisión, de relaciones comunitarias y de todas las otras que reproducen las asimetrías y privilegios del poder.[9] Del estrecho concepto de clase acuñado en tiempos de los procesos de trabajo fordistas, se pasa a un concepto amplio en el que "la clase es definida por los hombres al vivir su propia historia"[10] (y en esa medida se acerca a la noción de "pueblo"), arraigándose no sólo en la rebeldía frente a la explotación, sino en la que combate todas las formas de sumisión y aplastamiento de la dignidad, al tiempo que al vivir su propia historia de rebelión y resistencia construye su futuro y se construye a sí misma. La clase se conforma en la vida y en las experiencias de lucha compartidas.

El empeño del capital por conculcar la historia, el territorio y la dignidad, base de la desujetización en el mundo moderno contemporáneo, tiene como contraparte la reconstrucción de la clase -en el sentido amplio que propone Thompson-, clase que, no obstante, sólo se recrea para poder disolverse. En un momento en que las características y alcances del desarrollo tecnológico orientan la competencia hacia la apropiación del territorio para lograr el acaparamiento de los recursos naturales de importancia estratégica para la reproducción global, entre los que se encuentran las fuentes de la vida, la amenaza de desposesión y ultraje que se cierne sobre las poblaciones del mundo es total.[11]

Yacimientos de petróleo, uranio, gas, cobalto, tungsteno y algunos otros minerales, selvas y bosques, manglares y arrecifes coralinos, manantiales de agua dulce y de cultura son materia prima esencial para la reproducción de un sistema que se asienta en la competencia, en el acaparamiento material y la negación del otro. La mayor parte de los objetos privilegiados de la competencia hoy son "bienes" localizados territorialmente (Ceceña, 2001). Su disponibilidad y uso capitalista conllevan su monopolización y, con ello, la expulsión o sometimiento renovado de las poblaciones que viven en los territorios que los contienen. Conllevan también su depredación por la manera voraz y objetivadora como el capital subsume, o intenta subsumir, incluso los procesos de producción de la vida. En todas partes del mundo van creciendo las protestas en contra del saqueo, del arrasamiento cultural, de la destrucción de la naturaleza y de la impunidad, de manera que las luchas

particulares por el territorio complejo se van transformando cada vez más claramente en una lucha universal por la autodeterminación (¿autonomía?).

Porque la desujetización que promueve hoy el poder es total, dignidad y autodeterminación parecen ser, en todo el planeta, el camino de la emancipación.[12] El zapatismo, en ese terreno, tuvo la virtud de sintetizar un sentir colectivo que crecía en la invisibilidad, propiciando con ello la paulatina articulación de lo que algunos llaman clase, otros llaman pueblo, otros multitud y otros las bolsas de resistencia.

La utopía que se construye (la revolución como proceso)
La soledad es la condición básica de la sumisión total.
Michel Foucault

Y en la madrugada 2 000 de la resistencia, los tejedores y las tejedoras zapatistas, rastro de múltiple luz y nombre multiplicado, se afanan. Tejen y tejen. Y tejiendo luchan. Y tejiendo cantan.

Hay quien dice que eso que tejen es una red para que no escape la memoria. Hay quien dice que es una tela de diversos colores para vestir la esperanza. Y hay quien dice que eso que se teje la madrugada 2 000 es el mañana [...].

Subcomandante Insurgente Marcos

En virtud del profundo impacto del positivismo en el campo científico -y en particular en el ámbito de las ciencias sociales- y de la mayor parte de las interpretaciones estructuralistas de los análisis críticos de Marx, la propuesta teórica acerca de la esencialidad de los procesos económicos dio lugar a una sobrevaloración de lo económico y a la derivación funcionalista del comportamiento humano y social en todas las otras dimensiones de la vida. Las líneas de determinación unidireccionales, trazadas a partir de la sanción de última instancia propuesta por Marx, en sanción de primera instancia, impidieron entender la relación capitalista en tanto que construcción histórica de múltiples determinaciones, espacialidades y temporalidades.[13]

La fábrica fue elevada a paradigma del desarrollo capitalista y por tanto las clases quedaron "definidas" en ese espacio, así como la posibilidad de cambio. La revolución y el sujeto revolucionario quedaron atrapados o cosificados atemporalmente, establecidos a partir de lo que se consideró el núcleo básico o esencial del modo de producción capitalista, y el resto de las contradicciones, figuras o ejercicios sociales aparecieron como reminiscencias del pasado, como signos del atraso o del subdesarrollo, o como frívolas arborescencias, casi o totalmente prescindibles.

A la concepción del pensamiento único por parte del poder correspondió, en cierta medida, la elaboración de un concepto de la lucha y de la transición al socialismo también único y a lo sumo rígido, incapaz de recuperar la riqueza de los movimientos sociales diversos y más bien empeñado en lograr su reducción o acercamiento al estricto estereotipo de la transición socialista y al predeterminado sujeto revolucionario.

La emergencia de un movimiento de indígenas campesinos -en vez de la tan esperada iniciativa obrera-, como respuesta a la mayor embestida mundial del mercado es una total sorpresa en este contexto. Provocó un estremecimiento en los centros de poder[14] que celebraban el aniquilamiento de la insurgencia social -aparentemente logrado con el estallamiento de la Unión Soviética y los acontecimientos relacionados con esta crisis-, pero otro quizá más fuerte en el campo de las diferentes fuerzas de izquierda.[15]

En efecto, la insubordinación zapatista, ni más ni menos que contra el neoliberalismo, puso de relieve la universalidad de los sistemas de explotación y dominación, pero también la de la proletarianización y la resistencia. La diversificación y complejización de los procesos de trabajo, así como de las formas de explotación que pone en marcha un sistema de alcance planetario, combina necesariamente historias, experiencias, culturas, condiciones geográficas y climáticas con requerimientos concretos de la producción y con capacidades tecnológicas que amplían de manera constante la gama de saberes susceptibles de apropiación.[16]

El sujeto revolucionario[17] zapatista, portador de la silenciosa resistencia cotidiana que irrumpe en escena en 1994, es muy distinto al de las expectativas trazadas por las teorías políticas dominantes. Su lugar no es la fábrica sino las profundidades sociales. Su nombre no es proletario sino ser humano; su carácter no es el de explotado sino el de excluido. Su lenguaje es metafórico, su condición indígena, su convicción democrática, su ser, colectivo (Ceceña, 2001a).

Negados por el sistema de dominación impuesto en el mundo durante los últimos quinientos años -por ser el símbolo vivo de su ilegitimidad original-, y por el pensamiento dominante en la teoría revolucionaria, los zapatistas hubieron de reconstruir no sólo su sentido sino su lugar y su manera dentro del conjunto social. Si no eran reconocidos en las teorías existentes podían moverse con libertad frente a ellas, al tiempo que fue necesario empezar a crear otras, repensando el mundo desde el origen.

La concepción de la lucha, de la política y de la revolución provenientes de las montañas y cañadas de Chiapas recoge la sabiduría indígena, la del mestizaje y la de la resistencia. Marcados por la confluencia de la historia, de la cultura de la intersubjetividad (Lenkersdorf, 1996) y la cultura de la otredad interpretan el mundo

desde su ángulo de temporalidad y de exclusión o cercamiento particular, en que el abandono al que fueron condenados les permite elevar su voz auténtica, sin deudas ni homenajes a supuestas paternidades políticas.[18] Esto es lo que convierte a los zapatistas en expresión universal de una amplia gama de seres, singulares o colectivos, desahuciados por el sistema, aparentemente desprovistos de sentido histórico y libres de toda atadura o en proceso de serlo.

Careciendo de todo, sin espacios de expresión política, sin reconocimiento de ciudadanía, se entienden a sí mismos como excluidos de lo que les pertenece en su calidad de pueblos originarios, pero sin negar la historia que han recorrido estos quinientos años, que fueron de despojo, pero también de creación combativa y de interrelación con los otros. De descubrimiento de su situación compartida. Es decir, si los pueblos indios se encuentran en el extremo de la desposesión material -por supuesto- pero también política, no son los únicos desposeídos.[19] Resolver sus reivindicaciones planteadas en las once demandas es imposible sin resolver la desposesión como problema general que rige las relaciones sociales capitalistas.

La utopía zapatista, por ello, no es destruir el sistema actual de relaciones -que promueven, ellas sí, la destrucción-, sino crear un mundo donde quepan todos los mundos. No es tomar el poder, no es destruirlo, sino crear un mundo donde el poder no exista, donde las relaciones entre pueblos y comunidades distintos, o en el interior de éstos, no resulten en nuevas jerarquías o imposiciones que reproduzcan de algún modo la desposesión.

Si el sistema imperante los colocó en el margen, desde el margen divisan otro horizonte; si no tienen lugar en el mundo actual, construyen uno nuevo siguiendo los planos de ese horizonte. Este horizonte es visible en la imaginación y el sentir colectivo pero no es tangible, no es tampoco objeto de apropiación, no puede ser tomado: tiene que ser construido. Cuanto más rápido se empiece y más sólido sea el camino, más se aproximará la realidad a la utopía aunque, paradójicamente, el horizonte tenga un carácter sólo indicativo y el camino no tenga final.

Y como el camino hacia esa utopía no existe, el afán estará de manera privilegiada en su construcción, que supone una búsqueda y una paulatina generación de consensos a través de los cuales se pretende ir juntando las piezas sueltas de eso que es la humanidad en proceso de refundación.

Esta visión de metas claras pero indefinidas, que provoca el enojo de partidos y organizaciones de derecha y de izquierda, tiene la virtud de dimensionar los pequeños actos y las pequeñas rebeliones como piezas imprescindibles de la concreción de la utopía. Qué figura será la que formen estas rebeliones no se sabe con certeza, dependerá de cuántas y cuáles piezas se incorporen. Lo único seguro es que se requiere reunir las todas para hacer inteligible el horizonte. La eliminación del otro, propia de la competencia, se transforma, así, en un sinsentido. La historia de esta humanidad en reconstrucción es la de la necesidad del otro.

[...] a unos les toca empezar pero terminar es labor de todos [El viejo Antonio].

La utopía en el zapatismo no es un horizonte lejano sino la motivación de la práctica cotidiana. La revolución se concibe como un proceso en que se desteejen las redes del poder, se deconstruyen, para ir simultáneamente tejiendo y dando cuerpo a las redes de la resistencia que, por cierto, no es concebida como defensa sino como creatividad combativa. La utopía consiste en construir en el presente cotidiano el sueño del futuro.[20]

El desafío de crear un mundo donde quepan todos los mundos
El gobierno que tenemos ahora nos ha querido matar, comprar y callar.
Ha fallado. Nos hemos negado a ser cómplices de un gobierno que
combate a sus gobernados.

Tenemos que resistir el paso de muerte que camina el poderoso. Pero
también tenemos que construir otro mundo y en este nuevo mundo debe
haber lugar para todos los pueblos y todas las lenguas.

No podemos combatir al racismo que practica el poderoso con un espejo
que presenta lo mismo pero al revés: la misma sinrazón y la misma
intolerancia, pero ahora contra los mestizos. No podemos combatir el
racismo contra los indígenas practicando el racismo contra los mestizos.

Comité Clandestino Revolucionario Indígena, 4 de enero de 1996

El zapatista ha sido el único movimiento armado hasta hoy que no tiene como referente al Estado sino a la sociedad. Ahí comienza su utopía. Su lucha, entonces, no es por apropiarse del Estado, por lo que se ha llamado "tomar el poder",[21] sino por ir construyendo un nuevo espacio de socialización sobre principios

comunitarios e intersubjetivos forjadores de nuevas prácticas, de nuevas experiencias relacionales y de una transformación cultural que tienda a erradicar al poder como contenido privilegiado de organización de la sociedad.[22]

Así, al proponer la construcción de una sociedad esencialmente nueva, distinta, el movimiento zapatista no puede sustentarse en las mismas estructuras y bases epistemológicas que las de aquella a la que se propone socavar o destruir-construyendo.

La polaridad, la desposesión y la competencia, producidas por el desdoblamiento fundante entre la sustancia abstracta y la expresión concreta del valor, entre el trabajo abstracto y concreto que lo genera, son los signos esenciales de la sociedad capitalista que se agudizan en el transcurso de su desarrollo y de manera particularmente drástica durante su fase neoliberal. El valor de uso y la relación directa entre hombre y naturaleza son subsumidos en un valor abstracto que se autonomiza, convirtiendo al trabajo humano en instrumento de desposesión, humillación y ultraje, tanto cuando ocurre (en el caso del proletariado en activo, en su sentido más amplio) como, sobre todo, cuando no ocurre y se quita al trabajador la posibilidad de reproducirse por su propia mano (desempleados desposeídos de medios de producción, excedentes dentro de la estructura productiva, pero a los que se quita toda posibilidad de reproducción autónoma diferente a la capitalista).[23]

El desdoblamiento de la mercancía en valor y valor de uso reaparece en el desdoblamiento de la sociedad entre sociedad política y sociedad civil, en detrimento siempre de la segunda parte de la dupla. Hay un envilecimiento de todo aquello donde la población se expresa y se recrea, así sea de manera alienada, frente a los ámbitos ennoblecidos relacionados con la apropiación. La autonomización del valor tiende a una vulgarización de lo concreto, que es en realidad lo que da sentido a la vida. La humanidad ha existido durante mucho tiempo sin el valor, sin el capital como valor que se valoriza, y tal vez podrá hacerlo en el futuro; lo que no ha podido nunca es prescindir de los valores de uso que, de hecho, se incorporan a su vida no sólo como medios de subsistencia material o física, sino como expresiones de su cosmovisión, su creatividad y su cultura.[24]

El antagonismo en que se funda la sociedad capitalista tiende a reproducirse en todos los niveles mediante un movimiento a la vez desposeedor e individualizador que arroja a todos al combate por la subsistencia a golpe de codos. La imagen que aparece es la de una polaridad generada por el crecimiento excesivo de población (del que se hace culpables a los propios desposeídos), en un contexto de escasez,[25] que será trasladada a la esfera de lo político mediante el clivaje entre la gran masa impreparada y los representantes profesionales conocedores del oficio; es decir, los desposeídos y poseedores de la capacidad y posibilidad de llevar adelante el ejercicio del debate y la acción política.

Si el capitalismo es por naturaleza contradictorio como señalaba Marx en *El capital*, si está fundado en el antagonismo irresoluble entre valor y valor de uso que tiende a reproducir la polaridad en todos los niveles de las relaciones sociales con figuras binarias específicas, no es posible pensar en un mundo "nuevo" más que subvirtiendo esa polaridad. Es preciso subvertir el origen mismo del antagonismo para pensar en una sociedad no de contrarios sino de diversos complementarios.

Subvertir la polaridad supone entender al trabajo y a la sociedad como complejos integrados (no desdoblados o disociados); volver a concebir el trabajo como creación y a la sociedad como espacio de relacionamiento -y no de batalla-, abierto a las diversas expresiones de la politicidad de los diferentes que la componen. Implica romper la estructura binaria de las relaciones humanas que prohíba la fragmentación comunitaria y la individuación de horizontes, posibilidades e incluso tragedias; diluir fronteras políticas, físicas, identitarias, culturales y conceptuales para promover una interlocución y una intersubjetividad enriquecedoras, y, de manera muy importante, romper los cercos en los que ha sido ahogada la política para hacerla renacer en los espacios cotidianos.

Crear el mundo en el que quepan todos los mundos es en parte eso: romper la dicotomía, la polaridad como norma; descartar la figura binaria como representación de una sociedad compleja, multidimensional, multideterminada y caótica;[26] fundir el carácter abstracto y concreto del trabajo convirtiéndolo en medio de creación a la vez material e intelectual, en trabajo libre; transformar el valor en dignidad como referente central de la organización social; reclamar la multiplicidad y complejidad de las expresiones políticas y de sus espacios; en realidad, desplegar una politicidad libre y sin acotamientos que deje fluir la vitalidad de cada uno de los mundos existentes.

Crear el mundo en el que quepan todos los mundos no exige una apropiación de los medios de producción -aunque implica su posesión como condición de autodeterminación total-, sino un cambio de subjetividades que permita a cada uno ser sin imponer, sin competir: compartiendo y aprendiendo; con los otros, desde los otros y en los otros. Es decir, cada uno en su espacio, a su manera, haciendo parte del todo.

Ahora bien, subvertir la polaridad, las relaciones de poder y las prácticas establecidas y reproducidas a lo largo de tantos años como tiene el capitalismo para crear, ya no el mundo en el que caben todos, sino su sola idea o intención, requiere de un arduo proceso de formación de consensos y construcción de nuevos imaginarios. Implica una transformación total de la totalidad.

Complejo como la propia realidad, el proceso de construcción de esta utopía supone ir transformando incluso las maneras de lograr esos consensos, por limitados que sean, transitando de la imposición de mayorías a

la formulación colectiva. Es decir, la subversión abarca las costumbres más arraigadas y las formas no sólo de vivir sino de concebir la vida. ¿Será esto el establecimiento paulatino de una nueva economía moral de la multitud (Thompson, 1988)?, ¿de un nuevo sentido común mundial? O, quizá, ¿la emergencia de una nueva hegemonía (Gramsci, 2000)?

Si la economía moral de la multitud es un equivalente concreto de su visión del mundo, si el cambio de imaginarios tiene una temporalidad similar o paralela a la de la aplicación práctica de los sentidos comunes que crea, si un cambio en la concepción del mundo es capaz de transformar de manera correlativa los modos de relacionamiento social son cuestiones que tendrán que ser resueltas en la praxis. No obstante, un punto que debería constituir parte del debate que contribuya a generar las condiciones de posibilidad de esta gran transformación es si el tránsito debe darse hacia la construcción de otra hegemonía (contrahegemonía, hegemonía alternativa), o si debe buscarse una transición hacia la no hegemonía y si esto es posible.

Cuando Gramsci plantea el problema de la hegemonía está pensando en la construcción del sujeto revolucionario. Es decir, no concibe la nueva hegemonía sólo como un cambio de matiz de la sociedad, sino como un cambio total de mentalidades.[27] Sus diferencias con Lenin en cuanto al significado y el lugar del poder, y en consecuencia, sobre el carácter del proceso que llevará a la "toma del poder" eran en ese sentido profundas. Mientras la sociedad no fuera capaz de reinterpretarse a sí misma y generar nuevos sentidos ni siquiera tenía caso plantearse el "asalto al poder" (al Estado). La posibilidad de la revolución, para Gramsci, se procesa en la creación de una nueva visión del mundo que transforme el sentir social. Su discusión con Lenin no fue tanto sobre si se debía o no plantear la toma del poder, sino sobre la manera como se construía el camino para alcanzarla. El proceso a través del cual el proletariado se convierte realmente en sujeto revolucionario capaz de transformar las condiciones de la sociedad de su tiempo, creando una nueva cultura.

El proceso de creación del nuevo imaginario y de una nueva cultura era para Gramsci el lugar de la revolución. De manera similar los zapatistas se proponen, con el horizonte de construir el mundo en el que quepan todos los mundos, cambiar las prácticas de relacionamiento tanto hacia fuera de ellos mismos como internamente en las comunidades.[28] Con la vieja cultura política se reproducen de modo incesante las relaciones de poder y el sistema de dominación contra el que se han rebelado. No puede cambiarse el mundo manteniendo viejas costumbres políticas, en muchos casos viciadas o de plano perversas. ¿Es esto construir una nueva hegemonía? ¿No entraña toda hegemonía una forma de poder? ¿O será ésta la hegemonía de la disolución de las hegemonías?

Ése es quizá el mayor de los desafíos en la filosofía zapatista. En realidad, el desafío consiste, de un lado, en sobrevivir a las furias del poder que ha sido desafiado y, del otro, en lograr instalar, mediante la construcción consensual, ese nuevo imaginario de la democracia total que haga posible que en el mundo quepan todos los mundos.

La unión de los dominados en amplias redes de resistencia -que es al mismo tiempo creación del mundo nuevo-, capaces de enfrentar e ir deconstruyendo las redes de dominación hasta sus últimos vasos capilares[29] es, desde mi perspectiva, una de las convicciones más profundas de los zapatistas y una de las propuestas más ampliamente compartidas, por lo menos en el discurso. Sin embargo, constituye un desafío mayor que la "derrota del enemigo" o la "toma del poder", porque supone subvertir las prácticas organizativas y de las relaciones sociales con las que "la izquierda" o los "movimientos revolucionarios" se han acostumbrado a contradecir sus propósitos emancipatorios. Por ello, es un reto que entraña múltiples reticencias, algunas explícitas, otras veladas.

Para hacer posible el mundo donde quepan todos los mundos no basta con pertenecer a una misma comunidad de destino en sentido general (la de los ustedes que somos nosotros, portadores de una experiencia de exclusión, dominación, explotación, humillación o mutilación de capacidades políticas por cualquier medio), no basta con reconocerse mutuamente como expropiados del ejercicio de autodeterminación, es necesario también reconocer esta utopía -o proyecto político- de construcción de un universal armónico diverso como la utopía colectiva, como "la" voluntad general aglutinadora que les otorgue un sentido único a las luchas emancipatorias y como fundamento epistemológico de la visión del futuro deseable.

Diez años después

Hace diez años el mundo se abrió a la rebelión de "los más pequeños" en "un rincón olvidado" del sureste mexicano. ¿Cuántos rincones como ése ha ido creando la voracidad del dinero? ¿Cuántas otredades? ¿Cuántos guetos? ¿Cómo romper los cercos? ¿Cómo se derrota la guerra de los poderosos? ¿Es pensable un mundo sin dominados? ¿Desde dónde se deconstruye el sistema de dominación?

A diez años del alzamiento, se puede decir que lo menos que provocó fue una recuperación de la esperanza y un cataclismo en las teorías empolvadas y tristes sobre el porvenir. Modificó en forma dramática la iconografía revolucionaria, obligando a mirar la realidad desde nosotros mismos y nuestros deseos. Nos puso a pensar nuestros propios pensamientos. Provocó revoluciones en el pensamiento, en la política y lo político, en las

relaciones humanas, en la idea de la rebelión-resistencia-revolución, en las prácticas democráticas, en lo individual y comunitario, y en la percepción y rebelión de las mujeres, entre las más importantes.

Los Caracoles inauguran hoy una nueva etapa en ese dulce y callado hacer la vida que nos han ido enseñando las comunidades zapatistas. La perspectiva de las juntas de buen gobierno abre muchas posibilidades para experimentar el mandar obedeciendo y el establecimiento de "gobiernos" sin relaciones de poder... pero ofrece también nuevos desafíos. El desafío de mantener la construcción hacia adentro, fortaleciendo la autonomía colectiva y un gobierno que no suplante ni se sobreponga a las decisiones de las comunidades en resistencia. El desafío de seguir resistiendo a través de la práctica de caminar preguntando, a pesar de la contrainsurgencia y de la difícil relación con una parte de la izquierda que no comparte la concepción zapatista del poder y, por tanto, sigue pensando que la toma del Estado como centro del poder es el objetivo y manteniendo prácticas verticalistas. El desafío de hacer prescindibles las armas para la construcción de ese nuevo mundo que se crea en el proceso mismo de su invención. El desafío de ni ser vanguardia ni dejarse arrastrar hacia playas ajenas, de saber escuchar y decir, de saber criticar y reconocer. El desafío de mantenerse humildes a la vez que dignos, sin acelerar el paso para enlazarse con tiempos de otros pero encontrando el modo de acoplarse con los variados tiempos de las distintas resistencias.

Los discursos emancipatorios, las utopías concretadas cotidianamente y la nueva intersubjetividad que dé paso al mundo donde quepan todos los mundos nos siguen exigiendo, a todos los nosotros que somos ustedes, a las comunidades zapatistas y a los zapatistas que han ido surgiendo en el resto del mundo, y a los ustedes que somos nosotros, responder, transformando, algunas interrogantes como éstas: ¿qué es el poder y cómo se disuelve?, ¿cuál es la relación entre camino y horizonte?, ¿se puede derrotar o superar el capitalismo construyendo relaciones comunitarias, Caracoles y juntas de buen gobierno?, ¿es posible pensar en la democracia directa en dimensiones mayores que las de una pequeña localidad?, ¿cómo pueden caber en el mundo que estamos construyendo los dominadores de hoy?, ¿qué significa realmente el mundo donde quepan todos los mundos?, ¿es el contrapoder o la contrahegemonía lo que permite construir horizontalidades?, ¿es posible la horizontalidad en las relaciones entre los diferentes mundos y en el interior de cada uno de ellos?, ¿qué tan lejano está el horizonte?

Bibliografía

- Bartra, Armando, "Fe de erratas", Chiapas, n. 8, Instituto de Investigaciones Económicas, Universidad Nacional Autónoma de México-Era, México, 1999, pp. 7-26.
- Baschet, Jérôme, "(Re) discutir la historia", Chiapas, n. 10, Instituto de Investigaciones Económicas, Universidad Nacional Autónoma de México-Era, México, 2000, pp. 7-40.
- Berger, John, "Entre los dos Colmar", Mirar, Ediciones de la Flor, Argentina, 1998.
- , Puerca tierra, Punto de Lectura, España, 2001 [1979].
- Ceceña, Ana Esther, "La territorialidad de la dominación. Estados Unidos y América Latina", Chiapas, n. 12, Instituto de Investigaciones Económicas, Universidad Nacional Autónoma de México-Era, México, 2001.
- , "Por la humanidad y contra el neoliberalismo. Líneas centrales del discurso zapatista", Observatorio Social de América Latina, n. 3, CLACSO, Argentina, 2001a, pp. 25-30.
- Ejército Zapatista de Liberación Nacional, Documentos y comunicados, 3 vols., Era, México, 1994-1997. Las citas del CCRI del EZLN y las del subcomandante Marcos provienen todas de esta fuente salvo indicación en contrario.
- Foucault, Michel, La microfísica del poder, La Piqueta, Madrid, 1992 [1977].
- , Genealogía del racismo, Altamira, Argentina, 1996.
- Fukuyama, Francis, El fin de la historia y el último hombre, Planeta, México, 1992.
- Gelman, Juan, "‘Nada que ver con las armas’. Entrevista exclusiva con el subcomandante Marcos", Chiapas, n. 3, Instituto de Investigaciones Económicas, Universidad Nacional Autónoma de México-Era, México, 1996, pp. 127-37.
- Gramsci, Antonio, "Americanismo y fordismo", Cuadernos de la cárcel, t. 6, Era-Instituto Gramsci-Universidad Autónoma de Puebla, México, 2000.
- Holloway, John, "La resonancia del zapatismo", Chiapas, n. 3, Instituto de Investigaciones Económicas, Universidad Nacional Autónoma de México-Era, México, 1996, pp. 43-54.
- , "La revuelta de la dignidad", Chiapas, n. 5, Instituto de Investigaciones Económicas, Universidad Nacional Autónoma de México-Era, México, 1997, pp. 7-40.
- Lenkersdorf, Carlos, Los hombres verdaderos, Siglo XXI, México, 1996.
- Mayor Ana María, "Palabras en la inauguración del Primer Encuentro Intercontinental por la Humanidad y contra el Neoliberalismo", Chiapas, n. 3, Instituto de Investigaciones Económicas, Universidad Nacional Autónoma de México-Era, México, 1996, pp. 101-105.
- MTD de Solano y Colectivo Situaciones, La hipótesis 891, más allá de los piquetes, De Mano en Mano, Buenos Aires, 2002.

Rajchenberg, Enrique y Catherine Héau-Lambert, "Historia y simbolismo en el ovimiento zapatista", Chiapas, n. 2, Instituto de Investigaciones Económicas, Universidad Nacional Autónoma de México-Era, México, 1995, pp. 41-58.

Rifkin, Jeremy, El fin del trabajo. Nuevas tecnologías contra puestos de trabajo. El nacimiento de la nueva era, Paidós, México, 1996.

Scott, James C., Los dominados y el arte de la resistencia, Era, México, 2000.

Subcomandante Insurgente Marcos, "El mundo: siete pensamientos en mayo de 2003", Rebeldía, n. 7, 2003.

---, Chiapas: la treceava estela. Tercera parte: un nombre, julio de 2003a. <http://www.ezln.org/documentos/2003/200307-treceavaestela-c.es.htm>.

Thompson, E. P., La formation de la classe ouvrière anglaise, Gallimard-Le Seuil, París, 1988.

---, Tradición, revuelta y consciencia de clase, Crítica, Barcelona, 1989.

Notas:

[1] "Nosotros creemos que un movimiento debe producir su propia reflexión teórica [...]. La reflexión teórica sobre la teoría se llama 'metateoría'. La metateoría de los zapatistas es nuestra práctica" (Subcomandante Insurgente Marcos, 2003).

[2] Ya percibida por John Berger desde 1973: "En 1968, en diversos lugares del globo, salieron a la luz y recibieron nombre unas esperanzas alimentadas, más o menos clandestinamente, durante años. Y en ese mismo año todas aquellas esperanzas se verían categóricamente frustradas [...] había quedado abierto el camino para lo que más tarde se llamaría normalización [...]. La normalización significa que los diferentes sistemas políticos que comparten el control de casi todo el mundo pueden intercambiarse todo, con la única condición de que nada sea radicalmente cambiado en ninguna parte. Se supone que el presente es continuo; la continuidad que permite el desarrollo tecnológico" (Berger, 1998, pp. 161-62).

[3] La simbología de los nahuales y de la milpa ha sido ampliamente estudiada. Los ritos que la acompañan son muy significativos a propósito de la relación hombre-naturaleza. La naturaleza, el maíz, los animales, son todos miembros de la comunidad que se recrea en su interacción. Con respecto al nahualismo se pueden consultar los trabajos de Alfredo López Austin y en el caso de la milpa, en que la recuperación está un poco más dispersa y no tiene un tratamiento tan sistemático, los de Ramón Vera o las videoproducciones del GEA, entre otros.

[4] Un análisis sobre el uso simbólico que hace el zapatismo de acontecimientos o valores compartidos se encuentra en Rajchenberg y Héau-Lambert (1995). Sobre la concepción de la historia se puede consultar Baschet (2000).

[5] Esto forma parte de las condiciones preparatorias para el establecimiento del TLCAN. Bajo la presidencia de Carlos Salinas, en 1992, se modifica el artículo 27 de la Constitución y se desconoce la propiedad colectiva ejidal o comunal que amparaba los usos y costumbres campesinos e indígenas de México. Con estos cambios se impone la individualización de la tenencia de la tierra.

[6] Difiero de la connotación negriana de pueblo por la relevancia identitaria que adquiere esta categoría en el caso de América Latina (por lo menos). Pueblo suele entenderse como un ente colectivo que se conforma en la resistencia a la colonización y al saqueo, y se ha diferenciado de clase porque esa identidad (comunidad de destino según Castoriadis) no se forja en el proceso de trabajo sino en el proceso de producción de la vida en un sentido amplio.

[7] El neoliberalismo, de acuerdo con los criterios del mercado, torna excedente o superflua a buena parte de la población mundial; la convierte en prescindible y la destina a la desaparición. Si nos levantamos en armas -dice el EZLN- fue para "detener la guerra genocida no declarada contra nuestros pueblos" (EZLN, 1994, pp. 35-36).

[8] En la primera Declaración de la Selva Lacandona el Ejército Zapatista de Liberación Nacional llama a todos a luchar "por trabajo, tierra, techo, alimentación, salud, educación, independencia, libertad, democracia, justicia y paz".

[9] James Scott estudia las rebeliones y discursos ocultos de la resistencia de acuerdo con criterios metodológicos que atienden a esta confluencia: "Así como se podría decir que el análisis tradicional marxista le da prioridad a la apropiación de la plusvalía como espacio social de la explotación y la resistencia, este análisis nuestro le da prioridad a la experiencia social de los ultrajes, el control, la sumisión, el respeto forzado y el castigo. Esta elección de prioridad no tiene la intención de contradecir la importancia de la apropiación material en las relaciones de clase. Después de todo, esa apropiación es en gran medida el propósito de la dominación. Pero el proceso mismo de apropiación inevitablemente implica relaciones sociales sistemáticas de subordinación en las cuales los débiles reciben todo tipo de ultrajes. Y éstos, a su vez, son el semillero de la cólera, la indignación, la frustración, de toda la bilis derramada y contenida que alimenta el discurso oculto" (Scott, 2000, pp. 140-41).

[10] "[...] la gente se encuentra en una sociedad estructurada en modos determinados (crucialmente, pero no exclusivamente, en relaciones de producción), experimenta la explotación (o la necesidad de mantener el poder sobre los explotados), identifica puntos de interés antagónico, comienza a luchar por estas cuestiones y en el

proceso de lucha se descubre como clase, y llega a conocer este descubrimiento como conciencia de clase. La clase y la conciencia de clase son siempre las últimas, no las primeras, fases del proceso histórico" (Thompson, 1989, pp. 34 y 37).

[11] En la Declaración de la Selva Lacandona (1° de enero de 1994) el Ejército Zapatista de Liberación Nacional resuelve "suspender el saqueo de nuestras riquezas naturales en los lugares controlados por el EZLN" y hace públicas una serie de leyes entre las que destacan la Ley Agraria Revolucionaria en contra de la contrarreforma efectuada en 1992 (EZLN, 1994).

[12] El mejor análisis que se ha hecho sobre el lugar de la dignidad dentro del discurso zapatista corresponde a John Holloway (1997).

[13] La esencialidad de los procesos económicos analizada por Marx supone la construcción de organizaciones sociales a partir del horizonte material que les impone el desarrollo de las fuerzas productivas. Sin embargo, esta delimitación material que se aplica a los procesos sociales en última instancia no resuelve por sí la dinámica social. La lucha de clases para Marx y Engels sigue siendo el "motor de la historia" y otorga a la acción de los sujetos, dentro de un espacio y tiempo determinados (las condiciones materiales), el protagonismo dentro de este proceso. La relación entre las "condiciones objetivas" del proceso de desarrollo (fuerzas productivas) y las "condiciones subjetivas" (lucha de clases) es dialéctica, o en todo caso caótica, pero no lineal.

[14] "Cuando el gobierno mexicano anunció la devaluación del peso el 20 de diciembre de 1994, les echó la culpa a los insurgentes zapatistas. En los meses de turbulencia financiera mundial que siguieron, cuando se amenazó la estabilidad de las monedas y de las bolsas de valores no solamente en América Latina sino también en Tailandia, Hong Kong, Hungría, Suecia, España, Pakistán, Sudáfrica, Italia, Indonesia, Polonia, Nigeria, Canadá, entre otros, y cuando se hablaba de un 'riesgo sistémico' para el sistema financiero mundial, muchos de los capitalistas y comentaristas de la prensa financiera en todo el mundo dijeron que la tormenta financiera había sido precipitada por la insurgencia en Chiapas" (Holloway, 1996, p. 48).

[15] Los primeros pronunciamientos de destacados personajes de la izquierda en México son muy elocuentes. Como ejemplo citamos el editorial de La Jornada (dirigida entonces por Carlos Payán), periódico que ha sido quizá el principal medio de difusión de los comunicados zapatistas: "Cualquier violencia contra el estado de derecho, venga de donde viniere, tiene que ser en principio algo para condenar. Pero si quienes encabezan el alzamiento chiapaneco se proponen, entre diversos objetivos, la remoción del presidente de la República, vencer al ejército mexicano y avanzar triunfalmente hacia esta capital, ya no se sabe dónde empieza el mito milenarista, dónde el delirio y dónde la provocación política calculada y deliberada [...]. Sin que conozcamos todavía quiénes componen la avanzada ideológica y militar del grupo, es evidente que sus miembros se han incrustado en las comunidades indígenas y enarbolan un lenguaje no sólo condenable por encarnar sin matices la violencia, sino porque sus propósitos son irracionales. Y la irracionalidad le hace enorme daño a las colectividades, a las naciones y a los pueblos".

[16] Estas diferencias fueron evidenciadas desde tiempo atrás por algunos teóricos que, como Rosa Luxemburgo, quedaron fuera de las corrientes dominantes del pensamiento crítico. Un fragmento de La acumulación del capital rescatado por Armando Bartra (1999) señala: "No hay ninguna razón por virtud de la cual los medios de producción y consumo [...] hayan de ser elaborados exclusivamente en producción capitalista [...] este supuesto [...] no corresponde a la práctica diaria, ni a la historia del capital, ni al carácter específico de esta forma de producción [...]".

[17] El Subcomandante Insurgente Marcos ha declarado que ellos se conciben a sí mismos como rebeldes y no como revolucionarios. Esta declaración provocó una fuerte polémica que seguramente tendrá que replantearse a la luz de la reciente constitución de las juntas de buen gobierno el 10 de agosto de 2003.

[18] "No teníamos palabra. / No teníamos rostro. / No teníamos nombre. / No teníamos mañana. / Nosotros no existíamos. / Para el poder, ése que hoy se viste mundialmente con el nombre de 'neoliberalismo', nosotros no contábamos, no producíamos, no comprábamos, no vendíamos. / Éramos un número inútil para las cuentas del gran capital. / Entonces nos fuimos a la montaña para buscarnos bien y para ver si encontrábamos alivio para nuestro dolor de ser piedras y plantas olvidadas" (Mayor Ana María, 1996)

[19] "[...] lo que en la sociedad se nos aparece como polaridad, como fractura binaria, no sería tanto el enfrentamiento de dos razas extrañas una a la otra, como el desdoblamiento de una sola y misma raza en una super-raza y una sub-raza..." (ver Foucault, 1996, p. 56).

[20] "[...] el futuro del EZLN no se define en términos militares sino en términos políticos. No nos preocupa el enemigo, nos preocupa cómo vamos a definir una nueva relación entre compañeros" (Gelman, 1996, p. 135).

[21] Aquí hay una discusión no resuelta sobre el significado y el lugar del poder. Una parte de esa discusión ha sido recogida por Chiapas con el propósito de ir construyendo esos consensos que no se hacen de mayorías sino de ideas que surgen del colectivo, trabajadas con paciencia y afán de entendimiento.

[22] Concepciones similares han sido desplegadas por los miembros del Movimiento de Trabajadores Desocupados de Solano al estar empeñados en la construcción de lo que denominan "espacios de libertad", no de partidos, no de relaciones directas con el Estado, no de nomenclaturas sino de tejido comunitario que les permita pensarse a sí mismos ya no como excluidos o como parte de un sistema que los incluye en esa calidad y no en

otra, sino como parte de ese nuevo mundo que está empezando a emerger en muchos lugares del globo (MTD de Solano y Colectivo Situaciones, 2002, y entrevista personal con los integrantes del MTD de Solano).

[23] En realidad la práctica contrainsurgente que consiste en "quitar el agua al pez" no es más que una forma descarada de llevar al extremo lo que el propio mercado realiza de manera permanente. La economía de mercado y la consecuente proletarización no consisten en otra cosa que impedir formas de producción diferentes, quitar a la población proletarizada cualquier posibilidad que la aleje del mercado. No hay mayor violencia, decía Hanna Arendt, que la de negar a un hombre la posibilidad de usar su creatividad y sus recursos para garantizar su propia vida. Impedir que las comunidades en Chiapas puedan cultivar sus productos tradicionales, práctica recurrente del ejército mexicano, equivale exactamente a lo mismo.

[24] En este mismo sentido se expresa el subcomandante Marcos durante la Marcha de la Dignidad Indígena cuando, dirigiéndose a los señores del dinero, dice: "Así que escuchen bien: ¡Somos el color de la tierra! Sin nosotros el dinero no existe y bien podemos ser sin el color del dinero" (Xochimilco, 10 de marzo de 2001).

[25] Que son generadas por el modo de organización, producción y relacionamiento propios del capitalismo. Es decir, no hay ni sobrepoblación ni escasez en sentido absoluto; ésta es una imagen fetichizadora del antagonismo producido por la existencia del capital. No obstante, es importante destacar la contradicción que introduce el capitalismo al insistir en su idea de progreso y abundancia que nunca se concreta. Al respecto John Berger hace una importante comparación con los principios sobre los que se asienta el mundo campesino: "Los ideales de igualdad marxista y burgués presuponen un mundo de abundancia; exigen la igualdad de derechos para todos delante de una cornucopia; la cornucopia que construirán la ciencia y el desarrollo del conocimiento [...]. El ideal campesino de igualdad reconoce un mundo de escasez, y su promesa es la de una ayuda mutua fraternal en la lucha contra ésta y un reparto justo del producto del trabajo. Estrechamente relacionado con su aceptación de la escasez (en tanto que superviviente), se encuentra su reconocimiento de la relativa ignorancia del hombre. Puede admirar el saber y los frutos de éste, pero nunca supone que el avance del conocimiento reduzca en modo alguno la extensión de lo desconocido. Esta relación no antagonista entre lo desconocido y el saber explica por qué parte de su conocimiento se acomoda a lo que, desde fuera, se define como superstición o magia. No hay nada en su experiencia que le lleve a creer en las causas finales, precisamente porque su experiencia es tan amplia" (Berger, 2001, pp. 342-43).

[26] Estoy haciendo referencia explícitamente a la riqueza con que la teoría del caos incorpora la multidimensionalidad de la vida social.

[27] Como es evidente, mi lectura de Gramsci difiere de muchas de las más difundidas en los últimos años.

[28] "[...] 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" (Subcomandante Insurgente Marcos, 2003a).

[29] "Pero si se lucha contra el poder entonces todos aquellos sobre los que se ejerce el poder como abuso, todos aquellos que lo reconocen como intolerable, pueden comprometerse en la lucha allí donde se encuentran y a partir de su actividad (o pasividad) propia. Comprometiéndose en esta lucha que es la suya, de la que conocen perfectamente el blanco y de la que pueden determinar el método, entran en el proceso revolucionario. Como aliados ciertamente del proletariado ya que, si el poder se ejerce tal como se ejerce, es ciertamente para mantener la explotación capitalista. Sirven realmente la causa de la revolución proletaria luchando precisamente allí donde la opresión se ejerce sobre ellos. Las mujeres, los prisioneros, los soldados, los enfermos en los hospitales, los homosexuales han abierto en este momento una lucha específica contra la forma particular de poder, de imposición, de control que se ejerce sobre ellos. Estas luchas forman parte actualmente del movimiento revolucionario, a condición de que sean radicales, sin compromisos ni reformismos, sin tentativas para modelar el mismo poder consiguiendo como máximo un cambio de titular" (Foucault, 1977, p. 86)