



DOSSIÊ: A EXPERIÊNCIA DA REVISTA *CHIAPAS* NA AMÉRICA LATINA

Lilian Crepaldi¹

RESUMO: O artigo investiga como a revista *Chiapas* representa as culturas múltiplas do movimento social mexicano Exército Zapatista de Libertação Nacional. Analisaram-se dois artigos culturais da publicação utilizando como ferramenta de interpretação conceitos de identidade e cultura. Conclui-se, parcialmente, que o jornalismo alternativo dessa revista auxilia na construção de símbolos culturais e memórias, tendo em vista que as mensagens culturais dos textos estão articuladas às experiências reais e imaginadas do movimento.

PALAVRAS-CHAVE: *Cultura; EZLN; Jornalismo Alternativo; Revista Chiapas.*

¹ Lilian Crepaldi de Oliveira Ayala é doutoranda em Comunicação e Semiótica pela PUC-SP, mestre em Ciências da Comunicação pela ECA-USP, bacharel em Comunicação Social (Jornalismo) pela UMESP e bacharel e licenciada em História pela USP. É professora da Faculdade Paulus de Tecnologia e Comunicação (FAPCOM-SP) e da Universidade Municipal de São Caetano do Sul (USCS). Como pesquisadora, dedica-se aos temas: comunicação e cultura, movimentos sociais e jornalismo cultural. E-mail: liliancrepaldi@uol.com.br

Introdução

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, 1998:76). 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. 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 (desde 2013, a figura do Major Moisés também ganhou

destaque no país). 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 (DI FELICE, 1998:106).

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 (2002:5), 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” (2005:68).

A partir deste contexto, delineou-se como objetivo geral do artigo avaliar de que maneira a revista Chiapas representa as culturas e demandas sociais do EZLN. Faremos uma análise de dois artigos culturais da revista partindo das teorias de identidade de

Nestor García Canclini (2005:117), para quem identidade é uma “construção imaginária que se narra”.

Na obra *Diferentes, desiguais e desconectados* (2005b), o autor resume três grandes definições de cultura (2005: 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 sociosemiótica, 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 da revista *Sem Terra* a “imbricação complexa e intensa entre o cultural e o social” (GARCÍA CANCLINI, 2005b: 45).

Mais importante que ater-se às definições de cultura “é (...) descrever os esforços de convivência e não somente ressaltar as diferenças” (2005: 180). 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 (GARCÍA CANCLINI, 2005: 49).

4

Segundo o autor, para minimizar os conflitos em todo o mundo, é necessário buscar uma cidadania global com participação efetiva dos indivíduos. O intercultural “remete à confrontação e ao entrelaçamento, àquilo que sucede quando os grupos entram em relações e trocas” (2005: 17).

EZLN na imprensa e a revista *Chiapas*

Com a 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 Centro de Mídia Independente (<http://www.midiaindependente.org>). 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 mediática da região de Chiapas (<http://chiapas.mediosindependientes.org>), apesar de estar momentaneamente fora do ar. 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 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.

Ao contrário dos comunicados, discursos, livros e demais materiais mediáticos produzidos pelo EZLN, a revista Chiapas era 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 em <http://www.revistachiapas.org/>

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.

A publicação trata em especial 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 frequentaram 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 creem mostrar o rosto já que a intenção é falar em nome de todos.

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.

Tendo em vista o objetivo geral deste artigo - avaliar de que maneira a revista Chiapas representa as culturas e demandas sociais - foram escolhidos dois textos da publicação que abordam temáticas culturais.

Análise dos textos culturais da revista Chiapas

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 movimento*, 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”, destacam.

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 1º 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 *Tradición, 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 auto subsistencia.

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?

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 sc* 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 diferente 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”, explica 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.

19

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 lemos 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 (2003, 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.

Considerações finais

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 da revista, 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 auxilia na construção de representações, imaginários e memórias, tendo em vista que a produção cultural 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.

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.

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.

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 da revista 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.

Referências

- Capítulos de livro

BACZKO, Bronislaw. *Imaginação social*. In: Enciclopédia Einaudi. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda; Editora Portuguesa, 1985.

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.

DÍAZ RUIZ, Ignácio. *América Latina: apuntes para el fin de siglo*. In: GALEANA, Patrícia (org.) *Latinoamérica en la conciencia europea, Europa en la conciencia latinoamericana*. México : Archivo General de la Nación : Fondo de Cultura Econômica, 1999.

- Livros

BRIDGE, Marco F. & DI FELICE, Massimo. *Votán-Zapata: a marcha indígena e a sublevação temporária*. São Paulo, Xamã, 2002.

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.

GENNARI, Emilio. *EZLN: passos de uma rebeldia*. São Paulo: Expressão Popular, 2005.

GARCÍA CANCLINI, Néstor. *Diferentes, desiguais e desconectados: mapas da interculturalidade*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2005b.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. 4.ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2000.

- Revistas

REVISTA CHIAPAS. *Cidade do México*: UNAM, 1995-2004. Semestral/Anual.