



A Disputa do Tempo: dialogia informacional e teoria da história no movimento zapatista

The Time Disputation: informational dialogue and history theory in the Zapatista movement

Bianca Rihan ^a 

José Raphael Sette ^b 

RESUMO: O presente artigo se dedica à discussão sobre “documentos rebeldes”, dispostos a denunciar as falácias do progresso orientado pela lógica capitalista de acumulação e exploração, confeccionados pelos indígenas zapatistas em seu território, no sudeste mexicano. Nesse sentido, abordamos uma discussão oriunda da história econômica e da *práxis* revolucionária sobre o *tempo* e a teoria da história, acentuando o encontro crítico entre uma perspectiva epistemológica e prático-informacional. Tendo como princípios incontornáveis a dignidade humana, a conexão e o respeito à natureza e a busca de liberdade dos povos subalternizados ao longo da história, tomar conhecimento sobre a experiência zapatista nos reativa a esperança por um outro *tempo* e um “outro mundo possível”.

Palavras-chave: Antropoceno; Zapatista; Tempo; Informação; Documentos.

ABSTRACT: The present article discus the “rebel documents”, made by the Zapatista indigenous in their territory, in southeastern Mexico, willing to denounce the fallacies of progress guided by the capitalist logic of accumulation and exploitation. In this sense, we approach a discussion from economic history and revolutionary praxis about time and the theory of history, emphasizing the critical encounter between an epistemological and practical-informational perspective. From unavoidable principles as human dignity, connection and respect for nature and the demand for freedom of subordinate peoples throughout history, learning about the Zapatista experience reactivates our hope for another time and a possible “other world”.


Keywords: Anthropocene; Zapatista; Time; Information; Documents.

^a Departamento de Processos Técnicos e Documentais, Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, RJ, Brasil.

^b Instituto de Pesquisa e Planejamento Urbano e Regional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, RJ, Brasil.

* Correspondência para/Correspondence to: Bianca Rihan. E-mail: bibirihan@gmail.com.

Recebido em/Received: 05/03/2022; Aprovado em/Approved: 16/05/2022.

Artigo publicado em acesso aberto sob licença [CC BY 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/) 

INTRODUÇÃO

O presente artigo se dedica à discussão sobre artefatos informacionais, ou “documentos rebeldes”, produzidos por indígenas zapatistas em seu território. Em tais dispositivos, encontramos as marcas do repertório cultural mesoamericano desde o remoto passado colonial, bem como denúncias do progresso falacioso, orientado pela atual lógica do capitalismo neoliberal. Acreditamos que sua produção e circulação seja capaz de encampar as lutas por justiça e emancipação não apenas no cenário particular das reivindicações indígenas, mas se efetive também como instrumento de diálogo para a transformação da realidade em escala global.

Para introduzirmos o debate, recorreremos à imagem do *Angelus Novus* – ou o anjo da história, narrado por Walter Benjamin (2012) em sua *nona tese sobre o conceito de história*. Trata-se de um anjo dilacerado diante de um mundo em ruínas, em que os escombros do passado se acumulam incansavelmente e se precipitam ao futuro em forma de tempestade. O progresso, ao contrário do prometido pela modernidade, apresenta-se até então como mais uma tragédia agonizante, arrastando o anjo e a todos nós:

Há um quadro de Klee que se chama *Angelus Novus*. Nele está desenhado um anjo que parece estar na eminência de se afastar de algo que ele encara fixamente. Seus olhos estão escancarados, seu queixo caído e suas asas abertas. O anjo da história deve ter esse aspecto. Seu semblante está voltado para o passado. Onde nós vemos uma cadeia de acontecimentos, ele vê uma catástrofe única, que acumula incansavelmente ruína sobre ruína e as arremessa a seus pés. Ele gostaria de deter-se para acordar os mortos e juntar os fragmentos. Mas uma tempestade sopra do paraíso e prende-se em suas asas com tanta força que o anjo não pode mais fechá-las. Essa tempestade o impele irresistivelmente para o futuro, ao qual ele vira as costas, enquanto o amontoado de ruínas diante dele cresce até o céu. Essa tempestade é o que chamamos progresso (Benjamin, 2012, p.246).

Em uma geografia distante do território descrito por Benjamin – a Europa marcada pela experiência da guerra –, uma nova imagem se sobrepõe a do anjo e ilustra um cenário contemporâneo massacrado pelo neocolonialismo e pela exploração neoliberal. Mais precisamente no sudeste mexicano, nos altos de Chiapas, um dragão de várias cabeças, ou a chamada “*Hidra Capitalista*”, é descrita por indígenas zapatistas como representante do “*delirante império del consumo, corporaciones que dominan a los gobiernos, piratería multinacional, ecocidio, guerras que expulsan a naciones enteras de sus territorios, corrupción y desigualdad*” (Villoro, 2015, p.17).

Em cenários e tempos distintos, o racionalismo moderno, comandado pela retórica do progresso e pelo manto da exploração do trabalho e da natureza, vem se revelando

um mito: ao invés de prosperidade, riqueza e emancipação aos seres humanos, “*el progreso representa ya una insensatez, la flecha del tiempo ha perdido el rumbo*” (idem). Principalmente o rumo da solidariedade e da socialização das riquezas produzidas, deslindando sua aguda concentração na conjuntura neoliberal.

Desde os meados do século XVIII, a partir da coerência mundial de um novo modo de produção, proliferaram progressivamente as denúncias de partidos políticos, pesquisadores, ambientalistas, movimentos sociais e teóricos críticos sobre os impactos causados em nosso planeta pela hegemonia da razão moderna, orientada pela acumulação capitalista. Se o ano 2000 não deu ao mundo o seu fim, a metáfora sobre um prognóstico apocalíptico se provou válida como um alerta. Justamente naquele momento “*el químico holandés Paul Crutzen propuso rebautizar nuestra era como Antropoceno*” (Villoro, 2015 p.16, 17):

La agricultura masiva, la industrialización, la contaminación, el cambio climático y las radiaciones nucleares han extinguido especies y alterado el planeta de manera irreversible. Para algunos, se trata de un término más ideológico que científico, sin embargo un estudio reciente de tres eminentes universidades (Stanford, Princeton e Berkley) señala que, desde la desaparición de los dinosaurios, la biodiversidad no había estado tan amenazada como ahora (idem).

No terreno das ciências sociais, a desestabilização do sistema-terra passou a ser discutida conjuntamente ao reordenamento do “sistema-mundo” (Wallerstein, 2001) sob as dinâmicas expansionistas do modo de produção capitalista até a formação moderna do sistema interestatal de nações e seu metabolismo desigual e concentrador.

Por isso, recorrer a uma perspectiva dialética e de amplitude temporal torna-se imprescindível para entendermos as especificidades do século XX e o XXI. Como retrata Polanyi (1944), em *A Grande Transformação*, houve câmbios agudos nos últimos séculos a partir da civilização europeia. Dentre eles, o autor sublinha as mudanças das técnicas e saberes pré-industriais até a era da industrialização e financeirização comunicacional-bancária, com impactos radicais nos campos: geográfico; das ideologias, das políticas econômicas e sociais, e no cotidiano – com centralidade do consumo urbano.

A transformação analisada, bem como a crítica exercida por Polanyi, também se refere ao período da Segunda Guerra, recaindo, primeiro, sobre os mercados autorregulados da ortodoxia econômica, ou a falácia de seu funcionamento “ideal” como um benefício em “cascata” do crescimento econômico. E, em seguida, sobre o impasse do livre mercado e sua seletividade discursiva no uso fiscal dos Estados-nacionais.

Com o predomínio do neoliberalismo, a partir da década de 1970, a autorregulação financeirizada volta a reger o Ocidente – principalmente a partir da flutuação da moeda estadunidense e o fim do padrão dólar-ouro (Fiori, 2014). A nova dinâmica de renda por dividendos, bônus, títulos e ações acelerou sobremaneira a predação capitalista

industrial sobre a natureza, populações, racionalidades contestatórias, leis e as capacidades de planificação dos Estados.

Particularmente, acompanhamos a história das sociedades indígenas na América Latina ser permanentemente atravessada por violências e expulsões, “não apenas durante o longo processo colonial, mas, após a independência dos respectivos Estados nacionais” (Alkmin, 2015, p.3). Tal lógica jamais foi finalizada e se agrava a olhos vistos no cenário neoliberal, seja no “próprio front, onde os direitos e a terra são disputados, seja na arena política”, informacional e comunicativa, explicitando-se nos meandros linguísticos e imagéticos (idem).

Conforme Gramsci, a arena cultural é o cenário privilegiado em que as classes hegemônicas se organizam para construir, fazer circular e angariar apoios aos interesses e visões de mundo que “atendem às necessidades de desenvolvimento das forças produtivas” (Coutinho, 2014, p.17). No entanto, nesse mesmo espaço, as camadas populares e subalternizadas elaboram e reivindicam “o seu modo de conceber o mundo e a vida em contraste com a sociedade oficial” (Gramsci *apud* Coutinho, 2014, p.17).

Entre outras questões de pesquisa, trata-se, dessa maneira, de postularmos uma epistemologia rebelde, apresentada a partir da criação de documentos zapatistas, bem como seu combate a um “progresso” monopolizado pela hegemonia classista e excludente, representante dos poderes oficiais mexicanos e de seus principais interlocutores, nacionais e internacionais.

Não se trata, pois, de uma discussão finalizadora sobre a modernidade; ou de uma reverência romântica ao passado pré-capitalista. Mas de deslindarmos as propostas alternativas de pensar, informar e vivenciar a realidade praticadas nas comunidades organizadas no Sudeste mexicano, reorientando, no seio do debate, valores modernos como o universalismo, o direito, a justiça social, a igualdade e a solidariedade. Como princípios incontornáveis dessa experiência estão a dignidade humana, a conexão e o respeito à natureza e a busca de autodeterminação dos indígenas e dos povos oprimidos ao longo da história:

*El zapatismo es contemporáneo en la medida en que ha planteado una oposición social a lo que ya ha durado en exceso. No busca retroceder la rueda de los días rumbo a una arcadia perdida, el nostálgico momento del origen, ni descarrilar el ferrocarril del progreso. **Busca algo más definitivo y ambicioso: otro tiempo** (Villoro, 2015, p.18, grifos nossos).*

POR UMA ECONOMIA POLÍTICA DO TEMPO

A fim de tecermos uma metodologia investigativa que aborde a aspiração dos indígenas zapatistas para a inauguração de um novo tempo, conforme afirmamos na seção anterior, recorreremos a autores que, entre os séculos XIX e XX, voltaram-se ao debate sobre o *tempo* como uma chave profícua para o desenvolvimento intelectual

explicativo. Ao colocarem a questão temporal no seio do debate crítico, não perderam de vista a complexa dialética entre o “particular no universal” e o “universal no particular” (Hegel, [1816] 2018; Marx, [1839] 2017), logrando em atentar para a *dúvida* sobre aquilo que *aparece* (Schein) enquanto *fenômeno* (Erscheinung) dotado de validade social.

No transcurso milenar, a vida social, em sua diversidade, foi apreendida e classificada numa certa “decomposição do todo em partes” (Aguirre Rojas, 2001, p.80). Diante da progressiva associação territorial e comunal humana, as hoje denominadas ciências sociais produziram e tornaram possível o exame detalhado das partes desse conjunto de interações. Como descreve Aguirre Rojas (2001, p.81) a partir da complexificação das categorias espaçotemporais de Fernand Braudel (1958):

Assim, a totalidade complexa do social humano na história foi resumida ou classificada tanto em diferentes ordens de fenômenos, como em subuniversos de diferentes redes de relações, mas também de acordo com as diversas durações ou a partir dos critérios de suas diferentes lógicas de funcionamento geral. Com isso, a vida social pôde ser (de)composta, por exemplo, em vida econômica, social, política e cultural, ou nas escalas do indivíduo, da família, do local, do regional, do nacional e do mundial, mas também em fatos, fenômenos e processos de curta, média e longa duração, bem como em vida material e vida espiritual.

Não obstante, variadas escolas de pensamento ocidentais perderam de vista e/ou abandonaram o exercício de síntese e a inclinação à *totalidade*. Como, por exemplo, a ortodoxia econômica neoliberal anglo-saxã, que reproduz um conjunto classista de abstrações explicativas e instrumentais (Bourdieu, 2003), mas muito bem-sucedido em afetar outros domínios.

A meditação crítica e investigativa de certos temas, como o “paradigma científico”, a “justiça social e ambiental”, as “alternativas civilizacionais”, o “etnocídio dos povos indígenas”, as “insurgências decoloniais” e a “geopolítica do poder-saber” (editorial LiINC, vol.18, n.1), só submergiram enquanto *unidade* através do reagrupamento dos nichos disciplinares em torno de um esforço explicativo historicizante das partes no todo, que conformam a própria disputa de sentidos sob a denominada era do “Antropoceno” – reunindo novamente “cultura” e “ideologia”, ora apartados.

De modo geral, pode-se afirmar que é justamente esse o exercício intelectual e a *práxis* política do movimento zapatista de Chiapas contra a racionalidade predatória e espoliativa do modo de produção capitalista e da filosofia neoliberal.

Partindo ao encontro metodológico da *crítica do tempo*, uma das contribuições mais notáveis, advinda da história econômica e que nos debruçamos aqui, é o alcance da

¹ Ver: BRAUDEL, F. Histoire et sciences sociales : “la longue durée”. Annales E. S. C., nº 4, Oct-Dic. 1958, *Débats et Combats*, págs. 725-753.

complexificação dos tempos históricos na obra do historiador francês, Fernand Braudel (1902-1985). O fôlego e o alcance da investigação de Braudel ([1949] 2016) transformaram em campo fértil o estudo da chamada “longa duração”, possibilitando um novo modelo explicativo para a história do capitalismo e da civilização entre os séculos XIII e XX, quando alcançam o patamar “geohistórico” de “economia-mundo” e expõem uma acepção epistêmica relacional e não-relativista:

[...] espaço, economia, sociedade. Nossa proposta é mostrar, em linhas gerais, como essas realidades variarão umas em relação às outras no decorrer do tempo; como a ação vai, com os anos e os séculos, de um ao outro desses fatores para, depois, retornar e retornar, e assim sucessivamente... Preciso dizer a vocês que a economia modela o social e o espaço, que o espaço comanda a economia e o social e que, por sua vez, o social comanda as outras duas realidades. Estamos aqui em um mundo de ações, reações e interações (Braudel, 2015, p.623 *apud* Ribeiro, 2016, p.44).

Tamanho avanço sobre uma “perspectiva radicalmente inovadora” do tempo (Wallerstein, 2001; Aguirre Rojas, 2001; Fiori, 2014; Ribeiro, 2016) foi conjugado entre “sociedade e indivíduo”; passando pela formação do sistema interestatal moderno e seus “jogos de troca”, regidos pelas contradições expansionistas capitalistas (Marx, 2017); até o estudo dos câmbios ecossistêmicos do “tempo do mundo”. Este último versa sobre as morosas transformações, geográficas e civilizatórias, fruto de mudanças da cultura em suas mais distintas escalas de intervenção e interação com a natureza (Braudel, 1976). Como bem sintetiza a tese de Guilherme Ribeiro (2016, p.50):

[...] Braudel oferece o tempo histórico em sua pluralidade e totalidade. Sim, a história é também meio geográfico e sociedade, e não apenas política e biografia. Seu devir não é teleológico e unitemporal, mas ritmado segundo variações climáticas, distâncias, barreiras naturais, crescimento demográfico, epidemias, alimentação, códigos civilizacionais... Tudo isso impõe a necessidade de apreensão do processo histórico como uma combinação de mudança e permanência, velocidade e lentidão, evento e estrutura. Ao “desacelerar” a história, Braudel desestrutura o passado, descerrando-o de seu aspecto progressivo, linear e monolítico. Neste movimento, ao entrar em cena a geografia, a “dialética da duração” ganha consistência, já que a incorporação de espaços variados revelaria uma gama de tempos e de histórias, expostos para quem quisesse ver na apreensão do processo histórico em escala mundial.

É por meio dessa complexificação e reinterpretção do tempo, e da abertura crítica da história a ritmos e processos diferenciados, que o historiador mexicano Carlos Antonio Aguirre Rojas se aproxima tanto da obra de Fernand Braudel, quanto do Exército Zapatista de Libertação Nacional (EZLN). Como um dos aderentes da “Sexta

Declaração da Selva Lacandona”² e “um dos principais divulgadores da experiência política de Chiapas” (Secco e Cunha, 2012o), o ativista e professor da *Universidad Nacional Autónoma de México* (UNAM) expressou tais aproximações nos livros: “*Contrahistoria de la Revolución Mexicana*” (2009); “*Chiapas, planeta tierra*” (2006); “Mandar Obedecendo: as lições políticas do neozapatismo mexicano” (2019); “Tempo, Duração e Civilização: percursos braudelianos” (2001); e “Para compreender o século XXI: uma gramática de longa duração” (2010).

A disputa aos descaminhos do “Antropoceno” na era capitalista fica ainda mais evidente com a sua aproximação teórica ao sociólogo Immanuel Wallerstein (ex-diretor do Centro Fernand Braudel de Economia, Sistemas Históricos e Civilizações³, da Binghamton University, EUA).

Desde sua obra “O sistema-mundo moderno” (1974-1990), Wallerstein elabora uma crítica às categorias de “globalização” e “Terceiro Mundo” a partir do exame da totalidade do “poder” entre impérios, nações e classes que continham em suas economias a colonização do “Sul global” e do Oriente. Para tanto, além do século XX, a longa duração histórica foi central para que compreendesse as dinâmicas expansivas e contraditórias que forjaram o sistema capitalista interestatal.

No entanto, diferentemente do que se pode supor, tais autores, categorias e eixos investigativos não abandonaram o estudo do “cotidiano”. A “dialética da duração”, expressão cunhada por Braudel, dirige-se ao exame complexo dos “ritmos” históricos, não desprezando, portanto, nem o sentido efêmero dos eventos (*histoire événementielle*); nem o ritmo duradouro dos enredos dos “jogos de troca” político-econômicos e civilizacionais (geohistóricos). Como afirma Aguirre Rojas (2001), as tentativas de compreender a “recente” realidade do século XX foi sentida pelo florescimento de novos campos e paradigmas acadêmico-literários, tais quais a psicanálise freudiana (e o *mal-estar da civilização ou da cultura*⁴ e o encontro ao “inconsciente”) e a antropologia, que se indagavam entre o todo e as partes, como um desafio teórico de muitos questionamentos:

Como definir então o cotidiano? Como relacioná-lo com o restante da vida social que escapa de suas fronteiras? Quais são suas dimensões específicas e sua significação dentro dos processos sociais ou históricos humanos? Qual a relevância de seu estudo e seus possíveis ensinamentos? Trata-se aqui de questões compartilhadas por todas essas ciências sociais que tentaram “cercar” e apreender racionalmente essa esfera da vida cotidiana, e portanto de uma típica “problemática globalizante”, que não só torna possível e necessário o diálogo e a confrontação entre essas diferentes ciências humanas, mas que poderia auxiliar, mais radicalmente e no

² Diz-se “Sexta Declaração” o comunicado do EZLN de 2005 que inaugurou a disputa ampliada da dialógica zapatista com a sociedade civil mexicana e internacional – com a assinatura imediata de alguns intelectuais.

³ Fernand Braudel Center for the Study of Economies, Historical Systems, and Civilizations.

⁴ Sigmund Freud, *Das Unbehagen in der Kultur*, 1930.

futuro, a real superação da configuração de seu *episteme* hoje vigente, desse *episteme* limitado que separa, delimita e comprime as diversas disciplinas científicas que dividem entre si esse espaço de tratamento do social-humano na história (Aguirre Rojas, 2001, p.82, grifos do autor).

É sob esse sentido crítico, principalmente temporal e civilizacional, que podemos indicar o movimento e a associação entre Braudel e Aguirre Rojas, mas, principalmente, enquanto um *devoir* intelectual do movimento indígena zapatista em sua reinterpretação metodológica, epistêmica e crítica do cotidiano e, mais profundamente, de reconstrução temporal do cotidiano em relação à totalidade da sociedade e da natureza (a *madre tierra*). Não seriam aspirações zapatistas essas perguntas e problemáticas citadas? E não seria o seu caráter revolucionário a própria antítese relacional do modo de produção predominante na quadra histórica do Antropoceno?

Assim, a definição de “vida material” braudeliiana, assumida por Aguirre Rojas na análise crítica da história capitalista, faz parte, também, da recuperação afetiva e comunal dos indígenas de Chiapas por outra realidade. Uma produção eminentemente contestatória do sistema-mundo, de sua disposição desigual, predatória e violenta.

Sob um paradigma dialético, de densa elaboração, não se trata apenas de um abandono do que significam aspectos “positivos” e “negativos” do mundo contemporâneo. Mas de conflitos efetivos por outra racionalidade para a “vida material”, a partir de um encontro entre a cotidianidade comunal das terras coletivas, e o conflito contra o aniquilamento dos modos de vida que constituíram a sua própria cultura. Ademais, antes de uma luta encerrada em sua escala de atuação, os zapatistas produzem uma releitura intelectual da temporalidade neoliberal (estudos, comunicados e livros de Economia Política Zapatista), agregando em diversos congressos, encontros e escolas uma nova proposição dialógica-informacional emancipadora para/com a sociedade civil mexicana e internacional⁵.

⁵ “ConCiencias”: encontro com a comunidade científica nacional-internacional; “CompArte”: encontro com a comunidade artística nacional-internacional; CIDECI-Unitierra: Centro Indígena de Capacitación Integral/Universidad de la Tierra (CIDECI/UNITIERRA – Chiapas, México); Conselho Indígena de Governo (CIG); e Congresso Nacional Indígena (CNI).

Figura 1a. Congresso Indígena de Governo, 2018.



Fonte: imagem autoral para o corpus da pesquisa, Chiapas, México, 2018.

Figura 1b. CIG: “Adelante mujeres del mundo: unidas contra el capitalismo”.



Fonte: idem.

Figura 1c. CIG: “El capitalismo convierte todo en mercancía”.



Fonte: idem.

A metodologia braudeliana de historicizar temas da antropologia estruturalista, como os “objetos” da cotidianidade, faz parte de sua crítica às análises encerradas em um “tempo curto”, que prescindem das devidas “mediações”. Portanto, essa “vida material” é alçada às relações sistêmicas desenvolvidas longamente, a fim de encontrar, na história, as contradições e as temporalidades que movem a produção e a circulação de Capital, bem como a racionalidade, a ética e a moral do “ser social”, reificadas pela dinâmica do modo de produção predominante. Não à toa, Aguirre Rojas (2001, p.86) sustenta que esse desencadeamento braudeliano faz parte de uma “teoria mais geral sobre o capitalismo e a modernidade”, sendo, também, essa amplitude angular a própria ação crítica da coletividade zapatista.

A crítica econômica do cotidiano e seus aspectos infra-econômicos acabam por se tornar essenciais, desde Marx (2017), no exame do que abrange a “alimentação”, as “fontes de energia”, o “vestuário”, os “espaços rurais e urbanos”, as “bebidas e estimulantes” ou as “formas de reprodução biológico-demográficas das sociedades” (Aguirre Rojas, 2001, p.85-86). Porém, como vemos, a dialética à totalidade exprime a realidade ao que a compõe enquanto parte do todo. Nesses termos, ambos os nossos autores identificarão o conjunto da sociedade através da outra face do eurocentrismo ou do ocidentalismo: a dimensão da dominação colonial.

Como sinalizara Braudel, e que é também característico na compreensão zapatista, as realidades cotidianas são constituintes e constituídas por estruturas de longa duração. Participam dessa “arquitetura” do “processo histórico” os diferentes esquemas de alimentação e de manejo de cereais básicos, sua determinação sazonal e de regimes de trabalho e tempo ocioso, e a derivação “ética” com respeito à cooperação comunal e ao “rendimento produtivo” (Aguirre Rojas, 2001). Não são traços isolados, mas singularidades materiais de vastos grupos humanos em seu contexto diferencial “geohistórico” que apresenta a própria “lei” de interação “material” secular.

Diante de mais uma rodada espoliativa, ancorada no roubo internacional de minério, água potável e privatização de terras comunais, subsidiados, na década de 1990, pelo executivo mexicano, é que toma lugar o levante zapatista de 1994 como contestação à essa lógica capitalista neoliberal.

DIALOGIA E EPISTEME ZAPATISTA

A partir do início dos anos de 1990, um importante debate tomava conta do cenário político-jurídico mexicano, capaz de precipitar consequências sem precedentes aos povos indígenas e comunidades camponesas. No auge das pressões pela garantia de seus direitos culturais e territoriais, os indígenas acompanharam o desmonte do artigo 27 da constituição, encaminhado pelo governo do presidente Salinas de Gortari (1988-1994). Na contramão de suas demandas, o conteúdo suprimido versava sobre a garantia das propriedades comunais e inalienáveis, conhecidas como *ejidos*, uma das conquistas mais importantes da Revolução Mexicana de 1910. Tratava-se, pois, da manobra necessária ao avanço das privatizações nas terras campesinas e indígenas, bem como um entrave à sua subsistência e às suas cosmovisões (Polanco, 2007).

Os acordos liberalizantes faziam parte do “pacote de condicionalidades” referentes à renegociação da dívida externa mexicana, que dispunha novos paradigmas de abertura econômica para a exploração multinacional (Fiori, 2014). Nessa conjuntura, em primeiro de Janeiro de 1994, o Exército Zapatista de Libertação Nacional (EZLN) divulgou a “Primeira Declaração da Selva Lacandona”, escrita nos fins de 1993, colocando-se em guerra contra o governo Salinas (Santos e Schilling, 2008). Insuflado pela palavra de ordem “*Ya Basta!*”, o comunicado afirmava que o EZLN não retrocederia enquanto não fossem atendidas as suas demandas por “*trabajo, tierra, techo, alimentación, salud, educación, independencia, libertad, democracia, justicia y paz*” (Comandancia General del EZLN, 1993).

[...] nosotros HOY DECIMOS ;BASTA!, somos los herederos de los verdaderos forjadores de nuestra nacionalidad, los desposeídos somos millones y llamamos a todos nuestros hermanos a que se sumen a este llamado como el único camino para no morir de

hambre ante la ambición insaciable de una dictadura de más de 70 años (Comandancia General del EZLN, 1993).

O conflito direto entre o exército indígena e o exército federal, no entanto, teve curta duração. Com o pronto apoio da sociedade civil mexicana e internacional, o EZLN reduziu o protagonismo das armas e passou a investir em uma “guerrilha simbólica” que significou um intenso processo de politização de seus membros e de sua luta. Multiplicando a produção de comunicados dirigidos à sociedade civil, reproduzidos por mídias independentes ao redor do mundo; incentivando produções artísticas e literárias forjadas nos Caracóis⁶, que também ganharam ampla circulação, sobretudo via internet; e convocando uma série de encontros no território ocupado, que passou a funcionar por cima do território oficial mexicano, o movimento se horizontalizou na medida em que os zapatistas reforçaram o papel da linguagem e da informação, problematizados em sua dialética, para a construção de “um outro mundo possível” (Híjar, 2007).

Acessando uma noção de documento capaz de abalar a categorização encerrada do pensamento científico dominante, marcado pela razão positivista (Saldanha, 2014), voltamo-nos à investigação da aliança entre documento-arte-ação no movimento zapatista. Como narrativas em palavras, cores ou imagens, mobilizadoras de repertórios e linguagens plurais (Híjar, 2007), são capazes de nos revelar uma faceta radicalmente criativa, dialógica e revolucionária do que chamamos documentos.

Os documentos zapatistas e o simbólico em curso

Segundo Fernando Matamoros (2008) os espaços territoriais indígenas, para além de consequências do trabalho material, são fabricações da palavra. Das narrativas, intervenções e formas de expressão que explicam seu(s) mundo(s), suas contradições e suas utopias também irrompem rotas de fuga e combate às lógicas do capital e da modernidade dominante.

Analisando as tantas expressões para a luta, percebemos a confecção de objetos documentais/info-comunicacionais capazes de enfeixar uma série de histórias de injustiça, rebeliões e opressões, mas também de resistências e rebeldias que marcam as trajetórias de indígenas mexicanos e dos tantos povos subalternizados ao redor do mundo (Netto, 2017).

En este sentido, el zapatista, en tanto que movimiento indígena, es contradicción, pero también es antagonismo. Se nutre dialógicamente de un discurso simbólico de representaciones nacionales y populares de identidad (cuestiones nacionales, banderas, cosmovisiones, usos y costumbres, etc.) de constelaciones mediadas por las lógicas capitalistas. Podemos circunscribirlas en los procesos desde el Occidente, América, pero también del discurso del neoliberalismo de treinta años

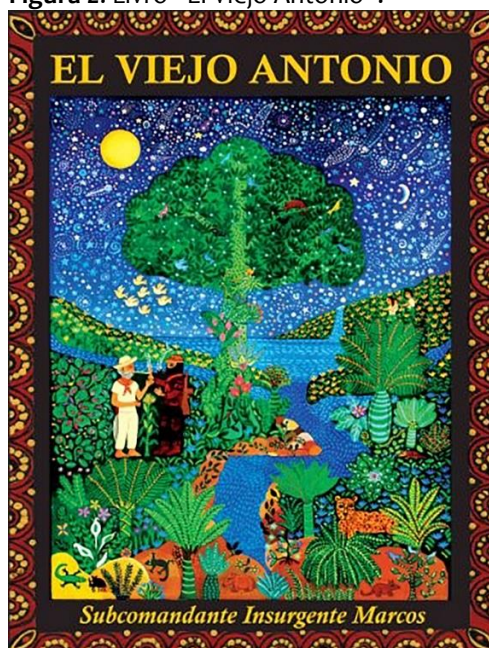
⁶ Caracóis são as regiões organizativas territoriais do movimento zapatista no estado de Chiapas e onde ocorrem, também, a maioria dos encontros com a sociedade civil.

que afectaron a las comunidades indígenas (Matamoros, 2008 p. 29).

Assim, entre choques e penetrações de distintos tempos e espaços, muitos deles deixados de fora da história oficial, passa a ser costurado, nos altos de Chiapas, um imaginário rebelde ao mesmo tempo singular e plural, dando-nos pistas da circularidade cultural e espaço-temporal no interior do empreendimento zapatista, mesmo quando muitos dos elementos que ali se misturam nos pareçam, à primeira vista, anacrônicos ou contraditórios (Bosi, 1992; Ribeiro, 2016b).

Na literatura, destaca-se a figura do velho Antônio, personagem criado (a partir da memória social de gerações passadas) pelo subcomandante Marcos, um dos principais porta-vozes zapatistas. Em uma série de contos – reunidos no livro “*El viejo Antonio*” –, Marcos identifica o personagem como um espírito ancião que se comunica através de cartas. Representante do encontro do “sub” com a cultura indígena, o velho sábio seria um canal transmissor da simbologia maia mais antiga, permitindo o reencontro de todos os mexicanos com suas memórias ancestrais em uma temporalidade mediada (Netto, 2007).

Figura 2. Livro “*El Viejo Antonio*”.



Fonte: Imagem autoral para o corpus da pesquisa. Ilustração de capa, Beatriz Aurora.

Com o Velho Antônio, Marcos “aprendió a caminhar la montaña y a compartir sonidos y silêncios bajo la lluvia y el humo del tabaco, como lo relata en este texto cuya tonalidade literaria es representativa de una rebelión del lenguaje político revolucionario” (Navarro, 2012, p.7).

Outro personagem criado por Marcos é “*Don Durito de la Lacandona*”, que representa o legado da cultura ocidental (Navarro, 2012) – de sua arte, técnicas e sonhos – desde que depurada de etnocentrismos, propensões colonialistas e instrumentalizações subordinadas ao capital.

No referido livro, um dos contos mais marcantes trata-se de “*La historia de las preguntas*”, que narra a saga de dois deuses maias: *Ik’al* e *Votán*. Essencialmente distintos, o primeiro era luz e o segundo escuridão. Por sua vez, ambos viviam entristecidos, pois não se moviam, estavam sempre no mesmo lugar (Marcos, 2012).

Segundo Marcos, a história do velho Antônio confunde e une tempos, atravessa memórias e geografias, até finalmente nos legar o ensinamento que é hoje um dos principais lemas do movimento zapatista: a importância de caminharmos juntos, caminharmos sempre e caminharmos perguntando.

[...] desde entonces los dioses caminan con preguntas y no paran nunca. Y así aprendieron los hombres y mujeres verdaderos que las preguntas sirven para caminar, no para quedarse así nomás. Y desde entonces los hombres y mujeres verdaderos, para caminar preguntan, para llegar se despiden y para irse saludan. Nunca se están quietos (Marcos, 2012, p.55).

Um pouco adiante, nos entremeios da história, o Velho Antonio sugere que *Ik’al* e *Votán* são, na verdade, um só – opostos complementares que se lançaram ao caminho largo – e que, em uma conjuntura apropriada, teriam aparecido nas montanhas mexicanas encarnados na figura de Zapata.

Segundo Netto (2007) o incentivo à circularidade cultural no interior do movimento, mas, sobretudo, esse resgate místico a partir da palavra, deve-se ao fato de os dirigentes da guerrilha terem percebido a forte incidência da religiosidade e da linguagem na vida das comunidades indígenas. Com o investimento em uma espécie de “teologia zapatista”, de base cultural maia, propiciou-se a ampliação do repertório dos rebeldes, o encontro entre tradições distintas (Netto, 2007) e a consequente aproximação de um maior número de pessoas em suas fileiras e bases de apoio.

Navarro (2012, p. 9), por sua vez, argumenta que a linguagem, como palavra-mundo, trata-se do eixo central na construção do pensamento dos povos maias. No referido livro “*El Viejo Antonio*” há, inclusive, um outro conto intitulado “*La historia de las palabras*” dedicado a mostra-nos como:

[...] la lengua verdadera se nació junto con los dioses primeros, los que hicieron el mundo. De la primera palabra, del fuego primero, otras palabras verdaderas se fueron formando (Marcos, 2012, p.59).

Seria a palavra, para os indígenas zapatistas, um dos deuses primeiros? Conforme Navarro (2012, p.9), essa é uma pista valiosa para que o sujeito ocidental possa compreender as alianças entre “pensamento-ação-mundo e linguagem” para os zapatistas, passando pela análise de suas construções gramaticais e performativas, em que todas as coisas – humanas ou não humanas – possuem agência e assumem lugar de sujeito.

Tal afirmação pode ser comprovada em outros tipos de manifestações artístico-documentárias em território rebelde, como as pinturas e os murais coloridos que

demarcam suas fronteiras, animam seu cotidiano e precipitam os índices de outro tempo e mundos possíveis nas montanhas do sudeste mexicano, conforme se pode observar adiante:

Figura 3. Exposição “Compartiendo Arte Zapatista: obras colectivas e individuales de los zapatistas de los cinco Caracoles”. Hidra Capitalista e Árvore da Vida.



Fonte: Rádio Zapatista, San Cristóbal de las Casas, México⁷.

Figura 4. Família zapatista, trabalho com a milpa e o círculo da vida.



Fonte: idem.

⁷ Fonte: <https://radiozapatista.org/?p=19725&lang=en>. Acesso em: 28/02/2022.

Figura 5. “Hombres y mujeres de maíz”.



Fonte: idem.

O primeiro grupo de imagens pertence à exposição “Compartiendo Arte Zapatista” na “La Galería”, em San Cristóbal de Las Casas. A exposição, composta principalmente de pinturas e bordados, saiu do território rebelde e foi à cidade para ampliar o reconhecimento das lutas comunitárias contra o capitalismo e o neoliberalismo. Vale ressaltar que, tempos depois, a exposição viajou à Europa e à Cuba, reforçando a aspiração altermundista do movimento zapatista que, apesar de possuir uma forte dimensão territorial, extrapola seus limites e se constrói junto a “las luchas justas de los pueblos de México y del mundo” (Comandancia General del Ejército Zapatista, 2003).

Imagem destacada no início deste escrito, o dragão de várias cabeças, nomeado pelos zapatistas como “Hidra Capitalista”, aparece, na figura 3, abocanhando os recursos hídricos, minerais e combustíveis fósseis, como o petróleo e o gás. Apesar de sua força e imensidão, ela não avança livre de resistências. Ao seu lado está a árvore da vida, também com sua força e imensidão, semeada pela dignidade rebelde e combatente junto aos povos em luta.

Já na quarta figura temos acesso a uma representação do cotidiano nas comunidades zapatistas no que diz respeito a seu trabalho na *milpa*, sistema milenar cultivado pelos povos originários latino-americanos:

Há aproximadamente 5 mil anos milho, abóboras e feijões são cultivados juntos pelos povos nativos latino-americanos. Plantadas no mesmo espaço, o milho fornece a haste para os feijões escalarem; os feijões fornecem o nitrogênio ao solo para nutrir o milho; a abóbora impede a competição da vegetação não desejada e protege as raízes rasas do milho.

Baseados no "círculo da vida," ou na ideia que todas as coisas vivas interagem para a sobrevivência, muitos povos latino-americanos nativos incluem referências às "Três Irmãs" em histórias de sua cultura, considerando as três espécies como presentes sagrados. (EMBRAPA, s/p).⁸

Dialogando diretamente com o caráter sagrado da *milpa*, a Figura 5 revela o milho como a própria substância dos zapatistas "hombres y mujeres de maíz", desde suas raízes cotidianas e comunais. Nesses casos, podemos observar a importância do milho e da *milpa* tanto no que diz respeito a sua função alimentar e de subsistência; como símbolo de suas cosmogonias; bem como elemento de proteção e resistência "abajo y a la izquierda" contra ameaças mais recentes, atreladas às políticas econômicas neoliberais que atacam essa égide fundamental e fundante de sua cultura (Eiqueiq, 2019).

No próximo grupo de imagens, damos a conhecer uma pequena parte dos murais espalhados pelo caracol de Oventic. Muitos dos símbolos elencados na exposição se repetem, reforçando os sentidos dialógicos e dialéticos da luta zapatista, formulados entre "cosmovisões e cosmovivências" (Navarro, 2012):

[...] esa cosmovisión no es sólo una manera de nombrar y pensar el mundo sino también de vivirlo, luchándolo y transformándolo, traduciendo así en una cosmovivencia, es decir, en una manera singular de relacionarse con todo lo que existe "lo que tiene vida y corazón", lo cual abarca y abraza la naturaleza entera, no sólo la humana, pues tanta vida tiene el árbol, los animales y las montañas como el hombre, la milpa y el comal, lo cual les confiere a todos el lugar de sujetos en el lenguaje (Navarro, 2012 p. 9).

Figura 6. "Oficina del Consejo Autónomo". "Mujer de maíz".



Fonte: imagem autoral para o corpus da pesquisa, Chiapas, México.

⁸ Disponível em: <https://ainfo.cnptia.embrapa.br/digital/bitstream/item/37364/1/panfleto-milpa.pdf>

Figura 7. Fachada de Casa em Oventic.



Fonte: idem.

Figura 8. Clínica La Guadalupana.



Fonte: idem.

Como observamos no mural da *Oficina del Consejo Autónomo* (figura 6), a mirada zapatista, que demarca a vigilância e a proteção das comunidades contra a Hidra, é também envolta por um *pasamontaña*⁹ feito de milho. Recorre-se, uma vez mais, ao imaginário pré-colombiano para atualizar as demandas contemporâneas.

Segundo Eiqueiq (2019), o milho já estava presente na antiga história de Popol Vuh que, ao narrar a origem dos povos indígenas maias, identifica-os como pessoas feitas de milho. Porém, a força desse signo cultural se multiplicou desde o fim do século XX.

A partir da assinatura do Tratado de Livre Comércio da América do Norte (NAFTA), o avanço brutal da mineração e do agronegócio, com suas tecnologias químicas e venenosas, provocou a reação organizada de cooperativas indígenas, como a *Unión de Ejidos*, para o aumento da agricultura orgânica, bem como para a distribuição do “grão sagrado”, no México e no exterior. Conforme Eiqueiq (2019), o mercado de milho na fronteira entre México e Guatemala, por exemplo, cresceu substancialmente e é

⁹ *Pasamontaña* são as balaclavas que cobrem os rostos zapatistas e que, inicialmente, foram usadas no conflito com o exército federal para protegerem a identidade dos militantes indígenas. Atualmente, se converteram em símbolos da luta coletiva que unifica a identidade militante sem protagonismos personalistas.

resultante do entendimento de indígenas e camponeses de que a ação integra seu direito à terra, bem como seu dever de defendê-la.

Na figura 7, observamos mulheres tecendo um novo mundo possível junto aos elementos da natureza, em uma jornada comum pela felicidade do planeta e para a semeadura da vida.

E, por fim, encontramos na fachada da clínica *La Guadalupana* (figura 8) muitos elementos que se misturam, contrapõem-se e, por fim, se complementam em uma síntese plural.

No desenho, encontramos novamente a ameaça do dragão capitalista, nesta versão com apenas uma cabeça; os caracóis, animais que, além de nomearem as regiões organizativas zapatistas e ilustrarem seu lema “*lento, pero avanzo*” são também descritos em histórias circulantes nas comunidades como couraça de proteção e coração dos sujeitos (da sua concha, faz-se o chamado para que os vigias do mundo inteiro mantenham-se acordados para proteger o planeta); combatentes armados que nos mostram que, apesar do arrefecimento da guerrilha, ainda se faz necessário um exército armado para a proteção das comunidades contra o ataque de paramilitares; a virgem “*La Guadalupana*”, com seu *paliacate*¹⁰ zapatista e uma estrela vermelha nas mãos, que reinventa a popular padroeira mexicana em uma versão própria, referenciada nas batalhas socialistas de outrora e agora: uma virgem que conspira e luta por outro mundo possível não apenas para as comunidades indígenas, mas para os povos oprimidos nos cinco continentes.

Em todas essas imagens, os zapatistas articulam seus pensamentos e referências para tecerem os fios de “*un mundo donde quepan todos los mundos*”¹¹.

¹⁰ *Paliacate* é um lenço tradicional na cultura indígena e é também usado para cobrir os rostos zapatistas à semelhança do *pasamontaña*.

¹¹ “Um mundo onde caibam muitos mundos”. Palavras de ordem do movimento zapatista.

Figura 9. “Otro mundo es posible: un mundo donde quepan todos los mundos”.



Fonte: imagem autoral para o corpus da pesquisa, Chiapas, México.

CONCLUSÕES

Situado, em um primeiro momento, como um levante revolucionário para a defesa imediata e urgente do afeto cotidiano de um sistema comunitário, o movimento indígena de Chiapas se rebelou contra a liberalização de seus modos de reprodução.

Ao denunciarem o roubo de seu cotidiano e de suas formas de existir e de se reproduzir, os zapatistas elaboraram, progressivamente, um duplo movimento: a recuperação histórica dos modos de vida pré-hispânicos, suas crenças e saberes técnicos-cosmogônicos; e a análise da *episteme* capitalista, atrelada, eminentemente, ao exame da Economia Política mexicana, de seus agentes e sua subserviência ao sistema capitalista e a Estados dirigentes – como EUA e Canadá.

Num segundo momento, diferentemente de um particularismo militante, procuraram tecer a totalidade do particular no universal através da compreensão de suas determinações e da coordenação de suas lutas com outros povos e movimentos sociais. O exame dessas inscrições retornava às dinâmicas de “poder” perpetuadas em diferentes escalas e temporalidades, pela lógica de transformação da vida em mercadoria.

Como fizeram Marx e Engels, os zapatistas têm logrado desnudar os instrumentos destitutivos no interior da solidariedade comunal e de respeito à terra, e avançado na discussão sobre seus modos de sentir, criar e se relacionar. A reverberação de tal concepção crítica através da produção informacional em seu território expressa um evidente movimento de disputa para a “formação de classes para si” (Marx, 2017).

Como conhecimento mediado entre o repertório indígena e uma imensa tradição e imaginários de luta ao longo da história, os artefatos rebeldes ultrapassam a concepção tradicional de documento, como informação encerrada em suportes físicos. Espriam-se, portanto, pelos sentidos simbólicos da ação de documentar (Saldanha, 2013). Construídos nos meandros do cotidiano comunitário, por seu trabalho coletivo, mas também pela imaginação política e capacidade relacional para além de suas fronteiras, a produção dos documentos rebeldes compõe sua “*lucha contra la definición, contra el encarceramiento conceptual*” (Matamoros, 2008, p. 32).

Seu caráter socialista, portanto, nunca abandonou a dimensão histórica e temporal pré-hispânica, apesar de compreender e adotar a progressividade técnica e dialógica do mundo contemporâneo – superando concepções românticas do “dever ser” impostas desde fora às comunidades indígenas latino-americanos.

Sob essas determinações, o braço militar zapatista vem sendo conjugado com uma transformação hierárquica no seio da organização – exposta pela “Sexta Declaração” –, com maior circularidade de cargos políticos e diversidade temática – além da abertura de seu território a encontros com a sociedade civil. Outro fator importante é a ampliação do diálogo com a própria política oficial mexicana, onde se encontram com outros movimentos indígenas, sindicais, trabalhistas, regionais e partidários.

Como nos mostra a produção de Aguirre Rojas, a disputa pela *metodologia do tempo* e os sentidos do Antropoceno no movimento zapatista não se descolam de um exame crítico da Economia Política – disciplina que rege a racionalidade moderna – e que se faz incontornável para dimensionarmos as nossas próprias capacidades de transformação.

Dada a complexidade das determinações, de um lado acessadas pelo estudo da história econômica, e do outro pela *práxis* política, epistêmica e informacional do movimento zapatista, a síntese insurgente torna-se uma condição perene, entre a urgência e o futuro, que transcorrerá entre muitas gerações. De certa forma, é essa temporalidade solidária que será capaz de produzir, a uma só vez, a disputa material, a racionalidade do “ser social” “*desde abajo y a la izquierda*” e a duração histórica – amalgamadas em uma cosmovisão ao mesmo tempo plural e singular de reconstrução do tempo social, das formas de linguagem, de comunicação e do meio natural. São esses tipos de *devires* e de diversidade que a homogeneização capitalista, que transforma tudo em mercadoria e consumo, tem sido capaz de suprimir. E é por isso, também, que territórios de contestação, por outra *episteme* civilizacional, nos trazem a esperança de outros tempos do porvir.

REFERÊNCIAS

ALKMIN, F. Por uma geografia da autonomia: a experiência de autonomia territorial zapatista em Chiapas, México. Dissertação (Mestrado) (Mestrado em Geografia Humana) Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade Estadual de São Paulo, São Paulo, 2015.

AGUIRRE ROJAS, C. A. *Tempo, duração e civilização: percursos braudelianos*. – São Paulo, Cortez Editora (Coleção Questões da Nossa Época, v.89), 2001.

BENJAMIM, W. *Obras escolhidas, magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Brasiliense, 2012.

BOSI, A. *Dialética da colonização*. São Paulo : Companhia das Letras, 1992.

BOURDIEU, P. O campo científico. In: ORTIZ, R. *A Sociologia de Pierre Bourdieu*. São Paulo: Olho D'Água, 2003.

BRAUDEL, F. Histoire et sciences sociales : “la longue durée”. *Annales E. S. C.*, nº 4, Oct-Dic. 1958, *Débats et Combats*, págs. 725-753.

BRAUDEL, F. *A dinâmica do capitalismo*. Rio de Janeiro: Editora Rocco, 1987.

BRAUDEL, F. *História e Ciências Sociais*. 2ª. Ed. Editora Presença, Vila da Feira, Portugal, 1976.

BRAUDEL, F. *O Mediterrâneo e o Mundo Mediterrâneo na Época de Filipe II: Volume I*. – São Paulo, Editora Universidade de São Paulo, 2016.

Comandancia General del EZLN. *Primera Declaración de la Selva Lacandona*. Chiapas, Mexico, año de 1993. Disponível em: <https://enlacezapatista.ezln.org.mx/1994/01/01/primera-declaracion-de-la-selva-lacandona/> Acesso: 10/03/2022

Comandancia General del EZLN. *Comunicado del Comité Clandestino Revolucionario Indígena*. Chiapas, México, 19 de julio de 2003. Disponível em: <https://enlacezapatista.ezln.org.mx/2003/07/19/el-ezln-decidio-suspender-totalmente-cualquier-contacto-con-el-gobierno-federal-mexicano-y-los-partidos-politicos/> Acesso: 10/03/2022

COUTINHO, E. G. Gramsci: a comunicação como política In: COUTINHO, E. G. *A comunicação do oprimido e outros ensaios*. Rio de Janeiro: Mórula, 2014.

EIQUEIQ, A. De Chiapas a Palestina, arte sin fronteras. *Des Informémonos*. 2019. Disponível em: <https://desinformemonos.org/chiapas-palestina-arte-sin-fronteras/> Acesso: 2/03/2019.

FIORI, J. L. *História, estratégia e desenvolvimento: para uma geopolítica do capitalismo*. – 1. Ed. – São Paulo : Boitempo, 2014.

HÍJAR, C. Zapatistas, lucha en La significación. Apuntes. Discurso Visual. *Segunda Época*. Revista Digital - Cendiap, n.9, 2007. Disponível em: <http://discursovisual.net/dvweb09/agora/agohijar.htm>. Acesso: 16/12/2021.

HEGEL, G. W. F. *Ciência da Lógica: 3. A Doutrina do Conceito*. – Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2018.

MARCOS, Subcomandante Insurgente. *El Viejo Antonio*. México: Ediciones EÓN, 2012.

MARX, K. *Miséria da filosofia*. – 1. Ed. – São Paulo : Boitempo, 2017.

MATAMOROS, F. Zapatismo, reflexión teórica y subjetividades emergentes: revisitando el Seminario. IN: HOLLOWAY, John; MATAMOROS, Fernando; TISCHLER, Sergio (Org.). *Zapatismo, reflexión teórica e subjetividades emergentes*. Buenos Aires: Herramientas, 2008.

NAVARRO, F. Introducción. In: *MARCOS, subcomandante Insurgente*. El Viejo Antonio. México: Ediciones EÓN, 2012.

NETTO, S. *A mística da resistência*. Culturas, histórias e imaginários rebeldes nos movimentos sociais latino-americanos. 2007. Tese (Doutorado) Programa de Pós-Graduação em História Social, Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas. Universidade de São Paulo, São Paulo 2007.

POLANCO, H. *La Rebelión Zapatista y la Autonomía: Siglo Veintiuno editores*, 2007.

POLANYI, K. *A Grande Transformação: as origens políticas e econômicas de nossa época*. – 1. ed. – Rio de Janeiro : Contraponto, 2021.

RIBEIRO, D. As Imagens Dialéticas de Walter Benjamin na Montagem de Godard. *Paralaxe*, v.4, n.1, p. 22-47, 2016b.

RIBEIRO, G. *Fernand Braudel, Geohistória e longa duração: críticas e virtudes de um projeto historiográfico*. – 1.ed. – São Paulo : Annablume, 2016.

SALDANHA, G. O documento e a “via simbólica”: sob a tensão da neodocumentação. In: *Informação Arquivística*, v.2, n.1, Rio de Janeiro, 2013. p. 65-88.

SALDANHA, G. Mediação e formações simbólicas: notas cassirerianas sobre linguagem, conhecimento e cultura na ciência da informação. In: *Anais XV Enancib*, 2014. p. 1202-12221.

SECCO, L. e CUNHA, E. S. A América Latina no cenário de contestações globais. Uma entrevista com Carlos Antonio Aguirre Rojas. *Mouro - Revista Marxista - Núcleo de Estudos d'O Capital - Ano 11 - No. 14 – Janeiro, 2020 - ISSN 2175-4837*.

VILLORO, J. La duración de la impaciencia. In: *El pensamiento crítico frente a la hidra capitalista II: EZLN*, 2015.

WALLERSTEIN, I. *Capitalismo histórico e civilização capitalista*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2001.