

Aprender a ver e a escutar para adivinhar outros mundos: pedagogia do sonho e autonomia do imaginário na literatura zapatista

*Learning to see and listening in order to guess
other worlds: dream pedagogy and imaginary
autonomy in Zapatista literature*

Imara Bemfica Mineiro*
Universidade Federal de Pernambuco - UFPE

450

RESUMO: Tomando como *corpus* a antologia *Los otros cuentos: relatos del Subcomandante Marcos*, o presente trabalho tem por objetivo discutir como se vislumbra o traçado de uma pedagogia do sonho pautada pelo aprendizado do olhar e da escuta. Parte-se da imperativa questão da autonomia do imaginário considerando a colonialidade e suas múltiplas implicações como condições estruturais da modernidade. Além de bibliografia específica sobre o zapatismo, estabelece-se o diálogo com autores como Quijano, Dussel e Grosfoguel, para discutir a colonialidade, e com Nandy, Safatle e Rancière, que refletem sobre o imaginário e o papel dos sonhos e da literatura na reconfiguração dos possíveis. A análise dos contos pretende mostrar como essa pedagogia do sonho delinea-se nas narrativas zapatistas e como é atribuído um lugar fundamental à literatura no projeto de constituição de outro mundo.

PALAVRAS-CHAVE: Literatura Zapatista. Pedagogia do Sonho. Imaginário.

ABSTRACT: Taking as a *corpus* the anthology *Los otros cuentos: relatos del Subcomandante Marcos*, this paper aims to discuss how to contemplate the outline of a dream pedagogy based on learning to look and listen. It starts with the imperative question of the autonomy of the imaginary considering coloniality and its multiple implications as structural conditions of modernity. In addition to specific bibliography on Zapatism, the dialogue is established with authors such as Quijano, Dussel, Grosfoguel, to discuss coloniality, and with Nandy, Safatle and

* Doutora em Literatura Comparada pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG)

Rancière, who reflect on the imaginary, the role of dreams and literature in reconfiguring the possible. The analysis of the short stories intend to show how this pedagogy of the dream is outlined in the Zapatista narratives and how a fundamental place is attributed to literature in the project of constituting another world.

KEYWORDS: Zapatista literature. Dream Pedagogy. Imaginary.

Descolonizar o imaginário

...así como hay una globalización neoliberal, hay una globalización de la rebeldía [...] y vemos todo esto en todo mundo y ya nuestro corazón aprende que no estamos solos.

Sexta Declaración de la Selva Lacandona

Em uma entrevista recente, Vladimir Safatle mencionou a noção da imaginação enquanto experiência coletiva e, como tal, constituída tanto horizontalmente quanto em profundidade (ESTÚDIO FLUXO, 2020). Horizontalmente, na extensão espacial que envolve os sujeitos e as ideias que coabitam o presente. Em profundidade, na abertura temporal que reconhece e ressoa processos e experiências do passado no gesto de projetar o futuro.

451

Nenhuma das duas dimensões que Safatle ilumina são propriamente novidades. No século XIX a História institucionaliza-se enquanto campo disciplinar na confiança - cara à constituição do que Gumbrecht nomeia Modernidade Epistemológica (1998, p. 13-17) e sob uma perspectiva ocidental e eurocêntrica - da relação fundamental entre passado e futuro enquanto solo comum a partir do qual a vida empírica dos seres organiza-se, como “modo de ser de tudo que nos é dado na experiência” (FOUCAULT, 2002, p. 300). A dimensão da profundidade apoia-se, portanto, na consolidação histórica desse entendimento. Quanto ao horizonte espacial das ideias, ainda em 1942, no estudo sobre Rabelais do qual origina toda uma tradição da História das Mentalidades, Lucien Febvre (1993) apresentou o conceito de “utensilagem mental” para referir-se à existência de uma constelação de abstrações que fertilizava a emergência de repertórios conceituais em determinado ambiente

social e temporal. Isso posto, o que é, então, que faz com que a lembrança desse duplo movimento, como fundamento da constituição do imaginário coletivo, encontre pertinência em nosso presente?

Por um lado, tal pertinência parece ser efeito da urgência de revisitar processos históricos que contribuam para a significação do presente e que alentem sentidos de futuro. Por outro, ecoa a relevância de ampliar o olhar sobre o presente e buscar estender linhas de afinidades que colaborem na formulação de um imaginário generoso, apto a abarcar a multiplicidade e a diferença. Em todo caso, a pertinência da lembrança resulta do fato de nos encontrarmos diante do desafio de imaginar futuros coletivos dissonantes do projeto que vem sendo levado a cabo, globalmente, há mais de 500 anos e que tem se intensificado, nas últimas três décadas, a ponto de negar o lugar social e cultural do sonho,¹ bem como as possibilidades de alternativas históricas.

Nosso contexto parece exigir o retorno do olhar para o passado no intuito da busca de um repertório de história e memória coletivas para imaginar futuros alternativos ao que, de imediato, está implicitamente esboçado. Fruto de mais de cinco séculos de violência estrutural, de colonialidade e sob a égide de um paradigma econômico global, esse esboço imediato apresentou-se como inexorável àqueles que vaticinaram o fim da história, como propôs Fukuyama no controverso artigo “O fim da história e o último homem” (FUKUYAMA, 1992). Qualquer alternativa, desde essa perspectiva fatalista, estaria condenada a permanecer no interior desse mesmo paradigma econômico, com as implicações ideológicas, sociais e políticas de um suposto “triunfo do Ocidente”, e sujeito à lógica do mercado e da cultura de consumo.

¹ Em *O oráculo da noite*, Sidarta Ribeiro (2019) faz um rico recorrido histórico sobre o lugar do sonho em diferentes tempos e geografias. Entre as múltiplas facetas, entendimentos e interpretações aos quais se abrem os sonhos, está a de permitir imaginar outros possíveis, aquilo que poderia ser. Tal possibilidade é evocada, aqui, enquanto fenômeno cultural, para além das tramas oníricas individuais, ainda que delas constituído.

Tal prescrição tende a consolidar e agudizar – em nosso contexto orientado pelo mercado financeiro e pela miragem da produção multinacional – as desigualdades de força política, econômica e social da geografia que assumimos como nossa. Tende, ainda, a perpetuar a ideia de um sentido unívoco para o desenvolvimento global, enredado pela ficção do caráter ontologicamente positivo, universal e inelutável da ideia de modernização. Contudo, a própria constituição de um mito da modernidade tem uma geografia precisa, assim como a noção de neutralidade do saber e a ideia de um paradigma civilizacional moderno revelam-se a partir de saberes localizados (DUSSEL, 1994; CASTRO-GÓMEZ, 2003). Urge, portanto, imaginar alternativas a esse futuro embalado por uma noção excludente e predatória de capitalismo que façam frente à falácia da inclusão neoliberal e que permitam novamente sonhar a partir de pressupostos menos inexoráveis da história.

A modernidade caracterizou-se, entre outros, pelo estabelecimento gradual e extensivo de monoculturas do saber (SHIVA, 2003; SANTOS, 2010). No decorrer de mais de cinco séculos, a legitimação de certos modos de apreender a relação com o mundo, em detrimento de outros múltiplos modos existentes, balizou as formas de conceber não somente esse mundo, mas também o papel que, nele, cabe aos diferentes sujeitos (QUIJANO, 2005; MIGNOLO, 2010; WALSH, 2009). Simultaneamente, consolidou-se o sistema de trocas mercantis e culturais em dimensões globais, a classificação racial dos povos e, a partir dela, a divisão mundial do trabalho (QUIJANO, 2005). Desde então, funda-se a íntima articulação entre a geopolítica do poder e uma geopolítica do saber baseada em classificações das formas de ser que apontam não somente para o valor do tempo de trabalho em cada território e conforme a estratificação racial, mas, também, para o valor de cada vida, individual e coletiva, e a legitimidade de seus repertórios culturais, de significação da existência e das formas de relacionar-se com os seres, com o meio e consigo mesmos (QUIJANO, 2005; WALSH, 2009).

A terra passa a ser esquadrihada como território, tornando-se propriedade; as águas e as plantas passam a ser vistas como recursos; e as montanhas, tornadas fonte de riquezas brutas, são diuturnamente transportadas a outras latitudes, inicialmente na forma de metais e pedras preciosas e, posteriormente, como minerais diversos a serviço das mais variadas indústrias e da insaciável e crescente criação de necessidades para nossa vida contemporânea - alimentando incansavelmente a dita cultura do consumo na qual, desde a perspectiva de Fukuyama, estaria inscrito nosso destino histórico. Tais apropriações, desde 1492 e até hoje, distribuíram-se geograficamente de forma desigual e, via de regra, estritamente predatória, conforme a mesma geopolítica do poder e reproduzindo lógica exploratória colonial. Não obstante, é justamente nessa herança colonial que se apoiam os pressupostos modernos do progresso a despeito da vida, não somente no que diz respeito à dimensão material do chamado desenvolvimento, mas também na investidura de uma carga moral à ideia de civilização (SHIVA, 1995; QUIJANO, 2005).

A modernidade ergue-se, pois, concomitantemente à colonialidade (MIGNOLO, 2017). Ambas se constituem em um mesmo processo, ainda que tenham aparentado ser contraditórias entre si quando vigentes e hegemônicos os discursos de modernização paulatina das formas de trabalho. Como mostrou Aníbal Quijano (2005), foi justamente a coexistência da escravidão, da mita e da servidão, com o trabalho assalariado que possibilitou a constituição da modernidade eurocentrada e dos pilares do capitalismo global. Da coexistência entre essas formas desiguais de trabalho e do processo extrativista colonial dependeu o acúmulo de capital sob a forma de metais preciosos e lucro da venda dos produtos coloniais (açúcar, cacau, algodão, café etc.), o desenvolvimento industrial britânico, a emergência da economia de bancos e a consolidação do regime de créditos que, na dinâmica internacional a partir do século XIX, condenou inúmeras nações a nascerem já sob o signo da dependência.

Modernidade e colonialidade também se aparentavam contraditórias a partir das perspectivas teleológicas que apontavam para a primeira como culminância de um processo civilizatório cujas relações estruturais de violência, tráfico humano, massacres, predação dos recursos naturais e relações econômicas baseadas na expropriação e na pilhagem seriam superadas, enquanto índices de um tempo pré-moderno, pré-capitalista, e, portanto, signos de estágios anteriores do desenvolvimento humano. As fábulas da modernidade, do progresso e do desenvolvimento da humanidade rumo a um patamar superior de civilização ofuscaram, pois, suas condições de possibilidade em prol da construção de um mito moderno eurocêntrico e civilizatório (DUSSEL, 1994; MIGNOLO, 2017). Tal mito, por sua vez, é encarnado e perpetuado por mecanismos de ordem econômica, mas também epistemológica, cosmológica e referente ao olhar que se lança ao interior das subjetividades.

Diante desse horizonte nublado, no qual não se adivinha com nitidez a gestação de projetos alternativos, o imaginário parece ter sido, também ele, colonizado (NANDY, 2015; GROSGOUEL, 2009; CHAMOISEAU, 1993). E, nesse sentido, a mencionada colocação de Safatle convida à reflexão sobre a exigência do duplo movimento de expansão como condição para a constituição de um imaginário político autônomo e que promova a autonomia. Uma expansão horizontal, capaz de ampliar a visão para além da miopia etnocêntrica colonial, estabelecendo o diálogo interdisciplinar e para além das fronteiras disciplinares, estendendo o olhar interessado, investigativo e apreciativo a outras geografias e a formas de ser, de saber e de poder obliteradas pelo projeto da modernidade colonial. E uma expansão vertical, que lance luz sobre o passado, reconhecendo que movimentos históricos carregam sentidos precedentes, que mobilize um repertório de memórias culturais capaz de ressignificar a história que nos situa no presente.

Pensar alternativas requer, portanto, revisitar a memória e nela buscar sementes de histórias latentes, em parte solapadas pelo projeto global da modernidade colonial e, atualmente, neoliberal, mas não de todo esterilizadas.

Sementes que acolham desenhos de futuros imaginados no passado e que guardem a potência de alimentar o imaginário do presente sobre o futuro. Nesse sentido, a visita aos contos zapatistas é aqui proposta tanto na medida em que convidam a aprender a ver e a escutar a memória e a alteridade, reconhecendo-as como solo necessário para a semeadura de outro mundo possível, como na medida em que testemunham um projeto coletivo e autônomo que, ao lado de outras experiências históricas do continente, ajudam a alentar a possibilidade de alternativas de futuro em nosso próprio presente. A hipótese central deste trabalho é de que seja possível vislumbrar, na produção literária dos zapatistas, uma pedagogia decolonial do imaginário, aqui denominada pedagogia do sonho.

O levante de 1994 e a “Sexta”

Em 1983, no contexto de crise econômica e social no México, tem início a organização do movimento zapatista em Chiapas. Um pequeno grupo de orientação marxista-leninista adentra as montanhas do sudeste mexicano no intuito de articular um movimento guerrilheiro (ORTIZ, 2006, p. 167). Aí, encontram-se com militantes chiapanecos experientes e politizados, vinculados à atuação do Bispo Samuel Ruiz, da Teologia da Libertação, e com extenso e variado movimento indígena. No contato e convívio com as comunidades indígenas, os princípios e propósitos do grupo passam por uma guinada epistemológica que ressignifica o movimento². Com as comunidades indígenas, o grupo de militantes marxistas diz aprender a escutar e olhar o mundo de outra forma: “achei que estava chegando para ensinar, logo aprendi que tinha chegado para aprender” (MARCOS *apud* BRIGE, 2006, p. 54). Essas duas vertentes figurarão no repertório literário zapatista nas personagens de Don

² “Quando o grupo urbano chegou às montanhas de Chiapas, pensando em instalar um foco guerrilheiro e ‘conscientizar’ os camponeses indígenas, aplicando a sua doutrina, se encontrou com uma situação totalmente diferente da que seus integrantes tinham imaginado. As comunidades indígenas já estavam organizadas, tinham plena consciência da sua realidade, tinham suas instâncias de decisão, suas organizações representativas e lutavam por seus direitos, diante de um processo de exclusão social e expulsão das terras originais, que havia começado muito antes”, conta o Subcomandante Marcos em entrevista a Pedro Ortiz (ORTIZ, 2006, p. 167-168).

Durito de La Lacandona e no Viejo Antonio. O primeiro como representante de uma esquerda ilustrada, que maneja com desenvoltura e bom humor os conceitos de mais-valia, exploração do proletariado e neoliberalismo e que mobiliza referências do universo literário ocidental. O segundo como guardião dos saberes tradicionais, que desafia cosmogonias para tecer uma rede de relatos que conferem sentido aos valores fundamentais do movimento e que mobiliza referências do *Popol Vuh*. O Exército Zapatista de Liberação Nacional é, nesse encontro, gestado ao longo de uma década na selva dos Altos de Chiapas. Ao mesmo tempo em que aprendem a ver e a escutar com os descendentes maias, organizam um exército, armam-se, treinam e traçam as estratégias de ação.

Na noite de ano-novo de 1994, quando o Nafta começa a vigorar, alimentando a ilusão mexicana de adentrar o “primeiro mundo” e selando a inflexão na estratégia de desenvolvimento nacional em direção à América no Norte, o Exército Zapatista faz sua primeira aparição pública. Chiapas, o estado mais pobre do México, torna-se centro da atenção mundial com o levante armado de indígenas e mestiços que tomam sete cidades³. Através da *Primera Declaración de la Selva Lacandona* (EZLN, 1993), o Exército Zapatista declara guerra ao governo do México e demanda por liberdade, justiça e democracia para todos os mexicanos.

Foram doze dias de enfrentamento armado, com um saldo de mortos de, no mínimo, 154 pessoas. Ainda nos primeiros dias de combate, uma enorme *Marcha por la Paz* ocupou o Zócalo, na Cidade do México, como expressão da sociedade civil pelo fim da guerra em Chiapas. A partir do cessar fogo, o EZLN muda de estratégia e as armas dão lugar à palavra. Inicia-se o processo de negociação que culminará, dois anos depois, nos *Acuerdos de San Andrés*, cujo pilar principal é o reconhecimento dos direitos e das culturas indígenas. O governo assume, ao firmar o acordo, o compromisso de alterar a constituição para conferir autonomia aos povos indígenas, ampliar sua participação política, assegurar-lhes o acesso à justiça e à educação, apoiar e promover suas

³ San Cristóbal de Las Casas, Las Margaritas, Altamirano, Ocosingo, Chanal, Oxchuc e Huixtán.

manifestações culturais, impulsionar a produção e o emprego e suprir suas necessidades básicas. Trata-se, pois, de um acordo de implicações jurídicas, políticas, econômicas, sociais e culturais que asseguraria a livre determinação dos povos indígenas. Contudo, o acordo jamais foi cumprido.

Em meados de 2005, o EZLN apresenta a *Sexta Declaración de la Selva Lacandona*, vigente até os dias de hoje, na qual declara que desistiu de negociar com o governo e que implementará os *Acuerdos de San Andrés* em seus municípios autônomos (EZLN, 2005). A *Sexta Declaración* apresenta o histórico do movimento, seus propósitos, sua leitura de mundo, e estende as mãos a outros movimentos que lutam pela justiça, democracia e liberdade. Trata-se, pois, de uma abertura pública do movimento de Chiapas a outros movimentos do México, da América Latina e demais continentes, como expressão do desejo político de “hermanar” as lutas contra a injustiça e a desigualdade. A antologia de contos aqui abordada é parte desse projeto como estratégia de difusão da palavra zapatista para além das fronteiras nacionais e dos movimentos indígenas.

À luz da narrativa do EZLN, o levante de 1994 não é tido como o início da luta, mas como a explicitação, aos olhos do mundo, de uma guerra que já existia; como parte de um processo de resistência frente à humilhação e à opressão que marcaram a “larga noche de los 500 años”:

La guerra de arriba, con la muerte y la destrucción, el despojo y la humillación, la explotación y el silencio impuestos al vencido, ya la veníamos padeciendo desde siglos antes. Lo que para nosotros inicia en 1994 es uno de los muchos momentos de la guerra de los de abajo contra los de arriba, contra su mundo. Esa guerra de resistencia que día a día se bate en las calles de cualquier rincón de los cinco continentes, en sus campos, en sus montañas. (MARCOS, 2014).

A sublevação zapatista, nesse sentido, teria feito chegar “a ouvidos e corações generosos de geografias próximas e distantes” as demandas da vida contra a morte; da palavra e do respeito contra o silêncio; da memória contra o esquecimento; da dignidade contra a humilhação e o desprezo; da rebeldia

contra a opressão; da liberdade contra a escravidão; da democracia contra a imposição; e da justiça contra o crime (MARCOS, 2014). Tratou-se, principalmente, de dar alcance às demandas zapatistas e de conferir visibilidade à proposta de dignidade rebelde. As armas de ferro e fogo teriam dado, assim, cobertura ao nascimento público de uma palavra armada de memória e de sonho.

A palavra armada zapatista

Desde o levante de 1994, duas estratégias fundamentais do EZLN diferenciaram-no das experiências precedentes de movimentos guerrilheiros da América Latina: a estratégia de comunicação - com uso tático das redes cibernéticas - e a estratégia cênica, centrada na figura do Subcomandante Insurgente Marcos. Ambas foram cruciais para conferir visibilidade ao movimento e para angariar simpatia e apoio de grupos militantes, intelectuais, artistas e organizações defensoras dos direitos humanos, formando uma rede de solidariedade que se estendeu por diversas partes do mundo. Articuladas, essas estratégias conferiram força e consistência à palavra zapatista e afiançaram a opção por usá-la como principal arma de confronto. O movimento e suas demandas ecoaram nas vozes de escritores e intelectuais consagrados como Eduardo Galeano, José Saramago, Antonio Candido, Juan Villoro e Elena Poniatowska, de grupos musicais e outros artistas, para além do universo de movimentos políticos organizados.⁴

⁴ A esse respeito é relevante notar o papel dos festivais organizados pelos zapatistas nas comunidades autônomas, que consolidaram a ampliação das redes de apoio e a reverberação de suas experiências, desde o “Encuentro Intercontinental de la Humanidad contra el Neoliberalismo”, de 1996, conhecido como Primer Festival Intergaláctico, passando pelo Festival Mundial “Digna Rabia”, em 2008, e pelo “CompArte por la Humanidad”, em 2016, para citar alguns. A respeito da reverberação da palavra zapatista no meio artístico e intelectual, ver artigo de Hilsenbeck Filho (2017, p. 80), no qual o autor recorda, no âmbito musical, os grupos Rage Against the Machine, Manu Chao e Mundo Livre S/A que ressoaram a palavra zapatista e, com isso, exemplificariam a articulação entre ativismo e identidade no âmbito da cultura popular.

A combinação de formas tradicionais de comunicação com a tecnologia moderna garantiu circulação à palavra zapatista desde o início do levante. Assim como os mensageiros incaicos de Tahuantinsuyo - os *chasquis* -, os mensageiros do EZLN, conhecedores da região, sabiam cruzar a selva, montanhas e vales, esquivando-se das patrulhas e dos postos de controle do Exército. Chegando em San Cristóbal de Las Casas, repassavam os comunicados aos correspondentes da imprensa e aos grupos de apoio e solidariedade que se encarregavam de postá-los, rapidamente, nos endereços eletrônicos de páginas sobre Chiapas. A partir dessas páginas, os documentos começavam a reproduzir-se e circular pela rede, estendendo, assim, a conexão entre mundos: “Uma prática ancestral, a dos correios humanos, como os *chasquis* incaicos, saltava a barreira real imposta pelo cerco militar do exército federal e, no espaço virtual da internet, as informações sobre o que ocorria na zona de conflito dava [sic] a volta aos mundos - o real e o virtual.” (ORTIZ, BRIDGE, FERRARI, 2006, p. 44).

A intensa produção escrita do EZLN desde o alçamento e sua extensiva circulação garantiu o alcance da palavra zapatista ao mesmo tempo em que a consolidou como arma de combate, como instrumento de visibilidade e proteção, e como instrumento privilegiado para angariar apoio local e internacional. Com o passar dos anos, formou-se um abundante acervo documental composto por declarações, comunicados, cartas, manifestos e, em meio a eles - muitas vezes imbricados a eles - textos literários. Parte significativa desses documentos é firmada pelo Subcomandante Marcos, porta-voz oficial do Exército Zapatista até 2014.

Principal veículo das demandas zapatistas durante vinte anos, a figura do Subcomandante Insurgente Marcos vestia-se de signos que lhe conferiam uma identidade ao mesmo tempo caricata e poética: além do *pasamontañas* e da indumentária militar completa, o incansável cachimbo, um relógio em cada pulso, o mesmo quepe surrado, entre outros signos que alimentaram o

imaginário na alusão a universos revolucionários e ancestrais.⁵ Como todos os integrantes do exército rebelde, seu rosto esteve sempre coberto. O *pasamontañas* guardou a identidade do sujeito por trás da voz do EZLN durante os primeiros meses de vida pública do movimento, possibilitou a não individualização das demandas que ecoavam da figuração de uma coletividade, conferindo visibilidade àqueles que não eram vistos nem ouvidos, e, especialmente, nutriu a estratégia cênica de dilatar seu potencial de representação. O fascínio que a imagem do Subcomandante Marcos gera deve-se, sem dúvida, à “multiplicidade de significados que sua figura alimenta” (VARGAS, 2009, p. 204).

Suas ficções autobiográficas embaralham-se nos relatos históricos do movimento, bem como nos comunicados oficiais e cartas abertas. Em um dos textos em que rememora as mulheres que participaram do levante, o Subcomandante Marcos conta que acabou assumindo o papel de porta-voz do movimento pela casualidade de saber falar inglês. E conta também que foi a partir daquele momento, ainda nos dias iniciais do levante, que todos os holofotes se direcionaram para ele (MARCOS, 2001). A figura do Subcomandante Marcos não somente atuou como personagem físico, mas também integrou sua escrita no jogo de ficcionalizar sobre si ao colocar-se como personagem das narrativas. Foi modelando-se como personagem ao mesmo tempo em que tornava públicas as conclamas zapatistas. No discurso de 2014 em que o Subcomandante anuncia pessoalmente sua morte, explica como foi formando-se esse “holograma”, como passou de porta-voz do movimento a ludibriador da imprensa, como sua existência foi “um truque de mágica terrível e maravilhoso”, uma “jogada maliciosa do coração indígena”, e como, através

⁵ Como observou Vargas, a imagem do Subcomandante Marcos encarna o sincretismo desses universos na medida em que “remete a imaginários diversos, porém poderosos: a do rebelde justiceiro e guerreiro (Robin Hood ou Zorro modernos); a do sábio (cujo atributos são os dons da fala e da escrita e o símbolo mais evidente o cachimbo); a do revolucionário-guerrilheiro que recupera e revitaliza um dos maiores ‘mitos’ latino-americanos do século XX que foi o Che Guevara, isso tudo misturado a uma exótica e misteriosa condição indígena, simbolizada pelo uso dos ‘bastões de mando’ e da máscara, de variados significados na cultura tradicional mexicana. Signo da fusão entre os dois universos, o urbano, culto, marxista e ocidental com o indígena e mítico sem deixar de ser contemporâneo, é a linguagem sincrética do subcomandante Marcos” (VARGAS, 2009, p. 206).

desse truque, “la sabiduría indígena desafiaba la modernidad en uno de sus bastiones: los medios de comunicación” (MARCOS, 2014).

Nesse discurso de despedida conta também que, ainda nos primeiros dias de 1994, com as ruas banhadas no sangue fresco do combate, deram-se conta de que os olhares externos não alcançavam enxergar a dignidade rebelde que movia o levante, que só eram capazes de ver o mestiço com pasamontañas - “Sólo lo ven lo pequeño que son, hagamos a alguien tan pequeño como ellos, que a él lo vean y por él nos vean” -, decidiram os chefes e, assim, deram início à poética encarnada pela voz de Marcos. Quando morre o Subcomandante Marcos para dar vida ao Subcomandante Insurgente Galeano, os personagens Don Durito de la Lacandona e o Velho Antonio partem com ele.

A variedade de registros e vozes que caracterizam os textos do Subcomandante renovou o discurso revolucionário. “Homem de cultura e de luta”, afirma Antonio Candido, Marcos foi “capaz de plantar no meio da argumentação ideológica um soneto de Skakespeare”, foi “capaz de juntar à eficiência estratégica do guerreiro tanto o discernimento do político, quanto a eloquência do escritor; que sabe fazer tudo isso sem solenidade convencional, porque são dele o sarcasmo, o bom humor e uma espécie de familiaridade, que torna a sua palavra acessível e alentadora” (CANDIDO, 2002, p. 49).

O humor é necessário para entender o zapatismo, afirma Marcos no discurso de despedida. Esse bom humor e o sarcasmo, destacados por Candido, conferem leveza aos escritos do Subcomandante. O registro pouco solene e familiar aproxima os leitores e encanta pela destreza com que assume diferentes tons e trata diferentes temas. Entre essa diversidade, os textos do Subcomandante Marcos iluminam a face obscura da modernidade e reconhecem o passado como morada do processo que fecunda a modernidade que experimentamos e sua necessária implicação na suplantação de outros modos de ver, aprender e dizer o mundo. Com o epistemicídio moderno (SANTOS, 2010), obliteram-se formas

de se organizar, de gerir e de deliberar que são reclamadas pelos zapatistas e que atualmente norteiam suas comunidades autônomas.

Los otros cuentos

Textos literários formam parte do extenso acervo documental firmado pelo Subcomandante Marcos. Entre outros, encontram-se cartas e narrativas históricas do EZLN, um romance de correspondência, *Muertos Incómodos*, os relatos do Viejo Antonio e de Don Durito de la Lacandona e contos diversos que não se referem ao sábio senhor, nem ao pequeno escaravelho versado em teoria política. O repertório é variado, além de estender-se pelos inúmeros e frequentes pós-escritos que acompanham os comunicados oficiais. De tal acervo, o *corpus* recortado por este estudo é a coletânea intitulada *Los otros cuentos: relatos del Subcomandante Marcos*, um livro-disco organizado pela Red de Solidariedade con Chiapas de Buenos Aires e publicado em dois volumes, o primeiro em 2008 e o segundo, em 2013. Fotografias das comunidades autônomas zapatistas acompanham os contos, materializados nas vozes de diversos artistas, intelectuais e militantes pela justiça e direitos humanos como Eduardo Galeano, Daniel Viglietti, Madres e Abuelas de la Plaza de Mayo, H.I.J.O.S., León Gieco e Julieta Díaz, entre outros. A coletânea *Los otros cuentos* encarna, de maneira simbólica e material, a reverberação da proposta da *Sexta Declaración de la Selva Lacandona* de fomentar uma rede de afinidades com indivíduos e movimentos de outras geografias, formando “um arquipélago de dores e de lutas” (MARCOS, 2014). A conjugação das formas literárias com material audiovisual estende, ainda, seu convite a um amplo espectro geracional. De fato, pode-se dizer que os contos reunidos pela antologia guardam um tom formativo. Sintonizam com o tema da relevância da escuta, recorrente nos relatos históricos e literários dos zapatistas, e difundem formas outras de ver e apreender o mundo.

Alguns dos contos falam sobre como, desde os primeiros deuses que povoam as narrativas maias, é preciso aprender a escutar e a ver, incitando a que o presente faça o mesmo para identificar os caminhos possíveis para a construção de mundos. A memória e a história são convocadas para ressignificar a experiência e para dar sustentação aos sonhos a partir dos quais se traçam horizontes de futuro. Com isso, o passado colonial e o passado mais recente dos últimos dois séculos - marcados pelo extermínio e silenciamento étnico, pelo desrespeito e desvalorização da vida em nome do desenvolvimento e da modernidade, pela dispensabilidade de certas vidas em prol de um paradigma econômico - são iluminados por um passado ainda mais passado. Um tempo fundador, um tempo sem tempo, antes do tempo, que abriga deuses dançarinos e bem-humorados, às vezes preguiçosos, mas sempre atentos ao que podem aprender.

Em *Los otros cuentos* se entrevê, portanto, a ideia de uma pedagogia da alteridade, da democracia, da liberdade e da autonomia, que envolve olhar e escutar tanto o mundo exterior quanto o interior. Uma pedagogia que incita a construção de outro mundo, com outras formas de sociabilidade e de relação com o meio através da consciência do presente e seus processos constitutivos, e que instiga a perseguição de sonhos. Por sua parte, os sonhos de onde emergem os traçados desse mundo outro, longe de descansarem sobre conceitos, bonitos mas vazios de ação, evocam para si o passado como fundação e a própria experiência zapatista como potência de realidade. Uma pedagogia do sonho concebido como reunião do passado - tanto mítico quanto histórico - com a concretude do horizonte de possibilidades. Uma pedagogia que opere o giro epistemológico que, de certo modo fundacional, vivenciaram os militantes que adentraram a Selva Lacandona em 1983. Uma pedagogia que implica em descolonizar o imaginário, daí a importância de saber escutar e ver tanto o mundo externo como o interno.

O tempo dos deuses

Em entrevista concedida a um canal televisivo mexicano,⁶ o Subcomandante é interrogado sobre o porquê de usar um relógio em cada pulso, ao que responde, sinalizando para o relógio do punho direito: “este es el reloj que marca la hora de ustedes”. E, indicando o punho esquerdo: “ese es el que marca la hora nuestra”. “¿Y cuál es la diferencia?”, pergunta o entrevistador. “Esto es un símbolo de que nuestro movimiento se acaba cuando los dos relojes se emparejan, cuando la sociedad entienda nuestro lugar como pueblos indios”, explica, e prossegue: “Nosotros vamos adelante y tienen que alcanzarnos. Y cuando alcanzamos un lugar, ya hay una sola hora y nos emparejamos”. Os zapatistas reclamam outra temporalidade, outro regime de significação do tempo que difere em pelo menos dois aspectos fundamentais da temporalidade da modernidade ocidental contemporânea.

O primeiro desses aspectos concerne à aceleração em direção à entidade abstrata e imprecisa de progresso. Essa sensação de aceleração apoia-se na redução da percepção histórica do presente em função da impressão de que o passado se precipita rapidamente sobre o presente - em velocidade equivalente à das mudanças, das novidades e das obsolescências -, e de que o futuro, como uma miragem, estaria cada vez mais próximo. “O presente transforma-se”, observa Gumbrecht (1998, p. 16), “naquele ‘instante imperceptivelmente curto’, naquele lugar estrutural em que cada passado se torna futuro”. Assim, entre passado e futuro espreme-se um presente ansioso que, sempre apressado ou atrasado, não raro esquece de se interrogar sobre o porquê de tomar tal ou qual direção.

Às vezes nem mesmo se sabe o porquê de correr tanto, uma vez que o movimento acaba diluído e normalizado pela narrativa da ultramodernidade,

⁶ Entrevista concedida a Carlos Loret de Mola, do programa Primero Noticias, em 9 de maio de 2006. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=irLRvbl3qpc&list=PLhbxX2csta5bldzj4ANYc77CkDcrDvv5s&index=21>. Acesso em: 20 jul. 2020.

elaborada na ficção de que “o mundo” está cada vez mais veloz. Efetivamente, a mecânica clássica nos ensina que a velocidade é determinada pela relação da distância com o tempo, e sabemos que o tempo que levamos para vencer as distâncias foi extraordinariamente reduzido em relação a outros períodos históricos, entre outras coisas, em função das tecnologias de telecomunicação. Disso sabia o EZLN desde o início e com isso os zapatistas contaram - e seguem contando - para a divulgação de seus comunicados. Contudo, quando somam-se ao movimento acelerado cargas morais e simbólicas relacionadas ao imaginário do desenvolvimento, do progresso e da ambiência competitiva naturalizada pelo paradigma econômico, a mecânica passa a ser embebida na alucinante “normose”, incapaz de coadunar a lógica do capital a seu princípio perverso da dispensabilidade da vida (WEIL, LELOUP, CREMA, 2017; FISHER, 2016). Em relação a esse, o tempo reclamado pelos zapatistas disside fundamentalmente, uma vez que partem de um universo de experiências compartilhado, alimentado pela memória e pela história em recortes que destoam da narrativa de progresso, e que resultam na projeção de um horizonte de expectativas também muito distinto.

O segundo aspecto diz respeito à própria concepção de tempo histórico, intimamente vinculada à cosmologia. Junto ao processo que constituiu o mito da modernidade eurocentrada, foi difundida e tornada hegemônica a concepção linear do tempo, com a qual experimenta-se o distanciamento gradual e contínuo em relação ao passado histórico na mesma medida em que, a partir de fins do século XVIII, a evolução vai tornando-se uma obstinada certeza. É justamente tal concepção de linearidade que subsidia a teleologia das noções de desenvolvimento e de progresso, que funcionam como força motriz do processo de aceleração da experiência temporal. Por sua vez, tal experiência de aceleração torna exponencial o afastamento do presente em relação ao passado histórico, e a superfície do presente dedicada a comportar as memórias coletivas é minguada na medida em que o agora é, paulatinamente, reduzido. Frente a essa concepção estruturante da modernidade eurocêntrica ocidental, os zapatistas evocam as cosmologias de matriz maia que remetem a um tempo

que não passava, o tempo dos deuses. Remontam a um passado mais longínquo, anterior à invenção da América e da Europa como primeiras identidades modernas (QUIJANO, 2005).

A figura do Viejo Antonio encarna essa memória, guarda a sabedoria dos mais velhos e os relatos dos primeiros deuses. Esse senhor de origem maia conta ao Subcomandante Marcos, nas noites da Selva Lacandona e entre as nuvens de fumaça do cigarro de um e do cachimbo do outro, sobre a cosmogonia das comunidades indígenas da região. Narra a origem mítica e o propósito de parte importante do repertório de princípios e valores zapatistas. Os relatos do Viejo Antonio evocam a ancestralidade trazendo, para o presente, um passado comum. Articulam a memória cultural à significação das ações do presente, de tal modo convidando esse mesmo presente a lembrar, enquanto caminha em direção ao horizonte. Trata-se, pois, da dilatação do contato entre passado e presente, entre a memória ancestral e a história que se inscreve na própria existência do movimento zapatista. Nessa dilatação, o horizonte se delinea como a busca pela justiça, pela paz e pela democracia, o que não quer dizer que o trajeto seja linear: “Dice el Viejo Antonio que la lucha es como un círculo. Se puede empezar en cualquier punto, pero nunca termina” (MARCOS, 2013, p. 23).

Os relatos do Viejo Antonio contam o que contaram “os mais velhos entre os mais velhos” sobre os deuses, aqueles deuses que deram origem ao mundo, “que nacieron el mundo”. E esses deuses primeiros habitavam um tempo anterior à existência do “ontem”, “um tempo em que ainda não havia tempo” e, por isso, podiam discutir longamente sobre o que achassem necessário: “un buen rato pasaron hablando y discutiendo [...] y no les importó que tardaran en esa discusión porque de por sí no había tiempo todavía”, e após deliberar, finda a longa discussão, podiam passar outro longo tempo dançando, sem se importar em demorar na dança, conta o Viejo Antonio em “La historia de los otros” (MARCOS, 2008, p. 21). Outro conto, “La historia del ruido y el silencio”, inicia-se apresentando esse mesmo ambiente mítico: “Hubo un tiempo en los

tiempos en que el tiempo no se contaba. En ese tiempo los más grandes dioses, los que nacieron el mundo, se estaban caminando como de por sí caminan los dioses primeros, o sea, bailando” (MARCOS, 2008, p. 31).

Além de habitarem um tempo, fora da lógica da temporalidade cristã, esses deuses em muito diferiam das figuras sagradas das tradições monoteístas. Gostavam de dançar, como ficou patente nas passagens mencionadas, eram festeiros:

cuentan los más viejos de los viejos que, cuando los primeros dioses se reunían, seguro tenía que haber una su marimba, porque seguro que al final de sus asambleas se venían la cantadera y la bailadera. Es más, dicen que si la marimba no estaba a la mano, pues nomás no había asamblea y ahí se estaban los dioses, rascándose nomás la barriga, contando chistes y haciéndose travesuras. (MARCOS, 2008, p. 37).

Além de festeiros, de apreciarem a música e a dança, é a esses deuses primeiros que remonta, também, uma tradição democrática. Tudo se decide em assembleia, discute-se sobre os temas fundamentais, reconhecem-se eventuais equívocos e estudam estratégias para mitigar seus impactos. Longe de ser perfeitos, ou onipotentes, onipresentes e oniscientes, esses deuses criaram o mundo como projeto coletivo, completando-se uns aos outros, e colocando-se de acordo sobre os princípios fundamentais. Tais princípios fundamentam os modos de ação e organização do zapatismo, como aprender a diferença, aprender a escutar e aprender a olhar. É a partir desses três eixos que descansa a ideia de que os contos zapatistas, firmados pelo Subcomandante Marcos, deixem entrever uma pedagogia do sonho que envolve, além desses três aprendizados, a ressignificação da memória e da história para a descolonização do imaginário.

Aprender a diferença

Pois bem, esses primeiros deuses, os que criaram o mundo como um projeto coletivo, logo se deram conta de que não pensavam da mesma forma, de que seus pensamentos não coincidiam e que, ao contrário, cada um deles pensava uma coisa e de maneira própria. Nisso se origina a diversidade: “Dicen los más viejos de los viejos que por eso el mundo salió con muchos colores y formas, tantos como pensamientos había en los más grandes dioses, los más primeros”, relata o Viejo Antonio em “La historia de los otros” (MARCOS, 2008, p. 19). Então, curioso sobre como conseguiram chegar em uma concórdia que permitisse a criação do mundo, o Viejo Antonio conta que perguntou aos mais velhos “que cómo le hicieron los dioses primeros para ponerse de acuerdo y hablarse si es que eran tan distintos sus pensamientos que sentían” (MARCOS, 2008, p. 19).

Os mais velhos explicaram que os deuses se reuniram em assembleia e, depois que todos expuseram seus sentimentos e pensamentos, deram-se conta de que não coincidiam com os pensamentos e sentimentos dos demais: “Mi pensamiento que siento es diferente al de los otros”, disseram todos eles e cada um. Depois disso silenciaram e deram-se conta de que existiam “outros” e que “outros” significava “diferentes”. E esse foi o primeiro ponto do acordo: reconhecer a existência do outro em sua diferença, e todos os deuses “tenían que aceptar porque no había uno que fuera más o menos que los otros, sino que eran diferentes y así tenían que caminar” (MARCOS, 2008, p. 21).

E a discussão entre os deuses prosseguiu, “porque una cosa es reconocer que hay otros diferentes y otra muy distinta es respetarlos” (MARCOS, 2008, p. 21). Para isso, cada deus falou sobre o que diferiam, sobre aquilo que os diferenciava dos demais. Então, os que ouviam perceberam que “escuchando y conociendo las diferencias del otro, más y mejor se conocía a sí mismo en lo que tenía de diferente” (MARCOS, 2008, p. 21). Ficaram muito felizes, festejaram e dançaram muito depois de entrar em acordo sobre o fato de que

a existência de outros seja uma coisa boa; e que escutar o diferente, o outro, ajuda a saber mais sobre o “nós”. Assim, além de aprenderem a reconhecer a diferença, começaram a aprender, igualmente, a escutar.

Também sobre a diferença é “La historia de los hombres y mujeres de maíz”, que narra a criação dos humanos pelos deuses. Conta-se que os deuses fizeram os homens e mulheres primeiro de milho, e com o coração de milho. Em um momento, o milho terminou e alguns homens e mulheres ficaram sem coração. E também acabou a cor da terra, então os deuses começaram a usar outras cores para fazer os humanos. Mas o fato de que fossem feitos de outras cores não impediu que lhes fosse posto, igualmente, o coração de milho. Por isso há pessoas que não são morenas da cor da terra ombreando com os zapatistas, porque têm o mesmo coração. E “dicen nuestros más antiguos que la gente que no agarró corazón luego lo ocupó, ocupó el espacio vacío con el dinero, y que esa gente no importa que color tenga, tiene el corazón verde dólar” (MARCOS, 2013, p. 5). A questão racial é, aí, virada pelo avesso e o enfoque centra-se no coração. De fato, o coração, associado à imagem do caracol, é um dos pontos centrais para o aprendizado do olhar e da escuta na pedagogia do sonho zapatista.

Não tendo feito todas as mulheres e homens de bom coração, os deuses logo deram-se conta da injustiça dessa incompletude, pois sabiam reconhecer suas falhas. Perceberam que “había hombres y mujeres que estaban viviendo a costa de los demás” e, para mitigar esse problema, “quisieron ayudar algo a los hombres y mujeres de maíz. A los pueblos indios de este país” (MARCOS, 2013, p. 4). E para ajudá-los, segundo narra o conto “El yo y el nosotros”, retiraram dos povos indígenas o pronome “yo”: “En los pueblos indígenas, en los de raíces mayas y en muchos pueblos de este país, la palabra ‘yo’ no existe. En su lugar se usa el ‘nosotros’” (MARCOS, 2013, p. 4). E não é que lhes falte uma palavra apenas, mas prescindem do eu como modo determinante de lidar com o mundo e com a comunidade. A identificação é coletiva, à maneira do *ubuntu*, que

guarda as línguas de origem Bantu.⁷ Nas línguas maias, aprendemos com o conto, o que se usa para indicar o coletivo - que faria as vezes do “nosotros” - é a partícula “tic”. Nunca se fala em singular e é a partir desse panorama coletivo que se projeta o horizonte: “El ‘tic’ que se repite una y otra vez en nuestras lenguas, viene a ser como el tic-tac de ese reloj que nosotros queremos llegar, para ser parte de este país, sin ser una vergüenza para él, una afrenta o un motivo de burla o de limosna” (MARCOS, 2013, p. 04).

Aprender a escutar

Como relatado pelo Viejo Antonio em “La historia de los otros”, os primeiros deuses, ao aprender que os outros existem e são diferentes, começaram, também, a aprender a escutar. Já eram bons faladores, bons dançarinos e tomavam suas decisões em assembleia, e, em assembleia, aprenderam a importância de escutar para conhecer o outro em suas diferenças, conhecendo, por consequência, melhor a si mesmos. Contou também o Viejo Antonio, em “La historia del ruido y del silencio”, que no tempo em que não havia tempo, quando os deuses criaram o mundo, eles andavam dançando por esse mundo novo, porque esse era o modo de caminhar dos deuses: dançando. Pois bem, nesse início havia muito barulho, “por todos los lados se escuchaban voces y gritos. Mucho ruido y nada se entendía” (MARCOS, 2008, p. 31). E, para culminar, os deuses tentavam dançar aquele ruído, “pero no se podía y perdían el paso y el camino y se chocaban unos con otros y se caían y se tropezaban con árboles y piedras y mucho se lastimaban estos dioses” (MARCOS, 2008, p. 32). Porque, no fim das contas, o ruído era barulho e não música para dançar, “y no se podía bailarse y estarse alegre” (MARCOS, 2008, p. 31). Então os deuses pararam para escutar com atenção e tentar entender o que queria dizer aquela barulheira toda, mas não se entendia nada, porque de barulheira não passava.

⁷ Interessante notar que, como mostra Magobe B. Ramose (2009, p. 169), o termo *ubuntu* indica tanto “uma ação particular já realizada, uma ação ou estado duradouro do ser”, como “uma possibilidade para outra ação ou estado do ser”. O termo guarda, portanto, relação com os três tempos: passado, presente e futuro.

Tiveram que parar de caminhar, porque caminhavam dançando e não conseguiam dançar aquele ruído. Ficaram muito tristes com isso.

Começaram, então, a procurar o silêncio. Buscavam orientar-se outra vez, queriam encontrar de volta o caminho. Mas não o encontravam em parte alguma, não sabiam onde ele havia ido parar em meio a toda aquela algazarra. Os deuses se desesperavam. Com muito custo, conseguiram fazer uma assembleia e decidiram que cada um deveria procurar o silêncio para encontrar de volta o caminho. Ficaram contentes com a decisão, “pero no muy se notó porque había mucho ruido” (MARCOS, 2008, p. 33). Procuraram por todos os lados e nada, nada em cima e nada embaixo. Como não havia mais por onde procurar, “empezaron a buscarse dentro de ellos mismos y empezaron a mirarse adentro y ahí buscaron un silencio y ahí lo encontraron y ahí se encontraron y ahí encontraron otra vez su camino” (MARCOS, 2008, p. 33). No silêncio dentro de cada um, encontraram a direção a seguir, o caminho a ser tomado sem tropeçar e trombar em tudo, sem se machucar tanto.

472

Encontraram o silêncio e reencontraram o caminho de dentro. Aprenderam a escutar o próprio coração, uma das chaves para pensar a pedagogia do sonho: abrir espaço na barulheira do mundo, em meio ao ruído desnorteador de gritos e vozes, para reencontrar o silêncio que aponte o caminho. Os deuses detiveram-se, pararam de tentar andar no baile desvairado da algazarra do mundo externo para tomar um tempo e escutar o silêncio que cada um guarda dentro de si. Naquele tempo não havia tempo e, por conseguinte, não havia pressa. Na nossa experiência, imersos na historicidade ocidental, seria preciso esgueirar-se do ritmo alucinado por um momento, encontrar um espaço para “perder tempo”, reencontrar-se consigo mesmo, com o silêncio interno a cada um, e vislumbrar o caminho a tomar: “que el ruido ayude a encontrar el silencio, que el silencio ayude a encontrar el camino, y que el camino ayude a encontrarnos”, aspira o Subcomandante Marcos no final de “La historia del ruido y del silencio”.

A importância de saber auscultar os caminhos interiores para garantir senda aos sonhos aparece também em “La historia del sostenedor de cielos”. Nesse texto conta-se que, segundo os mais velhos, o céu deve ser sustentado para não cair porque não está firme lá em cima e às vezes se afrouxa: “se deja caer así nomás como se caen la hojas de los árboles y entonces puras calamidades que pasan [...] la lluvia rompe todo y el sol castiga el suelo y es la guerra quien manda y es la mentira quien vence y es la muerte quien camina y es el dolor quien piensa” (MARCOS, 2013, p. 19).

Isso acontece porque os deuses se empenharam tanto em fazer o mundo que, quando terminaram, já não tinham muita energia para fazer o céu sobre nós. Colocaram-no simplesmente, como um toldo de plástico. Por não estar firme e às vezes se afrouxar gerando tanta desarmonia, quatro deuses foram incumbidos de voltar à Terra, na forma de gigantes. Um em cada esquina do mundo, tinham a função de sustentar o céu e manter ajustado seu tecido: “para que no se cayera y se estuviera quieto y bien planito, para que sin pena lo caminaran el sol y la luna y las estrellas y los sueños” (MARCOS, 2013, p. 19). Acontece que, de tanto em tanto, esses deuses cochilam, ou se distraem com alguma nuvem, e não esticam bem seu lado. Por isso, deixaram encarregado um dos sustentadores de estar sempre atento, de saber ler o céu e perceber logo que o tecido começa a relaxar. Diante do menor sinal de frouxidão, o *sostenedor de cielos* deve chamar a atenção dos outros deuses para que se despertem, fiquem atentos e tensionem adequadamente seus lados, permitindo que tudo se reacomode.

Para não cochilar, o *sostenedor* “va y viene dentro y fuera de su propio corazón, por los caminos que lleva en el pecho”, escutando os ruídos e os silêncios do mundo. Além disso, dizem os antigos que foi ele quem ensinou a escrita às mulheres e homens “porque, dicen, mientras la palabra camine el mundo, es posible que el mal se aquiete” (MARCOS, 2013, p. 20). Por isso, a palavra zapatista - assim como outras que estão de olho nas maldades do mundo - não vai direto de um lugar a outro “sino que anda hacia sí misma, siguiendo las

líneas del corazón, y hacia fuera, siguiendo las líneas de la razón” (MARCOS, 2013, p. 20). Nesse movimento, no percurso do interior ao exterior e o inverso, vislumbra-se a coreografia da pedagogia do sonho que nos propusemos a delinear. Ao fim e ao cabo, é pelo tecido celeste que caminham também os sonhos, junto do sol e da lua.

Com tal atribuição, o sustentador deve estar sempre alerta. Para isso, leva consigo um caracol pendurado no peito “y con él escucha los ruidos y silencios del mundo para ver si todo está cabal, y con el caracol los llama a los otros sostenedores para que no se duerman o para que se despierten” (MARCOS, 2013, p. 20). Caracol, nome das comunidades autônomas zapatistas, remete ao coração: “el corazón de los hombres y mujeres tiene la forma de un caracol” (MARCOS, 2013, p. 20). O caracol pode ser usado para muitas coisas, conclui a narrativa, “pero sobretudo para no olvidar” (MARCOS, 2013, p. 20). A memória é, pois, ingrediente essencial no cuidado com o tecido do sonho. É preciso saber escutá-la, também.

Aprender a olhar

Os deuses sempre se reúnem em assembleia, tomam tempo para discutir cada coisa e fazem tudo com um propósito. Mas nem sempre deixam claro esse propósito, como ilustra “La historia de las miradas”. Conta o Viejo Antonio que, num passado distante, houve um tempo em que ninguém olhava. Não porque os homens e as mulheres primeiros não tivessem olhos, mas porque, mesmo tendo olhos, não sabiam ver. Quando os deuses fizeram o mundo, fizeram junto com ele muitas coisas, mas nem sempre deixaram claro para que servia cada coisa, embora soubessem muito bem o porquê de cada uma delas, “eran dioses pues”. Mas eram deuses despreocupados, “todo lo hacían como fiesta, como juego, como baile” (MARCOS, 2008, p. 37), e, entre as coisas que criaram sem explicitar a razão de ser, estavam os olhos. Não deixaram claro que os olhos eram feitos para olhar, de maneira que

ahí andaban los primeros hombres y mujeres que acá se caminaron, a los tumbos, dándose golpes y caídas, chocándose entre ellos y agarrando cosas que no querían y dejando de tomar cosas que sí querían. Así como de por sí hace mucha gente ahora, que toma lo que no quiere y le hace daño, y deja de agarrar lo que necesita y la hace mejor, que anda tropezándose y chocando unos con otros. (MARCOS, 2008, p. 38).

De modo que os primeiros homens e mulheres tinham olhos, mas não sabiam olhar. E assim, estabados, chegaram aonde se reuniam os deuses em festa, gerando um verdadeiro caos: trombaram em tudo e em todos, tropeçaram, interromperam a música e a cantoria, deram cabeçadas e caíram. Os deuses, então, perguntaram-lhes se não olhavam por onde caminhavam. Ao que mulheres e homens retrucaram com outra pergunta: o que seria olhar? Foi quando os deuses entenderam que não haviam deixado claro para que serviam os olhos. Explicaram, então, o que era olhar, e os homens e mulheres aprenderam “que se puede mirar al otro, saber que es y que está y que es otro y así no chocar con él, ni pegarlo, ni pasarle encima, ni tropezarlo” (MARCOS, 2008, p. 40). Aprendendo a olhar, aprenderam a ver o outro em sua diferença, e aprenderam a respeitá-lo. Souberam “que se puede mirar adentro del otro y ver lo que siente su corazón. Porque no siempre el corazón se habla con las palabras que nacen los labios” (MARCOS, 2008, p. 40). Aprendendo a ver aquilo que a escuta não alcança e que a palavra não carrega, porque “muchas veces habla el corazón con la piel, con la mirada o con pasos” (MARCOS, 2008, p. 40).

475

Aprenderam a enxergar, então, a expressão do coração do outro. E a ver o outro que olha vendo a si mesmo, e aqueles que procuram, nos olhares de outros, encontrar seu próprio olhar. E, sobretudo, aprenderam a ver o mais importante: “que es la mirada que se mira a si misma y se sabe y se conoce, la mirada que se mira a si misma mirando y mirándose, que mira caminos y mira mañanas que no se han nacido todavía, caminos aún por andarse y madrugadas por parirse” (MARCOS, 2008, p. 40).

Desenvolver o olhar que vê a si mesmo requer o desvio do fluxo apressado que apenas enxerga a superfície das coisas e do mundo. Tal como aprender a escutar o silêncio no interior de cada um, o convite estende-se a aprender a olhar para dentro de cada um e isso requer o tempo da sensibilidade e da reflexão. Um tempo fora da lógica frenética da funcionalidade e do ter sempre algo a fazer. Como aprender a escutar, aprender a olhar compõe a pedagogia do sonho na medida em que é no exercício constante de olhar a si mesmo que se pode vislumbrar “caminhos por onde andar”, “manhãs ainda por nascer” (MARCOS, 2008, p. 40). Para entrever horizontes, conjecturar saídas, adivinhar caminhos, é preciso, pois, saber escutar os silêncios e aprender a ver o coração.

Aprender a olhar para si mesmo e conhecer o coração, próprio e alheio, seria um antídoto da “colonialidade do ser” (QUIJANO, 2005). A expressão de Quijano refere-se às implicações da colonialidade na constituição das subjetividades, nos modos de perceber a si próprio conforme lentes carregadas de princípios e valores alheios. Tal processo de subjetivação coloca em funcionamento uma engrenagem interna de sustentação das múltiplas narrativas hierarquizadoras que relegam grande parte da humanidade às sombras e ecos da face obscura da modernidade. Aprender a olhar o próprio olhar e conhecer o coração é, nesse sentido, uma estratégia de descolonizar a visão de si e do outro, encontrando as lentes próprias para olhar o mundo, a si mesmo e o horizonte.

Sobre isso, o Viejo Antonio conta uma espécie de fábula, “El león mata mirando”, na qual explica que a estratégia mais impiedosa e letal do leão é o olhar que lança sobre os outros animais. Conta que, depois de derrubar a presa com uma patada, o leão olha fixamente o pobre animal que será devorado: “El pobre animalito que va a morir se queda viendo nomás, mira al león que lo mira. El animalito ya no se ve él mismo, mira lo que el león mira, mira la imagen del animalito en la mirada del león, mira que, en su mirarlo del león, es pequeño y débil” (MARCOS, 2008, p. 42).

O animal vê-se, então, pequeno e frágil, tal como é visto pelo leão. Sente o medo que o leão supõe como óbvio naquele ser pequeno e frágil. E assim, com a visão deturpada, a presa rende-se ao leão.

Mas há um animalzinho que não faz assim, diz o Viejo Antonio: a toupeira, que não se rende ao leão “porque no mira que lo miran... es ciego” e, assim, passa indiferente à fera. E é cega porque “en lugar de ver hacia fuera, se puso a mirarse el corazón, se trincó en mirar para dentro” (MARCOS, 2008, p. 42). A toupeira não se preocupa se, frente aos animais com os quais cruza, parece forte ou fraca, grande ou pequena: “porque el corazón es el corazón y no se mide como se miden las cosas y los animales” (MARCOS, 2008, p. 43). Como não olha para o leão, mas, ao contrário, para dentro de si, a toupeira não sente medo. Da mesma forma, termina a história: o homem que sabe olhar para seu coração não sentirá medo, pois o que vê não é a força do outro, “ve la fuerza de su corazón” (MARCOS, 2008, p. 44).

Adivinhar outros mundos

Adivinhar, aqui, não está na acepção de prever ou predizer o futuro. O sentido que se pretende é o de decifrar sementes de outros mundos e de possibilidades solapadas pela colonialidade do ser (QUIJANO 2005; WALSH, 2009), pela naturalização do paradigma econômico como sinônimo de realidade e termo de chegada da história (FISHER, 2016; FUKUYAMA, 1992), pelo embarque no inebriante e aparentemente inexorável turbilhão de afazeres acelerados que tende a transformar cada momento da vida em um aproveitamento útil ou funcional. Tal processo consolida-se através de mecanismos que promovem a alienação de aspectos fundamentais do ser relativos ao universo interior e, conseqüentemente, ao universo convencionalmente tomado por exterior em suas múltiplas configurações e escalas.

Entre as heranças da colonialidade do ser e da hegemonia epistêmica ocidental, despontam os fundamentos da individualidade como princípio da organização social, agravado nos últimos anos pela espetacularização das vidas privadas. A imagem é lamentável: multidões de solitários incapazes de sonhar sonhos coletivos, digladiando-se por um espaço de visibilidade no mar de algoritmos cuja satisfação dura o tempo de um espasmo de dopamina. E, o que parece mais perverso, esse movimento atordoado e autocentrado gera e concentra riqueza, lustrando a desigualdade estrutural sob o delírio do empreendedorismo individual.

Nessa economia da individualidade, contudo, habita um aparente paradoxo. Por mais centrado no indivíduo que seja esse modelo de sociedade, é muito restrito o espaço para o olhar e a escuta de si. Não se aprende a fazer o percurso de dentro, o caracol é esquecido, o lugar de silêncio é desconhecido e ignoram-se formas de olhar que implicam reconhecer o que levamos no mundo de dentro. Tal paradoxo é apenas aparente porque o fato de que se valorize a imagem individual de alguma forma implica no desconhecimento do próprio sujeito a respeito de si mesmo. Porque, olhando para dentro, reconhecemos o outro, escutando o silêncio, encontramos o caminho, ensinam as histórias maias narradas pelo Viejo Antonio. Os olhares e escutas de si deixam ver a interdependência com a coletividade e com o meio, desarticulam a concepção míope da individualidade.

É preciso saber ver e ouvir para cuidar dos sonhos coletivos que fazem tanto o trajeto da razão como o do coração. Nas idas e vindas desse trajeto que faz o *sostenedor de cielos*, evita-se a armadilha da racionalidade etnocêntrica denunciada por Saramago em texto sobre os zapatistas:

Por um uso perverso da razão viemos dividindo a humanidade em categorias irreduzíveis entre si, os ricos e os pobres, os senhores e os escravos, os poderosos e os débeis, os sábios e os ignorantes, e em cada uma dessas divisões fizemos divisões novas, de modo a podermos variar e multiplicar à vontade, incessantemente, os motivos para o desprezo, para a humilhação e a ofensa (SARAMAGO, 1998, s.n.).

O coração, na forma do caracol, guarda as sendas que circulam entre o interior e o exterior. Guarda a memória, fonte da dignidade rebelde e espaço fundamental para encontrar os sonhos. É aprendendo a escutar os corações dos outros que se aprende sobre si. Aprendendo a escutar o ruído, mas também o silêncio que guardamos dentro, é que se pode encontrar ou reencontrar os caminhos. Aprendendo a olhar de múltiplas formas, é possível imaginar um mundo que comporte as várias diferenças. Aprendendo a olhar a si mesmo, vendo a força do coração e a dignidade da memória, é possível lançar um olhar lúcido sobre o mundo, ao mesmo tempo destemido e consciente de seu lugar e valor. *Los otros cuentos* convidam a escutar os silêncios e os sonhos, a olhar o mundo e nós mesmos com olhos de aprendizes e não com lentes ajustadas por e para outros. Convidam a escutar os relatos da memória coletiva e a olhar para o horizonte a partir de um imaginário que diz de outra forma de lidar com o tempo, outra forma de encontrar as prioridades a despeito do frenesi automatizado injetado em nossas subjetividades. No turbilhão de afazeres, na corrida ansiosa e desorientada do modo de vida contemporâneo, não há lugar para o sonho - mal há tempo para o sono, um dos poucos redutos (ainda) não mercadorizados pelo capitalismo tardio (CRARY, 2016).

Na concepção de mundo em que tudo é quantificável e mensurável, o desafio é preservar o valor do tempo de reflexão, de introspecção. O desafio é criar coragem para encontrar-se consigo mesmo e buscar, dentro de si, o outro, abrindo espaço para a diferença. Nesse sentido, se muito se discutiu sobre o papel da literatura na contemporaneidade, o movimento zapatista aciona seu potencial de diálogo com a memória, com o presente e com o futuro sem titubear sobre seu valor e sem se ater a purismos saudosos. O Subcomandante Marcos, ficção de grande impacto na realidade, aposta na literatura como lugar de reformulação do sensível e do possível (RANCIÈRE, 2009), confia à literatura um papel imperativo na construção de outro mundo.

A experiência zapatista tornou-se referência para pensadores latino-americanos empenhados em identificar e refletir sobre alternativas epistemológicas à

modernidade colonial, sendo evocada como exemplo de “crítica pluritópica”, de “cumplicidade subversiva”, de “epistemologia de fronteira”, como observa Grosfoguel (2009, p. 407-408):

Os zapatistas não são fundamentalistas antimodernos, não rejeitam a democracia nem se remetem a uma espécie de fundamentalismo indígena. Pelo contrário, os zapatistas aceitam a noção de democracia, mas redefinem-na partindo da prática e da cosmologia indígena local, conceptualizando-a de acordo com a máxima “comandar obedecendo” ou “todos diferentes, todos iguais”. O que parece ser um *slogan* paradoxal é, na verdade, uma redefinição crítica descolonial da democracia, recorrendo às práticas, cosmologias e epistemologias do subalterno. Isto leva-nos à questão de como transcender o monólogo imperial estabelecido pela modernidade europeia-eurocêntrica.

Esse monólogo moderno vem construindo as bases para a realidade dada, inclusive delimitando o alcance do imaginável. Como bem ilustrou Patrick Chamoiseau no final de *Texaco*, na “irrupção uniformizante do mundo em imagens invencíveis”, os sonhos alimentados pela conjugação de imaginários diversos foram consumidos: “os povos não eram mais ameaçados pela bota, pela espada, pelo fuzil ou pelas dominações bancárias do Ser ocidental, mas pela erosão das diferenças entre seus gênios, seus gostos, suas emoções... - seus imaginários” (CHAMOISEAU, 1993, p. 342). Os “imaginários mosaicos”, compostos pela “dispersão de crenças” oriundas de diferentes culturas e geografias (CHAMOISEAU, 1993, p. 342), tendem à homogeneização conforme se prolifera a crença no capitalismo como condição do real possível e acorde com o modelo de globalização que experienciamos nas últimas décadas.

Contudo, há sempre uma brecha entre a realidade dura e crua e aquilo que poderia ser. Esse é o espaço da política, sua condição de existência enquanto lugar de manifestação do dissenso, como propõe Rancière (1996). Daí o entendimento de que toda escrita é política e de que o caráter político da literatura esteja relacionado à intervenção no regime de possibilidades e de sensibilidades. Toda ação de dissenso tem, nesse sentido, um valor político e pedagógico na medida em que explicita a iniquidade, na medida em que joga luz sobre a face escura da modernidade e ilumina, assim, cosmologias

silenciadas. A partir dessa perspectiva, os textos zapatistas não tornam possível o impossível, mas redefinem o regime do que poderia ser. Resistem ao descarte apressado do impossível por uma suposta incompatibilidade com o factível, conscientes de que as fronteiras que separam o possível do impossível não são estáveis ou rígidas, mas que são, ao menos em parte, tributárias da relação com o imaginário. A pedagogia do sonho que quisemos sugerir para pensar os textos zapatistas supõe, assim, alimentar a autonomia do imaginário frente ao que está posto como incontornável.

Enquanto linguagem, o pensamento sobre o futuro é um “comentário” sobre o presente, aponta Ashis Nandy, é “outro meio de fazer as pazes ou de desafiar o sofrimento promovido pelo homem no presente, uma outra ética que distribui responsabilidades por esse sofrimento e orienta a luta contra ele no plano da consciência contemporânea” (NANDY, 2015, p. 90). Nesse sentido, ressalta a necessidade de elaborar “utopias terceiro-mundistas” que estejam pautadas por uma “imaginação emancipatória” (NANDY, 2015, p. 91). Isso nos devolve à colocação inicial, concernente à constituição de um imaginário de autonomia que parta tanto de uma ampliação horizontal, como da consideração de uma profundidade temporal: por um lado, a necessidade de diálogo com saberes que permitam aprender outras formas de olhar, vislumbrando formas de subjetividade ao mesmo tempo autônomas e certas de sua interdependência e do sentido cooperativo e solidário; por outro, o imperativo de buscar memórias que encorajem pensar em alternativas. O convite ao sonho é, também, o convite à memória, e a memória continental faz parte de nossa própria história. Aprender a ver e a escutar é o caminho para entrever as “mañanas que no se han nacido todavía, caminos aún por andarse y madrugadas por parirse” (MARCOS, 2008, p. 40). Nesse caminho, esboçado pela pedagogia do sonho, o humor do Subcomandante Marcos e o caráter festeiro dos deuses - que não colocam em questão a importância de dançar e tocar música, mesmo diante da tomada de decisões prementes e fundamentais - cumprem uma função que ultrapassa uma releves questão de estilo. Como lembra Quijano (1990, p. 741),

En América Latina, la lucha contra la dominación de clase, contra la discriminación de color, contra la dominación cultural pasa también por el camino de devolver la honra a todo que esa cultura de la dominación deshonra; de otorgar libertad a lo que nos obligan a esconder en los laberintos de la subjetividad; de dejar de ser lo que nunca hemos sido, que no seremos y que no tenemos que ser. Por asumir, en suma, el proceso de re-originalización de la cultura, y trabajar con ella los materiales que devuelvan a la fiesta su espacio privilegiado en la existencia.

Referências

BRIGE, Marco. O zapatismo e o “Homem Lenda”. In: ORTIZ, Pedro; BRIGE, Marco; FERRARI, Rogério. *Zapatistas: a velocidade do sonho*. Brasília: Entrelivros, 2006. p. 49-57.

CANDIDO, Antonio. A luta e a palavra. In: BUENROSTRO Y ARELLANO, Alejandro; OLIVEIRA, Ariovaldo Umbelino de. (Org.). *CHIAPAS: construindo a esperança*. São Paulo: Paz e Terra, 2002.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago. *La Hybris del Punto Cero: Ciencia, Raza e Ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Bogotá: Editora Pontificia Universidad Javeriana, 2003.

CHAMOISEAU, Patrick. *Texaco*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

CRARY, Jonathan. *24/7 Capitalismo tardio e os fins do sono*. São Paulo: Ubu Editora, 2016.

DUSSEL, Enrique. *1492 - El Encubrimiento del Otro: Hacia el Origen del ‘Mito de la Modernidad’*. La Paz: Plural Editores, 1994.

ESTÚDIO FLUXO. *A Revolta Sem Corpo: uma conversa com Vladimir Safatle*. Entrevista concedida a Bruno Torturra. (55m22s). Publicado em: 4 jun. 2020. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=-BwaLOFFzgzgk>. Acesso em: 20 jul. 2020.

EZLN. CCRI. Comandancia General. *Sexta Declaración de la Selva Lacandona*. 2005. Disponível em: <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/sdsl-es/>. Acesso em: 21 jul. 2020.

EZLN. Comandancia General. *Primera Declaración de la Selva Lacandona*. 1993. Disponível em: http://www.cedoz.org/site/pdf/cedoz_64.pdf. Acesso em: 21 jul. 2020.

FEBVRE, Lucien. *El problema de la incredulidad en el siglo XVI: La religión de Rabelais*. Madrid: Akal, 1993.

FISHER, Mark. *Realismo Capitalista*. Buenos Aires: Caja Negra, 2016.

FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das Ciências Humanas*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

FUKUYAMA, Francis. *O fim da História e o último homem*. Rio de Janeiro: Rocco, 1992.

GROSGOUEL, Ramón. Para Descolonizar os Estudos de Economia Política e os Estudos Pós-coloniais: transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (Org.). *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Edições Almedina, 2009.

GUMBRECHT, Hans Ulrich. *A modernização dos sentidos*. São Paulo: Editora 34, 1998.

HILSENBECK FILHO, Alexander Maximilian. Arte e estética política zapatista: o I Festival CompArte pela Humanidade. *Lutas Sociais*, São Paulo, v. 21, n. 39, p. 77- 92, jul.-dez. 2017.

LORET, Carlos. *Entrevista al Subcomandante Marcos en Primero Noticias*. (52m02s). Realizada em: 9 maio 2006. Disponível em: [youtube.com/watch?v=irLRvbl3qpc&list=PLhzbzX2csta5bldzj4ANYc77CkDcrDvv5s&index=21](https://www.youtube.com/watch?v=irLRvbl3qpc&list=PLhzbzX2csta5bldzj4ANYc77CkDcrDvv5s&index=21). Acesso em: 23 jul. 2020.

MARCOS, Subcomandante Insurgente. *Entre la luz y la sombra*. Maio de 2014. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=ZuV4eS2S4RI>. Acesso em: 23 jul. 2020.

MARCOS, Subcomandante Insurgente. *Los otros cuentos: relatos del Subcomandante Marcos*. Buenos Aires: Red de Solidaridad con Chiapas, 2013. v. 2.

MARCOS, Subcomandante Insurgente. *Los otros cuentos: relatos del Subcomandante Marcos*. Buenos Aires: Red de Solidaridad con Chiapas, 2008. v. 1.

MARCOS, Subcomandante Insurgente. Doce Mujeres en el año XII. In: MARCOS, Subcomandante Insurgente. *Nuestra arma es nuestra palabra. Escritos selectos*. Nova lorque: Siete Cuentos, 2001.

MIGNOLO, Walter. Colonialidade, o lado mais escuro da modernidade. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 32, n. 94, jun. 2017.

MIGNOLO, Walter. Desobediencia Epistémica (II), pensamiento independiente y libertad de-colonial. *Otros Logos, Revista de estudios críticos*, Neuquén, v. 1, n. 1, p. 8-42, dic. 2010.

NANDY, Ashis. *A imaginação emancipatória: desafios do século XXI*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2015.

ORTIZ, Pedro. Entrevista com o Subcomandante Marcos. In: ORTIZ, Pedro; BRIGE, Marco; FERRARI, Rogério. *Zapatistas: a velocidade do sonho*. Brasília: Entrelivros, 2006.

ORTIZ, Pedro; BRIGE, Marco; FERRARI, Rogério. *Zapatistas: a velocidade do sonho*. Brasília: Entrelivros, 2006.

- QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do Poder, Eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo. *A colonialidade do saber, eurocentrismo e Ciências Sociais*. Buenos Aires, Clacso, 2005. p. 107-130.
- QUIJANO, Aníbal. La estética de la utopía. *Hueso húmero*, Lima, n. 27, p. 32-42, dic. 1990.
- RAMOSE, Magobe B. Globalização e Ubuntu. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (Org.). *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Edições Almedina, 2009.
- RANCIÈRE, Jacques. *A partilha do sensível*. São Paulo: Ed. 34, 2009.
- RANCIÈRE, Jacques. *O desentendimento: política e filosofia*. São Paulo: Ed. 34, 1996.
- RIBEIRO, Sidarta. *O oráculo da noite: a história e a ciência do sonho*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Montevideo: Trilce, 2010.
- SARAMAGO, José. Chiapas, nome de dor e esperança. *Folha de São Paulo*, 7 jun. 1998. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/fsp/mundo/ft07069812.htm> Acesso em: 27 jul. 2020.
- SHIVA, Vandana. *Monoculturas da mente: perspectivas da biodiversidade e da biotecnologia*. São Paulo: Gaia, 2003.
- SHIVA, Vandana. *Abrazar la vida: Mujer, ecología y desarrollo*. Madrid: Horas y Horas, 1995.
- VARGAS, Sebastião. Com a arma da palavra: trajetória e pensamento do Subcomandante Marcos. *Revista Territórios e Fronteiras*, Cuiabá, v. 2, n. 2, p. 202-222, jul.-dez. 2009.
- WALSH, Catherine. Interculturalidade crítica e pedagogia decolonial: in-surgir, re-existir e re-viver”. In: CANDAU, Vera Maria (Org.) *Educação intercultural na América Latina: entre concepções, tensões e propostas*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2009.
- WEIL, Pierre; LELOUP, Jean-Yves; CREMA, Roberto. *Normose: a patologia da normalidade*. Petrópolis: Vozes, 2017.