

# "Como negociar com quem não tem rosto?": Máscara, subjetivação e uso político do *passamontaña* na América Latina

Caio Dayrell dos Santos

*Comunicólogo, midialivrista e jornalista graduado pela UFMG. Mestrando do Programa de Pós-graduação em Comunicação e Cultura pela UFRJ*

Alexei Padilla Herrera

*Doutorando no Programa de Pós-graduação em Comunicação Social pela UFMG. Mestre em Comunicação Social pela mesma universidade. Graduado em Comunicação Social pela Universidad de La Habana*

**Resumo:** Esse artigo trata de uma tentativa inicial de aproximar e comparar dois casos de mascaramento coletivo na América Latina: os engraxates de La Paz, Bolívia, e os guerrilheiros zapatistas de Chiapas, México. Esses dois grupos de indígenas só aparecem publicamente cobrindo o rosto com *pasamontañas* (balaclava). Essa semelhança icônica, apesar das evidentes diferenças, nos mobiliza a tentar tecer paralelos entre as duas práticas de anonimato. Provocados por cenas expostas nos documentários *Um Lugar chamado Chiapas* (1998) e *Brillo* (2011) e referenciando estudos anteriores, nós tentamos expor possíveis razões que mobilizam cada uso da máscara. A partir de uma interpretação sobre a diferenciação entre rosto e máscara e dialogando com o processo de subjetivação política tal qual elaborado por Jacques Rancière (2018), concluímos que o mascaramento coletivo deve ser entendido como uma performance que reivindica um reconhecimento injustamente negado ao mesmo tempo que produz um afastamento, uma desidentificação a um estereótipo já previamente estabelecido. Seja na selva lacondona, seja nas ruas pacenhas, é justamente a partir do gesto de tapar a cara que se reconfigura uma experiência sensível mais democrática e aberta àqueles “sem rosto”.

**Palavras-Chave:** Máscara; Rosto; Zapatista; Engraxate; América Latina; Subjetivação.

**Abstract:** This article deals with an initial attempt to approximate and compare two cases of collective masking in Latin America: the shoeshine men from La Paz, Bolivia, and the Zapatista guerrillas from Chiapas, Mexico. These two groups of indigenous people only appear publicly covering their faces with *pasamontañas* (balaclava). This iconic similarity, despite the evident differences, mobilizes us to try to draw parallels between the two practices of anonymity. Provoked by scenes exposed in the documentaries *Um Lugar called Chiapas* (1998) and *Brillo* (2011) and referencing previous studies, we try to expose possible reasons that mobilize each use of the mask. Based on an interpretation of the differentiation between face and mask and in dialogue with the process of political subjectivation as elaborated by Jacques Rancière (2018), we conclude that collective masking must be understood as a performance that demands recognition that is unfairly denied at the same time. that produces a departure, a disidentification to a previously established stereotype. Whether in the Lacondona jungle or in the quiet streets, it is precisely from the gesture of covering the face that a more democratic and open sensitive experience is reconfigured for those without a face.

**Keywords:** Mask; Face; Zapatista; Shoeshine; Latin America; Subjectivation

## Introdução

*Pasamontañas*<sup>1</sup> é um tipo de gorro que cobre toda a cabeça, com exceção da faixa dos olhos e/ou a boca. A rigor, é apenas uma vestimenta utilizada em diferentes regiões montanhosas da América Latina, cuja única serventia é proteger do frio ou do sol. Apesar de ser só uma peça de roupa comum, ela é utilizada por diferentes grupos para ocultar a identidade de seus membros. Aqui nos focamos em dois desses grupos: os zapatistas em Chiapas, México, e os *lustrabotas* de La Paz, Bolívia.

Apesar da semelhança icônica, os dois casos de mascaramento coletivo são bem diferentes, cada um tendo suas idiossincrasias. Mesmo assim, acreditamos que pode ser pertinente observá-los lado a lado. Por mais que o contexto rural de Chiapas se distinga do cenário urbano em La Paz, para entender o que há de específico em certo regime é necessário estudá-lo frente outros regimes. Como coloca Hoffman (2015, p. 113): “Para identificar as características distintivas da cultura, política, sociedade e economia na América Latina, nós precisamos considerar à luz da cultura, política, sociedade e economia de outro lugares”. Desta forma, ainda que hajam nítidas diferenças entre a selva lacandona e as ruas pacenhas, uma abordagem comparativa pode contribuir para destacar o que há de particular em cada uso do *pasamontañas*, ao mesmo tempo que permite enxergar padrões e similaridades que ultrapassam questões estritamente locais.

Além de usarem os mesmos *pasamontañas*, o mascaramento coletivo de ambos envolve indígenas pobres - trabalhadores de rua *aymaras* na Bolívia e camponeses de várias etnias no México - e emergiram de forma praticamente simultânea. O anonimato dos *lustrabotas* surgiu no final dos anos 80, enquanto os zapatistas começam a tapar o rosto entre 1983, quando o EZLN nasce como movimento organizado, e 1994, quando eles vêm a público com um levante armado.

Uma possível relação é que a máscara aparece em resposta à implementação de regimes neoliberais em seus respectivos países com os governos de Victor Paz Estenssoro, na Bolívia e de Carlos Salinas de Gortari, no México. Como resultado de várias políticas econômicas marcadas pelo descaso tanto aos povos tradicionais e aos estratos sociais mais humildes, houve um aumento expressivo na desigualdade e na marginalização social,

---

<sup>1</sup> Em português, *pasamontañas* pode ser traduzida como balaclava. Nesse artigo escolhemos manter o termo em espanhol para preservar sua naturalidade.

assim como a implementação de discursos que antagonizavam especificamente certos grupos.

Porém, temos que destacar o que relatamos aqui faz parte uma pesquisa ainda em desenvolvimento. Longe de ser uma análise fechada ou completa, esse texto trata-se de uma primeira aproximação das práticas de anonimato nesses países. Nosso objetivo não é responder todas as contradições e possíveis interpretações do ato de esconder o rosto, mas sim provocar uma reflexão sobre a presença de um mesmo gesto de anonimato em dois contextos divergentes.

**Fotografia 1:** Lustrabotas (2014).



**Fotografia 2** Manifestação neozapatista (2015)



**Fonte:** Piero Tardo (Flickr)<sup>2</sup>

**Fonte:** Regeneración Radio.<sup>3</sup>

### **Enganosa ou protetora? A máscara em *Um lugar chamado Chiapas***

“Como é possível que você se sente e se disponha a negociar com alguém que não

<sup>2</sup> Disponível em: < <https://www.flickr.com/photos/57917200@N06/> >, acesso 21/05/2019.

<sup>3</sup> Disponível em: < <https://regeneracionradio.org/index.php/invitaciones-2/especiales/fotoreportajes/item/4623-fotorreportaje-desde-oventic-sigue-y-seguira-la-lucha-por-los-43-de-ayotzinapa> >, acesso 21/05/2019

tem rosto?” responde um *finquero*<sup>4</sup> da família Canter à documentarista canadense Nettie Wild, no filme *Um lugar chamado Chiapas* (1998). Ele fazia referência ao fato de que os representantes das comunidades zapatistas compareciam as mesas de negociação pela paz mascarados, escondendo suas faces. “Desculpe-me, mas onde que isso acontece? Eu nunca vi isso se passar em outro lugar”.

“Mas, não é uma questão de segurança? ” questiona Wild atrás das câmeras, interrompendo a indignação do latifundiário que perdeu três de suas quatro casas durante a revolta indígena de alguns anos antes. Ele, por sua vez, olha para o lado, dá um respiro profundo, e, contendo sua indignação, retorna a entrevista: “Talvez... talvez... mas eu não acredito neles. Eu não acredito”.

“Você acha que é apenas um teatro?” continua Wild. “Não” responde novamente o *finquero*. “Para mim é uma farsa. Nem sequer teatro, é uma maldita de uma mentira” conclui, sem perceber os possíveis desdobramentos dessa recusa radical ao diálogo.

**Imagem 1:** *Finquero* Canter sendo entrevistado em *Um lugar chamado Chiapas* (1998)



**Fonte:** Canada Wild Productions.

\* \* \* \* \*

Wild e sua equipe chegaram em Chiapas três anos após o levante armado que

---

<sup>4</sup> Proprietário rural.

tomou várias prefeituras do sudeste do México. No dia 1º de janeiro de 1994, indígenas maias se organizaram no Exército Zapatista de Libertação Nacional (EZLN) e declaram guerra ao estado mexicano. Reivindicando direitos básicos - como terra, trabalho, educação, saúde e moradia - e opondo-se ao neoliberalismo globalizante representado pela implementação do NAFTA (Tratado de Livre Comércio da América do Norte), o movimento neozapatista<sup>5</sup> tornou-se imediatamente uma referência nas lutas pelas transformações sociais do final do século XX, época marcada pelo ceticismo revolucionário depois da queda do muro de Berlim e da decadência das experiências soviéticas do chamado socialismo real (COSTA FILHO, 2016, p. 6).

A resposta oficial do governo foi acabar com o desafio insurgente pela via militar, despachando tropas para o sul amotinado. Em Chiapas, os guerrilheiros e as forças armadas estiveram em combate por doze dias marcados por bombardeios e sangrentas batalhas nas cidades ocupadas (FABELA, 2015). No entanto, essa ofensiva bélica foi interrompida por mobilizações massivas, pedindo por uma solução pacífica. Atendendo às manifestações populares, as duas frentes estabeleceram uma trégua e iniciaram um longo período de negociações entre o governo federal e as comunidades zapatistas. Foi no decorrer desse processo pela paz que as gravações de *Um lugar chamado Chiapas* começaram.

Nettie Wild foi ao México para filmar a própria rebelião, mas terminou enquadrando o “aprisionamento de uma revolução”. Apesar do armistício prometer o fim da guerra e um diálogo com os guerrilheiros, as negociações conviveram com um crescimento brutal da presença militar em Chiapas. O contingente de soldados e oficiais agiam de maneira a combater ou reverter a insurgência chiapaneca, instalando na região um grande esquema de vigilância. O próprio Exército Mexicano também treinou, apoiou e coordenou grupos paramilitares, delegados para cumprir missões que as forças armadas não podem levar a cabo diretamente (LÓPES Y RIVAZ, 2013). Esses grupos ameaçam a vida de qualquer um que simpatize com a causa indígena, incluindo os próprios

---

<sup>5</sup> O EZLN é nomeado em homenagem a Emiliano Zapata, líder camponês da Revolução Mexicana. Para diferenciar o novo zapatismo do primeiro zapatismo das primeiras décadas do século XX, historiadores chamam o movimento iniciado por indígenas em Chiapas de neozapatismo.

mexicanos da equipe de filmagem.<sup>6</sup> Diante do risco constante de serem atacados, a discrição nas aparições públicas pelo uso de codinomes e máscaras acabou se tornando uma estratégia de segurança.

Sempre com *pasamontañas* ou pelo menos um *paliacate*<sup>7</sup> na face, os representantes selecionados para ir às mesas de negociação não davam o nome nem deixavam o rosto à mostra.<sup>8</sup> O fazendeiro entrevistado por Wild usa dessa precaução para questionar a probidade do movimento. Para ele, esse anonimato não passa de um artifício para não prestar contas à Justiça. Ele e sua família perderam 3 de suas 4 casas tomadas durante o levante de 1994. Com esse prejuízo, eles anseiam serem restituídos de suas propriedades com um processo judicial.

Dentro da narrativa do documentário, os Canter são apresentados como uma metonímia para a elite rural de Chiapas. Junto com o Estado e os paramilitares, esses latifundiários são os principais antagonistas ao movimento zapatista, marcados pelo seu conservadorismo, egocentrismo e indiferença às mazelas sociais do país. Aos serem introduzidos, a diretora toma o cuidado de expor a entrada e as salas da única casa que não foi tomada durante a insurgência: ao contrário das humildes cabanas dos indígenas, eles vivem em uma chácara luxuosa. Não por acaso, Wild escolhe entrevistar a família enquanto almoçam, realçando assim a sua fartura quando comparados ao restante da população chiapaneca.

Toda essa contextualização é importante no momento em que nos debruçamos sobre o diálogo que introduz esse artigo. Cada interpretação da máscara carrega um determinado lugar de fala. O fazendeiro Canter é membro de uma aristocracia local, interessada somente em manter seu status e suas posses e, por isso, seu discurso se

---

<sup>6</sup> No próprio documentário, Nettie Wild aborda um dos dos grupos paramilitares, ironicamente chamado *Paz y Justicia*. Enquanto na entrevista eles acusam de serem atacados pelos zapatistas, segundo Wild, atrás das câmeras, eles ameaçaram de morte os membros mexicanos de sua equipe.

<sup>7</sup> *Paliacate* é uma bandana ou um pano ricamente adornado e tradicional do México. Normalmente serve para cobrir o pescoço ou a cabeça.

<sup>8</sup> Há um mal entendido comum entre observadores que o anonimato seria algo exclusivo do suposto líder do movimento, o Subcomandante Insurgente Marcos, no entanto, o mascaramento não é nem exclusivo de sua figura e nem utilizada especialmente por ele. O uso do *pasamontañas* é uma performance essencialmente coletiva, que não se reduz aos poucos porta-vozes. Em praticamente qualquer manifestação pública, todos membros das comunidades zapatistas tapam o rosto seja pelo *pasamontañas* ou pelo *paliacate*. O anonimato de figuras como Marcos, Comandante Ramona, Subcomandante Insurgente Moisés e outras referências do EZLN só adquirem a força simbólica que possuem na medida que o coletivo representado por esses indivíduos também tapa o rosto.

caracteriza por uma hostilidade em relação aos revolucionários. Quando questionado sobre seu racismo, Canter permanece indiferente, assumindo seu preconceito ao mesmo tempo que faz pouco-caso disso. Da mesma maneira, ele acusa os rebeldes de desperdiçarem seu patrimônio, não fazendo nada de útil com ele, quando na verdade suas casas foram destinadas para a criação de escolas e hospitais. Todo comentário feito por Canter carrega uma nítida intolerância com os mais pobres e com os indígenas. Ele se recusa a sequer conversar com qualquer pessoa “sem rosto”, discriminando-os por usarem *pasamontañas*. Wild, em defesa aos zapatistas, argumenta que o mascaramento coletivo seria necessário por uma questão de segurança, o que ele simplesmente desconsidera: “Talvez [seja por segurança], mas eu não acredito neles”.

Apesar dessa desconfiança aparecer no filme como uma postura preconceituosa, cabe nos perguntar aqui se ela realmente seria ilegítima. Afinal, podemos de fato exigir que alguém se disponha a conversar com um estranho que, por sua vez, se recusa a dar o rosto e o nome? No fim das contas, é senso comum se identificar diante de um desconhecido. Da mesma maneira é difícil negar que, para a grande maioria das pessoas, há algo de no mínimo suspeito em perseguir o anonimato. Podemos facilmente entender essa indisposição em ser reconhecido como um ato de má-fé.

Mentinis (2006, p. 168) não acredita que o uso do *pasamontañas* pelos zapatistas possa ser justificado como tática de defesa. Para o autor, as máscaras não conseguem garantir que a identidade do usuário permaneça secreta. Os gorros usados pelos engraxates não tapam o rosto como um todo, boa parte da face continua exposta e, em certas circunstâncias, a identificação é relativamente fácil. O “desmascaramento” de Subcomandante Marcos pelo governo em 1995, por exemplo, foi possível ao comparar a parte não tapada da máscara com uma foto dele, provando que a tez da área dos olhos e do nariz pertenciam ao mesmo homem. “Temos que reconhecer que, em situações muito específicas, as máscaras realmente oferecem proteção. Mas, isso é um aspecto pequeno do mascaramento coletivo em Chiapas e nos diz muito pouco sobre a luta zapatista”.

Então, se a máscara não pode ser entendida com uma tática de defesa, para que ela serviria? Seria um indício da desonestidade dos guerrilheiros como sugerem os caudilhos do filme? Ou haveria outro motivo que levaria multidões de indígenas a esconder o rosto?

### **A máscara frente ao preconceito: o caso dos engraxates de La Paz**

Há quase cinco mil quilômetros de distância de Chiapas, no interior da cordilheira dos Andes, há outro grupo de mascarados anônimos. Somente ao passear por La Paz, capital da Bolívia, ou de sua cidade satélite, El Alto, facilmente se vê seus singulares engraxates espalhados pelas calçadas e praças, sentados no chão com uma pequena caixa de madeira, esperando a chegada do próximo cliente. Apelidados pelos locais de *lustrabotas*, esses trabalhadores de rua lustram calçados como forma de subsistência, cobrando poucas moedas pelo serviço. Marcados por condições de trabalho precárias e baixa remuneração, os engraxates de La Paz se assemelham com muitas outras categorias precarizadas da América Latina, porém, se distinguem pelo único costume de esconder suas faces durante a jornada de trabalho. Assim como os neozapatistas mexicanos, eles usam de *pasamontañas* e pseudônimos para não serem identificados.

Sob um olhar cronológico, os engraxates de La Paz apareceram como um coletivo sem rosto praticamente juntos com o EZLN. Mas, como são menos numerosos e nunca declararam guerra contra ninguém, eles receberam pouca atenção tanto da mídia quanto da academia. Uma das poucas pesquisas científicas sobre esses trabalhadores de rua foi feita por Scarnecchia (2008). Segundo a autora, apesar de serem compostos por pessoas de todos os gêneros e idades, a maioria dos *lustrabotas* são meninos e jovens de até 25 anos, tradicionalmente homens da etnia *aymara*. Em geral, eles vivem no antigo bairro periférico convertido em cidade autônoma El Alto, localizado a 400 metros de altitude acima de La Paz. Lá costumam residir com suas famílias, estudar e exercer quaisquer outras atividades, enquanto La Paz é reservada unicamente para trabalhar (SCARNECCHIA, CAVAGNOUD, 2013, p. 495).<sup>9</sup> Todos os dias pelas manhãs, descem para os centros urbanos com uma caixa de madeira, escova, graxa... seus instrumentos de trabalho e seu uniforme: a indistinguível máscara negra; para garantir que nada traia seu anonimato, muitos ainda tomam o cuidado adicional de trocar de roupa antes de começar e depois de terminar cada jornada de trabalho enquanto se chamam por pseudônimos ou apelidos. Depois de passar o dia engraxando sapatos, eles retornam para suas residências

---

<sup>9</sup> SCARNECCHIA, Antonella; CAVAGNOUD, Robin. Los chicos lustra calzados de La Paz: el uso del *pasamontañas* como forma de máscara y símbolo de identidad. *Bulletin de L'institut Français D'études Andines*, Lima, v. 3, n. 42, p. 491-503, dez. 2013.

em El Alto com o rosto descoberto. Essa “vida dupla” é mediada pelo *pasamontañas*.

Nos interessa frisar que não há um consenso sobre o que inspiraria esse mascaramento coletivo. Quando perguntados por jornalistas, turistas ou pesquisadores, cada engraxate tem sua própria explicação e, às vezes, nem eles mesmos sabem responder com precisão o que está por trás do gorro negro. Em uma entrevista à Scarnecchia (2008, p. 103), Gabriela, uma engraxate de 17 anos, afirmou que ela cobre a cara por questões de saúde, para proteger sua pele do sol. No entanto, ela também assume que a máscara superaquece a cabeça, tornando-se desconfortável. Mesmo assim, mantém o rosto coberto: “Sim, faz calor, mas prefiro que faça calor que me queime o sol. Ou que me vejam”.<sup>10</sup> Em sua dissertação de mestrado, Scarnecchia escreve que havia “uma necessidade absoluta de evitar contato visual com pessoas conhecidas”, assim como um “desmerecimento de seu próprio trabalho” subentendido na fala da jovem.

Considerando que La Paz, com altitude de 3600 metros acima do nível do mar, realmente possui um clima inóspito – frio, seco e com sol forte, culpar a atmosfera é uma justificativa verossímil, mas contestável. Engraxates de outras cidades bolivianas – incluindo municípios ainda mais frios e mais altos que La Paz, como Potosí – não usam *pasamontañas*. O mascaramento é exclusivo da região metropolitana da capital nacional, não sendo encontrado em nenhum outro município do país ou da região andina.

Uma explicação mais crível é que a máscara serviria como proteção contra uma discriminação social. Segundo relatos dos próprios engraxates, a atividade de engraxate é extremamente mal vista na sociedade pacenha, sendo fortemente associada ao uso de drogas e ao alcoolismo. “Os lustradores são bêbados, alcoólatras’ é o que dizem. Por isso temos que usar isso [aponta para a máscara]. Não somos todos iguais, mas eles generalizam.”<sup>11</sup> explica o *lustrabota* Cleto Choque no documentário *Brillo* (2011). Independentemente de quem seja o lustrador, essa pessoa será vista e tratada como um pária, como um viciado ausente de virtudes. Se ser identificado como engraxate, significa ser condenado à degradação moral, então, para esses sujeitos, o melhor é nem ser identificado. Nesse contexto, e em diálogo com Rancière (2018), a *pasamontañas* aparece como uma tática de desidentificação, construindo um anonimato e desvinculando a

<sup>10</sup> No original: “Sí, me hace (calor), pero prefiero que me haga calor a que me queime el sol. O que me vean”.

<sup>11</sup> No original: “Los lustradores son borrachos, alcohólicos.’ Es lo que hablan. Por eso tenemos que usar esto. No somos todos iguales, pero ellos generalizan.”

identidade cidadã do indivíduo com o estereótipo negativo atribuído a identidade de *lustrabotas*.

Scarnecchia (2008, p. 101) destaca que “os *lustrabotas* não ‘nascem’ com *pasamontañas*”. Com base em documentos de associações municipais, a pesquisadora percebe que o uso do *pasamontañas* pelos engraxates da cidade é datado: surgiu no final dos anos 80, simultaneamente com a implementação de diversas políticas neoliberais na Bolívia. A autora acredita que a chegada dessa ideologia no país teria intensificado o desprezo social a ofícios e classes menos abastadas. Frente ao olhar inquisidor da sociedade, os engraxates responderam utilizando máscaras.

“Podemos estabelecer uma conexão ulterior com a introdução de políticas neoliberais e de uma economia de mercado naquela época na Bolívia. Isto levou a uma polarização crescente entre a burguesia e as classes mais pobres da sociedade, o que provavelmente aumentou o desprestígio a trabalhos humildes e provocou a construção de um estigma ao redor dos lustradores de calçados. O uso da *pasamontañas* entre meninos e jovens que desempenhavam esse ofício foi provavelmente incentivado pela tensão entre grupos no interior da mesma comunidade. Por um lado, influem valores burgueses que se baseiam no êxito econômico e na posição social, discriminando os trabalhadores de rua. [...] Às vezes, as famílias não aceitam ou não querem reconhecer a profissão dos seus pequenos porque sabem da discriminação e do desprezo à qual estão sujeitos. Em uma sociedade cada vez mais polarizada, temem que este estigma possa afetá-los, frustrando qualquer tentativa de melhoria nas relações sociais. Diante desta situação, os lustradores de calçados respondem através de uma simples *pasamontañas*, com todo o simbolismo que ela carrega” (SCARNECCHIA, CAVAGNOUD, 2013, p. 501).

### **“Sem rosto e sem nome”: os zapatistas e a insuficiência do rosto**

Voltando ao diálogo do documentário, a escolha das palavras de Canter é curiosa: “Como é possível que você se sente e se disponha a negociar com alguém que não tem rosto?”. Sua posição não é exatamente contrária ao uso de máscaras, mas sim ao diálogo com pessoas *sin rostro* (sem rosto). Esse enunciado não é acidental: os zapatistas comumente se referem a si mesmos como “os sem rosto e sem nome” (*los sin rostro y sin nombre*). Como ato falho, as palavras do *finqueiro* mostram que sua oposição é específica

ao EZLN, confirmando que sua intolerância partiria de preconceito e não por considerar a cara encapuzada uma incivilidade.

No entanto, se Canter usou o termo “sem rosto” no mesmo sentido que os guerrilheiros, então a sua cisma não é só contra os revolucionários. Os zapatistas se distinguem de outros rebeldes latinoamericanos por um uso particular da linguagem. Suas palavras de ordem estão inseridas dentro de uma ideologia complexa que herda elementos tanto de uma leitura marxista e “pós-moderna” quanto de cosmovisões indígenas, especialmente a maia. Enquanto praticamente todos os movimentos de libertação da América Latina no século XX foram indiferentes às especificidades históricas, sociais e culturais dos povos que visavam libertar (MAY, 2010, p. 78), os zapatistas buscaram acomodar sua ideologia marxista às tradições e aos costumes dos locais. Apesar do EZLN vir a público somente em janeiro de 1994, eles já estavam presentes em Chiapas desde novembro de 1983 (AGUIRRE ROJAS, 2013). Durante os anos anteriores ao levante, eles agiam apenas de forma clandestina, organizando e mobilizando secretamente as comunidades campesinas da área. Mas, enquanto seus militantes tentavam aplicar as teorias revolucionárias aprendidas em universidades das capitais, eles também se esforçavam para abraçar a perspectiva própria dos “povos originários”. Esse processo não foi isento de tensões,<sup>12</sup> mas isso não impediu o nascimento de um pensamento próprio e heterodoxo. Esse sincretismo integra todas as dimensões do EZLN, desde sua bandeira até o processo de tomada de decisões, mas é particularmente evidente nas táticas singulares de comunicação zapatista, o que Conant (2010) chama de *poéticas da resistência*.<sup>13</sup>

Essa forma inusitada de, nos termos do autor, “relações públicas” criou um discurso que encontrasse coro tanto com os nativos quanto com o restante da população

---

<sup>12</sup> Alguns analistas como Todd May apontam algumas incoerências internas ao EZLN, causadas por uma incompatibilidade entre as visões ocidentais e indígenas que sustentam sua ideologia. Podemos apontar, por exemplo, uma nítida contradição entre práticas radicalmente democráticas e o perfil militar do movimento.

<sup>13</sup> “Por ‘poética’ o autor se refere a estratégias de resistência multifacetadas, que envolvem estética e simbologia como máscaras, bonecos, costumes, murais, formas culturais de canções e narrativas usadas para comunicar uma clara mensagem de subversão ao regime e ao mundo. As notícias de uma revolução participativa e de baixo para cima do movimento zapatista foram divulgadas largamente em uma escala global a partir de uma poética da resistência cuidadosamente tramada, isto é, um uso cuidadoso de resistência cultural para organizar o insurgente e mobilizar o simpatizante.” (DIBABA, 2015, p. 24 - Tradução nossa)

mexicana e dos estrangeiros. O trabalho de tradução de sua ideologia originou uma linguagem politizada, mas poética, objetivamente pragmática, mas também fabulosa e quase mística,<sup>14</sup> repleta de várias expressões com enorme carga literária que, apesar de herdarem vários elementos da ancestralidade nativa, também pretendem ser entendidas de forma universal, dialogando igualmente com seus membros interioranos e simpatizantes forasteiros.

É deste vocabulário eclético que surge a expressão “*sin rostro y sin nombre*”, recorrente nos comunicados zapatistas, mas raramente usada para se referir somente a suas caras tapadas e seus codinomes. Mais que uma simples alusão a forma como se vestem, os “sem rosto” são um arquétipo heroico dos atores esquecidos e abandonados pela história, como escreve o subcomandante Marcos:

“[...] hay que hacerse soldado y recetar una cantidad discreta de plomo, plomo caliente escribiendo libertad y justicia para todos, no para uno o para unos cuantos, sino para todos, todos, los muertos de antes y de mañana, los vivos de hoy y de siempre, los de todos que llamamos pueblo y patria, los sin nada, los perdedores de siempre antes de mañana, los sin nombre, los sin rostro.”  
(MARCOS, 1994)

Ser *sin rostro*, então, não diz respeito a usar uma máscara e um codinome, mas sim ao arquétipo do pária, do marginalizado e do injustiçado. Os sem rosto são os afligidos pelo “neoliberalismo, capitalismo, globalização corporativista, império, miséria ou o que você quiser chamar. Os zapatistas chamam de *olvido* (esquecimento), como em guerra contra o esquecimento.” (CONANT, 2010, p. 28). Nesse sentido específico, a ausência de rosto (*facelessness*) é anterior ao uso dos *pasamontañas*, e ela é apropriada para pensar tanto os engraxates de La Paz quanto os guerrilheiros de Chiapas.

<sup>14</sup> “A distintas características das linguagens indígenas, seu uso poético da linguagem pelos Maias de Chiapas, assim como seu próprio modo de ver a realidade encarnado nessas linguagens é uma das dos dois principais constituintes do discurso político zapatista. O outro é o discurso urbano de militantes que nos anos 1970 se instalaram na selva lacandona. É exatamente a junção dessas duas ‘linguagens’ - de um lado, a poética, mística linguagem dos povos indígenas e, do outro lado, a politizada, urbana e ‘pós-moderna’ linguagem dos membros mestiços do movimento zapatista - que deu forma e conteúdo ao estilo quase-místico, político, literário conhecido nos escritos e comunicados dos zapatistas.” (MENTINIS, 2006, p. 156 - Tradução nossa)

O ideal zapatista do “sem rosto” tem respaldo nas tradições políticas e filosóficas ocidentais. Vale lembrar que os conceitos de rosto, máscara e pessoa (no sentido de personalidade jurídica) não possuíam uma separação nítida na Antiguidade. Hannah Arendt (2003, p. 12-13) lembra que a origem etimológica de “pessoa” vem do termo latino *persona*, que, por sua vez, era usado para se referir a máscara do teatro:

“Em qualquer situação, *persona* era a máscara do ator que cobria sua face ‘pessoal’ e indicava ao espectador o papel no qual atuava durante a peça. A máscara, concebida para a peça e por ela determinada, tinha uma larga abertura na altura da boca, pela qual podia passar a voz individual e indistinguível do ator. A palavra *persona* vem do som que passa pela abertura: *personare* é o verbo do qual *persona*, a máscara, é o nome. Os romanos foram os primeiros a usar o nome no sentido metafórico; no direito romano, a *persona* era alguém que possuía direitos civis, em oposição à palavra *homo*, denotando alguém que era simplesmente membro da espécie humana, certamente diferente de um animal, mas sem qualificações nem distinções específicas, de maneira que *homo*, como o grego *anthropos*, era frequentemente usado com desprezo para designar gente que não era protegida por nenhuma lei”. (Idem)

Para a autora, a grande vantagem desse uso metafórico da máscara é explicitar que nada garante o nosso reconhecimento político. Para ela, “não somos cidadãos”, isto é, não somos iguais no espaço público estabelecido e reservado à palavra e à ação política. “Não somos aceitos enquanto indivíduos que gozam de direitos por si só e de maneira nenhuma enquanto seres humanos como tais” (Idem). Para Arendt, a sociedade só nos reconhece como pessoa no momento que assumimos um determinado papel atribuído para nós por ela na medida que usamos uma máscara de determinada profissão, como jornalista, advogado, pesquisador, etc... A face humana em si é incapaz de atribuir valor político para um indivíduo. Isso só é conquistado justamente quando nos “mascaramos” e exercemos um papel na vida humana.

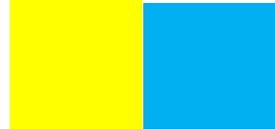
É nesse sentido que os zapatistas não têm rosto: obviamente eles possuem uma cabeça com olhos e boca, porém seus rostos de indígenas e pobres não são capazes de serem reconhecidos politicamente dentro do sistema social que os marginaliza. Desta forma, “o ritual zapatista de encobrimento do rosto remete à condição de não-lugar, de

vida nua, de invisibilidade socioeconômica dos camponeses chiapanecos no México e na América Latina” (BECK, 2009, p. 49).

A década de 1990 foi um momento inóspito para pobres no México, especialmente para os indígenas. 6 anos antes dos camponeses tomarem armas em Chiapas, Carlos Salinas Gotari tinha sido eleito sob uma plataforma de privatização, livre mercado e controle dos preços e salários (MAY, 2010, p. 78). Entre a série de políticas neoliberais adotadas, podemos destacar o desmonte da reforma agrária proporcionada pela reformulação do Artigo 27 da Constituição Mexicana (COLLIER, 2005). Somada às mudanças na legislação, de 1989 a 1993, houve uma queda abrupta do preço do café, o que agravou drasticamente as condições de vida da população como um todo, sobretudo os pobres que trabalhavam no campo. O Estado e a economia estavam tão sucateados que houve um aumento significativo da mortalidade infantil. De acordo com Beck (2009), o levante armado do EZLN não aconteceu por uma onda rebelde internacional, mas sim pela necessidade de sobrevivência das comunidades: “foram as mulheres a tomar a frente na decisão de se fazer o levante armado para salvar suas crianças de doenças curáveis desde que houvesse condições sanitárias para tanto”.

Tudo isso culminou na adesão do México ao Tratado de Livre Comércio da América do Norte, vendido por Salinas Gotari como a “entrada do México ao Primeiro Mundo” (MENTINIS, 2006, p. 5). Em seu discurso político, os povos tradicionais eram entendidos como uma ameaça “ao sonho mexicano”, sobretudo devido suas reivindicações de reconhecimento constitucional. A alteridade dos indígenas estava longe de ser assimilada como tal. Na lógica do grupo dominante, elas rompiam com a ordem perfeita das esperanças modernistas do governo mexicano, quem parecia dizer: “tal como é, você não tem espaço entre nós” (RAMÍREZ, p. 2006, p. 155).

Os zapatistas estavam conscientes da alteridade que representavam, por isso, escolheram materializar sua condição de sem parte tapando seus rostos. Voltando a reflexão de Arendt, se a máscara era aquilo que oferece reconhecimento político ao indivíduo pela atribuição de um papel, o *pasamontañas* pode ser entendido como uma espécie de antimáscara no sentido que, ao invés de expor o lugar e a importância do usuário dentro da peça teatral, ele expõe justamente o oposto disto: um corpo impróprio, um sujeito inoportuno, uma presença sem propósito ou, nos termos do filósofo Jacques



Rancière, “a parte dos sem parte”.

No pensamento de Rancière (2018, 2010), a política é coisa estética, ou seja, é uma questão de aparência. Para ele, política não pode ser entendida como o exercício de poder ou mera administração do bem público. Política é sempre associada com a aparição criação de uma polêmica ou de dissenso. O autor não considera dissenso, diferença de opinião ou uma disputa dentro de um sistema já estabelecido. Dissenso acontece quando pessoas que não tinham voz antes, encontram uma forma de serem ouvidas como sujeitos políticos (CORREA, 2017), o que ocorre justamente quando há a emergência de um “sem parte”. O autor desenvolve sobre a dimensão estética da política quando trata não só da ordem do dito, mas sobretudo daquilo que é pressuposto, “dos elementos extradiscursivos que apontam para diferentes níveis de divisões entre aqueles que podem fazer parte da ordem do discurso e aqueles que permanecem fora de um espaço previamente definido como ‘comum’”. (MARQUES, MARTINO, 2016, p. 229). Essa *arché*,<sup>15</sup> entendida como uma lógica anterior que distribui e organiza grupos ou sujeitos no tempo e no espaço, atua de maneira a impedir a percepção de algo que exceda a estrita adequação entre sujeitos, ocupações e modos de vida. Os “sem parte”, se diferenciam dos “sem rosto” por não corresponderem necessariamente com os sujeitos excluídos. Eles são uma metáfora para indicar o suplemento que se apresenta a uma conta mal feita, a um objeto, tema ou sujeito que não recebeu a parte que lhe era devida.

Para os indígenas sob o governo de Salinas Gotari, havia uma noção de que os povos tradicionais só poderiam ser integrados dentro da nação mexicana quando esses abandonassem sua indigeneidade. Eles teriam que escolher se adequar aos padrões modernos ou serem condenados a ignomínia do estado. Mas, “para os indígenas zapatistas, essa discriminação carece de sentido, uma vez que eles estendem a identidade mexicana, integrando a ela as comunidades e identidades indígenas” (RAMÍREZ, 2006, p. 155).

O *pasamontañas* zapatista, ao encarnar a metáfora dos *sem parte*, denuncia de maneira crítica o não-lugar de fala do indígena, ao mesmo tempo que reivindica ser

---

<sup>15</sup> A *arché* significa duas coisas: é um princípio teórico definindo uma clara distribuição de posições e capacidades, embasando a distribuição do poder entre aqueles que governam e os governados; e é um início temporal delineando que o fato de governar é antecipado na disposição para tal e que a evidência dessa disposição é dada pelo fato de sua operação empírica.

ouvido como um sujeito digno de escuta e portador de direitos políticos. A máscara não se limita a mostrar a invisibilidade do campesino, mas também desarma o dispositivo neoliberal, expondo-o como um cálculo incorreto, uma distribuição falha que necessita ser reajustada. Em termos do Direito, ao ocultar a face e se apresentar como sujeitos “sem rosto”, os zapatistas nomeiam um dano, isto é, um prejuízo injusto causado pela miopia das elites que deve ser reparado.

### **O rosto como identidade e a máscara como desidentificação**

Se para pensar as origens da ideia de personalidade jurídica, Arendt vai até os romanos, o filósofo Bruno Cava (2013) volta ainda mais ao passado. Ele lembra que a expressão *persona*, na verdade, é derivada do grego *prósopon*, que significa tanto a máscara teatral quanto o rosto, mas que também pode ser traduzida simplesmente como pessoa. De modo denotativo, *prósopon* se refere a aparência externa do indivíduo. Elas eram as máscaras usadas pelos atores para revelar ao público seus personagens assim como seu estado emocional. “Não era tanto uma expressão da alma do indivíduo, mas um signo de sua existência implicada num ato coletivo, na figura do coro” (Idem, p. 96).

Segundo Cava, a partir da Idade Média, o cristianismo começou a apropriar-se desse conceito para elaborar sua teologia sobre a Trindade e a figura de Jesus Cristo, que se tornaria a unidade “prosópica” das naturezas divina e humana. Agostinho, por exemplo, imaginava que Deus e Homem são um só como uma face. “Disto, seguem sucessivas manobras cristológicas cujo pano de fundo é a interiorização da máscara, individualizando a consciência que pensa e sente (e se culpa, e tem de confessar e expiar)” (Idem). Neste momento, a face perde a noção de máscara teatral, de um mero artifício comunicativo em proveito do público, e começa a adquirir a função de uma superfície que levaria a uma essência ou a natureza própria do indivíduo. Desta forma, as concepções de máscara e de rosto começam a se separar. Um assumiria um sentido de ocultação, de falsidade, de mentira, enquanto o outro passa a ser entendido como “uma manifestação de uma ‘verdade interior’, do genuíno e autêntico estado de espírito de cada um” (Ibidem).

“É o começo da história de um longo cinismo, que o estado vai aproveitar para fixar a máscara de cada um, segundo um poder catalogador. Registrada nos documentos oficiais, a substancialização da prósopeon estabelece ao mesmo tempo a identidade individual (você e seu rosto são um só) e coletiva (você tem RG, é cidadão). Não admira a obsessão em evitar o teatro das ruas, em criminalizar o uso livre das máscaras. Nessa tecnologia de poder, a verdade não pode libertar-se dos aparelhos de estado, de sua dor característica, e seu inquérito infinito. Tentam impedir o retorno de uma realidade já ancestral: nossos rostos, afinal, não exprimem nada de “fundo”. São máscaras, pele social, superfície de relações, e não tem nada mais rico e desejante (e perigoso) do que isso.” (Ibidem)

Frente a essa contextualização, a intolerância do *finqueiro* assume uma dimensão moderna. Saber a identidade do outro não é uma prerrequisito para poder conhecê-lo, mas sim para dominá-lo. A exigência de Canter de ver o rosto de seu interlocutor não é uma questão de civilidade, mas de controle. Sua recusa de reconhecer os indígenas condiz com sua posição de soberano que se vê incapaz de subjugar alguém sem rosto e sem nome.

Há uma ideia comum espalhada entre a população de La Paz que acusa os engraxates a tapar a cara para esconder uma tez marcada pelo uso de entorpecentes (BRILLO, 2011) Esse discurso tenta negar o estigma social (a ideia que os engraxates seriam perseguidos pela sua ocupação) imaginando um estigma físico em um rosto que permanece oculto. Independentemente de qual estigma seja fantasiado e qual seja real, nesse contexto, o rosto de um *lustrabota* não é, para todos os fins, um rosto, entendido aqui não como uma face humana, mas como uma “abertura para outro, uma forma de diálogo em que um não possui o outro, nem tampouco se reconhece nele” (VIEIRA, COÊLHO, MARQUES, 2016). Para Lévinas (2007), o rosto nos coloca frente a um outro que nos interpela como um sujeito próprio, irreduzível a categorias prévias. Porém, em La Paz, o rosto é simplesmente a reiteração de um estereótipo marginalizante, independente de sua singularidade. Ele não é uma forma de se aproximar a uma alteridade estranha, é apenas um meio de confirmar um juízo já concebido sobre o engraxate.

Rancière reserva uma profunda suspeita sobre qualquer tipo de ação política que se dedique a busca de uma identidade. Para ele, identidades estão a serviço da *arkhé*. Apesar de serem construtos sociais historicamente determinados, as identidades

facilmente se confundem com um caráter ou natureza supostamente intrínsecos ao sujeito que, por sua vez, são fixados em um lugar determinado e específico devido a esse entendimento.

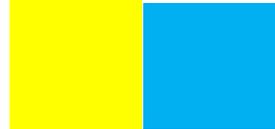
A grande falácia sobre o rosto dentro do pensamento ocidental é que ele corresponderia ou levaria para uma identidade definida, como se a face e o sujeito fosse indiscerníveis entre si. Isso não tem nenhum cabimento. Primeiro porque simplesmente não existe essa “autenticidade oculta” acessível pelo rosto. Segundo porque nada garante que, frente ao rosto do outro, o olhar busque algo a mais que o que ele já pensa saber sobre o outro. Ao invés de ligar o corpo individual a uma subjetividade própria, o rosto liga a pessoa a seu rótulo, a um estereótipo que atribui a cada indivíduo um pólo, um território ou um nome facilmente localizável dentro do dispositivo discursivo (TASSIN, 2012).

Por esse motivo, Rancière propõe um ideal de agência política que só pode ser alcançado por meio de um distanciamento do “Eu” de qualquer identidade social (DERANTY, 2010, p. 10), por meio de um processo de *desidentificação* que produza um hiato no sensível, uma interrupção entre padrões de ver, saber e fazer ou, em outras palavras, um dissenso sobre os dados de uma situação particular (MARQUES, 2016, p. 229).

Talvez não haja um exemplo melhor disso que o uso da *pasamontañas* em La Paz, onde a identidade de lustradores é tão agressiva que os leva a ocultar sua cara. A máscara nesse sentido age de maneira a separar o sujeito do corpo (COCCO, TASCHELO, 2017, p. 52) desvinculando a pessoa de sua identidade marginalizada. O corpo anônimo do engraxate é quem recebe todos os abusos enquanto o indivíduo permanece com a dignidade intacta, mantendo sua ocupação escondida do conhecimento geral.

## Conclusão

O filme *Um lugar chamado Chiapas* apresenta duas formas de entender o uso do *pasamontañas*, como uma falta de transparência e como proteção contra uma violência. No entanto, há uma terceira alternativa sugerida por Wild e negada imediatamente por Canter: como *teatro*. Justamente esse olhar que retorna a concepções clássicas da política, do rosto e da máscara e que se opõe a uma abordagem moderna que objetiva os sujeitos.



A partir do momento que entendemos o anonimato dos zapatistas e dos *lustrabotas* como uma performance política, não como um silêncio, mas como uma tentativa de adquirir um lugar de fala e um reconhecimento negado para que possam combater esse silêncio, podemos começar a entender o que exatamente essas vozes sem rosto querem falar.

Scarnecchia (2008) e Mentinis (2006) mostram que essas práticas têm suas origens no imaginário social de povos indígenas, mas como esse texto trata-se apenas de uma aproximação inicial, nos focamos em tentar responder ainda dentro de um olhar ocidental para depois, no decorrer da pesquisa, trabalhar as raízes étnicas e culturais desses dois gestos.

Vale destacar, no entanto, que tanto a desidentificação dos *lustrabotas* quanto a emergência da “parte dos sem parte” dos zapatistas, ambos promovidos pela *pasamontañas*, podem configurar um processo de subjetivação para Rancière. Como dito antes, na perspectiva do autor, a política só emerge como um dissenso. Essa ruptura com um consenso prévio leva a uma nova configuração da experiência (RANCIÈRE, 2018, p. 49), uma transformação não só do sujeito em si, mas também do próprio ambiente discursivo onde ele está. (MARQUES, 2014, p. 134).

A máscara do anônimo faz justamente isso, ela rompe com um vínculo do rosto com a identidade que aprisiona o sujeito ao mesmo tempo que figura sua indignidade como uma injustiça, demandando uma reparação. Por mais que esse gesto possa parecer excêntrico, ele é necessário considerando a radicalidade do isolamento que esses dois grupos estão submetidos.

**Fotografia 4:** El Babas (2015)

**Fonte:** Luciano Dias Godoy (Flickr)<sup>16</sup>

## Referências

AGUIRRE ROJAS, La nueva etapa del neozapatismo mexicano. **Contrahistorias: La otra mirada de Clío**, Ciudad de México, v. 1, n. 21, p.7-28, set. 2013. Semestral.

A PLACE Called Chiapas. Direção de Nettie Wild. Produção de Nettie Wild. [s.i.]: Canada Wild Productions, 1998. (93 min.).

ARENDDT, Hannah. **Responsibility and judgment**. New York: Shocken Books, 2003.

BECK, Maurício. Zapatistas: celebridades anônimas na sociedade do espetáculo. In: SCHERER, Amanda Eloina et al (Org.). **Tecnologias de linguagem e produção do conhecimento**. Santa Maria: Programa de Pós-graduação em Letras Universidade Federal de Santa Maria, 2009. Cap. 4.

BRILLO. Produção de Ignásio Costa i Callifa. Barcelona: Natx.tv. 2011. Disponível em: <<https://vimeo.com/16431175>>; Acesso em 15 abril 2015.

CAVA, Bruno. **A multidão foi ao deserto: As manifestações no Brasil em 2013** (jun-out). São Paulo: Annablume, 2013.

CATTONI, Marcelo; VIANA, Igor; POSSEIO, Raquel, CARVALHO, Thiago (Org.). **Políticas da Performatividade: Levantes e a Biopolítica**. Belo Horizonte: Conhecimento, 2019.

<sup>16</sup> Disponível em: < <https://www.flickr.com/photos/lucianodiazgodoy/> >, acesso 22/05/2019.

COCCO, Giuseppe; TASCHELO, Marcio. Eu (não) sou ninguém: a subjetividade sem nome [I am (no)body. *Kalagatos*, [s.l.], v. 14, n. 2, p.37-57, 8 out. 2017. *Kalagatos*. <http://dx.doi.org/10.23845/kgt.v14i2.289>.

COLLIER, George Allen; QUARATIELLO, Elizabeth Lowery. **Basta!: land and the Zapatista rebellion in Chiapas**. New York: Food First Books, 2005. 3rd Edition.

CONANT, Jeff. **A Poetics of Resistance: The Revolutionary Public Relations of the Zapatista Insurgency**. Oakland: Ak Press, 2010.

CORRÊA, Laura Guimarães. Writing Practices in London: Dissensus and consensus over the urban surfaces. **Media@lse**. London, p. 1-24. set. 2017.

COSTA FILHO, Ismar Capistrano. **Usos sociais das rádios zapatistas: o mapa noturno da construção da autonomia nas mediações comunicativas da cultura**. 2016. 339 f. Tese (Doutorado) - Curso de Comunicação Social, Programa de Pósgraduação em Comunicação Social, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2016.

DERANTY, Jean-philippe (Ed.). **Jacques Ranciere: Key Concepts**. Durhem: Acumen, 2010.

DIBABA, Assefa Tefera. **Ethnography of Resistance Poetics: Power and Authority in Salale Oromo Folklore and Resistance Culture (Ethiopia, Northeast Africa)**. 2015. 422 f. Tese (Doutorado) - Curso de Folklore And Ethnomusicology, Indiana University, Bloomington, 2015.

FABELA, Martín Álvarez. La Guerra contrainsurgente en contra el neozapatismo: 1994-2015. *Contrahistorias: la otra mirada de Clío*, Ciudad de México, v. 24, n. -2015, p.47-66, mar. 2015.

HOFFMANN, Bert. Latin America and Beyond: The Case for Comparative Area Studies. **European Review Of Latin American And Caribbean Studies**, Amsterdam, v. 2015, n. 100, p.111-120, dez. 2015. Disponível em: <<http://doi.org/10.18352/erlacs.10125>>. Acesso em: 26 ago. 2018.

LÉVINAS, Emmanuel. **Ética e infinito**. Lisboa: Edições 70, 2007.

LÓPEZ Y RIVAS, Gilberto. Paramilitarismo y contrainsurgencia en México: una historia necesaria. **En el Volcán**, n. 18, febrero de 2013.

MARCOS., Subcomandante Insurgente. Al niño Miguel.: Nuestra profesión: la esperanza. *La Jornada*. 05 mar. 1994. Disponível em: <Subcomandante insurgente Marcos.>. Acesso em: 27 ago. 2018.

MARQUES, Ângela Salgueiro. Sujeito. In: FRANÇA, Vera Veiga; MARTINS, Bruno Guimarães; MENDES, André Melo (Org.). **Grupo de Pesquisa em Imagem e Sociabilidade (GRIS): Trajetória, conceitos e pesquisa em comunicação**. Belo Horizonte: Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas – PPGCOM/UFMG, 2014. Cap. 18. p. 131-139.

MARQUES, Ângela Cristina Salgueiro; MARTINO, Luís Mauro Sá. **Mídia, ética e esfera pública**. Belo Horizonte: PPGCOM/UFMG, 2016.

MAY, Todd. **Contemporary Political Movements and the Thought of Jacques Rancière: Equality in Action**. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2010.

MENTINIS, Mihalis. **Zapatistas: The Chiapas Revolt and what it means for Radical Politics**. London: Pluto Press, 2006.

RAMÍREZ, César. “Todos somos Marcos” o los caminos que llevan del zapatismo local ao neozapatismo altermundialista. *Signos Lingüísticos*, México D. F., v. 2, n. 3, p.151-170, jun. 2006. p. 155.

RANCIÈRE, Jacques. **Dissensus: On Politics and Aesthetics**. London: Continuum, 2010. Edited and Translated by Steven Corcoran.

RANCIÈRE, Jacques. **O Desentendimento: política e filosofia**. São Paulo: Ed. 34, 2018. (2ª edição).

SCARNECCHIA, Antonella. **Identidad y cultura: la máscara en América Latina - El caso de Bolivia**. 2008. 126 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de Posgrado en Estudios Latinoamericanos, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, México D. F., 2008.

SCARNECCHIA, Antonella; CAVAGNOUD, Robin. Los chicos lustra calzados de La Paz: el uso del pasamontañas como forma de máscara y símbolo de identidad. **Bulletin de L'institut Français D'études Andines**, Lima, v. 3, n. 42, p. 491-503, dez. 2013.

TASSIN, Etienne. De la subjetivación política. Althusser/Rancière/Foucault/Arendt/Deleuze. **Revista de Estudios Sociales**, Bogotá, n. 43, p.36-49, ago. 2012. DOI: <http://dx.doi.org/10.7440/res43.2012.04>.

VIEIRA, Frederico; COÊLHO, Tamires; MARQUES, Ângela. O rosto na imagem, imagem sem rosto: apontamentos para pensar outramente a relação entre estética e política. In: XXV ENCONTRO ANUAL DA COMPÓS, 15., 2016, Goiânia. **Anais XXV Compós: Goiânia/GO**. Goiânia: Associação Nacional dos Programas de Pós-graduação em Comunicação, 2016. p. 1 - 22. Disponível em: [http://www.compos.org.br/biblioteca/marquestemplatecomposautoria\\_3289.pdf](http://www.compos.org.br/biblioteca/marquestemplatecomposautoria_3289.pdf). Acesso em: 30 ago. 2018.