

O ZAPATISMO E AS CIÊNCIAS SOCIAIS NA AMÉRICA LATINA

John Holloway*

A herança mais triste que o século XX nos deixa é a desilusão, a perda da esperança.

Se olharmos os debates de cem anos atrás o que nos chama a atenção é seu otimismo. Vejam, por exemplo, o debate entre Rosa Luxemburg e Eduard Bernstein sobre a questão de reforma ou revolução: ambas as partes assumiam como óbvio que era possível fazer o mundo melhor, que era possível criar uma sociedade baseada na justiça. O único ponto de debate era como fazê-lo.

E logo veio a carnificina das duas guerras mundiais, logo veio Stálin, Auschwitz e Hiroshima, logo veio Pol Pot e, depois, como golpe de arremate para inclusive os mais cegos dos otimistas, veio o colapso da União Soviética.

Aqui na América Latina a morte do otimismo foi ainda mais amarga. Todo o entusiasmo das lutas revolucionárias dos anos 60 e 70 aonde levou? À criação de um Estado pobre, isolado e burocrático no caso de Cuba, e no resto da América Latina à tragédia, ao massacre de milhares de militantes entusiasmados e de vítimas inocentes. É certo que as ditaduras militares desapareceram, mas o que resta não é muito melhor: a corrupção, a pobreza e a desigualdade social aumentam sempre cada vez mais. Tanto entusiasmo para quê? Para que serviram tantas lutas? Para que tantas mortes e tantos mortos? Nós estamos aqui, certamente, mas o que há com nossos amigos, o que há com tanta gente que admirávamos? Para os europeus de minha geração isso não é parte de nossa experiência pessoal, por

sorte, mas para muitos latino-americanos, sim. E para quê?

Para muitos, a esperança evaporou da vida, dando lugar a uma reconciliação amarga com a realidade. Não vai ser possível criar a sociedade livre e justa com que sonhávamos, mas ao menos podemos votar num partido de centro-esquerda. Sabemos muito bem que não vai fazer muita diferença, mas nos dá a oportunidade de espiares as nossas frustrações.

Estreitamos nossos horizontes, diminuimos nossas expectativas. A esperança desaparece de nossa vida, a esperança desaparece de nosso trabalho, a esperança desaparece de nosso modo de pensar. Mas, claro, estamos envelhecendo, às vezes inclusive somos mais velhos do que os velhos. É o mundo que está envelhecendo.

A amargura da história: com ela temos que viver. Como uma neblina cinzenta, penetra tudo. Como cientistas sociais, ou simplesmente como acadêmicos, estamos especialmente atingidos. A desilusão se filtra em nosso modo de pensar, nas categorias que usamos, nas teorias que adotamos.

Foucault o disse muito claramente no primeiro tomo da *História da sexualidade* quando diz que “o medo do ridículo ou a amargura da história impede à maioria de nós de associarmos revolução e felicidade ou revolução e prazer”. E ri dos que querem falar do sexo em termos da repressão para construir um discurso “no qual se combinam o ardor do conhecimento, a vontade de mudar a lei e o jardim esperado das delícias”.¹

A amargura da história e o medo do ridículo são os dois lados do mesmo processo. Reduzem-se as expectativas. A amargura da história nos ensina que é ridículo agora manter a grande narrativa da

* John Holloway é professor do Instituto de Ciências Sociais e Humanidades da Universidade Autónoma de Puebla. Este é o texto de uma conferência feita no Congresso da Southwest Council of Latin-American Studies (Scolas), em Puebla em março de 2000. Tradução de Antonio Roberto Bertelli.

<https://doi.org/10.36311/0102-5864.17.v0n36.2223>

emancipação humana, a grande narrativa de esperança por uma sociedade baseada na dignidade humana. O mais que podemos fazer é pensar em termos de narrativas particulares, da luta das identidades diferentes por melhores condições: a luta das mulheres, dos negros, dos homossexuais, dos indígenas, mas já não a luta da humanidade pela humanidade. A cosmovisão fragmentada do pós-modernismo é uma reconciliação com a desilusão.

Está claro que o pós-modernismo não é a única forma pela qual os cientistas sociais se reconciliam com a amargura da história. Há muitas formas de aceitar uma redução das expectativas, um fechamento das categorias, uma imposição dos antolhos conceituais. As condições da vida acadêmica, a necessidade de terminar teses, a necessidade de encontrar trabalhos, a pressão para se conseguir bolsas de estudo: tudo nos empurra para a mesma direção. Tudo nos diz que temos que nos fixar no nosso fragmento especializado do conhecimento, que não temos que nos meter com a complexidade do mundo.

A complexidade se torna a grande cartada, tanto científica como moralmente. O mundo é tão complexo que só podemos conceitualizá-lo em termos de narrativas fragmentadas ou, o que continua sendo muito mais comum, apesar da moda do pós-modernismo, em termos de estudos de casos positivos e positivistas. O mundo é tão complexo que não posso aceitar nenhuma responsabilidade para seu desenvolvimento. A moral se contrai: a moral é ser amável com as pessoas que me rodeiam, além desse círculo imediato o mundo é muito complexo, a relação entre as ações e suas conseqüências,



muito complicada. Quando paro num semáforo (a maioria dos acadêmicos no México fazem parte da classe dos donos de automóvel) dou (ou não dou) uma moeda às pessoas que pedem esmola, mas não me interrogo sobre uma organização do mundo que cria mais e mais miséria e como essa organização pode ser modificada. Esse tipo de pergunta se tornou moral e cientificamente ridículo. Para que fazê-la, se sabemos que não há resposta?

O problema com a redução das expectativas, com esse fechamento das categorias, com esse estreitamento do conceito de trabalho científico não é a qualidade da investigação que resulta. A investigação pode ser muito boa, os resultados podem inclusive ser corretos em certo sentido. Mas o problema das ciências sociais (ou da ciência em geral) não é ser correta, não é a exatidão. O problema das ciências sociais é a cumplicidade. Nossa investigação pode ser muito boa, mas se aceitamos a fragmentação que surge da desilusão, se abandonamos em nosso trabalho a exploração da possibilidade de mudar radicalmente um mundo no qual a exploração e a miséria se tornam cada dia mais intensas e no qual a dinâmica da exploração vai além de qualquer “identidade”, tornamo-nos cúmplices então da exploração dos humanos pelos humanos, cúmplices da destruição da humanidade, cúmplices finalmente na morte de nossos mortos?

Todos somos cúmplices certamente. Apenas pelo fato de vivermos nessa sociedade jogamos um papel ativo na destruição da humanidade. O que se trata, contudo, é como nos relacionamos com essa cumplicidade, como lutamos contra nossa própria cumplicidade.

Foi a esse mundo de desilusão que os zapatistas chegaram em 1º de janeiro de 1994. Chegaram como gente pré-histórica saindo das cavernas, falando de dignidade e humanidade? Por acaso não viam como eram tão ridículos? Por acaso não tinham aprendido a amargura da história? Por acaso não sabiam que a época das revoluções havia terminado, que as grandes narrativas eram coisa do passado? Por acaso não sabiam o que havia acontecido com todas as revoluções latino-americanas? Por acaso não tinham

Aqui na América Latina a morte do otimismo foi ainda mais amarga. Todo o entusiasmo das lutas revolucionárias dos anos 60 e 70 aonde levou?

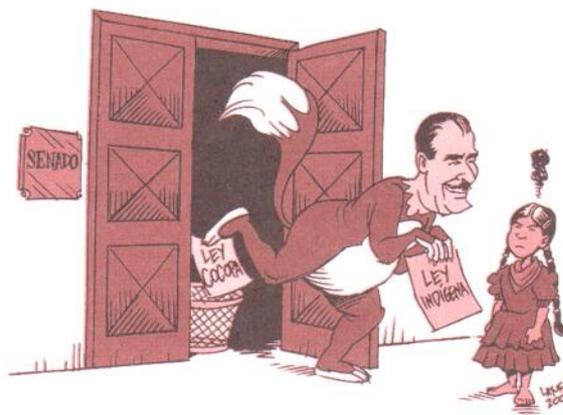
ouvido a respeito da queda da União Soviética? Por acaso não tinham ouvido falar de Pol Pot?

Certamente que sim, sabiam de tudo isso. E mesmo assim decidiram enfrentar o medo do ridículo. Conheciam a amargura da história, ninguém melhor que eles. E contudo nos lembraram de que há diferentes formas de nos relacionar com essa amargura. Theodor Adorno, alemão, judeu, comunista, regressou do exílio depois da Segunda Guerra Mundial dizendo “há que perguntar se alguém pode continuar vivendo depois de Auschwitz”.² Ernst Bloch, alemão, judeu, comunista, regressou do exílio depois da Segunda Guerra Mundial enfatizando o outro lado da experiência: “agora é o momento para aprender a ter esperança”.³

Como que fazendo eco às palavras de Bloch, os zapatistas se levantaram nas circunstâncias mais ridículas, quando todos os bons revolucionários estavam mortos ou descansando na cama, e disseram “agora é o momento de ter esperança, agora é o momento de lutar pela humanidade”. A história é amarga, mas a amargura da história não leva necessariamente à desilusão. Também pode levar à raiva e à esperança e à dignidade.

Então essa dor que nos unia nos fez falar, e reconhecer que em nossas palavras havia verdades, soubemos que não só pena e dor moravam em nossa língua, soubemos que ainda há esperança em nosso peito. Falamos conosco, voltamos-nos para dentro de nós e olhamos nossa história: vimos nossos pais sofrer e lutar, vimos nossos avós lutar, vimos nossos pais com a fúria nas mãos, vimos que nem tudo nos havia sido tirado, que tínhamos o mais valioso, o que nos fazia viver, o que fazia com que nosso passo se levantasse sobre plantas e animais, o que fazia com que a pedra estivesse sob nossos pés, e vimos, irmãos, que era a *dignidade* tudo o que tínhamos, e vimos que era grande a vergonha de tê-la esquecido, e vimos que era boa *dignidade* para que os homens fossem outra vez homens, e voltou a dignidade a morar em nosso coração, e nos tornamos novos e os mortos, nossos mortos, viram que éramos novos e nos chamaram outra vez à dignidade, à luta.⁴

A dignidade, uma categoria central no levante zapatista, é a recusa à desilusão: a recusa, portanto, ao que subjaz o desenvolvimento atual das ciências sociais. Está claro, pois, que tomar o tema “o zapatismo e as ciências sociais” não implica tomar o zapatismo como objeto das ciências sociais, mas, ao contrário, implica entender o zapatismo como o



sujeito das ciências sociais, o sujeito de um ataque contra a tendência prevaiente das ciências sociais atuais.

Tratar o zapatismo como objeto da investigação seria violentar os zapatistas, seria negar-se a escutá-los, forçá-los dentro das categorias que estão desafiando, impor-lhes a desilusão contra a qual estão em revolta.

Em outras palavras, os zapatistas não são um “eles”, mas um “nós”. “Por trás de nós estão vocês”, como disse a prefeita Ana Maria em seu discurso de boas vindas ao Encontro Intergalático de 1996. Ou como disse Antonio García de León em seu comentário sobre a reação inicial ao levante zapatista: “à medida que proliferam os comunicados rebeldes, fomos percebendo que a revolta vinha na realidade do fundo de nós mesmos”.⁵ Ainda que o EZLN seja quase totalmente indígena em sua composição, sempre insistiu que sua luta não é simplesmente uma luta indígena, mas uma luta pela humanidade: “Pela humanidade e contra o neoliberalismo”, como diz o lema do Encontro Intergalático.

Desde o início, e ao que parece graças à insistência daquelas comunidades nas quais as tradições indígenas estão mais arraigadas, recusaram a narrativa particular da libertação étnica e optaram (exatamente como se nunca tivessem lido Foucault nem Lyotard ou Derrida) pela grande narrativa da emancipação humana. “Por trás de nós estão vocês, estão os mesmos homens e mulheres simples e comuns que se repetem em todas as raças, se pintam de todas as cores, falam em todas as línguas e vivem em todos os lugares.”⁶

Quando nos sentimos emocionados pelas palavras dos comunicados zapatistas, não são eles que nos emocionam, somos nós que nos emocionamos. Ser emocionado pelos zapatistas é ser emocionado pela nossa própria rejeição à desilusão.

Recusar a desilusão não quer dizer negar a amargura da história. Não se trata de pretender que Auschwitz nunca existiu. Não é questão de esquecer todas as tragédias precipitadas em nome da luta pelo comunismo. O zapatismo é a tentativa de resgatar a revolução dos escombros da história, mas o conceito de revolução que emerge com esses escombros só pode ter sentido se é um conceito novo. Como disse Marcos num comentário sobre o primeiro ano do levante:

Algo se rompeu neste ano, não só a imagem falsa da modernidade que o neoliberalismo nos vendia, não só a falsidade dos projetos governamentais, de esmolas institucionais, não só o injusto esquecimento da pátria pelos seus habitantes originais, mas também o esquema rígido de uma esquerda obcecada em viver no passado. Em meio a esse navegar da dor à esperança, a luta política se vê a si mesma nua das roupas oxidadas que a dor lhe deixou como herança, é a esperança que a obrigada a buscar novas formas de luta, isto é, novas formas de ser políticos, de fazer política. Uma nova política, uma nova moral, uma nova ética política é não só um desejo, é também a única maneira de avançar, de brincar do outro lado.⁷

O que é novo no zapatismo? Aqui temos verdadeiramente que enfrentar o medo de cair no ridículo, ridículo não apenas por parte dos cientistas sociais ortodoxos, mas também por parte dos marxistas ortodoxos. O núcleo do novo do zapatismo é o projeto de mudar o mundo sem tomar o poder. “Não é necessário conquistar o mundo. Basta que o façamos de novo!” Que ridículo! Que absurdo! Ou, ao contrário, que absurdo seria se não fosse pelo fato de que o zapatismo articula algo que esteve no ar por trinta anos ou mais, isto é, uma recusa à política Estadocêntrica, recusa que foi característica de muito do feminismo e de muitas explorações da esquerda em todo o mundo, uma recusa à política enfocada no poder que recebeu um novo impulso nos últimos meses com os eventos da Unam, de Seattle e de Quito.

De forma decisiva, os zapatistas nos levam para além da ilusão estatal. Por ilusão estatal quero dizer o paradigma que dominou o pensamento da esquerda por mais de um século. A ilusão estatal coloca o

Estado no centro do conceito de mudança radical. A ilusão estatal entende a revolução como a conquista do poder estatal e a transformação da sociedade por meio do Estado. O famoso debate entre Rosa Luxemburg e Eduard Bernstein há cem anos estabeleceu claramente os termos que iam dominar o pensamento revolucionário pela maior parte do século XX. Por um lado, a reforma, por outro, a revolução.

A reforma era uma transição paulatina para o socialismo, que se levaria a cabo por meio das eleições e a introdução de mudanças pela via parlamentar; a revolução significava uma transição muito mais rápida que se faria por meio da conquista do poder estatal (pelas armas, se necessário) e a introdução de mudanças radicais pelo novo Estado.

A intensidade do desacordo escondia um ponto básico de acordo: as duas correntes centravam-se na conquista do poder estatal e viam a transição para o socialismo exclusivamente nesses termos. Revolução e reforma, ambas são enfoques que estão centrados no Estado. O debate marxista ficou enredado assim numa dicotomia estreita. Os enfoques que se encontravam fora dessa dicotomia eram tachados de “anarquistas”. Até recentemente, o debate marxista foi dominado por essas três classificações: revolucionário, reformista e anarquista.

A ilusão estatal dominou a experiência durante grande parte do século XX: não somente a experiência da União Soviética e China, mas também a dos numerosos movimentos de libertação nacional e guerrilheiros dos anos 60 e 70. O focar-se no Estado modelou a maneira de conceber a organização da esquerda. O partido como forma de organização, seja de vanguarda ou parlamentar, pressupõe uma orientação para o Estado e não tem muito sentido sem ela. O partido é na realidade a forma de disciplinar a luta de classes, de subordinar os milhões de formas de luta à meta de ganhar o

Está claro, pois, que tomar o tema “o zapatismo e as ciências sociais” não implica tomar o zapatismo como objeto das ciências sociais, mas, ao contrário, implica entender o zapatismo como o sujeito das ciências sociais, o sujeito de um ataque contra a tendência prevaiente das ciências sociais atuais.

controle do Estado. A ilusão estatal penetra a experiência da luta de uma maneira muito profunda, privilegiando aquelas lutas que parecem contribuir para a conquista do poder estatal e alocando um papel secundário ou pior às formas de lutas que não servem para a conquista do poder.

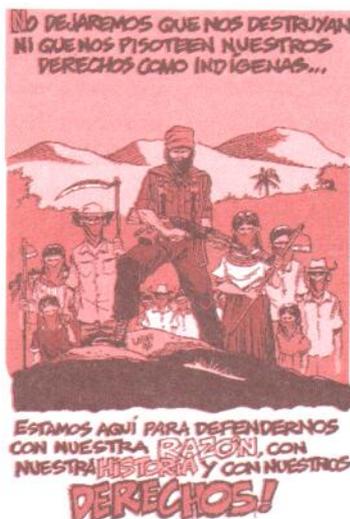
Se a ilusão estatal era o veículo da esperança durante grande parte do século, tornou-se cada vez mais o assassino da esperança conforme avançava o século. O fracasso da revolução era na realidade o fracasso histórico de certo conceito da revolução, isto é, do conceito que identificava a revolução com o controle do Estado.

Ao mesmo tempo que o fracasso do conceito Estadocêntrico da evolução se fazia evidente, o próprio desenvolvimento do capitalismo estava destruindo a base da ilusão estatal. A subordinação cada vez mais direta do Estado ao capital (tão óbvia tanto no caso dos governos social-democratas como no caso dos governos abertamente neoliberais) fechou o caminho para o radicalismo estatal. O fato de que se tornou mais e mais clara a relação entre Estado e capital pode ser entendido somente como uma relação entre Estados nacionais e capital (e portanto sociedade) global, e não como uma relação entre Estado nacional e capital nacional, tornou óbvio que o Estados não são os centros de poder que assumiam as teorias Estadocêntricas de Luxemburg e de Benstein.

A grande contribuição dos zapatistas foi romper o vínculo entre revolução e controle do Estado. Enquanto tantas pessoas em todo o mundo concluíram que já que a revolução por meio do Estado não é possível, a revolução não é possível (e, portanto, temos que nos conformar), os zapatistas disseram de fato:

Se a revolução por meio do Estado não é possível, então temos que pensar na revolução de outra maneira. Temos que romper a identificação da revolução com a tomada do Estado, mas não devemos abandonar a esperança da revolução, porque essa esperança é a própria vida.⁸

A ilusão estatal nada mais é do que parte de uma ilusão maior, o que se pode chamar de ilusão do poder. Essa ilusão se refere à idéia de que para



mudar a sociedade temos que conquistar posições de poder ou pelo menos temos que chegar a sermos poderosos de alguma maneira. A mim me parece que o projeto zapatista é muito diferente. Não é um projeto para nos fazer poderosos, mas para dissolver as relações de poder. Essa é a implicação de sua insistência constante no princípio de “mandar obedecendo” e sua ênfase na dignidade não só como meta da luta, mas como princípio organizatório da luta.

Os zapatistas nos levam para além da ilusão estatal e da ilusão do poder. Mas o que isso quer dizer? Que é uma revolução que não é enfocada na tomada do poder estatal nem em nos fazermos poderosos? Não estamos caindo num absurdo total? Não nos estão levando à loucura?

Aqui fica claro que é um erro grave falar dos zapatistas como “reformistas armados” como fizeram vários comentaristas. O que se torna claro através do levante dos zapatistas é que, depois do colapso da União Soviética, depois da morte do Che e da tragédia das revoluções latino-americanas, a noção de revolução pode ser mantida somente com novas apostas. As revoluções do século XX fracassaram porque almejavam pouco e não porque queriam muito. O conceito de revolução era muito restrito. Pensar na revolução em termos de tomada do Estado ou da conquista do poder é totalmente inadequado. É preciso algo muito mais radical, uma recusa muito mais profunda ao capitalismo. “Caminhamos,” – dizem – “não correremos porque vamos muito longe.” Mas a estrada onde nos convidam a caminhar é muito vertiginosa. Convidam-nos a acompanhá-los por um caminho perigoso, um caminho onde venta, um caminho que não se sabe aonde vai dar. E aceitamos. Aceitamos porque não há alternativa. Não é difícil ver que a humanidade está se destruindo. Não podemos abandonar a esperança, mas a única esperança concebível agora é a esperança que vai além da ilusão estatal, além da ilusão do poder.

Mas então o que significa revolução se não a tomada do Estado ou do poder em qualquer sentido? A resposta é muito simples: não sabemos, teremos

que aprender. “Fazer a revolução” – como disse o comandante Tacho – “é como ir à aula numa escola que ainda não está construída.”⁹

Numa escola que ainda não está construída, aprender não pode ser questão de repetir as lições que o professor nos ensinou. Se queremos partilhar da emoção dessa escola estamos obrigados a ser sujeitos e não repetidores. Estamos obrigados a construir nosso próprio caminho com a estrela utópica como único guia. Nesse projeto partilhamos certamente da experiência de outros que seguiram a mesma estrela, mas a amargura da história tem como consequência que a estrela já não pode ser exatamente a mesma. O que significa revolução agora? O que significa a dissolução das relações de poder? Como podemos participar da luta para dissolver as relações de poder, não somente em nossa prática docente, não somente em nossa vida cotidiana, mas também nas categorias que usamos, em nossas formas de pensar.

Na escola inexistente do zapatismo o pensar é emocionante, mas aterrador. Já não existem as certezas dos velhos revolucionários. Depois de Auschwitz, depois de Hiroshima já não pode haver um conceito da certeza histórica. Quando os humanos possuem a capacidade de amanhã se aniquilarem, não pode haver a garantia de um final feliz. Como bem disse Adorno, temos que recusar a idéia de uma dialética que consegue conciliar tudo no final, temos que pensar ao contrário numa dialética como dialética negativa, como um movimento por meio da negação sem nenhuma garantia, como o movimento negativo da possibilidade.

Fica claro também que o conceito da revolução já não pode ser um conceito instrumental. Tradicionalmente a revolução é concebida como um meio para alcançar um fim, e sabemos que na prática isso significou o uso das pessoas como meio para chegar ao fim. Se a dignidade é tomada como princípio central, as pessoas não podem ser tratadas como meio: a criação de uma sociedade baseada na dignidade pode ser conseguida somente por meio do desenvolvimento de práticas sociais baseadas no reconhecimento mútuo dessa dignidade. Caminhamos não (ou não somente) para chegar a uma terra prometida, mas porque o próprio caminhar é a revolução. E se o instrumentalismo desaparece como forma de pensar, desaparece também o con-

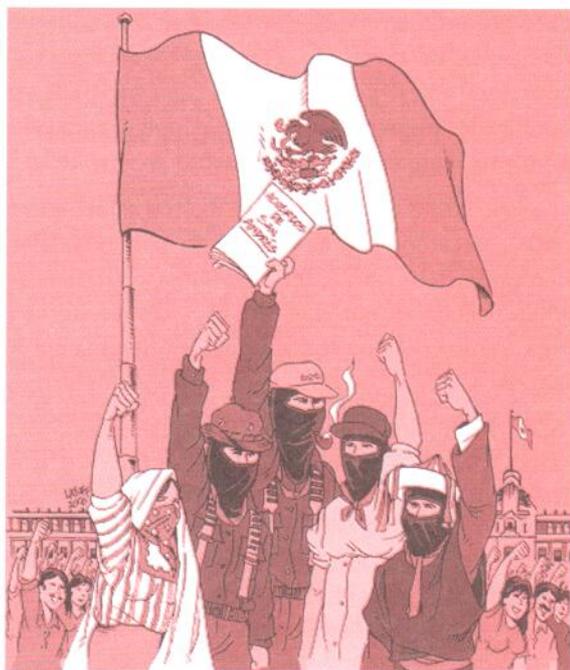
ceito linear do tempo que está implícito no conceito tradicional da revolução, com sua nítida distinção entre um “antes” e um “depois”. Aqui não pode ser questão de “primeiro a revolução, depois a dignidade: a própria dignidade é o movimento da revolução”.

Encontramo-nos pois num mundo cambaleante onde parece que não há nada firme para nos deter, nenhuma definição clara, nenhuma classificação sólida. Caminhar por esse caminho nos faz suspirar para termos pelo menos a segurança de uma corda bamba sob os pés. Mas pouco a pouco nos damos conta de que a firmeza a que aspiramos no princípio é a firmeza do poder contra o qual nos rebelamos. O poder é o estabelecimento de leis, de definições, de classificações, a simulação da estabilidade. Num dos comunicados zapatistas, Marcos põe palavras na boca do poder. O poder diz aos rebeldes: “Não sejam refratários, não se neguem a ser classificados. Tudo o que não se pode ser classificado não conta, não existe, não é.”¹⁰ Definam-se: isso foi a tentação que o diabo sussurrou aos ouvidos dos zapatistas desde o início, a tentação a que até agora conseguiram resistir.

Isso não quer dizer que as leis, definições, classificações não existem, já que o poder existe. Nossa luta não é uma luta indefinida, mas uma luta antidefinicional, uma luta para libertar nosso fazer e nosso pensar das limitações no qual o capital os aprisiona. Nossa luta, em outras palavras, é crítica, antifetichista.

A esperança é insegura e por isso dá medo. A esperança significa um presente que está aberto, cheio da possibilidade da dignidade, mas também cheio de Auschwitz, Hiroshima e Acteal, não só como monstruosidades do passado, mas como presságios estridentes de um futuro possível. Não somente Bloch, mas também Adorno. A desilusão, com suas categorias vestidas de antolhos, com sua fragmentação do mundo em unidades com divisões seguras, com seus temas ordenados que se deixam encapsular em projetos de investigação, a desilusão nos protege dessa insegurança. A desilusão nos ampara da amargura do passado, nos tira a possibilidade do futuro. A desilusão nos encerra na segurança de um

Se a ilusão estatal era o veículo da esperança durante grande parte do século, tornou-se cada vez mais o assassino da esperança conforme avançava o século.



presente absoluto, na eternidade do poder. A desilusão nos coloca em marcha na estrada segura e bem construída que aponta para a destruição da humanidade.

Fechar os olhos para a amargura da história é fechar os olhos para as possibilidades de um futuro digno. Fechar os olhos para as possibilidades do

futuro é desonrar a memória do passado, esquecer as lutas dos mortos, nossos mortos.

Afortunadamente, para os que vivemos em Puebla, temos sempre presente um estímulo visual. O Popocatepetl nos recorda constantemente que uma montanha não é uma montanha, que o invisível não é uma força explosiva, que o impensável tem que ser pensado, que não há nada mais seguro do que a segurança.

Esta comunicação, como qualquer comunicação, é uma pergunta. Perguntando caminhamos.

NOTAS

- ¹ Michel Foucault, *La volonté de savoir* (Paris: Gallimard, 1976), p. 13.
- ² Theodor Adorno, *Negatives Dialectics* (Londres: Routledge, 1973), pp. 362-363.
- ³ Ernst Bloch, *Das Prinzip Hoffnung* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1985), p. 1.
- ⁴ EZLN, *La palabra de los armados de verdad e fuego*, tomo I (México: Fuenteovejuna, 1994/1995), p. 122.
- ⁵ Antonio García de León, em EZLN, *Documentos e comunicados: 1º de janeiro/8 de agosto de 1994* (México: Era, 1994), p. 14.
- ⁶ “Discurso de abertura da prefeita Ana Maria”, em *Chiapas*, nº 3, p. 103.
- ⁷ Subcomandante Marcos, citado por Rosário Ibarra, *La Jornada*, 2 de maio de 1995, p. 22.
- ⁸ Esta não é uma citação, estou pondo palavras em suas bocas.
- ⁹ Yvon Le Bot, *El sueño zapatista* (México: Plaza & Janés, 1997), p. 191.
- ¹⁰ *Comunicado de mayo de 1996*, 10 de junho de 1996.