CONSIDERACIONES FINALES: ZAPATISMOS LOCALES

Marco Estrada Saavedra

No es sorprendente que identifiquemos al zapatismo con el mundo social de la Selva Lacandona y que, en consecuencia, los estudiosos del tema hayan concentrado aquí su atención. Después de todo, en esta área del sureste mexicano los rebeldes indígenas han poseído sus mayores bastiones políticos y militares desde mediados de la década de los ochenta hasta la fecha. Sin embargo, entre más sabemos de este peculiar movimiento político-militar, más evidente se ha hecho su complejidad. Las diferentes contribuciones de este tomo colectivo parten de una premisa común: el neozapatismo se declina en plural. En consecuencia se reconoce su diversidad regional. El origen de las diferentes formas de éste se encuentra en la singular conjugación local, regional, nacional y global de las estructuras y los procesos sociales, políticos y económicos, y las historias de los múltiples actores involucrados —directa o indirectamente— en la constitución del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN).

El interés principal de estos trabajos ha sido estudiar la conformación e historia del zapatismo en cada una de las comunidades, en diferentes regiones donde los rebeldes tienen presencia.[1] En efecto, cada uno de los autores se interroga por

[1] Existen otras regiones chiapanecas con presencia zapatista (por ejem-

qué un conjunto de indígenas de la Selva, Los Altos y el norte de Chiapas decidió o no rebelarse; en qué contexto y de acuerdo a qué modalidades optó por una vía u otra; así como qué tipo de relación entablaron con el zapatismo y por cuánto tiempo.

En sentido estricto, la información aquí presentada no es resultado de una investigación comparativa, por lo que no abriga pretensiones de generalización. En ausencia todavía de una monografía comprensiva que compare sincrónica y diacrónicamente los diversos zapatismos regionales, el espíritu de los estudios de este volumen ha sido el de ejemplificar distintas *formas locales* que ha tenido el zapatismo. Esta acotación es necesaria, pues lo que el lector habrá encontrado en estas páginas es cómo el zapatismo se constituyó plenamente como un proyecto político-militar dominante en determinadas comunidades (como La Garrucha y Santa Catarina), disputado y dividido en otras (como Buena Vista Pachán y San Andrés Larráinzar), con el que algunos poblados simpatizaron sólo temporal y pragmáticamente (como Nuevo Francisco León, Veracruz, Saltillo y El Coloquil) o que, después de la experiencia rebelde, fue abandonado casi en su totalidad (como en Santa Catarina, Buena Vista Pachán y la población del barrio El Coloquil de San José El Limar).

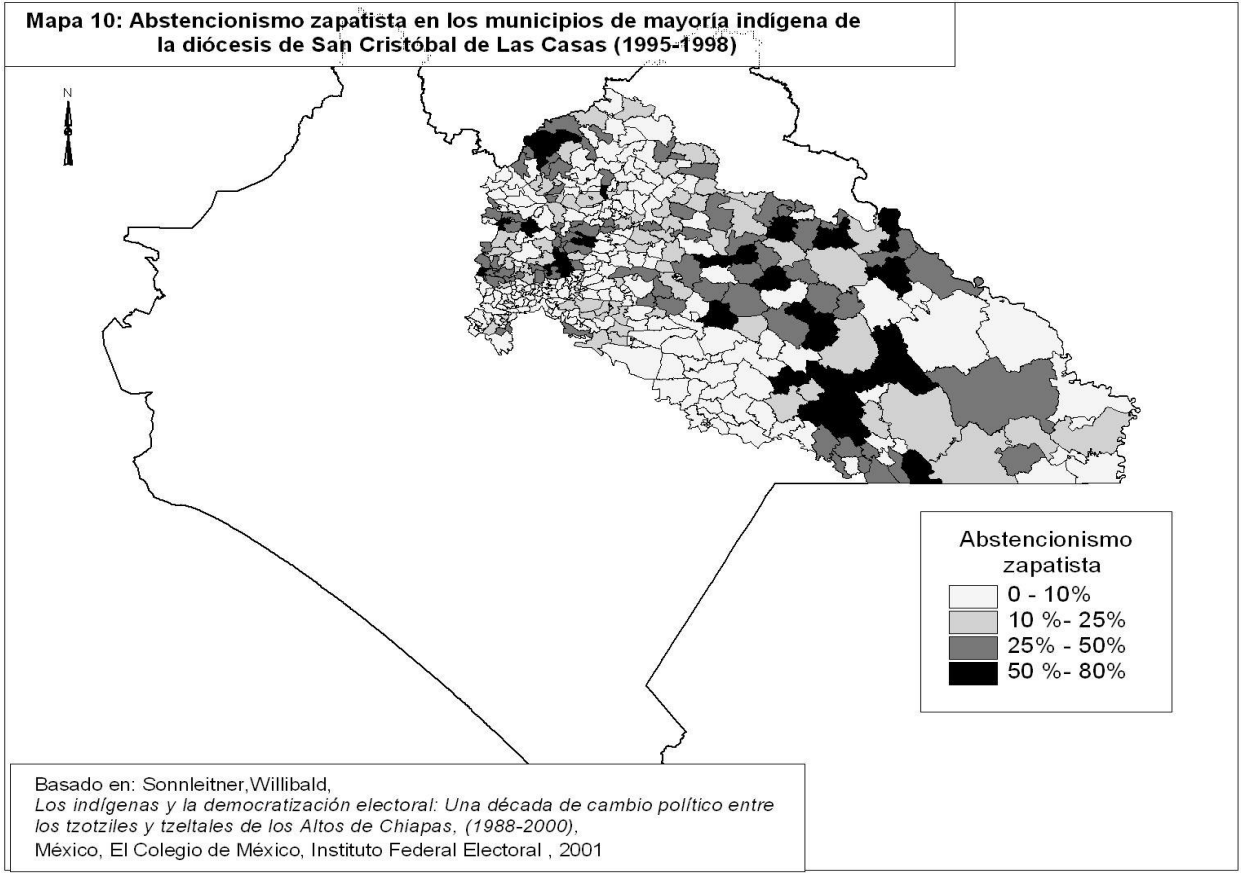
Considerando la diversidad del neozapatismo, se puede dibujar una cartografía en la que se adviertan archipiélagos zapatistas en medio de un océano de comunidades indígenas no zapatistas.[2] Producto ella misma del tiempo, esta geogra-

---

plo, Altamirano, Nicolás Ruiz o Chenalhó) que no pudimos considerar en esta obra, porque no encontramos a ningún experto que se hallara en la situación de colaborar en este proyecto. También echamos de menos el estudio de las poblaciones zapatistas en el que se fundaron los Aguascalientes (posteriormente denominados Caracoles) y las Juntas de Buen Gobierno.

[2] A manera de ilustración de esta imagen, véase el mapa de la página siguiente, en el que, a través del comportamiento electoral de los zapatistas entre 1995 y 1998, se puede observar indirectamente la presencia e influencia del EZLN.

Mapa 10: Abstencionismo zapatista en los municipios de mayoría indígena de la diócesis de San Cristóbal de Las Casas (1995-1998)



Basado en: Sonnleitner,Willibald,
Los indígenas y la democratización electoral: Una década de cambio político entre los tzotziles y tzeltales de los Altos de Chiapas, (1988-2000),
México, El Colegio de México, Instituto Federal Electoral , 2001

fía ha cambiado enormemente en los últimos veinticinco años con la (des)incorporación de individuos y poblaciones enteras al proyecto revolucionario ezetaelenista. Debido a esto, lo que el lector observará en estas microhistorias es cómo el zapatismo, de acuerdo a los títulos de algunas de las contribuciones de este texto, se asemeja a un "juego para armar", que así como se construye también se "divide" o, en algunos casos, ni siquiera llega a conformarse plenamente sino que se queda en "los márgenes" de su núcleo duro o se expresa sólo como un "rumor" convenientemente propagado para obtener ventajas y mejorar posiciones locales de poder.

Toda historia es siempre particular, debido a que la configuración de personajes, relaciones sociales, acciones y peripecias, intereses, motivaciones, causas y efectos que la constituyen es única e irrepetible. No obstante, existen procesos similares que enmarcan, explican y dan profundidad a las singularidades históricas. Quizás lo más característico de estos procesos sociales e históricos en los casos que nos ocupan es que dan cuenta, en sus diferentes dimensiones, del aumento del volumen —tanto en cantidad como en variedad— de las relaciones de las comunidades con el mundo no indígena en todos los órdenes de la vida social para adaptarse a un nuevo entorno y resolver los problemas que este cambio ha impuesto. Así, la vida social que giraba principalmente alrededor de la producción de alimentos, la unidad doméstica, los ciclos ceremoniales y el trabajo fuera de la comunidad, se tornó más compleja al establecerse vinculaciones más estrechas y duraderas con el Estado, el mercado, las iglesias y las múltiples organizaciones sociales y políticas. De tal suerte, se abrieron nuevas oportunidades de reproducción y significación de la vida social e individual, pero también nuevos retos que se reflejaron en la progresiva pérdida de poder e influencia del mundo mestizo local y regional a favor de los nuevos actores indios. Debido a estos procesos y cambios estructurales, se hicieron más evidentes y pronunciadas la heterogeneidad estratificada y la plurali-

dad político-religiosa de estos grupos sociales. En fin, en lo que sigue, deseamos resaltar algunos aspectos y temas recurrentes en las colaboraciones de este libro con el fin de exponer las semejanzas y diferencias de los zapatismos locales.[3]

Las poblaciones investigadas se caracterizan por su relativa homogeneidad cultural. Además, exceptuando San José El Limar y San Andrés Larráinzar, en todas ellas se profesa, de forma mayoritaria, el catolicismo liberacionista promovido por la diócesis de San Cristóbal de las Casas. Sus poblaciones son relativamente pequeñas y están flageladas por la pobreza, bajísimos niveles escolares y escaso acceso a servicios públicos básicos. La agricultura de autoconsumo es la principal actividad económica de sus habitantes, por lo que sus ingresos son bajos. La propiedad de la tierra es ejidal o comunal, según sea el caso.

Exceptuando en parte el caso de San Andrés Larráinzar, todas estas poblaciones guardan en común una historia agraria contemporánea similar: la lucha por la tierra. En diferentes momentos, que van desde los años treinta hasta los ochenta del siglo pasado, sus pobladores iniciaron el conocido periplo de obtención de la tierra prometida por las instancias institucionales del agrarismo posrevolucionario: solicitaron a la lejana e insensible burocracia agraria la afectación de los "excedentes" de las propiedades privadas vecinas; iniciaron trámites largos y costosos; recibieron promesas y respuestas tardías e insuficientes de los funcionarios públicos; se vieron

[3] Aunque en todas las contribuciones existen referencias múltiples sobre las mujeres, la situación de éstas en el zapatismo es una tarea pendiente por investigar. Un trabajo sobre el tema deberá ubicar a las zapatistas en el contexto de los cambios más generales y amplios de las relaciones entre hombres y mujeres indígenas en los últimos veinte años. Por ahora, se puede consultar con mucho provecho el artículo de M. Olivera "Subordination and Rebellion: Indigenous Peaseant Women in Chiapas Ten Years after the Zapatista Uprising", en *The Journal of Peasant Studies*, vol. 32, núms. 3 y 4, julio/octubre 2005, pp. 608-628.

sometidos a las presiones de la corrupción y el cohecho de los mismos; se enfrentaron, con mayor o menor violencia física y verbal, con los antiguos propietarios de la tierra, los "finqueros *caxlanes*"; recibieron primeras dotaciones con terrenos insuficientes, poco fértiles y mal deslindados; esperaron años hasta recibir la documentación oficial que los acreditara legalmente como ejidatarios; observaron crecer sus familias y sintieron la necesidad de más tierras para las generaciones jóvenes; en algunos casos las "ampliaciones" ejidales procedieron; en otros no, y sólo les quedó la vía de la migración a la selva; sufrieron, entonces, las penalidades y dificultades de la colonización de un entorno natural desconocido, agreste, peligroso y sin el apoyo de las agencias estatales; empezaron a estrechar lazos de cooperación con sus vecinos, quienes se encontraban en una situación similar; pero también entraron en competición y conflicto con estos últimos por el mismo recurso escaso. En resumen, su lucha por la tierra ha estado marcada de principio a fin por la incertidumbre frente a los resultados de los procesos agrarios gubernamentales. Sin embargo, lo que aprendieron durante todo este tiempo fueron las formas elementales de la solidaridad intracomunitaria para disminuir los riesgos de las empresas colectivas y gobernarse a sí mismos en sus pequeñas repúblicas ejidales sin la odiosa y siempre peligrosa intervención foránea de "los mestizos", ya fuesen rancheros, comerciantes o representantes del gobierno.

Otro tema presente en estas microhistorias es el de la constitución moderna de la organización social, resultado de una mezcla de la continuación de los patrones culturales preexistentes en el mundo de las fincas y en los pueblos de indios, y los ensayos y errores en la búsqueda de adaptarse colectivamente al nuevo entorno jurídico, social, político, económico y cultural del ejido. Lo más importante fue la formación de mecanismos de solidaridad social que permitiesen a los pobladores tener un espacio organizado de cooperación, competencia y conflicto en el que se pudiese desenvolver su vida social. A la

larga, este espacio generó una alta autonomía comunitaria interna que, a su vez, ha servido de protección, *hasta cierto grado*, frente a las intervenciones de agentes externos (el caso de las Fuerzas de Liberación Nacional, la guerrilla precursora del EZLN, nos obliga a restringir el alcance de esta afirmación general). Por supuesto, estas pequeñas repúblicas ejidales pudieron ahorrarse muchos problemas excluyendo a actores foráneos de los mecanismos internos de representación de intereses colectivos y de toma de decisiones; pero ello no significó, como se observa por ejemplo en las historias de Nuevo Francisco León o Santa Catarina, la ausencia de conflictos, desconfianza y prácticas autoritarias y abusivas al interior de las localidades.

Un motivo común más en los diferentes trabajos es la observación de que estas poblaciones no son "comunidades de consenso" y que la aparente unidad social, religiosa y política se logra de manera *compulsiva* como una forma de enfrentar unidos y con mayor probabilidad de éxito los desafíos, internos y externos, que estaban experimentando y emprendiendo. La necesidad de coacciones y formación de consensos revela, más que homogeneidad, diferencias y jerarquías internas entre los pobladores, que, como lo ilustra el caso de El Limar y El Coloquil, son aprovechadas por los actores para generar diferentes fuentes de identidad, prestigio, influencia, poder y, por tanto, de exclusión.

Vale la pena resaltar la cuestión de la formación de nuevos tipos de liderazgos comunitarios civiles, políticos, religiosos y hasta militares, que, desplazando al de las "autoridades tradicionales" o "ancianos", han sido más flexibles para responder a las nuevas circunstancias locales, regionales y nacionales. Estos líderes eran jóvenes bilingües, alfabetizados, con mayor grado de instrucción escolar que sus pares, políticamente activos y con amplias relaciones y alianzas con el mundo externo como organizaciones campesinas, iglesias cristianas, burocracias públicas u organizaciones no gubernamentales. Con estos nuevos recursos a su disposición, han sido capaces de conducir

el desafío al orden social de la "tradición" y contribuir a crear uno nuevo en sus poblaciones. Como el lector apreciará, por ejemplo en las historias de Veracruz, Saltillo o San Andrés Larráinzar, el mismo EZLN y sus líderes locales y regionales han sido más agentes del cambio social que de la conservación de los "usos y costumbres" indígenas.

Otro tópico presente es el de la politización de las poblaciones indígenas. Ésta tiene sus orígenes contemporáneos en la lucha contra la propiedad privada a favor de la dotación ejidal o comunal; sin embargo, fue sólo hasta mediados de los años setenta que las prácticas políticas de los indígenas tomaron en cuenta nuevos recursos ideológicos y organizativos (como el reconocimiento y la defensa de los derechos civiles, políticos y sociales, los discursos agraristas, izquierdistas, teológicos e indianistas o como los sindicatos agrícolas, partidos políticos, organizaciones campesinas) para alcanzar metas colectivas. En los casos que nos ocupan, este descubrimiento y creciente interés en la política se enlaza al trabajo de los agentes de pastoral de la diócesis de San Cristóbal de las Casas, quienes, interpretando el Evangelio con fines de liberación espiritual, social y material, lograron convencer a los indígenas de la necesidad de renovar su vida comunitaria como una forma de construir el "Reino de Dios en la tierra". Esto se tradujo en una resignificación de las injusticias sociales, políticas, culturales y económicas del orden de dominación imperante con el objetivo de subvertirlas a favor de "los pobres" y los "hijos de Dios". Lo anterior se transformó en acción política *más efectiva* con la fundación de diferentes organizaciones campesinas independientes, el establecimiento de alianzas con partidos políticos de oposición y con activistas políticos de la izquierda social, principalmente maoístas y comunistas.

La ineficiencia, el desinterés, la corrupción, el engaño y los abusos constantes de las agentes gubernamentales, por un lado, y los magros y costosos resultados de la lucha política coordinada por las organizaciones campesinas, por el otro, facilitaron

a muchos campesinos el arribo de la convicción de que, como lo proponían los insurgentes del EZLN, no había otro camino más que el de las armas para solucionar sus añejos problemas y realizar sus anhelos más profundos de "liberación". Como un amplio movimiento político-militar, el zapatismo fue posible, según lo muestran las contribuciones de esta obra, gracias a las condiciones existentes de organización social y política en las comunidades. Su constitución y espectacular crecimiento se explican por la apropiación y la refuncionalización de las formas de cooperación, autoridad y representación imperantes en los ejidos y en las organizaciones campesinas, así como de una amplia experiencia indígena de participación en conflictos agrarios y en luchas políticas.

La paciente y efectiva labor propagandística de los revolucionarios entre la población indígena permitió su penetración en las comunidades y las organizaciones campesinas locales y regionales. Aunque la infiltración insurgente en el mundo rural indígena no siempre procedía a través de la cooptación de los líderes civiles, religiosos y políticos de las comunidades —como lo demuestra el caso de La Garrucha— sí resultaba el método más común y exitoso de incorporación de la población a las filas de los rebeldes, como se aprecia en las historias locales de Buena Vista Pachán, San Andrés Larráinzar o Huitiupán. La estrategia general de los guerrilleros seguía el siguiente patrón: el contacto individual y discreto de algún miembro de la comunidad, quien, después de su ingreso al movimiento clandestino, ponía en juego sus redes familiares y comunitarias para sumar, poco a poco, a cada vez más miembros del poblado hasta que la presencia de los rebeldes era ya lo suficientemente importante en la localidad como para intentar un reclutamiento más abierto y masivo con la anuencia de las autoridades locales.

En términos generales, el ingreso a "la organización", como denominan al EZLN sus propios hombres y mujeres, fue voluntario. En cambio, la permanencia en la misma no ha estado

siempre libre de coacción, como se observa, de manera dramática, en el capítulo dedicado a Santa Catarina. De hecho, poco a poco el aparato político-militar insurgente fue erigiendo mecanismos de integración, vigilancia y control en el conjunto del movimiento que cumplían varias funciones: *1)* promover la identificación de las bases de apoyo con el EZLN y su proyecto revolucionario a través de la participación en los "colectivos" o cooperativas de producción agropecuaria, educación, salud y de dotación de servicios autogestionados; *2)* supervisar las lealtades hacia los rebeldes para evitar fugas de información que pusieran en riesgo la seguridad y el éxito del movimiento revolucionario; y, *3)* imponer a la larga la autoridad de la comandancia insurgente sobre las bases de apoyo para asegurar su predominio sobre ésta través de una estricta disciplina asegurada por medio de prohibiciones y sanciones, así como de incentivos y beneficios. Y como allí donde hay mecanismos de integración, existen también los de exclusión. En efecto, éstos se introdujeron para controlar a la población no incorporada al zapatismo local mediante su segregación de la vida social y su estigmatización, como se lee en las páginas dedicadas a Buena Vista Pachán, Santa Catarina y La Garrucha.

A pesar de la implementación de estos mecanismos, la organización y el proyecto zapatistas no siempre fueron aceptados tal y como deseaban y esperaban los mandos militares y políticos del EZLN, incluso allí donde el movimiento predominaba indiscutiblemente. El caso más evidente de resistencia al interior del zapatismo hacia los proyectos de la dirigencia guerrillera es, sin duda, el rechazo a la colectivización del trabajo agropecuario y a la distribución colectiva de sus productos. Como se observa en las historias de San Andrés Larráinzar, La Garrucha y Buena Vista Pachán, la colectivización resultó un tremendo fracaso que no solamente trajo consecuencias económicas negativas sino que también contribuyó al descontento de las bases zapatistas con sus líderes y, en muchos casos,

a la deserción del movimiento. Por esta razón, la dirigencia insurgente se vio forzada a abandonar el proyecto.

Desde el punto de vista de los indígenas, el atractivo principal para incorporarse al proyecto revolucionario ezetaelenista fue la promesa de la posesión de nuevas tierras tras el triunfo insurgente. Bajo condiciones de explosión demográfica, insuficiencia de tierras, baja productividad agrícola y falta de alternativas laborales fuera del campo, la expansión de las parcelas comunitarias y domésticas resultaba un argumento contundente para "tomar las armas". La oleada de ocupaciones de propiedades privadas desatados por el levantamiento armado a lo largo de 1994 y de 1995, tanto por parte de los zapatistas como por otras organizaciones campesinas, se asemejó a un violento "reparto agrario desde abajo". Las "tierras recuperadas", como las denominan los zapatistas, eran, en su gran mayoría, pequeñas propiedades privadas. Como lo ilustran los casos de La Garrucha, Buena Vista Pachán, Saltillo, Veracruz y El Coloquil (San José El Limar), el criterio para definir un terreno como expropiable no fue su extensión en sí sino las relaciones étnicas de poder. La distinción indígena-mestizo-*caxlán* sirvió para clasificar la tierra ocupable en cuestión como "parcela o rancho-finca" de acuerdo al origen étnico del propietario. Por esta razón, más que una lucha entre indígenas y latifundistas tenemos en realidad un conflicto entre campesinos pobres con estilos y formas de vida relativamente semejantes, pero con orígenes étnicos e identidades diferentes.

En el caso de los zapatistas, la "tierra recuperada" ha sido el sustento material de la resistencia y, por tanto, uno de los motivos principalísimos para permanecer en la rebeldía. Si tomamos como referentes las cifras ofrecidas en los trabajos sobre La Garrucha o Buena Vista Pachán, la cantidad de tierra redistribuida *de facto* para cada unidad doméstica en rebeldía resulta verdaderamente ínfima: entre 1 y 3 hectáreas.[4] No es

[4] Los beneficiarios de la regularización de las tierras ocupadas entre

difícil imaginar, entonces, que la situación económica de estos campesinos indígenas no se modificó gran cosa gracias este reparto "desde abajo". La capacidad de producción agropecuaria de las comunidades zapatistas, si nos orientamos de acuerdo a la historia de San Andrés Larráinzar, es muy modesta y poco eficiente. Más allá de argumentos netamente económicos, no hay que subestimar, sin embargo, el valor simbólico otorgado a la tierra por parte de los campesinos. El caso de los ex avecindados de El Coloquil demuestra la importancia de pertenecer al ejido como "derecheros": ser reconocidos plenamente y gozar de prestigio social en la comunidad.

La mayoría de las comunidades indígenas chiapanecas no se incorporó a las filas revolucionarias y, con ello, se resistió a la rebelión. Pero hubo otras comunidades que se mantuvieron, literalmente, al margen del zapatismo; incluso, lo instrumentalizaron entablando una relación ambigua, por decir lo menos, con el EZLN. Esto es lo que se aprecia en las historias de los zoques de Nuevo Francisco León; los tojolabales de Saltillo y Veracruz; y, los choles de El Coloquil. La penetración de la guerrilla en la organización social y política de estos y otros poblados nunca se logró. De hecho, sólo algunos cuantos individuos en su interior tenían noticia de los insurgentes antes de enero de 1994. Una vez estallado el levantamiento armado, sus pobladores observaron atentamente las oportunidades políticas abiertas por las turbulencias que azotaban el contexto político-institucional y llegaron a la conclusión de que las circunstancias nacionales, regionales y locales eran lo suficientemente propicias como para conseguir, a través de acciones colectivas que reivindicaban solidaridad con el zapatismo, diversos recursos (como tierra, legalización de terrenos, apoyo agropecuario, implementación de servicios y programas pú-

---

1994 y 1998 obtuvieron, en promedio, 4.6 hectáreas, como se puede apreciar en D. Villafuerte, *et al.*, *La tierra en Chiapas. Viejos problemas nuevos*, pp. 361-365 y 370-372.

blicos de desarrollo comunitario) por parte de los gobiernos municipal, estatal y federal; así como para redefinir las relaciones de influencia, poder y autoridad al interior de las comunidades frente a sus oponentes políticos.

En sentido estricto, este tipo de comunidades no puede considerarse como perteneciente "orgánicamente" al zapatismo, puesto que no fueron refuncionalizadas estructuralmente para integrarse, a través de mecanismos de comunicación, coordinación y control, al EZLN y al resto de las comunidades zapatistas en la región y allende. En otras palabras, allí no existieron los colectivos de salud y educación, la autogestión de los diferentes servicios y programas agropecuarios para beneficio de las bases de apoyo, la formación de milicianos, el reclutamiento de insurgentes, las campañas de adoctrinamiento ideológico, la presencia de grupos prozapatistas foráneos nacionales e internacionales, la institución de las autoridades de los "responsables" comunitarios, la vinculación con los responsables militares regionales o las autoridades "civiles" de los correspondientes municipios autónomos rebeldes y, mucho menos, con las de las juntas de buen gobierno. En fin, sus pobladores no pueden considerarse como "miembros" sino únicamente "simpatizantes" pragmáticos y temporales del zapatismo. Su vinculación con el zapatismo fue "estratégica" y con el fin de obtener determinados recursos, por iniciativa propia, o forzar su otorgamiento a través de la amenaza simbólica de radicalizarse e incorporarse al EZLN si el gobierno no satisfacía sus demandas. Este pragmatismo, que arroja mucha luz sobre los comportamientos políticos de los campesinos indígenas, se puede ilustrar perfectamente con la observación de un líder de El Coloquil sobre un grupo de indígenas en una comunidad vecina que recientemente se había declarado zapatista: "¿Ya para qué [se hacen zapatistas]?… ¡Si ya pasó el tiempo!" Efectivamente, para el año 2004 había pasado ya el tiempo en que la voluntad del gobierno de mantener aislados a los rebeldes de sus aliados naturales y potenciales se manifestaba en

respuestas rápidas y favorables para las demandas de los inconformes.

La férrea disciplina al interior del movimiento, los crecientes costos de manutención de los insurgentes estacionados en los campamentos, el desecamiento de la vida política local, la desilusión con los magros beneficios del levantamiento, la insuficiencia de los servicios de salud y educación autogestionados, así como de los programas económicos y agropecuarios impulsados por el zapatismo; pero también el acoso policíaco, militar y paramilitar a las bases de apoyo zapatista, en especial en Los Altos y el Norte, así como el creciente gasto social del gobierno federal en programas de salud, educación, desarrollo de infraestructura comunitaria y apoyo agropecuario, han contribuido al lento desmembramiento del zapatismo.

Observando las constantes deserciones del zapatismo en los últimos catorce años, es factible suponer que aun los mismos individuos y comunidades que se integraron "orgánicamente" al EZLN mucho antes de 1994 y permanecieron en él después de esta fecha, lo hicieron adoptando la misma lógica política de evaluación de la conveniencia de incorporarse al zapatismo con la expectativa de que los futuros beneficios prometidos por la guerrilla se hicieran realidad más temprano que tarde.[5] Y es este pragmatismo, basado en lo que se puede denominar "lealtad estratégica", al que los indígenas recurren constantemente para ponderar riesgos y beneficios a la hora de entablar relaciones con actores, grupos, organizaciones e instituciones externas a sus comunidades. Así lo hicieron, por ejemplo, al apostar al mismo tiempo por los "tres caminos" (el de la ARIC, la Palabra de Dios y el EZLN) en los años ochenta, en particular en las Cañadas de Ocosingo. Por cierto, esta misma conducta no es ajena a otros ámbitos de la vida social indígena, como el de la religión, y tampoco es extraña a los mestizos.

[5] Esta observación no prejuzga, por supuesto, que también haya indígenas zapatistas orgullosos de su lucha y con fuertes convicciones políticas.

Más bien parece ser una estrategia propia de grupos sociales pobres y subordinados.

Desde el punto de vista de un actor involucrado en el conflicto, se podría reclamar a estos indígenas oportunismo y cierta falta de formación y conciencia política, producto quizás de manipulaciones externas para mantenerlos sujetos al orden de dominación que padecen. Como lo demuestran las microhistorias aquí reunidas, ésta sería una explicación muy simple y poco adecuada para dar cuenta de la complejidad de los juicios, las decisiones y las acciones políticas de los indios. Más plausible resulta considerar, en cambio, que sus comportamientos individuales y colectivos están gobernados por el interés básico de salir del circuito de exclusión social en el que lamentablemente se encuentran, por lo que aprovechan múltiples recursos materiales —simbólicos y humanos—, puestos a su disposición, debido a las razones más variopintas, por distintos agentes foráneos (como, por ejemplo, los funcionarios agraristas posrevolucionarios, las iglesias de todo signo, los partidos políticos, los activistas políticos de la izquierda social, las organizaciones no gubernamentales o los guerrilleros del EZLN) para lograr materializar de alguna forma y por algún tiempo sus aspiraciones de reconocimiento social, mejoramiento de sus condiciones de vida e integración al resto de la sociedad nacional. Así, desde la perspectiva indígena, todas estas "propuestas" externas fungen como "equivalentes funcionales" (Niklas Luhmann) que pueden contribuir, por distintas vías y también con metas diversas, a su tan deseada "liberación". "Equivalencia funcional" significa, sencillamente, que el contenido específico de cada propuesta discursiva foránea es, hasta cierto grado, una cuestión secundaria, mientras que los recursos, medios, oportunidades y alianzas organizacionales e institucionales, que ponen a disposición de las comunidades los "agentes externos", se tornan de vital importancia para la consecución de los fines de la "liberación" personal, familiar, comunitaria y/o indígena.

La perspectiva de la microhistoria permite observar cómo grandes procesos sociales, políticos y económicos son "leídos" desde lo local por grupos (que, insistimos, no son ni homogéneos ni estáticos sino construcciones sociales en movimiento) para interpretar circunstancias y responder a problemas y conflictos locales aprovechándose de los "marcos de sentido" puestos a su disposición por discursos foráneos (como el "agrarismo", la "Palabra de Dios", el "zapatismo", la "transición a la democracia", por ejemplo). De tal suerte, al apropiarse de estos "lenguajes", los actores configuran, en términos pragmáticos, "identidades políticas plásticas", aprovechando, a su vez, las diferencias, las distinciones y las divisiones locales para expresar intereses y conflictos muy puntuales que sólo se entienden en su lógica de operación y significado en el nivel local como formas de reconfigurar el poder, las relaciones sociales y el acceso legítimo a recursos (materiales y simbólicos) en disputa en una población determinada. En fin, la investigación científica de la historia política de los grupos populares no debe prejuzgar la supuesta mayor importancia explicativa de los procesos y acontecimientos "nacionales" a costa de los parroquiales, como si estos últimos fuesen sólo epifenomenales. Más bien, debe distinguir, primero, ambos niveles de análisis y, después, reconstruir sus entrelazamientos y modificaciones mutuas.

El zapatismo representa una paradoja. Por un lado, las consecuencias del levantamiento armado de 1994 aceleraron las transformaciones en las regiones indígenas. En este sentido, se le puede calificar, de manera legítima, como un agente de cambio social del mundo rural indígena de Chiapas. Sin embargo, por el otro lado, las respuestas que ha dado el EZLN a los múltiples y profundos problemas de los indígenas no han contribuido ha resolver sus necesidades e intereses, como lo demuestran tanto las deserciones del movimiento como el crecimiento de la migración laboral.