

## **La política del espacio: resistencia contra la desterritorialización en Chiapas\***

**JUNE NASH**

City College of the City University  
of Nueva York

L'énfasis nel discursu de la globalización sobre'l movi-  
mientu de bienes, capital y servicios dexa pocu pie pa la  
observación de la resistencia y la protesta en sitios que  
son dexaos de llau por esos procesos. Sin embargo, estes  
son les estayes que vienen siendo centru de disidencia  
nes protestes que día a día se faen contra los esllariga-  
mientos obligaos y la contaminación atmosférica que  
provoquen les empreses globales. Al empar que les  
poblaciones se ven forzaes a emigrar a la gueta trabayu,  
les empreses globales trabayen na solombra, anubiertes  
en submundu de les puntu com y esborrando los sos res-  
clavos con un conglomeráu d'identidaes múltiples.

Les práutiques inasibles de lo que se dio en llamar  
capitalismu flexible amiéstense a los problemes de la  
investigación etnolóxica. El conseyu meyor pa estudiar  
les práutiques de les corporaciones y les contracorrien-  
tes que creen vienmos d'un astrónomu, que dixo a la so  
audiencia: "Nunca vais poder ver l'ensame d'estrelles de  
les Pléyades si intentáis mirar pa elles de frente; lo que

---

\* Espublizóse una versión preliminar d'esti artículu n'*Anthro-  
pology Today*, agostu del 2001. (Nota de l'autora).

tenéis que facer ye mirar acullá y intentar facevos una visión periférica”. Si miramos de frente cola visión de túnel de les disciplines que se concentren nes instituciones nucleares nos centros del poder global, perdemos los munchos procesos entendíos como globalización que tienen llugar nes llendes. Estes instituciones nucleares tán tan entellazaes colos grupos rexonales, nacionales y locales que ye abegoso, si non imposible, decatase de les macroformaciones. En cuenta d’ello podríamos dir a cualquiera de los permunchos sitios onde l’impautu de la globalización lu siente direutamente la xente que carez una supervivencia precaria.

Los antropólogos, por enclín y profesión, tán bien empobinaos pa estudiar los fenómenos periféricos de la vida cotidiana que se dan perdayuri nel mundu y especialmente en zones de llende. La nuesa parcialidá, escondida poles perspeutives del tercer mundu, faise más clara según el fracasu de los proyeutos de modernidá se fai explícitu. Cola rala creciente ente ricos y probes —países, rexones y xente— que se dio pela recuperación de la crisis de la delda de los años ochenta, los antropólogos desendolcaron crítiques qu’afalaron proyeutos de desarrollu proyeutaos nos noventa (Arce y Long 2000, Escobar 1995). Munches d’estes zones que primero tuvieren marxinaes dieron en ser fronteres de los últimos avances capitalistes y afayamos nelles indíxenes envueltos nuna llucha polos sos territorios y la so manera de vivir.

Voi centrame na xente que Darcey Ribeiro (1971) llama “xente testimonial” o “los representantes modernos de vieyes civilizaciones orixinales”, a los que les sos cultivaes memories históriques y una práutica de vida cotidiana fueron quien pa dar cuenta de formes de vida alter-

natives al capitalismo. El resurdimiento de la etnicidad, atestiguada por los antropólogos en el hemisferio occidental —sobre manera desde la organización del quinto centenario de resistencia en 1992— asienta a la gente testimonial en vanguardia de la resistencia y la protesta en muchos de los procesos de globalización que interesan a los antropólogos. Muchos siguen practicando formas de vida colectivas y relacionándose con poderes cósmicos de la misma manera que los sus ancestros lo acostumbraban. Estas prácticas normativas no son el resultado de la pasividad, sino más bien los resultados de una resistencia practicada por quienes experimentaron el trauma de la conquista y la colonización. Este refuerzo ritual y performativo diario del ser venceyo sagrado como vida, hace posible una ética ambiental de caltenimiento y sostenibilidad ante los pueblos testimoniales. En reconocimiento a la única contribución que por aquí de esto pueden hacer, los participantes en Conferencia sobre Medio Ambiente y Desarrollo de Río de Janeiro de 1992 adoptaron un programa general para el desarrollo sostenible de las formas de propiedad indígena.

Paradójicamente, el resurdimiento de la identidad étnica en la lucha por retener tierras ancestrales y el reconocimiento de las demandas a manos de los tratados de las Naciones Unidas coincide con la crítica antropológica del esencialismo y la deconstrucción de “gente y lugares”. Ahora que los antropólogos están solertes a las tendencias globales que resultan del desarrollo flexible del capital, el trabajo y los mercados, entamaron a asolearse publicaciones de:

1. La “desterritorialización” de pueblos, comunidades ya industrias obliga a emigrar bien por la presión de tierra, la polu-

ción o la busca del salariu (Appadurai 1991, Gupta y Ferguson 1997);

2. La “aculturación” o homoxeneización de les cultures con perda de puntos de referencia a la identidá cultural simbólicos y materiales (García Canclini 1990, Hannerz 1991); y

3. La fragmentación de les rellaciones sociales que fana de la comodificación del cambiu social (Nash 1993, n.d.) o de les polítiques estatales de dixebra (Nash n.d.).

El focu nel “caráuter procesual trensitoriu, desterritorializáu ya inestable de munchu de lo qu’estudiamos” (Malkhi 1997) vieno cultivando una crítica del averamientu de “pueblos y sitios” a la representación antropolóxica. Sacante pa los sumarios de llibros de testu, esi averamientu diérase per munchu tiempu col trabayu de campu sobre les migraciones de lo rural a lo urbano y globales, la intrusión de los medios de comunicación y tresporte que traen con ellos nueves conceiciones del mundu y la teunoloxía que tresforma la rapidez y organización social de la producción. Sicasí, la crítica presente na antoloxía qu’editaron Gupta y Ferguson (1997) amenó la problematización de la rellación ente xente y sitiu.

Con too, na vena investigadora postmoderna, los términos del discursu —desterritorialización, creolización, hibridación o fragmentación— acaben siendo reificaos bien de veces como procesos y sacaos del contestu políticu y económicu onde les contradicciones ente capital y comunidaes humanes se ven afeutaes. Appadurai (1991) abrió esti discursu cola afirmación de que “ye nesti terrén de desterritorialización onde’l dineru, les comodidaes y les persones se dan caza darréu alreod del mundu onde les imaxinaciones de grupu del mundu

modernu alcuentren la so contrapartida fracturada y fragmentada”. Como previén Appadurai (1991a: 191) “l’etno d’etnografía conlleva una cualidá esbariosa, ilocalizada, a la que van tener que responder les práutiques descriptives d’antropoloxía”. Por desgracia esto, en cuenta, vien siendo causa d’un esbariamientu hacia l’etnoparaxe atopadizu más próximu, escaeciendu’l cuadru capitalista que promueve la movilidad. Al facer asina, dellos etnógrafos dieron en tratar a la desterritorialización como a una fuerzia por sí mesma.

Dau esti mou d’análisis, la resistencia y protesta de la xente qu’enfrenta los procesos de globalización pue ser inorada nel aballu d’afirmar lo que dan en ser los imperativos del nuevu discursu de globalización.

Los intentos de focalizar el conflictu vense como inocentes o, entá peor, esencializadores. Respondiendo a los macroanálisis de la globalización qu’acentúen la movilidad de la xente y la homoxeneización de la cultura, dalgunos antropólogos ponen taches a les premises de pueblos testimoniales que consideren la ocupación continuada de les sos tierres ancestrales como “esencialista” y a los antropólogos que les citen llámenlos románticos.

Desafiando a les acusaciones d’esencialismu, les organizaciones indíxenes siguen afitando davezu que la selección de los trazos definitorios qu’identifiquen a un pueblu ye’l mediu más cenciellu y prauticable d’identificar les demandes d’un grupu sobre la propiedá cultural. Otros tán deprendiendo averamientos constructivistes que se rrellacionen con premises xurídiques universales o con sucedíos históricos de la resistencia indíxena como un definidor de la identidá (Field 1999, Jackson 1996, Dover y Rappaport 1996, Warren 1992). Los aboríxenes

australianos apellen a la santidá de los sitios sagraos pa esconxurar a los constructores de preses y pa caltener la so identidá aborixe nun conflictu postcolonial ente blancos y negros (Bell 2001, Morphy 1995); na rexón del Amazonas amenazada pola minería d'oru a gran escala los indios tukanoanos enanchen los ideales cosmológicos de la territorialidá espiritual y la localidá cola movilización de les respuestes polítiques (Arhem 1998), mentes los kayapo reagrupen a les asociaciones de caza ceremonial tradicionales pa vencer divisiones y negociar coles compañíes mineres del oru (Turner 1995); los wachti del Congu tresporten árboles llantaos nes potes de barru que simbolicen les matrices maternes cuando emigren forzosamente (Lovell 1998). Hasta que resolvamos les tensiones en cada campu, la tendencia destructiva implícita nel argumentu contra l'esencialismu pue, como señala Kay Warren (1992), desorientar los intentos d'operacionalizar les direutrices culturales de la organización política indíxena. Entrín y non, los dos averamientos son válidos al afirmar el derechu universal de tou pueblu a les sos práutiques culturales.

Magar los signos d'alienación de la comunidá o sitiú en munches sociedaes del mundu, abulta tamién que la identificación cola localidá crez n'importancia cola globalización. La xente que ye desraigona, forza a emigrar a la cata d'emplegu o exilio por razones polítiques van a retener, en multítu, los sos llazos cola so casa. La contribución de billones de dólares que los emigrantes a Estaos Xuníos remiten a les sos families y comunidaes provocó que'l presidente de Méxicu Fox los llamare héroes nacionales. Les migraciones tienden anguaño a ser tresnacionales, con una banciadura periódica de los inmigrantes ente'l so país de nación y los sos llugares de

trabayu (Kearney 1995, Schiller 1992) y ye corriente qu'en cada sitiú se recreen espacios culturales que comparten elementos comunes. Conforme los etnógrafos encaren el desafío de definir nuevos sitios etnográficos pente les poblaciones desplazaes y desasitiaes, descubren sitios etnográficos nos abellugos pa los sintechu y los campos de refuxaos. Anque estos sitios paecen ser opuestos dafechu a los sitios de campu convencionales de les comunidaes, los etnógrafos tán descubriendo que, como les comunidaes, comparten patrones persistentes en correllatos de xéneru, etnia y clas que contradicen les tendencias asumíes na globalización (Malkii 1997, Passaro 1997).

Estes cuestiones globales de desterritorialización, deculturación y fragmentación apuerten nel contestu d'una capitalización global flexible. Analizaes nesi contestu global promueven una vista más dinámica de la rrellación dialéutica ente la consciencia humana y el llugar que respunde a los mecanismos anovadores que los indíxenes tán creando p'anclar les sos comunidaes nes localidaes. Equí voi tratar de considerar la importancia de caltener la nuesa perspeutiva periférica de los estudios etnográficos situaos local y rexonalmente a causa de —y non a pesar de— los fluxos globales qu'amenaacen con desanicar les llendes. Voi encontame nes mios esperiencias de cuarenta años colos maya na zona fronteriza ente México y Guatemala pa demostrar cómo tán reafirmando'l control sobre los espacios qu'ocupen a pesar de la penetración capitalista y la invasión militar. Los desendolques paralelos ente los maya nesta frontera porosa prueben la importancia de retener un marcu onde los procesos capitalistes condicionen les respuestes culturales.

## LOS MAYA ACULLÁ DE LA LLENDE

Los maya atópense ente los pueblos indíxenes del hemisferiu occidental definíos pola Intercomisión de les Naciones Xunies p'Asuntos Indíxenes como “los que, teniendo una continuidá histórica coles sociedaes preinvasión y precoloniales que se desendolcaron nos sos territorios, considérense a sí mesmos distintos d'otros sectores de les sociedaes qu'agora prevalecen nesos territorios o en parte d'ellos” (IUCN 1997: 27). Nos sos quinientos años de contautu y colonización los maya vienen resistiendo l'asimilación a la sociedá europea dominante y a la sociedá mestiza, calteniéndose nes facines de tierra que cultiven y refugando la intrusión de desarrollistes que podíen cambiar el so mou de vida. Cuando se ven obligaos a movese tienen maneres cultivaes de restablecer la comunidá y les orientaciones cósmiques.

El mio alcuentru colos maya fíxose nes comunidaes maya de les tierras altes de Chiapas, México, onde viví dos años a finales de los años cincuenta y de los sesenta y a les que tengo vuelto periódicamente. Estos llabradores de faces y artesanos yeren quien pa operar con daqué autonomía nes sos comunidaes de la que yo llegué, en parte porque l'artículo 27 sobre la reforma agraria de la constitución de 1917 restituía tierres que s'espropiaren ente 1871 y 1910, nel réxime lliberal de Porfirio Díaz. Con unes poblaciones que crecen y una tierra base qu'amenorga, los indíxenes tán perdiendo agora control sobro la economía de semisubsistencia que-yos aseguraba la supervivencia. Dalgunos tán colonizando la selva lacandona, onde una población de doscientos mil persones que fala cinco dialeutos maya dife-



rentes volvió a instalarse viniendo desde las plantaciones costeras y los pueblos de zona alta desde 1970. Allí los colonos compiten por asegurar títulos de tierra de ganaderos, explotadores de petróleo y ingenieros hidroeléctricos que inundaron cientos de miles de hectáreas al embalsar los ríos. El crecimiento vegetativo y una disminución de la tierra base, combinado con el comercio neoliberal y las políticas domésticas de la presidencia de Salinas y continuadas por su sucesor Zedillo, amenazan la organización interna de una producción llenada de estrategias de supervivencia con formas de semi-subsistencia.

Los mayas que habitan en ambos lados de la raya enfrentan la amenaza de la desubicación con el término de las demandas de reforma agraria y el puxu de unas políticas económicas neoliberales que rixen el comercio de los productos locales de un resurgir de la identificación étnica que enfrenta a la asunción de una inevitabilidad de homogeneización cultural y la pérdida de control local (Nash 1995, Warren 1998). Fixeron esto de maneras distintas, que se conformen con niveles diferentes de autonomía indígena en cada país. En México, el PRI captó a oficiales nativos con fondos esquivos de proyectos públicos para poder controlar más a los pueblos de los altos. Acordó con el Congreso Indígena Nacional de Chiapas de 1974, los campesinos formaron organizaciones agrarias independientes que se desvincularon de las confederaciones oficiales del PRI. Estas confederaciones dieron puxu para la celebración de los 500 Años de Resistencia el 12 de octubre de 1992, cuando los campesinos indígenas de Chiapas asumieron un papel cada vez más independiente, pasando desde una posición del derecho a la tierra para los que lo trabajan al derecho de los indígenas a auto-

governase en territorios rexonales onde son una mayoría.

Como los maya de Chiapas, los indios guatemaltecos llevaron el pesu de les polítiques de comerci u neolliberal de los setenta y ochenta qu'abrieron les sos llendes a la inversión en cultivu de colleches comerciales, crianza de ganáu y turismu. Poco indios se beneficiaron de la penetración capitalista. Les sos tentatives de facer cooperatives y de sindicar a los asalarios dieron de frente cola represión armada. En Guatemala, onde los maya constitúin una mayoría de la población, tienen pocu accésu a l'alministración y hasta hai bien pocu escasa vez llograron consiguir una educación que pasare del grau primariu. Los pequeños llabradores de los altos occidentales de Guatemala emigraron a la selva Ixcán, cabecera cola selva lacandona, onde se-yos prometieron títulos sobre la tierra. Prauticando una forma de vida comunal, organizaron cooperatives que s'axuntaron nuna rede abierta llamada "Comunidaes de Poblaciones en Resistencia" (CPRS) (Sinclair 1995: 75). Nin tan siquieramente nestes comunidaes recién creaes los indíxenes de Guatemala pudieron escapar a los conflictos de clas internos, endémicos nuna nación estructurada en términos racistes y clasistes. Darréu de la militarización de la zona en 1975 los maya guatemaltecos viéronse envueltos nun conflictu cuasi xenocida.

Los colonizadores de les selves de Lacandón y del Ixcán llucharon contra la desterritorialización cuando les promeses de les tierres que colonizaren se revocaron. Esto pasó primero en Guatemala en 1975, cuando se descubrió'l petroleu y les compañíes petrolíferes —Getty Oil, Texaco, Amoco y Shenandoah Oil— esparcieron la construcción de pozos a llugares poblaos d'Ixcán.

L'exércitu y les fuerces paramilitares dieron respaldu a les compañes contra los pobladores cuando estos trataron de defender les sos tierras (Sinclair 1995: 85 y ss.). Dalgunos xuniéronse al Comité d'Unidá Campesina (CUC), una organización amplia d'aición comunitaria d'indíxenes y mestizos; otros amestáronse al Exércitu Guerrilla de los Probes (EGP), sobre manera dempués de la masacre de Río Negro de 1982, onde s'asesinó a más de la metá de los habitantes al oponese éstos al encalzamiento d'un ríu pol interés d'una internacional hidroeléctrica (Alecio 1985: 26).

En Méxicu'l presidente Salinas acabó coles promeses de los títulos pa los colonos de Lacandón en 1992, cola Reforma del artículu constitucional 27 sobre Reforma Agraria. El tratáu de llibre comerci u norteamericano afondó los problemes de los pequeños llabradores, de los dellos teníen dificultá en dar salida a la producción de café que'l Gobiernu promoviera pa cubrir les necesidaes de fertilizantes químicos y pesticides que diben n'aumentu. Estos fechos precipitaron, el primeru de xineru de 1994, l'alzamiento del Exércitu Zapatista de Lliberación Nacional (EZLN) na selva lacandona, onde'l Gobiernu malapenes dispunxo servicios médicos y educativos nos pueblos onde nunca instalaron cabines de votación. Ellí, los oficiales del PRI de los pueblos principales onde s'asumieron los nuevos poblamientos enfotáronse nos paramilitares pagaos polos ganaderos y armaos davezu poles fuerces federales p'arrequejar les protestes campesines contra un gobiernu arbitrariu y les incursiones sobre la so tierra. El levantamiento zapatista ufiertaba una oportunidá pa militarizar la zona, con tropes federales que pasaron de 37.000 homes que controlaben a los colonos de Lacandón cuan-

do la presidencia de Salinas a unos 70.000 na dómina de Zedillo.

La tema pol control de la zona lacandona aumentó dempués de que los prospectores de petroleu franceses descubrieren lo que *El Financiero* (28 de febreru de 1996) llamó “un océanu de petroleu” baxo’l mantu la selva, el mesmu océanu que fluyía acullá de la llende en Guatemala. Esti yera claramente una factor conocíu por Zedillo cuando ordenó la invasión de la selva lacandona’l 9 de febreru de 1995, nuna operación qu’acabó cola detención del subcomandante Marcos y otros “terroristes”. Muchos activistes sociales consideraron que la invasión aguiyárenla los descubrimientos de petroleu desde que l’EZLN nun rompiere les condiciones del alcuerdu de cese del fueu que se firmare doce díes dempués del alzamientu.

El diálogu abiertu ente los zapatistes y el Gobiernu, que s’entamara en marzu de 1994, viose interrumpíu pol asesinatu de Donald Colosio na so campaña electoral a la presidencia. Cuando se recuperó’l diálogu n’abril de 1995, miles d’indios provinientes de los pueblos altos y de los asentamientos de Lacandón aconceyáronse en San Andrés Larraínzar pa dar encontu y proteición a los zapatistes. Anque los alcuentros, daquella y depués en setiembre, los albortó la intransixencia de los representantes del gobiernu na Comisión pa la Concordia y la Paz (COCOPA), el diálogu paeció algamar una conclusión final cuando una COCOPA reconstituyida firmó l’alcuerdu de San Andrés en febreru de 1996.

Conforme l’apoyu a los zapatistes s’espardía ente los pueblos indíxenes de los altos, onde la xente aguiyaba al Gobiernu p’ameyorar l’alcuerdu, bandes paramilitares entrenaes y equipaes poles tropes federales ataca-

ron a grupos de catequistas na diócesis del obispu Samuel Ortiz. El 22 d'avientu de 1997 una d'estes bandes, llamada "Máscaras Rojas" atacó a los vecinos del so pueblu, que s'espatriaren nuna comunidá cristiana de base llamada "Acteal", un pueblín de la periferia montañosa del llugar. La banda mató a 45 persones que taben rezando nuna capiella de madera. Les nuncios de la masacre dieron la vuelta al mundu y tuvieron un impautu negativu na bolsa mexicana y nel turismu, escayíu pola mor del conflictu tan duraderu de la rexón. Los supervivientes tán agora tentando d'evitar más derrame de sangre al par que busquen la reconciliación política y espiritual. Con donaciones que vienen de tol mundu, levantaron un mausoléu de cementu pa les víctimes, de les que s'amuesen los nomes en muries, xunto con semeyes de so. Los líderes de la comunidá son agora guíes de tours pel so llugar pa los visitantes estranxeros que lleguen d'a diario, y reciten los fechos espantibles de la masacre en servicios recordatorios diarios. Acteal epitomiza agora un nuevu sitiú pa la resistencia, que s'em-pobina contra los caciques, los líderes indíxenes captaos pol PRI.

Los maya cuéntense ente les poblaciones del mundu más intensamente conscientes de l'amenaza que la globalización supón, porque les sos práutiques de minifundismu tán a tema colos planes del Gobiernu en México y Guatemala pal desendolque de recursos enerxéticos. Pa los indíxenes, la seguridá reside na tierra, que-yos ufierta'l potencial de rexeneración de vida, non nos beneficios poco durables derivaos de la capitalización de la so tierra o de los recursos hidráulicos. Anguaño tán utilizando la enerxía solar pa mantener les sos computadores y otra teunoloxía provista poles ONGs.

Combinando divinidades precolombinas con santos y espíritus de la religión cristiana, los maya de ambos países todavía mantienen una cosmogonía que afita a los humanos como responsables del equilibrio en el universo. Esto tiene consecuencias fundamentales en su preferencia por proyectos para el desarrollo colectivo y en su conducta de todos los días. Por los años noventa, conforme los maya guatemaltecos entraban en negociaciones con el Gobierno, centraron cada vez más en el reclamo de tierra indígena, evocando a *Ruwach'ulew* (La Tierra / El Mundo), o a *Quate'Ruwach'ulew* (La Nueva Madre la Tierra) no que Kay Warren llama “un discurso indígena ecológico solapado que interconecta la cosmología maya, los rituales en agricultura, las estrategias para el cambio socioeconómico, los asuntos de la tierra y los luchas por los derechos” (Warren 1998: 65). Los maya de Chiapas siempre invocaron a los poderes cósmicos de la preconquista desde que tratan de alcanzar un equilibrio con la naturaleza. Los zapatistas suelen contrastar esta reverencia a la naturaleza con la oposición a las políticas neoliberales de la muerte, como fue en la Convención Intercontinental por la Vida y Contra el Neoliberalismo de finales de junio y principios de agosto de 1996. Cuando muchos perdieron el control en el tiempo de la semilla de marzo del 1998, los simpatizantes del zapatismo y los altos falantes de Tzeltal echaron la culpa de la pérdida de los bosques en Lacandón a una mozcadura en el equilibrio entre el sol y la luna, provocando los abusos de toda mena del ejército y los tropes paramilitares a la vista del Tatik Sol.

Al llegar el milenio y la promesa del nuevo presidente electo Vicente Fox de solucionar el conflicto, los zapatistas y los que los apoyaban planearon una campaña para llevar sus demandas a la capital federal. En xine-

ru de 2001 los zapatistes axuntáronse na Plaza de la Catedral de San Cristóbal, onde tantes vegaes protestaren pola presencia del exércitu na selva de Lacandón nos años que siguieron al alzamientu. La Plaza diera en ser l'escenariu tomáu pola sociedá civil p'articular los sos sentimientos, onde los caminantes pola paz y les consultes nacionales cola sociedá civil s'axuntaren pa falar. Hubiera choques ente los rancheros qu'espориaben poles manes del obispu Samuel Ruiz y los qu'apoyaben a los zapatistes apellando a la retoma del diálogu y a la paz y la dignidá perdíes dempués de la invasión del exércitu sobre la selva en 1995. Yera un sitiu acondáu p'axuntase los zapatistes y los sos simpatizantes enantes d'anunciar la so salida de Ciudad de México. Aportaron al escurecer de la tarde, de la que'l sol del iviernu allampiaba los tonos amarronaos de la catedral. Inda taben amazcaraos, pero llevaben estandartes colos sos mensaxes claramente articulaos: el presidente Fox tenía que cumplir coles sos promeses de sacar la tropa de la selva, d'ameyorar l'alcuertu de San Andrés y de lliberar a los zapatistes encarcelaos ensin cargos.

Dempués de munches paraes en ruta de grupos d'indíxenes visitantes, el convói zapatista que llevaba simpatizantes foriatos llegó a Ciudad de México en marzu. Agospiábalos l'Institutu d'Antropoloxía ya Historia de la Universidad Nacional Autónoma de México, onde'l subcomandante insurxente Marcos se dirixía a la comunidá d'intelectuales y activistes cola so vena poética inspirada. Los líderes del altu mandu del EZLN falaron nes places públiques de la ciudá, atarraquitaes de mil y milenta simpatizantes. La comandante Esther asertó que nunca más diba haber un México ensin muyeres. El comandante David esprecetó contra los puestos militares que

se calteníen nes zones indíxenes, poniendo plazu al presidente Fox pa cumplir los sos compromisos pa que les condiciones pa reanudar el diálogu interrumpíu en 1996 se volvieren a dar.

El 11 de marzu, per primer vegada na historia de la república, los indíxenes falaron nel Congresu federal. Munchos de los congresistes del propiu Partido de Acción Nacional (PAN) del presidente Fox boicotiaron el mitin y la llei d'autonomía qu'aprobaren revocóse, dexando a los pueblos indíxenes entá más suxetos al control estatal qu'enantés. El presidente Fox almitió que la so postura taba xustificada, aunque primero aclamara aquella ordenanza como una victoria histórica.

El mensaxe del comandante Tacho al Congresu emponderando los pegoyos de la resistencia y la supervivencia nos últimos quinientos años escurque ha ser un puntu de referencia na historia de México:

Vinimos de lloñe a defendenos del gran opresor pa nun ser esterminaos inxustamente. Cola so intelixencia y conocencia, los nuesos primeros güelos pensaron que podíen abellugase nes montañes alloñaes, onde podíen afalar la so resistencia, onde podíen sobrevivir coles sos propies formes de gobiernu nel orde políticu, social, económicu y cultural, tal que los nuesos raigones nun foren a sumise, tal que la nuesa madre tierra nun fora morrer nunca, nin la nuesa madre la lluna nin el nuesu padre el sol. Y asina los nuesos raigones yá nun podríen ser arrincaos y morrer, estos raigones fondos que sobreviven nel corazón fonderu d'estes tierres que lleven el color de lo que nós somos, el color de la tierra (EZLN, 17 de marzu, 2001).

Si fóremos arreyar la espresión poética d'un pueblu envueltu nun procesu revolucionariu a la deconstruc-



ción estéril d'un discursu postmodernu correríemos el peligru de refugar el cursu tresformador de cambiú social que perfái la xente testimonial.

## CONCLUSIONES

Les crítiques antropolóxicas del venceyu ente pueblos y llugares cuestionaron la rellación homóloga ente cultura y hábitat como resultáu de los procesos globales qu'aceleren la movilidad de la xente, los sitios de producción y los productos. Ye importante pa los antropólogos llevar esta consciencia de macrotendencias a les nues tres perceiciones de movimientos de resistencia local que refuguen la normatividad de la desterritorialización y desintegración de la cohexón cultural. Según problematizamos temas na asociación ente llugar y cultura, la tendencia a negar daqué rellación consistente ente xente y llugares viéndola non válida anubre los esfuerzos de dellos indíxenes y los sos aliaos pa reafirmar la validez de les sos demandes d'integridá cultural y territoriu.

Escoyí una visión periférica de los pueblos testimoniales que reiteren la llucha actual por permanecer nel llugar o por facer de so los nuevos espacios a los qu'emigrar. La llucha na que los maya tán comprometíos en dambos llaos d'una frontera nacional recuérdanos lo que la localidá significa como esperiencia vivida —y contestada— nun mundu globalizáu. Esta esperiencia intensifica'l sentíu de los pueblos maya de ser parte d'un sitiu particular. Los indíxenes a los llaos de la frontera ente México y Guatemala ilustren distintos aspectos de la identificación cultural col espaciu, pero comparten compromisos asemeyaos. Amuesen igualmente la resisten-

cia de muchos indíxenes a la desterritorialización que conllevan los procesos de globalización y la persistencia en reasitiarse n'entornos nuevos onde re-crear les comunidaes que se vieron obligaos a abandonar.

Paradójicamente, los mesmos procesos de globalización qu'amenacen al mundu onde viven tamién xeneren el movimientu polos derechos humanos que los ayuda a enantar les sos metes. Paradójicamente tamién, nun tiempu nel que los grupos étnicos distintivos tán amenazando la construcción monocultural de naciones l'arreyu antropolóxicu de les zones culturales y de la xente vien endolcáu nel fueu. Les élites intelectuales que dominen el discursu global tienden a normalizar les desubicaciones que xebren a les families y comunidaes. Al envís de reconstituyir la nuesa comprensión de la xente y el llugar p'algamar una rellación equilibrada cola naturaleza y al mesmu tiempu vivir nun mundu pluricultural que respeta les vías alternativas pa buscar la supervivencia y la vida. La so comprensión dialéutica de la penetración mutua de l'actividá humana colos paraxes y cómo esto xenera una postura ontolóxica participativa percancia non solo una comprensión teórica fuerte de la toma de conciencia, sinón tamién un averamientu clave pa sustanciar demandes nos foros occidentales. L'habilidá de los maya pa sobrevivir in situ dempués de 470 años de colonización y subordinación ye la evidencia presunta que-y da cuñu al so títulu de propiedá de la tierra.

### **Referencies bibliográfiques**

ALECIO, R. (1995): "Uncovering the Truth: Political Violence and Indigenous Organizations", en Sinclair

- MINOR, ed., *The Nueva Politics of Survival*: 25-46. Nueva York, Monthly Review Books.
- APPADURAI, A. (1991a): "Disjuncture and Discontinuity in the Global Cultural Economy", en *Public Culture* 2 (2): 1-24.
- (1991b): "Global Ethnoscapes: Notes and Queries for a Transnational Anthropology", en R.G. FOX, ed., *Recapturing Anthropology: Working in the Present*: 191-210. Santa Fe, Nuevo México, School of American Research Press.
- ARHEM, K. (1998): "Powers of place: Landscape, Territory and Local Belonging in Northwest Amazonia", en N. LOVELL, ed., *Locality and Belonging*: 78-103. Oxford, Berg.
- BELL, D. (2001): *Talk given at the conference on Indigenous Women and Religion*, en May 24-27. Claremont, CA, Scripps College.
- DOVER, R. V. H. & RAPPAPORT, J. (1996): "Introduction" nel especial "Ethnicity Reconfigured: Indigenous Legislators and the Colombian Constitution of 1991", en *Journal of Latin American Anthropology*, Vol. 1, N° 2 (primavera): 2-17.
- ESCOBAR, A. (1995): *Encountering Development: The Making and Unmaking of the Third World*. Princeton, Princeton University Press.
- EZLN (2001): ¡Ya Basta! <http://www.ezln.org/> [Marzo 17].
- FIELD, L. W. (1999): "Complicities and Collaborations: Anthropologists and the 'Unac-knowledged' Tribes of California", en *Current Anthropology* 40, 2: 193-209.
- GARCÍA CANCLINI, N. (1990): *Culturas híbridas: estrategias para entrar y salir de modernidad*. México, Grijalbo.

- GUPTA, A. & FERGUSON, J. (eds.) (1997): "Culture, Power, and Place. Ethnography at the End of an Era" en A. GUPTA & J. FERGUSON: *Culture, Power Place: Explorations in Critical Anthropology*: 1-29. Durham, Duke University.
- HANNERZ, U. (1991): "Scenarios for Peripheral Cultures", en A. D. KING, ed., *Culture, Globalization and the World System: Current Debates in Art History*.
- IUCN Inter-commission Task Force on Indigenous Peoples (1997): *Indigenous Peoples and Sustainability: Cases and Actions*. Utrecht, International Books.
- JACKSON, J. (1996): "The Impact of Recent National Legislation in the Vaupés Region of Colombia", en *Journal of Latin American Anthropology*, Vol. 1(2): 120-151.
- JONAS, S. (1991): *The Battle for Guatemala: Rebels, Death Squads, and U.S. Power*. Boulder, CO, Westview Press.
- KEARNEY, M. (1995): "The Local and the Global: The Anthropology of Globalization and Transnationalism", en *Annual Review of Anthropology* 324: 547-565.
- LOVELL, N. (1998): "Wild Gods, Containing Wombs and Moving Pots: Emplacement and Transience in Watchi Belonging" en N. LOVELL, ed., *Locality and Belonging*: 53-77. London, Nueva York, Routledge.
- MALKHI, L. (1997): "Nuevas and Culture: Transitory Phenomena and the Fieldwork Tradition"; en GUPTA A. & FERGUSON, J. eds., *Culture, Power Place: Explorations in Critical Anthropology*: 86-101. Durham, Duke University.
- MCINTOSH, I.S. & MAYBURY-LEWIS, D. (2001): "Cultural Survival on 'cultural survival'", en *Cultural Survival* 25: 4-5.

- MORPHY, H. (1995): "Colonialism, History and the Construction of Place: The Politics of Landscape in Northern Australia" in BENDER, B., *Landscape: Politics and Perspectives*: 205-244. Oxford, Berg. [Redición de la ed. de 1993].
- MOORE, S. F. (1987): "Explaining the Present: Theoretical Dilemmas in Processual Anthropology", en *American Ethnologist* 14 (4): 727-51.
- NASH, J. (ed.) (1993): *Crafts in the World Market: The Impact of Global Exchange on Middle American Artisans*. Albany, SUNY Press.
- (1995): "The Reassertion of Indigenous Identity: Mayan Responses to State Intervention in Chiapas, Mexico", en *Latin American Research Review* 30, 3: 7-42. [Reimpreso en México, Central & South America: The Scholarly Literature of the 1990s. Jorge Domínguez, ed. Nueva York, Garland Press].
- (2000): "Beyond Resistance and Protest: The Mayan Quest for Autonomy" en *Paper at the School of American Research in Santa Fe*, setiembre, n.d.
- (2001): *Mayan Visions: The Quest for Autonomy in an Age of Globalization*. Nueva York, London, Routledge.
- PASSARO, J. (1997): "You Can't Take the Subway to the Field!": 'Village Epistemologies in the Global Village', en A. GUPTA & FERGUSON, J. eds., *Anthropological Locations: Boundaries and Grounds of a Field*: 147-162. Berkeley, University of California Press.
- RIBEIRO, D. (1971): *The Americas and Civilization*. Nueva York, Dutton.
- SCHILLER, N. G., BASCH, L. & BLANC-SZANTON, Ch. (1992): "Toward a Transnational Perspective on Migration: Race, Class, Ethnicity, and Nationalism Recon-

sidered”, en *Annals of the Nueva York Academy of Sciences* 645. Nueva York, Nueva York Academy of Sciences.

SINCLAIR, M. (1995): “Faith, Community and Resistance in the Guatemalan Highlands”, en M. SINCLAIR, ed., *The Nueva Politics of Survival: Grassroots Movements in Central America: 75-108*. Nueva York, Monthly Review Press.

TURNER, T. (1996): “An Indigenous People’s Struggle for Socially Equitable and Ecologically Sustainable Production”, en *Journal of Latin American Anthropology* 1 (1): 98-121.

WARREN, K. B. (1992): “Transforming Memories and Histories: Meanings of Ethnic Resurgence for Maya Indians”, en A. STEPAN, ed., *Americans: Nueva Interpretive Essays: 189-219*. Oxford y Nueva York, Oxford University Press.

— (1997): *Indigenous Movements and their Critics*. Princeton, Princeton University Press.