

Territorio, resignificación y disputa de espacios públicos en ciudades coloniales. El caso del centro histórico y sus barrios en San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.

XXXIII Encuentro de la Red Nacional de Investigación Urbana, Barranquilla, Colombia,
25-27 de Octubre de 2010.

Mesa 4: Los centros históricos, identidad y recuperación de la memoria.

Jorge Gustavo Paniagua Mijangos¹

Introducción

Esta presentación tiene como propósito contribuir al conocimiento de la dinámica territorial y cultural de ciudades coloniales de origen novohispano. En este documento se reflexiona, desde una perspectiva histórica-antropológica, el proceso de resignificación territorial de los barrios y el centro histórico de la ciudad de San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, en la frontera sur de México, ciudad con la peculiaridad de mantener a través del tiempo una trayectoria cosmopolita.

En la exposición, mediante imágenes textuales y cortes de época en distintos momentos de la historia de la ciudad, se persigue interpretar el sentido actual de las identidades urbanas y las diferentes formas de percepción y disputa implicadas en la transformación del espacio cultural que ocupan. El argumento central que guía el análisis es que el cambio territorial y demográfico requiere ser diferenciado de lo que aquí llamamos el cambio cultural; mientras este último es intenso y dinámico, la fama del conservadurismo social de la ciudad provendría de la rigidez histórica del primero de los elementos, y no del supuesto aislamiento de los componentes culturales o identitarios.

De modo explícito, en la parte final, se sugiere la conveniencia de adoptar algunos conceptos que, mediante el diálogo con otros campos del conocimiento como las teorías de la comunicación, la semiótica, la hermenéutica y la microsociología, entre otras, podrían coadyuvar a construir una antropología urbana orientada al estudio de las relaciones entre identidad y territorio en ciudades de origen colonial, pero sujetas hoy a una dinámica cosmopolita y globalizada.

Palabras Clave. Cambio cultural, territorio, ciudad colonial, identidad, antropología urbana.

1. San Cristóbal de las Casas, ciudad colonial

La ciudad de San Cristóbal de Las Casas se localiza en el sureste de la república mexicana y es la segunda ciudad más antigua de lo que en la época colonial fue la Alcaldía Mayor de Chiapa.² A diferencia del origen milenario de Chiapa de los Indios, asentamiento

¹ Profesor Investigador del Instituto de Estudios Indígenas de la Universidad Autónoma de Chiapas (UNACH). jorgepaniagua@yahoo.com

² La Alcaldía Mayor de Chiapa era un territorio mucho menor al que ocupa en la actualidad el estado de Chiapas. “Estaban excluidas de ella: 1). La provincia del Soconusco, que formaba una gobernación aparte. 2).

prehispánico de los chiapanecas (grupo cultural del cual deriva su nombre el estado), la ciudad sería fundada como Chiapa de los Españoles en 1528 por el capitán español Diego de Mazariegos. A pesar de las pretensiones formales de su nombre y origen novohispano, la población inicial asentada en el “valle de Jovel” era un conglomerado diverso de culturas y de lenguas, formado tanto por los grupos que acompañaban a los conquistadores como por la población local asentada de manera dispersa en los alrededores. Había mexicas, tlaxcaltecas, mixes, zapotecas, quichés (filiaciones étnicas del centro de México), tzotziles y tzeltales (hablantes de lenguas mayas). La composición multiétnica y multilingüística orillarían a que en el siglo XVI se adoptará al náhuatl, lengua de Tenochtitlán, como lengua franca de comunicación.

Villa Real de Chiapa nacería en 1528 como Villa Real de Chiapa, por ser Ciudad Real de España la ciudad natal del conquistador Mazariegos. Sin embargo, por situaciones que reflejaban los constantes cambios en la administración central tanto de México como de Guatemala, o bien simplemente por caprichos de quienes la gobernaban, la villa cambiaría varias veces su nombre. Sin contar los calificativos prehispánicos de Jovel (maya) y Hueyzacatlán (náhuatl) con los que se denominaba al valle, San Cristóbal tomaría sucesivamente los siguientes nombres: Villaviciosa de Chiapa, a partir del 21 de julio de 1529, en honor a la ciudad del juez de residencia de Mazariegos, Juan Enríquez de Guzmán; San Cristóbal de Los Llanos, el 14 de agosto de 1531, por órdenes del adelantado Pedro de Alvarado (en alusión tal vez a la otra villa española fundada en las inmediaciones por el capitán Pedro de Portocarrero); Ciudad Real, el 6 de julio de 1529, por decreto del rey de España que le otorga el rango de ciudad;³ San Cristóbal, el 28 de julio de 1529, por decreto del Congreso del estado; San Cristóbal de Las Casas, el 31 de mayo de 1548, en homenaje al dominico Fray Bartolomé de Las Casas, primer obispo de la ciudad; Ciudad Las Casas, por decreto del 7 de febrero de 1934 (época conocida como de los quemasantos); finalmente, a partir del 4 de noviembre de 1943, de nuevo San Cristóbal de Las Casas (Trens,1957:157).

Como es la constante en todas las poblaciones de la época fundadas por españoles, los barrios nacieron simultáneamente con la ciudad; fueron el primer anillo humano que la rodeaba, y si bien las administraciones coloniales mantuvieron formalmente separados a estos asentamientos de Ciudad Real de Chiapa, su población, compuesta por indios aliados o sometidos, sostenía una fuerte red de relaciones de servidumbre con los españoles conquistadores que habitaran las 18 manzanas y 12 calles del centro o “recinto” (Aubry, *op.cit.*:25). *Recinto* y *barrio* serían las dos formas de asentamiento originales en la ciudad.

Los barrios coloniales establecidos en la villa serían Mexicanos, Tlaxcala, San Antonio, San Diego y Cuxtitali. Los habitantes de los cuatro primeros barrios eran mexicas, tlaxcaltecas, mixtecos y zapotecas. Ninguno de estos grupos estaba culturalmente emparentado con la población maya que habitaba esta parte de Mesoamérica; provenían del centro de México y arribarían a la región como la “tropa de a pie” del ejército español de Mazariegos. Cuxtitali, por su parte, se fundaría con mayas quichés, “indios aliados” que acompañaban a Pedro de Portocarrero, el otro capitán que llegaría a Chiapas procedente de

La Selva Lacandona, que nunca llegó a ser conquistada realmente. 3). Una pequeña extensión norteña que pertenecía a la Alcaldía Mayor de Tabasco. 4) La región de Motozintla, que formaba parte de la Alcaldía Mayor de Totonicapán. Chiapa colonial era, pues, una provincia sin salida al mar” (de Vos, 1985(a):43)

³ Para “que el dicho pueblo se ennoblezca y otros pobladores se animen a ir a vivir en él”. Cédula Real expedida por el rey de Castilla el 7 de julio de 1536.

Guatemala. Un nuevo barrio, el del Cerrillo, se formaría en 1549 con indios libres de filiación maya tzotzil que habían dejado de ser esclavos por decreto de la corona española. Los tzotziles, ahora como indios libres, serían los primeros aprendices de oficios en la ciudad.

Siguiendo un modelo de urbanístico peculiar, del siglo XVI hasta la primera mitad del siglo XX, la ciudad crecería de manera centrípeta, de los barrios al recinto, a través de un lento proceso de conurbación. A fines del siglo XVI, la mayoría de las casas eran de adobe y teja, material fabricado del lodo, y el número de españoles se había reducido pasando de 70 a 40. Sería apenas hasta el siglo XVII que empezaría la construcción de lo que hoy constituye el patrimonio monumental de San Cristóbal. De la mano de su principal urbanista, el obispo Francisco Núñez de la Vega (1684-1706), será en este siglo cuando a decir de Aubry (*op.cit.*:30-32) se transitaría de las “civitas rurales”, basadas en el estilo arquitectónico mudejar, al concepto urbano barroco de sus principales iglesias e edificios públicos.

El territorio del actual estado de Chiapas, del que San Cristóbal fue capital durante todo el período colonial, fue conquistado a través de tres sucesivos intentos en 1524, 1527 y 1528. El primero, encabezado por el capitán Luis Marín, provino de Coatzacoalcos, Veracruz, y se encontró la resistencia de los chiapanecas y tzotziles chamulas. La segunda avanzada estuvo a cargo del capitán Pedro de Portocarrero, procedía de Guatemala y lograría conquistar el oriente de la provincia. Por último, el capitán Diego de Mazariegos saldría de México y pasando por Oaxaca conquistaría el centro y el occidente, donde habitaban zoques y chiapanecas (De Vos, *op.cit.*:44-45).

De 1524 a 1544, los indios sometidos fueron controlados directamente por los conquistadores, pero luego la provincia pasaría a formar parte del Distrito de la Audiencia de los Confines. Como tal, Chiapas fue administrada de 1544 a 1549 desde Honduras, y de 1549 a 1564 por Guatemala. De 1564 a 1569 la sede de la Audiencia se trasladaría a Panamá y por ese breve tiempo Chiapas pasaría a formar parte de México. No obstante, de 1569 y hasta 1769, volverá a ser incluida como provincia del reino de Guatemala, reconociéndosele en 1577 la categoría de Alcaldía Mayor. Sólo hasta 1786, el destino de Chiapas sería unido administrativamente con la gobernación del Soconusco para dar paso a la Intendencia de Ciudad Real organizada en los partidos de Ciudad Real, Tuxtla y Soconusco (De Vos, *ibidem*:48).

Lo mismo que en otras partes de América, Chiapas fue dividida en la República de los Españoles y la República de los Indios. La de los españoles estaba conformada por el cabildo y el gobernador (representante de la corona) como figuras administrativas y de poder. La República de los Indios, por el contrario, estaba apoyada en los fuertes cacicazgos indígenas que los conquistadores encontraron al llegar. Estos cacicazgos, sobre todo el chiapaneca que mantenía bajo férreo control a sus vecinos zinacantecos, reflejaban el nivel de división de los habitantes locales al momento de la llegada de los españoles.⁴

⁴ Según el arqueólogo Carlos Navarrete (1966:5-7), los chiapanecas procedían del México Central y habrían llegado a Centroamérica siguiendo la ruta del corredor costero del Soconusco, el cual era con frecuencia era utilizado por los aztecas con fines de conquista y comercio. A la entidad el grupo arribaría en siglo VI de nuestra era, desviándose del Soconusco o bien de Nicaragua, lugar donde los mangues de la Costa Atlántica parecen mantener parentesco con la extinta lengua chiapaneca.

La palabra *chiapa* es un vocablo náhuatl y quiere decir “lugar donde crece la chíá”, una planta medicinal usada en la época “para curar la tos y los escupidos de sangre” (De Vos, 1985(b):24). Los chiapanecas utilizaban para referirse a su ciudad el término *Napiniaca*, palabra que de acuerdo con Becerra (1922) significa “pueblo grande”.

A partir de 1544, cuando las órdenes religiosas empiezan a llegar a Chiapas, la estructura prehispánica interna de la República de Indios sería socavada por el trabajo evangelizador de los frailes pacificadores. A través de la política de reducciones, los pueblos indios serían desplazados de sus territorios tradicionales, cambiarán radicalmente sus formas de organización y tomarían nombres de santos católicos (señal inequívoca de que la evangelización había tomado rumbo). La imagen de las cabeceras municipales de los pueblos indios actuales corresponde a este modelo de reducción: plaza enmedio, calles reticulares, iglesia, santo patrono, fiesta, sistema de cargos, ayuntamiento y mesón.

La República de Indios así reducida sería organizada en seis partidos o provincias nombrados con nombres indígenas o de las órdenes religiosas que participaban en la evangelización (de Vos, *op.cit.*:47). Sin ser los primeros en llegar a Ciudad Real, mérito que correspondería a los mercedarios, los principales evangelizadores de indios serían los dominicos. La orden religiosa, encabezada por Fray Bartolomé de Las Casas, llegó a la provincia en 1544, siete años después de que Paulo III estableciera la Diócesis de Chiapa.

A diferencia de la gobernación del Soconusco que con sus tierras fértiles cultivaba el cacao, el plátano y la piña, la provincia de Chiapa (sin salida al mar y con magros recursos naturales) haría de los pueblos reducidos el único recurso valioso que explotar. Por eso a decir de la crónica del fraile inglés Tomás Gage, que estaría en la Provincia en 1625, “la ciudad de Chiapa es una de las más pobres de toda América, integrada a lo más por cuatrocientas cabezas de familias españolas y alrededor de un centenar de casas de indios adjuntas a la ciudad, teniendo una capilla para ellos solos”.⁵ Aunada a la pobreza crónica de sus habitantes indios, Chiapa tuvo que sortear la complicada ubicación geográfica de su capital. Asentada en una hondonada más que en un valle, cercada por cerros y sin un desagüe natural, Ciudad Real sería azotada recurrentemente por graves inundaciones. Uno de los acontecimientos más notables según Markman (*op.cit.*:19) sería la riada de 1785 y que los cronistas de la época llamarían el diluvio.⁶

2. El cambio territorial y demográfico

Si nos remontamos a los tres primeros siglos de vida de la ciudad, encontraremos que el período estará marcado por un crecimiento débil de la población, incluso en varios períodos negativo, sin sobresaltos ni migraciones importantes. Situada entre tierras de montaña de escasa vocación agrícola, en un suelo inundable con sólo un desagüe natural (los “sumideros”), y sin otra posibilidad de vida que no fuera la explotación de la mano de obra indígena, Ciudad Real arribará a los albores del siglo XX como una ciudad de pobreza crónica, semiabandonada, de apenas 14000 habitantes, el mismo número de personas que

⁵ Citado por Markman (*ibídem*:12).

⁶ “Empezó a llover el 30 de agosto y continuó durante tres días y tres noches, de tal forma que el pequeño río que atraviesa la ciudad llegó a convertirse en un verdadero mar. La ciudad estaba literalmente cubierta de arenas de aluvión y de los escombros de las 346 casas, que según consta, fueron destruidas...las otras zonas más duramente afectadas fueron los barrios de Tlaxcala, La Merced, Mexicanos, San Antonio y Santa Lucía. Las aguas llegaron hasta poco más de una manzana de la catedral...La ciudad estaba desolada y los escribanos se refieren al suceso como el Diluvio” (Markman, *idem*).

nueve décadas atrás, en 1810 (Aubry, 1985:57). Un sinnúmero de desastres naturales y políticos como inundaciones, epidemias, abandono, incomunicación, rebeliones indígenas, guerras intestinas entre conservadores y liberales, impedirían el crecimiento de la población durante el siglo decimonónico. Al estancamiento demográfico había que agregar el aislamiento geográfico, pues ante una ciudad relegada y sin caminos los comerciantes y viajeros optaban por la región costera del Soconusco como ruta para acceder a Centroamérica o al centro de México⁷

Proclive a ser parte de las causas conservadoras malogradas de antemano, el corolario que cerraría con broche de oro las desgracias de Ciudad Real sería la pérdida definitiva de su condición de capital a fines del siglo XIX, categoría con la que había sido distinguida por la Corona desde 1536. Como es de suponerse, esta historia de vaivenes y reclusión, a contracorriente del ambiente liberal que se vivía en otras regiones de Chiapas, fue delineando una sociedad cerrada que reforzaba el criterio de que por naturaleza los ladinos pertenecían al tejido urbano ciudadano, insuficientemente integrado a la sociedad moderna y nacional, y los indígenas a una inercia ritual y agrícola, derivada del aislamiento rural y del modo de vida colonial. El olvido y las calamidades contribuirían a dejar fuera cualquier mundo cultural alterno.

Habría que esperar hasta el siglo XX para que concluyera ese prolongado estancamiento y las condiciones de San Cristóbal empezaran a cambiar. En promedio, hasta 1940, la población se multiplicará cada década, y después de esa fecha en que pierde el 16% de sus habitantes la tasa de crecimiento poblacional se disparará al ritmo del 579%, (*ibidem*:73). En términos del territorio, el curso de esta drástica transformación puede ilustrarse bien si comparamos la relación en cada época entre la mancha urbana y el área verde del antiguo valle. Al arribar los españoles en 1528 todo era mancha verde. Los pocos pobladores establecidos habitaban los bordes altos del valle, aprovechando los recursos de las regiones templadas y calientes colindantes (Mariaca, 2005:7). Posteriormente, en el transcurso del siglo XVI, una parte de las tierras serían convertidas en tierras agrícolas y ganaderas para sobrevivencia de los nuevos pobladores; se criaba ganado ovino, vacuno y caballar, y se cultivaban trigo, hortalizas y frutales de clima templado. Pese a ello, al finalizar el siglo encontraremos únicamente 2 mil 075 habitantes asentados en el 3.37 % del valle. Todavía a mitad del siglo XIX, la mancha urbana de Ciudad Real albergaba a 10 mil 295 personas que consumían el 5.78 % del área natural (*idem*).

Sin embargo, 100 años después el saldo favorable a la mancha verde comenzó a invertirse. En 1973, la población se había triplicado y abarcaba el 13.1 % del territorio. En ese entonces, los asentamiento originales de los barrios, que en el pasado se habían expandido de la periferia al centro, habían alcanzado ya a los primeros humedales en las zonas bajas, pagando la ciudad en 1976 con su más grave inundación en lo que fue el siglo XX. Es el momento cuando Juan y su familia arriban a San Cristóbal como parte de la primera oleada masiva de expulsados de los pueblos y comunidades indígenas.

Contradiendo lo que es lugar común, es en este lapso de historia reciente que la frontera entre indígenas y ladinos y sus respectivos territorios históricos se tornarán porosos

⁷ En un artículo dedicado a reflexionar las peripecias de la comunicación en San Cristóbal (desde los traslados en mulas hasta el fallido intento de un aeropuerto local), Olivia Pineda (2007) da cuenta de este aislamiento al recordar que, hasta poco antes de la inauguración de la carretera Panamericana en 1943, el traslado a Tuxtla Gutiérrez seguía un camino de herradura “que pasaba por Zinacantán-Salinitas-El Burrero-Punta del Llano Ixtapa-La Era-Chiapa-puente Colgate-Tuxtla. Para llegar a Tuxtla, la duración del viaje, en carro, era de un día completo y a caballo, de dos jornadas (es decir, dos días)” (*ibidem*, 172).

y difusos. Aledaños al barrio tradicional, que con el término ladino forjó el rostro cultural urbano por siglos, emergerían fraccionamientos y colonias que para 1997 ocuparían ya más de la mitad del valle (*ídem*). No sólo se incrementa el tamaño de la ciudad, pasando en 10 años, 1970—1980, de 32 mil 838 a 60 mil 550 habitantes (Censo General de Población y Vivienda, 1980), sino que el paisaje urbano se diversifica notablemente.

Como parte los significados de la irrupción del zapatismo en enero de 1994, es frecuente asumir que es a partir de esta fecha que San Cristóbal configura su aspecto poblacional y cosmopolita; no obstante, a mitad de los años 90 la ciudad sumaba 160 mil 729 personas, casi el doble de la de 1980 (INEGI, 2000), lo que muestra que el *boom* demográfico ya se había producido. De igual modo, para ese momento, el concepto de patrimonio urbano y el ciclo turístico de temporada alta-temporada baja están bien establecidos. Abundan los centros de investigación, los eventos académicos y políticos, los residentes extranjeros y las Ong's; lo nuevo, quizás, sería la profundización del tono consumista, recreativo y de paso del centro histórico, así como la aparición (junto a grupos globalifóbicos y movimientos que reivindicaban, asesoran o apoyan al zapatismo) de un turismo vinculado a la ecología y las culturas alternativas.⁸

A partir de ese momento la quietud centenaria fue interrumpida por una serie de acontecimientos que colocarían su impronta en una ciudad acostumbrada a desafiar el cambio. Los imprevistos hechos, entreverados y en cascada, serán resultado del encuentro inevitable de las propias contradicciones acumuladas regionalmente (migraciones, sobrepoblación, pobreza económica, conservadurismo y aislamiento social) con las nuevas tendencias de la cultura mundial. Ante la imposibilidad del comercio o del industrialismo autóctono en cierta escala, cancelada para el pequeño valle por razones naturales y políticas, San Cristóbal redefiniría su nuevo destino urbano sin engranar del todo con la vida económica y política nacional. Y es que más que sumarse a la certeza de “todo en Chiapas es México”, consigna gubernamental que en los años 70 intentaba convencer a los chiapanecos de su pertenencia a los símbolos del imaginario nacional, la ciudad enfilaría el esperado cambio estructural hacia un irregular nexo con las condiciones generadas por el mundo globalizado, el cual, al tiempo que entraba en una fase caracterizada por el socavamiento de toda forma de vida exclusivamente local y la reducción de las distancias culturales (el mundo en un pañuelo),⁹ comenzaba paradójicamente a evidenciar signos de fragmentación.¹⁰

⁸ La idea habitual es que la atención internacional transformó a un lugar periférico como San Cristóbal, otorgándole diversidad y fama pública, a partir del hecho de que fue escogido por el zapatismo como el centro simbólico de su levantamiento. Con todo, Gerardo González, el mismo “trabajador, socio, fundador, asesor, e incluso directivo” de uno de los actores, las ong's (2002:441), afirma que estas instituciones (estimuladas por las crisis económicas y políticas) ya se encontraban en abundancia y bien instaladas al menos desde la época de los desplazados centroamericanos en Chiapas, en los inicios de los años 80, haciéndose luego más abundantes en el período represivo del gobernador Patrocinio González Garrido, a finales de esa década. Atendiendo a que San Cristóbal es una ciudad pequeña, de clima benévolo, cosmopolita y con ubicación estratégica, asevera el autor, y “dejando atrás aquella vieja de ir a vivir al pueblo” (*ibídem*:442), “San Cristóbal de Las Casas es considerada la capital de las ONG. En broma también hace apenas uno o dos años decíamos que en la calle de Adelina Flores y Nicolás Ruiz es la avenida de las ONG o el Cerrillo el barrio de las ONG” (*ibídem*:444)

⁹ Este momento de la globalización es definido por el sociólogo Roland Robertson (2000) con el término “fase de incertidumbre”, y constituiría la etapa más reciente de un largo ciclo globalizador que habría iniciado con el fin de la Edad Media y el inicio del Renacimiento, y luego continuado de modo expansivo en el siglo decimonónico y los primeros veinticinco años del siglo XX. En esta etapa, lo sobresaliente no sería la

Se saltaría súbitamente de una incipiente modernidad, siempre aplazada por las instituciones nacionales, al presente transnacional. Como en la metáfora de Josefina Ludmer: “el salto dejaría un resto histórico, un futuro nacional que no fue”. La cultura transforma ese resto en temporalidad perdida porque salta hacia otro futuro”.¹¹ Así, en lugar del consabido origen dual de la ciudad, producto de las barreras sociales y territoriales dispuestas por el orden colonial inicial en el siglo XVI, tendríamos ahora en el siglo XXI un sólo conjunto de voces disonantes locales y globales, que pese sus diversas raíces sería capaz de articular un precario pero efectivo equilibrio.

Cuando la UNESCO da a conocer su veredicto sobre una eventual declaratoria de San Cristóbal como patrimonio cultural de la humanidad, en razón de lo que denomina “valores universales excepcionales”, varios de los elementos del cambio son ya visibles en la fusión inusitada de elementos propios y ajenos.¹² Sucesos tales como el localismo exacerbado, las barreras étnicas y territoriales frente a la diáspora indígena, los humedales invadidos por los asentamientos irregulares, los conflictos físicos y simbólicos por los espacios públicos, el devastamiento de cerros por concesionarios de bancos de arena privados y la explosión demográfica como parte de una migración incontrolada, entre otros muchos, romperán la sincronía de antaño, marcando de ahí en adelante el ritmo estructural interno de la ciudad; simultáneamente, la complejización de la diversidad urbana con la llegada y establecimiento de extranjeros, la multiplicación del turismo, la hotelería, las agencias de viajes, las organizaciones no gubernamentales, los centros académicos públicos y privados, las franquicias, los prestadores de servicios alternativos y los lugares masivos de consumo, proporcionarán el tono cosmopolita a un sector de la población de por sí ya heterogéneo, con intereses diversos y no siempre distinguible del provincialismo local.

En este marco estructural de fronteras borrosas e inestables, distante de los espacios sagrados y colectivistas de la llamada comunidad, es donde se forjarán las coordenadas

aguardada estandarización del mundo (la globalización de la cultura no significa homogeneización de la cultura), sino el fortalecimiento simultáneo de las tendencias locales y las fuerzas globalizantes. El término acuñado para tal fenómeno sería el de “glocalización”. Posteriormente, Ulrich Beck (2001) precisaría el concepto como la imposibilidad de explicar lo local y lo global de modo separado; por el contrario, ambas nociones estarían imbricadas a tal grado que una es imposible históricamente sin la otra.

¹⁰ Aunque en cierto lenguaje posmoderno la multiplicación en el mundo de toda suerte de nacionalismos, etnicidades, separatismos, fundamentalismos, diferencias tecnológicas, informacionales, productivas, religiosas, estatales remite a la metáfora de Geertz (2002) de un “mundo en pedazos”, Appadurai (2001) ha creado el concepto de “globalidad dislocada” para referirse, más que a una globalidad rota o caótica, a una “economía cultural global que tiene un orden complejo, dislocado y repleto de yuxtaposiciones que ya no puede ser captado en los términos de los modelos basados en el binomio centro-periferia (ni siquiera por aquellos modelos que hablan de muchos centros y muchas periferias)” (*ibidem*:7). Se trata de un escenario irregular y múltiple (étnico, mediático, tecnológico, financiero e ideológico) en el que se prueban fuerzas, se originan tensiones y se establecen arreglos entre los flujos culturales heterogeneizantes y homogeneizantes.

¹¹ Citado por Díaz Raúl y Alonso Graciela (1998:2)

¹² En 1998, San Cristóbal ingresó a la lista indicativa nacional de la UNESCO a partir de lo que se argumentaría como “un armónico desarrollo urbano y un ejemplar equilibrio con el entorno natural”. Para el año 2000, el expediente fue retirado de la lista de espera por considerarse que no se tomaron las medidas necesarias para resguardar y preservar el patrimonio exhibido. A decir de Alejandro González Milea, miembro del Área de Patrimonio Mundial del INAH, uno de esos valores estaba representado por la arquitectura, “testimonio de fusión de materiales y técnicas tradicionales con cánones académicos que van desde elementos del siglo XVII, el barroco del siglo XVIII y elementos del neoclásico del siglo XIX”. (*El Heraldo de Chiapas*, 2005). Semejante herencia cultural habría sido irremediabilmente alterada por acciones como las múltiples “intervenciones de las casas que han invadido patios, rompiendo esquemas tradicionales arquitectónicos” (*idem*).

materiales de la identidad de los nuevos indígenas urbanos. Un frágil cruce de caminos al que serían orillados al abandonar sus pueblos de nacimiento. Como la ciudad misma, que por abandono o desidia de los programas gubernamentales desarrollistas no pudo o no quiso transitar del pasado colonial a la modernidad, el éxodo de migrantes indígenas no tuvo tiempo ni modo de recorrer la larga ruta que le permitiría acceder sin rupturas de la cultura tzotzil, primordialista y de corta mira según el indigenismo gubernamental, a la cultura nacional.

Despojados de los símbolos étnicos de las generaciones mayas que les precedieron, los indios en la ciudad sobrellevarán su vida ya no a partir de sus raíces, sino en razón de una experiencia urbana en la que son discriminados y excluidos. Ya sea como comerciantes ambulantes en los espacios públicos, trabajadores temporales en el sector turístico, peones de albañil de la obra en turno, autoempleados golondrinos de ocasión, taxistas ilegales o aspirantes a braceros transnacionales, la condición indígena será vivida de una forma equivalente a la de un trabajador expoliado, lo mismo en el sector económico tradicional de la ciudad que en la parte globalizada emergente.¹³ Por eso, ante el desencanto que la adversidad produce, no es de sorprender que el ánimo del indígena urbano no se entusiasme por el arraigo al terruño; su meta, riesgosa y modesta si se analiza a la luz de las dificultades crecientes que implica cruzar a los Estados Unidos, está comprometida en ser parte de ese circuito de identidades errantes y comunidades imaginadas que habitualmente recorre países y fronteras¹⁴

3. El cambio cultural. De la diversidad étnica a la antropología aplicada

A diferencia del contradictorio y lento cambio urbano, demográfico y monumental, la ciudad de San Cristóbal imprimió desde los primeros años coloniales un ritmo particularmente intenso al tratamiento de sus diferencias étnicas y raciales. A partir de la información disponible, y contrariamente a lo que se supone, es la historia cultural de la ciudad la que más dinamismo ha sido capaz de mostrar a través del tiempo. Si nos remontamos a la época del nacimiento en 1528 de la Chiapa de los Españoles, encontramos que las relaciones entre el recinto español (hoy centro histórico) y los barrios de indios estaban reguladas por la estricta *separación étnica*. Como ya ha mencionado, se hablaba el náhuatl como lengua de entendimiento común, pero el vínculo entre españoles y la población mixteca, zapoteca, tlaxcalteca, mexica, quiché y tzeltal era únicamente de

¹³ García Canclini (2004:53), al referirse a millones de indígenas “que tuvieron que migrar o deseaban nuevos horizontes (urbanos, en otros países)”, ha escrito: “Sabemos en cuántos casos su discriminación étnica adopta formas comunes a otras condiciones de vulnerabilidad: son desempleados, pobres, migrantes indocumentados, *homeless*, desconectados. Para millones el problema no es mantener ‘campos sociales alternos’, sino ser incluidos, llegar a conectarse, sin que se atropelle su diferencia ni se los condene a la desigualdad”.

¹⁴ La migración a Estados Unidos abarca prácticamente a todas las regiones del estado de Chiapas. Al respecto, Villafuerte y García (2006) destacan la importancia del fenómeno tanto por la cifra de migrantes como por el monto de las remesas que genera. Retomando información del Banco de México, dicen: “En 1990, Chiapas ocupaba el lugar 29 entre las entidades federativas que recibieron remesas familiares; para 1995, pasa al lugar 27; sin embargo, para 2001 ya ocupaba el lugar 15 y, para el 2003, llega al sitio 12, muy cerca del estado de Zacatecas que, para el mismo año, ocupó el lugar número 11. La tendencia es hacia el crecimiento pues, en 2004, rebasa al estado de Zacatecas, al obtener poco más de 500 millones de dólares, 13 una cifra superior en 42% a los ingresos obtenidos por la actividad turística y equiparable a la suma del valor de los granos básicos, así como a la de los tres principales productos comerciales de exportación (café, plátano y mango) (*ibídem*:119-120).

servidumbre.¹⁵ De ahí que este momento haya sido explicado con el nombre de “*ciudad dual*” (Aubry. *op.cit.*: 22-29). La separación será física y territorial, los indios habitarán la periferia y los 70 españoles registrados como residentes el centro de la villa.

No obstante, en el siglo XVIII, cuando apenas comenzaba a edificarse el patrimonio monumental urbano, la ciudad se llamaba ya Ciudad Real y sus fronteras territoriales y étnicas se habían vuelto permeables. Los barrios ya no eran únicamente de indios y el recinto tampoco nada más de españoles. Por obra del mestizaje en los barrios habitaban las castas y en el recinto criollos, castas, mestizos, negros, mulatos y naborios. Para esta época, al menos, la idea de una ciudad española e intocada es insostenible. A pesar o gracias al confinamiento y la desatención, sus habitantes habían mezclado sangre y cultura. San Cristóbal es ahora una *ciudad híbrida y poliétnica*. La *distinción étnica* no se manifiesta en primer término (otra creencia aceptada) entre la ciudad y su entorno rural, sino que atraviesa de forma novedosa al conjunto del tejido urbano y sus asentamientos.

Y es que a fines del Siglo XIX y principios del siglo XX San Cristóbal es casi un despoblado en el que, a pesar de todo, el proceso de hibridación cultural se ha completado. Las categorías de indio y español, contradicción principal en la colonia, pertenecen aquí al pasado, y surge la categoría *ladino* como oposición a lo indígena. En el imaginario de las fronteras culturales el giro lingüístico del discurso es evidente: más allá de la sustitución de los referentes identitarios, hay un desplazamiento semántico del lugar social y territorial que ocupan los distintivos étnicos; lo ladino se vuelve exclusivamente lo urbano, entendido en este caso como la ciudad, y el sentido de pertenencia asociado a la palabra indio es expulsado a toda representación mental que sea equivalente de ruralidad. La diversidad, por usar una palabra actual, ha dejado de ser urbana.

En cuanto a la situación intramuros, las barreras de clase y prestigio parecen sobreponerse a los límites étnicos, lo que obstaculiza, escamotea o vuelve rígida la libre movilidad social entre el centro (antes recinto) y los barrios. Todos en la ciudad son ahora ladinos, quedando las diferencias de pertenencia y territoriales dispuestas entre ladinos pobres, que realizan oficios económicos, y ladinos ricos, que por la vía del apellido reclaman un mistificado origen español.

Hay coincidencia de que la arquitectura civil de San Cristóbal, caracterizada como neoclásica, es de esta época. Como signo evidente de que las fronteras culturales adquirieron un fuerte sesgo económico y clasista, los proyectos urbanos implicarían únicamente al perímetro de 12 manzanas y 18 calles del centro histórico; la renovación estilística, frecuentemente realzada como patrimonio común, se limitaría al privilegio de algunos y quedaría sin alcanzar a los asentamientos barriales.

Es aquí donde la imagen clásica de San Cristóbal como nervio ladino de un conjunto de pueblos rurales instalados en su periferia quedará fijada en la llamada Escuela

¹⁵ Recientemente, la información manejada por algunos historiadores de que el barrio de Cuxtitali es uno de los barrios más antiguos de la ciudad, así como de que sus pobladores eran de la etnia quiché, ha sido puesta en entredicho. Según Viqueira (2007:40-41), Cuxtitali se habría fundado cuando ya estaba establecida la vida colonial y sus moradores no provendrían de la tropa que acompañaba a Pedro Portocarrero (uno de los conquistadores que llegaría a Ciudad Real desde Guatemala), sino que eran indios tzotziles locales. El argumento está basado en algunos documentos de archivo en el que se señala que los habitantes de Cuxtitali estaban sujetos al consabido tributo, condición que no se aplicaba a los indios que habían fungido como soldados aliados de los conquistadores. Para los fines de este ensayo, la observación no afecta el argumento de que en un primer momento los barrios de Ciudad Real se definían por la naturaleza étnica y lingüística de sus habitantes.

Mexicana de Antropología y en las obras más significativas de sus críticos. Hasta poco antes de que muchos indígenas hicieran de San Cristóbal su hogar por razones forzadas o voluntarias, la ciudad era el “centro urbano rector” (Aguirre, 1987), así lo llamaba la antropología aplicada, de una gran cantidad de pueblos indígenas tzotziles y tzeltales de vocación agrícola, aunque paradójicamente hiciera depender su existencia misma del vínculo estructural que sostenía con el entorno rural. El destino de la pequeña ciudad parecía estar en relación causal y directa con el destino del campo. El tráfico de fuerza de trabajo y el comercio de bienes manufacturados se erigían en los dos lazos sociales que sellaban lo que el indigenismo estatal definió con el rebuscado término “simbiosis socioeconómica” (*ídem*).

Como bien sabemos ahora, el mercado de trabajo se había forjado con el nacimiento de las fincas cafetaleras del Soconusco a fines de siglo XIX, y un siglo después, en los albores del gobierno echeverrista en los 70, se mostraba como un sistema consolidado de captación de mano de obra indígena para los cultivos extensivos, particularmente el café. Sistema de enganche fue el nombre regional con el que se institucionalizó el peculiar mecanismo, el cual al mismo tiempo que expoliaba a los indígenas con formas trabajo y de endeudamiento premodernos, constituía la primera incursión subordinada de la economía chiapaneca a la economía mundial en ciernes.

Siguiendo lo que la etnografía reportaba sobre el período, teníamos que junto a la prosperidad de los enganchadores ladinos crecía también en San Cristóbal una red de pequeñas tiendas de productos artesanales o semindustrializados, que en flujos incipientes de comercio mercantilizaban sus operaciones con la magra economía indígena. En la cúspide de esta “ecuación regional” (*ídem*), como igual fue conocida, se encontraba la obvia relación indio-ladino, denunciada como asimétrica y anacrónica, y que constituía el fundamento interétnico que la sustentaba. En un deleznable proceso de interiorización mental, los indios habían aceptado la idea de que eran inferiores debido a su estancamiento ancestral, y los ladinos obtenían vergonzosa ventaja de su adjudicada pertenencia a la sociedad nacional.

El final esperado, para beneficio de la cultura nacional, no podía ser otra cosa más que el desmoronamiento tanto del arcaísmo indígena, heredado del pasado colonial, como de su contraparte ladina urbana. La antropología aplicada asumía que una sociedad diversa era incompatible con la mexicanidad, lo que imprimió desde un principio a las investigaciones un sello político que valorizaba negativamente a las culturas indígenas. Se escribiera con la perspectiva indigenista o bien tomando posición en la crítica, en la vasta obra etnográfica regional imperaba el convencimiento de que las relaciones interétnicas eran una estación transitoria o provisional del desarrollo regional.

IV. Viejas y nuevas identidades. De la ritualización del barrio a la ciudad cosmopolita

Con el fin del siglo XX y el advenimiento del siglo XXI, los referentes étnicos, asociados al territorio, la diversidad de lenguas y oficios económicos, habían perdido cualquier sentido de relación con la situación multiétnica y plurilingüística que distinguió a San Cristóbal en el momento de su fundación, iniciándose un proceso de reconfiguración de la identidad barrial que asociará la religiosidad popular con devociones patronales. En un contexto donde la única disyuntiva era conciliar la continuidad de la cultura local con los embates modernizadores en ciernes o perecer, el efecto visible de *la ritualización de la vida de los barrios* fue posibilitar la vigencia social de este espacio de origen colonial, otorgándole una nueva especificidad cultural. En el presente, y ya con sus signos de identidad renovados y

actualizados, encontramos más de una centena de barrios que no nacieron ni tienen que ver con la noción de territorios originarios (estos fueron desbordados al menos hace tres décadas), pero que se han constituido en una forma de asentamiento generalizado en el que sus pobladores reproducen la condición ladina (coleta, según otros ladinos) mediante una ininterrumpida actividad lúdica y religiosa.

Se puede aseverar que no existe hoy un asentamiento con la denominación de barrio que no reproduzca la organización social y ritual alrededor de un santo patrono.¹⁶ Los barrios son distintos entre sí por su origen, historia, ubicación, tamaño físico, prestigio, población, modo de vida y patrimonio urbano; no obstante, el imaginario religioso y su espectacular despliegue en festividad masiva han logrado unificar culturalmente a sus habitantes, subordinando o conteniendo las diferencias económicas, políticas y religiosas.

Apropiarse de prácticas religiosas y transformarlas en vínculo simbólico de pertenencia implicó varias fases sucesivas. La fiesta patronal, antes de ser conformarse en ritual público, expresaba una devoción privada, y el ritual público para instituirse en marca de identidad barrial tuvo que dotarse de numerosas y diversas estructuras organizativas. Estos pilares sociales, ausentes en las celebraciones no barriales, se conocen con el nombre de “juntas”. Cada junta cuenta con funciones especializadas y se integran rigurosamente por sexo y edad. Los nombres más usuales de estas instancias son, por su importancia de menor a mayor: Junta de Señoritas, Junta de Jóvenes, Junta del Anuncio, Junta de Pólvora o Polvoreros, Junta de Maitines o Maitineros . Junta Procuradora y Junta de Festejos o Junta Mayor.

El ciclo festivo, de haber sido en su momento un calendario de seis meses para los barrios antiguos o mayores, en la actualidad se extiende a todos los meses, semanas y días del año. Paralelo a la extensión del ciclo en el tiempo es el desdoblamiento de las fiestas en nuevas dimensiones y prácticas. De ser un discreto acontecimiento asumido como devocional, las celebraciones barriales pronto devinieron en espectáculos masivos que resignificaron el espacio físico del atrio y ganaron la calle.

Mientras tanto, en el asentamiento del centro una vez más el panorama de la diversidad vuelve a cambiar y se complejiza. En 1972, al ser emitida la Ley Federal sobre Monumentos y Zonas Arqueológicas, Artísticas e Históricas, el INAH emprende la reglamentación de las remodelaciones al paisaje urbano, al tiempo que se establecen las primeras agencias de viaje y el gobierno pone interés en las posibilidades turísticas del patrimonio monumental de la ciudad. Del mismo modo como en el siglo XIX el imaginario colectivo había separado al indio del barrio, arrinconándolo en los confines de lo rural, la declaratoria de Zona de Monumentos Históricas, al menos 20 años antes de la irrupción del zapatismo, redefinirá paulatinamente el contenido y uso social del territorio que había sido

¹⁶ En alguna época (los años 70 del pasado siglo), los conjuntos habitacionales producto de los programas gubernamentales de vivienda aparentaban sustraerse de ese círculo cultural. Era el caso de colonias como la 14 de Septiembre (construida para trabajadores del magisterio) la Infonavit la Isla (pensada para trabajadores de una fábrica textil ya desaparecida) o la Infonavit Ciudad Real. Lo mismo sucedía con minúsculos asentamientos (varios de ellos en su momento irregulares) surgidos en los intersticios de los barrios tradicionales: 31 de marzo, Las Delicias, Altejar, San Ramón La Isla, La Merced- La Isla, entre otros. No fue así, y en muchas ocasiones simultáneamente a la introducción de servicios urbanos, los establecimientos residenciales nuevos terminaron incorporando las formas de identificación ritual de los barrios viejos. Existen, incluso, ejemplos extraordinarios, donde un barrio chico como las Delicias (las Delicias nació en las inmediaciones de dos barrios coloniales, Cuxtitali y el Cerrillo, y uno del siglo XIX, Guadalupe) celebra una fiesta grande con dos cultos, el de La Virgen del Rosario y Jesús Resucitado.

lugar de residencia y paseo de los ladinos ricos, transformándolo en un *espacio público cosmopolita y turístico*.

El centro histórico es en la actualidad un lugar escaparate por el que desfila el asombro: boutiques de ámbar y plata trabajada por foráneos, galerías itinerantes que montan exposiciones fugaces, corredores y patios remodelados de vetustas casonas que se anuncian como coloniales, minúsculos hostales repletos de población mundial, andadores por los que transitan literalmente ríos de gente, bares alternativos con movimiento inagotable de músicos *sui generis*, fondas con menús recreados de los lugares más insospechados, grafiteros furtivos, cadenas de puestos públicos ofreciendo recuerdos indígenas, espectáculos callejeros escenificados por ninjas, payasos, mimos, estatuas vivientes, acróbatas de fuego y círculos de tambores. Sus protagonistas, una suerte de nacionales, sudamericanos, caribeños, norteamericanos, asiáticos y europeos, producen una yuxtaposición de imágenes inacabables del centro histórico; es una disputa simbólica, territorial y a veces física a la que igual concurren taxistas, empleados municipales, policía turística, agencias de viajes, cadenas de hoteles, comerciantes ambulantes, autoridades de toda índole y también indígenas.

Cuando eso ocurría, en las áreas tradicionales de San Cristóbal un nuevo fenómeno trastocará el modelo de coexistencia urbana. La zona norte, una considerable franja de territorio despoblada hasta fines del siglo XX, será la sede ahora de una experiencia cultural inédita, distinta a la identidad ladina, acuerpada en la noción de barrio, y a la del maya rural, agrupado en los asentamientos conocidos como parajes. Sus actores habitan asentamientos con frecuencia irregulares, poseen pocos o ningún servicio público, se asumen como indígenas, hablan indistintamente en condiciones de vecinos la lengua tzeltal o tzotzil o ambas, están organizados y a veces divididos en múltiples iglesias, partidos políticos, movimientos sociales, y son: comerciantes establecidos o piratas, agricultores de traspatio, transportistas ilegales o tolerados, albañiles, herreros, boleros, meseros, vendedores y revendedores de artesanías, cangureros, desempleados temporales y permanentes, carpinteros, gestores indigenistas, maestros bilingües, activistas zapatistas y contrarios, migrantes internacionales y toda suerte de oficios reservados en antaño a los barrios.

V. Conclusiones. Breves notas para una antropología de lo urbano en la ciudad

En este ambiente simultáneo de *cosmopolitismo* y *reindianización* se forjará la diversidad urbana actual de San Cristóbal; una variedad infinita de lealtades y divisiones que diariamente negociarán y reconstruirán su sentido de pertenencia. El resultado global será el surgimiento de un mar de fronteras culturales, territoriales y lingüísticas, espacialmente intrincadas, pero de difíciles relaciones; un verdadero mosaico cultural, a veces sólo dividido por una calle o una casa, que incluye a ladinos locales, mexicanos de distintos lados, extranjeros y a otros indígenas.

Con el afán de abonar a una antropología urbana¹⁷ y en favor de la comprensión de esta pluralidad que abruma, es conveniente, sin ignorar los conocidos factores estructurales, un

¹⁷ Distingo aquí la antropología urbana de otra orientación etnográfica conocida como antropología de la ciudad. Aunque las dos tradiciones aluden a la ciudad como tal y a menudo se les toma como equivalentes, es útil precisar (conviene al análisis) algunas de sus diferencias. La antropología de la ciudad (o en la ciudad, para otros), siguiendo la investigación acumulada con ese rubro, parece centrar su interés sobre todo en los aspectos institucionalizados de la misma, es decir, en aquello que la propia ciudad compartimentó de modo especializado en formas y roles estructurados: la familia, los sindicatos, el movimiento social, la vida económica, la religión o el poder político. En otra de sus variantes, esta antropología se abocaría al estudio de

enfoque que vea el conflicto cultural no como el simple enmascaramiento, deducción o consecuencia ideológica de intereses económicos y de coerción política. La cultura no es una cortina de humo, como a veces al interior de cierta antropología se ha asumido, y parece imprescindible, recuperando el caso de San Cristóbal, distinguir el cambio económico, demográfico y arquitectónico del *cambio cultural*, concibiendo a este último como un campo social portador de relaciones particulares, vinculadas pero no reducibles a la vida económica o política de la ciudad. La fuerza nucleadora de este campo estaría proporcionado por el propio interés ontológico de la sociedad de establecer marcadores de pertenencia, desde el individuo mismo hasta las diferentes instancias de lo colectivo (familia, grupos étnicos, naciones); si la cultura delimita lo elementalmente humano frente a otras especies, la existencia concreta de esta a través de las señas de identidad es la única evidencia empírica disponible que permite indagar los consensos y disensos con los cuales una sociedad se organiza en la diferencia. La identidad no es homogeneidad, apenas acuerdos comunes que se alcanzan en medio de la diversidad.¹⁸

Recuperar la categoría de identidad, en tanto la forma visible de proporcionarle operatividad al análisis del campo de la cultura, implica asimismo *desacralizar la palabra* reconociendo su complejidad, pues el hacer de la misma un término de culto entre los antropólogos (vacando su contenido y volviéndola un lugar común) ha provocado recelo en cuanto a su uso por parte de otras disciplinas que acuden al estudio de la diversidad. Una idea estática de la identidad de poco sirve a la comprensión de indígenas urbanos que únicamente en apariencia mantienen la inercia rural, menos aún para referirse a un sector de ladinos que está lejos de ser socialmente compacto y de mantener un pensamiento común. Devolverle el poder explicativo al concepto implica trasladar nuestra atención de las visiones sustancializadas de la cultura al análisis de las prácticas inevitablemente subjetivas, imprevisibles, circunstanciadas y a menudo efímeras que adopta.

El lugar social del campo de las identidades *no posee un lugar específico* en la pirámide social, precisamente porque la atraviesa en todas direcciones. En el ámbito estructural incluye lo mismo prácticas rituales como las devociones barriales (santo y seña

las vecindades, el parentesco las redes sociales y todas aquellas manifestaciones culturales que pudieran ser indicio de la presencia de lo rural en la ciudad. La antropología urbana, mientras tanto, inclina sus pretensiones a esa otra parte de lo social, no necesariamente citadina, representada por los *procesos de interacción* mediante los cuales individuos y colectividades organizan sus lealtades y diferencias. Por ser interactivo e intercultural (en los términos globalizados de ahora) el “objeto de estudio” de la antropología urbana es, por definición, volátil, escasamente estructurado, inacabado e inestable, localizándose privilegiadamente en el espacio público: el barrio, las colonias, las calles, una esquina, los atrios, el parque, los teatros, el cine, las plazas y, por extensión, en esa variedad infinita de lugares regidos por las reglas de la comunicación y el lenguaje. Ya en el lejano 1939, Robert Park (1999), uno de los fundadores de la tradición sociológica urbana conocida como la Escuela de Chicago, definiría la comunicación como el elemento gregario que sustenta la cooperación y unidad en las sociedades humanas. Recientemente, en el marco del mundo globalizado y digitalizado de hoy, Manuel Delgado Ruiz escribirá, con títulos sintomáticos, lo que podría calificarse como una suerte de manifiesto fundacional sobre las relaciones urbanas: *El Animal Público* (1999) y *Sociedades Movedizas. Pasos hacia una Antropología de las Calles* (2007).

¹⁸ Persuadido de que la cultura es un consenso y no un conjunto de manifestaciones extrañas o inmanentes, Geertz (2002:222) toma distancia de las opiniones que separan la diferencia de la identidad con el argumento de que se trata de nociones antitéticas. La diferencia debe ser vista, señala el autor, “no como la negación de la similitud, su opuesta, su contraria y su contradicción. Deber verse como abarcándola, localizándola, concretándola, dándole forma...tenemos ante nosotros una era de enredos dispersos, cada uno de ellos distinto de los demás. De qué unidad se trate y de qué identidad es algo que deberá ser negociado, obtenido a partir de la diferencia”.

de la identidad coleta reciente), que oficios económicos, un legado urbano y demarcaciones territoriales. Es un conjunto de bienes acumulados, siempre mudables, cuya cualidad consiste en garantizar una especie de espiral cultural a partir de la cual se articula, de los modos más inimaginables, la diversidad urbana. En términos de la nomenclatura de las instituciones normativas culturales este acervo objetivado a través de sucesivas generaciones es denominado patrimonio material de la sociedad;¹⁹ mientras, la contraparte designada como patrimonio inmaterial (toda esa escalera difusa de asuntos políticos, ideológicos, religiosos agrupados rígidamente por la tradición materialista en la categoría de superestructura) quedará representada por la interminable lista de formas de adscripción en que las personas y colectividades de la ciudad expresan sus similitudes y diferencias.

Planteada de esta manera, la dinámica de la diversidad en San Cristóbal hace poco operativo el uso de categorías que separan inflexiblemente lo simbólico de lo económico o lo político. Si la práctica humana de simbolizar cubre todos los lugares, situaciones, actividades, personas, grupos y territorios de la sociedad, hemos de convenir que no conforma un grupo especial de elementos culturales, sino un *atributo que permite distinguir (por su peculiaridad de dar sentido a todo lo que hacemos) cultura de naturaleza*. Así, más que someter por enésima vez a prueba la naturaleza simbólica de la cultura, un buen empeño de la antropología urbana estribaría en etnografiar las condiciones en que esta se produce, cambia y orienta, sobre todo en contextos poco enfatizados como el de la vida urbana en las ciudades.

Por otra parte, si algo enseña la celeridad del cambio en el campo de la cultura de San Cristóbal, es que la alteridad no guarda una naturaleza incólume generalizable a cualquier tiempo y circunstancia, sino más bien al contrario, que es la *historicidad del fenómeno lo que nos aclara el secreto de su permanencia*. Este hecho otorga especial interés al trabajo etnográfico que, por su propia tradición disciplinaria de investigar lo universal en lo particular, se constituye en un modo de construcción de conocimiento extraordinariamente fértil para la comprensión de las siempre inacabadas formas locales que la diversidad adopta. Es en el conocimiento local, y en su prudente traducción por el quehacer del antropólogo urbano, donde mejores asideros podemos encontrar (sin riesgo de resbalar) en esa ineludible pero riesgosa tarea de generalizar conceptos.²⁰ No está por demás subrayar que es también el terreno de los sujetos y sus prácticas (imposibles en las grandes abstracciones y visiones panorámicas de la sociedad) el lugar más propicio en que la antropología puede aportar ante el inaplazable encuentro interdisciplinario con las otras disciplinas humanísticas y sociales.²¹

¹⁹ Este capital urbano es esgrimido frecuentemente para referirse a San Cristóbal como ciudad colonial, término ambiguo e inexacto que sin embargo le ha valido para que el Congreso de la Unión y la Secretaría de Turismo le reconozcan los títulos de Zona de Monumentos Históricos y Pueblo Mágico.

²⁰ Acerca de la naturaleza del trabajo del etnógrafo y de la multiplicidad de formas que componen su “objeto de estudio”, resulta más que pertinente la metáfora de la cuerda recordada por Geertz (*op. cit.*): “No se trata... de una única hebra que las recorre a todas... lo que se da es el entrelazamiento de diferentes hebras que se cruzan, se entretajan, una continuando donde la otra se acaba, y todas ellas en una efectiva tensión recíproca para formar un cuerpo compuesto, un cuerpo localmente dispar, globalmente integral. No hay oposición entre un trabajo pormenorizado, que destaca la variedad, y una caracterización general que define afinidades” (*idem*).

²¹ Un avance importante en cuanto a la dimensión subjetiva implicada en la categoría de identidad fue el llevado a cabo por Barth (1976) con su concepto de “sentido de pertenencia”. Al afirmar que la etnicidad era un proceso construido por los sujetos, más que un conjunto de rasgos objetivados e inamovibles, al autor

Por último, tratamos de comprender la diversidad urbana en un contexto de intolerancia, división, incompreensión y hoy en día también de crisis. Nos parece que un paso importante igualmente para ello es redimensionar a los sujetos, reconociéndoles su capacidad de movimiento y cambio en el marco de su particular trayectoria histórica. Si la cultura, entendida en el sentido de cualidad humana interpretada por la antropología y otras disciplinas, es una afortunada construcción que significa y orienta lo que hacemos o deshacemos en cualquier sociedad, las tradiciones (llamadas también identidades cuando las hacemos nuestras) tienen al menos que dejar de ser trivializadas, *exaltándolas o negándolas*. Ninguna de las dos vías ayuda.²²

La diversidad, como hemos tratado de reflexionar en este escrito, es dúctil, camuflable, relacional, urbana, a menudo muy subjetiva y, por esa misma naturaleza, escurridiza a tentaciones como la objetivación y las clasificaciones. Y es que como todo lo que está vivo, los pueblos indios —originarios u originales, territorializados o desterritorializados, migrantes o sedentarios— mestizos o puros, oscuros o claros, ladinos o coletos, mexicanos o nacionales de otras partes (y lo que queramos agregar), se mueven en direcciones inimaginables e incorporan las épocas y los lugares más disímiles, incluyendo a las ciudades que los han negado en nombre de la obsesión por el desarrollo y el progreso. Estos sujetos y colectividades, iguales y simultáneamente diferentes, sabrán encontrar por ellos mismos, como siempre ha sucedido, su propio camino, aunque algo de lo que hacen y deciden puede ser leído, como lo intentamos ahora en esta comunicación, en la gramática de los textos que los han interpretado.

Bibliografía

- Appadurai, Arjun “Dislocación y diferencia en la economía cultural global”, en *La modernidad desbordada. Dimensiones culturales de la globalización*. Buenos Aires, 2001, FCE. Buenos Aires. 2001. Capítulo 2, pp. 41-61.
- Aubry, Andrés *San Cristóbal de Las Casas. Su historia urbana, demográfica y monumental*. INAREMAC. San Cristóbal de Las Casas, Chis. México, 1991.
- Aguirre Beltrán, Gonzalo *Regiones de Refugio. El desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en mestizoamérica*. Fondo de Cultura Económica. Primera Reimpresión. México, 1987.
- Barth, Fredrick *Los grupos étnicos y sus fronteras*. Fondo de Cultura Económica. México. 1976. pp. 9-49
- Beck, Ulrich, *¿Qué es la globalización? Falacias del globalismo, respuestas a la globalización*, Paidós Ibérica, Barcelona. 2004
- Censo General de Población y Vivienda 1980*. INEGI. México

fundó una nueva perspectiva en los estudios antropológicos, trasladando el trabajo etnográfico de la comunidad cerrada al espacio abierto de las fronteras étnicas.

²² Conocida es la tendencia de un buen sector de las ciencias sociales y de las instituciones de promoción cultural de mistificar lo indígena reduciéndolo a sus raíces y negando su trayecto histórico, pero el mismo criterio es posible encontrar cuando se aborda lo que aquí se ah denominado identidades ladinas. En un artículo dedicado al tema, Sánchez Flores (1985) define apriorísticamente la identidad coleta-ladina local como un sector de intereses provinciano caracterizado por el orgullo, el racismo y la falta de perspectiva empresarial. Todos estos elementos, fenómenos universales, son acomodados a partir de lo que, según la autora, son los relatos anónimos de algunos de sus informantes.

- De Vos, Jan *Catálogo de los documentos históricos que se conservan en el fondo llamado provincia de Chiapas del Archivo General de Centroamérica, Guatemala*. Volumen I CEI-UNACH-CIES. México. 1985
- De Vos, Jan *La batalla del Sumidero*. Editorial Katún. México. 1985.
- De Vos, Jan San Cristóbal. *Ciudad colonial*. Sociedad de Amigos del Centro Cultural de Los Altos de Chiapas-INAH. México. 1986
- Estadísticas 2005. INEGI. México
- Díaz, Raúl y Alonso Graciela “Integración e interculturalidad en épocas de globalización”, en *Primer Congreso Virtual de Antropología y Arqueología*. 1998. 22 pp.
- Delgado Ruiz, Manuel *El animal público*. Editorial Anagrama, Barcelona, España. 1999.
- Delgado Ruiz, Manuel *Sociedades movedizas. Pasos a hacia una antropología de las calles*. Editorial Anagrama, Barcelona, España. 2007
- El Heraldo de Chiapas*, 17 de noviembre de 2005. Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, México
- García Canclini, Nestor *Diferentes, desiguales y desconectados. Mapas de la interculturalidad*. Editorial Gedisa. Barcelona, España
- Geertz, Clifford *Reflexiones antropológicas sobre temas filosóficos*. Ediciones Paidós Ibérica. Barcelona, España. 2002
- González Figueroa, Gerardo “Entre la ciudad y el campo. Organismos civiles en San Cristóbal de Las Casas”, en *La ciudad de San Cristóbal de Las Casas: a sus 476 años. Una mirada desde las ciencias sociales*. Consejo Estatal para la Cultura y las Artes. Tuxtla - Gutiérrez, Chiapas, México. 2007. pp. 441-459
- Mariaca Méndez, Ramón “El deterioro del valle de San Cristóbal. Nuestra responsabilidad en el proceso”, en *Voz alta*, Año 1, Número 2. San Cristóbal de Las Casas, Chiapas. 2005
- Park, Robert, Ezra, “La Ciudad como fenómeno natural”, en *La ciudad y otros ensayos de ecología urbana*. Ediciones del Serbal. Barcelona, España, 1999 [1939]
- Navarrete, Carlos *The Chiapanec. History and Culture*. Papers of the New World Archaeological Foundation. No. 21. Brigham Young University. USA. 1966
- Pineda, Olivia “Del Aeródromo al aeropuerto: larga batalla por abrirse al mundo”, en *La ciudad de San Cristóbal de Las Casas: a sus 476 años. Una mirada desde las ciencias sociales*. Consejo Estatal para la Cultura y las Artes. Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, México. 2007. pp. 165-189
- Robertson, Roland. “Glocalización: tiempo-espacio y homogeneidad-heterogeneidad”, en *Zona abierta No. 92-93*. España. 2000. pp. 213-242
- Sánchez Flores, Magdalena Patricia “De la Ciudad Real a la ciudad escaparate”, en *Chiapas, una modernidad inconclusa*. Instituto Mora. México. 1995. pp. 72-113
- Trens B. Manuel Bosquejos históricos sobre San Cristóbal. S/E. México. 1957
- Viqueira, Juan Pedro “Historia crítica de los barrios de Ciudad Real”, en *La ciudad de San Cristóbal de Las Casas: a sus 476 años. Una mirada desde las ciencias sociales*. Consejo Estatal para la Cultura y las Artes. Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, México. 2007. pp. 29-59
- Villafuerte Solís, Daniel y García Aguilar, María del Carmen “Crisis rural y migraciones en Chiapas”, en *Migración y desarrollo*. No. 006, año 2006. Red Internacional de Migración y Desarrollo. México. pp. 102-130.