

UNIVERSIDAD DE GRANADA  
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGÍA SOCIAL

## **Cuando la identidad camina**

Diversidad urbana y cambio cultural en San Cristóbal de Las Casas, México.

Una perspectiva antropológica

**Tesis Doctoral**

Tesis para optar por el grado de Doctor en el Programa de Doctorado  
“Sociedades Multiculturales y Estudios Interculturales”

**Presenta: Jorge Gustavo Paniagua Mijangos**

Director de la Tesis: Dr. Gunther Dietz

Granada, febrero de 2011

Editor: Editorial de la Universidad de Granada  
Autor: Jorge Gustavo Paniagua Mijangos  
D.L.: GR 912-2012  
ISBN: 978-84-694-4455-9

## ÍNDICE GENERAL

ÍNDICE DE MAPAS, DIAGRAMAS, GRÁFICAS, CUADROS E ILUSTRACIONES.....	6
INTRODUCCIÓN.....	8
1.    Del objeto de estudio, el método y sus resultados.....	8
2.    El lugar de estudio.....	12
3.    Estructura y contenido de los capítulos.....	24
 CAPÍTULO 1. REFLEXIONES EN TORNO A LA TEORÍA Y EL MÉTODO EN LA ESCRITURA ETNOGRÁFICA. NATURALEZA DEL SUJETO EN EL DISCURSO ANTROPOLÓGICO.....	 35
1.1 La historia y la antropología. Apuntes de un desencuentro.....	36
1.2 La sociedad ya con sujetos, es decir, con historia.....	40
1.3 De la cultura como discurso al discurso sobre la cultura.....	47
1.3.1 De los juegos del lenguaje a la cultura como significados.....	50
1.3.2 De la construcción del texto al texto construido.....	58
1.3.3 Del antropólogo como autor a la antropología dialógica.....	64
2. Mesoamérica, la historia y la práctica antropológica en México.....	72
3. De la historia de la antropología a una antropología histórica.....	78
 CAPÍTULO 2. MESOAMÉRICA Y LA LARGA DURACIÓN. RAÍCES CULTURALES DE LOS CAMPESINOS MAYAS CHIAPANECOS.....	 81
2.1 El México Antiguo y las superáreas culturales.....	86
2.2 Mesoamérica. Génesis del concepto.....	89
2.3 Mesoamérica en la etnografía reciente.....	92
2.4 Sociedades campesinas y sociedades de producción agrícola en Mesoamérica. Raíces estructurales del México Prehispánico.....	94

2.5 Comunidades «abiertas» y comunidades «cerradas» en el tiempo medio.....	97
2.5.1 Ecotipos de producción campesinos.....	97
2.5.2 Agricultura, ciudad y población: “el milagro de la cultura maya”.....	99
2.5.3 La estructura social.....	103
2.6 Poder y decadencia en Mesoamérica. Del posclásico a la conquista.....	106
2.7 Organización social, <i>calpullis</i> y sistema de cargos en Mesoamérica.....	109
2.8 Mesoamérica y el presente etnográfico.....	114
 CAPÍTULO 3. SER INDÍGENA EN LA «COMUNIDAD»: DE LOS PUEBLOS INDIOS A LA FICCIÓN ANTROPOLÓGICA. LOS «SISTEMAS DE CARGOS» EN LA ETNOGRAFÍA DE LOS ALTOS DE CHIAPAS. ANTECEDENTES, BALANCE Y PERSPECTIVAS.....	117
 3.1 La etnografía «descubre» el sistema de cargos. La «forma típica».....	119
3.2 ANTECEDENTES. La perspectiva económica del sistema de cargos. Todos pobres pero todos iguales.....	126
3.2.1 Intermedio.....	129
3.3 Las comunidades con historia y la perspectiva política del sistema de cargos.....	131
3.4 LA CRISIS —de la etnografía y de su «objeto», la comunidad—.....	135
3.4.1 Ascenso y declinación del sistema de cargos.....	137
3.4.2 El éxodo sin retorno.....	140
3.5 BALANCE. La etnografía y los estudios del sistema de cargos. Mirada retrospectiva.....	142
3.6 PERSPECTIVAS. Cuando la identidad camina. El sistema de cargos y los nuevos indios urbanos.....	147
 CAPÍTULO 4. SER INDÍGENA EN LA CIUDAD. DIVERSIDAD ÉTNICA Y CAMBIO CULTURAL.....	155
 4.1 Ser indígena en la ciudad.....	156
4.2 El cambio territorial y demográfico.....	162
4.3 El cambio cultural. De la diversidad étnica a la antropología aplicada.....	171

4.4 Viejas y nuevas identidades. De la ritualización del barrio a la ciudad cosmopolita.....	175
---	-----

## CAPÍTULO 5. SER LADINO EN LA CIUDAD. BARRIO, IDENTIDAD

Y VIDA RITUAL EN SAN CRISTÓBAL DE LAS CASAS.....	181
--	-----

5.1 Las fiestas de barrio como «super-ritual».....	183
5.2 El ciclo festivo.....	193
5.3 Las celebraciones.....	198
5.4 Génesis del culto barrial.....	203
5.5 Los rituales privados.....	207
5.6 Las «juntas de festejos».....	209
5.7 La «junta» en acción.....	211

## CAPÍTULO 6. EL CONFLICTO INDIO-LADINO EN UNA CIUDAD

MULTICULTURAL.....	220
--------------------	-----

### PARTE 1

6.1 La diáspora indígena.....	222
6.2 Una modernización tardía.....	226
6.3 El pacto corporativo y las raíces del éxodo indígena.....	232

### PARTE 2

6.4 Las nuevas relaciones indio-ladino. Confrontación de imaginarios culturales En un ciudad poliétnica.....	236
6.5 Los ladinos con voz pública. Una «identidad sin identidad».....	246

## CAPÍTULO 7. IDENTIDAD, FIESTA Y FERIA. UNA MIRADA ETNOGRÁFICA

DESDE LA «TEORÍA DEL CONTROL CULTURAL».....	251
---	-----

7.1 Fiesta y feria en la literatura antropológica.....	253
7.2 La teoría del control cultural.....	262
7.3 Fiesta y feria en la «teoría control cultural».....	267
7.4 La «junta de festejos» y la fiesta de barrio.....	269

7.5 La Feria de la Primavera y de la Paz.....	273
7.6 A modo de reflexión.....	279
CAPÍTULO 8. CONCLUSIONES FINALES.....	281
ANEXOS.....	296
REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	333

## ÍNDICE DE MAPAS, DIAGRAMAS, GRÁFICAS, CUADROS E ILUSTRACIONES

Mapa 1: Municipio de San Cristóbal de Las Casas.....	13
Mapa 2: Trayectoria del ciclo “viejo” de fiestas barriales.....	188
Diagrama 1: “Forma típica” del sistema de cargos en el pueblo maya tzotzil De Zinacantán, inicios de la década de los 60.....	123
Diagrama 2: El sistema de cargos en San Juan Chamula, Chiapas, a finales de agosto de años 90.....	124
Diagrama 3: El sistema de cargos según la antropología clásica y simbólica.....	133
Gráfica 1: Crecimiento poblacional del municipio de San Cristóbal Las Casas, Chiapas: 1990-2000.....	14
Gráfica 2: Distribución espacial de la población según tipo de localidad, municipio de San Cristóbal de Las Casas. Año 2000.....	16
Gráfica 3: Tasa de mortalidad general e infantil, municipio de San Cristóbal de Las Casas y Estado de Chiapas.....	17
Cuadro 1: Crecimiento Poblacional del municipio de San Cristóbal de Las Casas: 1950-2009.....	14
Cuadro 2: Población Económicamente Activa (PEA), municipio De San Cristóbal de Las Casas, año 2000.....	18
Cuadro 3: Ciclo de fiestas públicas.....	195
Cuadro 4: Ciclo festivo nuevo.....	196
Cuadro 5: Ciclo de rituales privados.....	208
Ilustración 1: “Zona Norte” de San Cristóbal de Las Casas.....	165
Ilustración 2: Bancos de arena en “Salsipuedes”.....	169
Ilustración 3: Centro Histórico de San Cristóbal de Las Casas en el 2010.....	178
Ilustraciones 4 y 5: Centro Histórico de San Cristóbal de Las Casas.....	179
Ilustración 6: “Cerrito, gradas y templo en honor a San Cristóbal Mártir.....	186
Ilustración 7: Programa de la Virgen de Ocotlán.....	202
Ilustración 8: Disputa por los espacios públicos.....	237

Ilustración 9: volante convocando a vecinos del barrio de La Merced para “defender” la plazuela del barrio del comercio ambulante indígena.....	240
Ilustraciones 10 y 11: Alameda de Santo Domingo y mercado municipal.....	244
Ilustración 12: Frente Cívico Sancristobalense.....	249
Ilustración 13 y 14: Manifestaciones de duelo a Don Samuel Ruiz García, Obispo Emérito de San Cristóbal de Las Casas. Enero de 2011.....	250

## INTRODUCCIÓN

### 1. Del objeto de estudio, el método y sus resultados

El producto de investigación que aquí se presenta tuvo el propósito de *estudiar el sentido del cambio cultural urbano* en la ciudad de San Cristóbal de Las Casas, una pequeña ciudad de origen novohispano enclavada en la región montañosa conocida como los Altos de Chiapas, en México. Hechos sociales, antiguos e inéditos, como la variedad étnica estructural de la población, la diáspora indígena masiva, el surgimiento de nuevas identidades y el desdoblamiento de otras, han producido una oportunidad inmejorable para que la antropología, en su necesario diálogo con otras disciplinas sociales, se aproxime al *conocimiento de los procesos de negociación y reestructuración contemporánea de la diversidad en un ámbito citadino y urbano*.

El objetivo general del proyecto, circunscrito en un principio al conocimiento cultural de la población indígena que migró del campo a la ciudad, pronto se vio rebasado por razones tanto de análisis como del lugar de estudio. La dificultad de abordar convincentemente la etnicidad maya al margen de otras identidades, de las que se distingue o con las que establece diferencias y oposiciones, obligaría a extender el alcance de la investigación a otras formas de diversidad cultural, en especial las identidades barriales y sus expresiones ritualizadas, un complejo ciclo festivo que ocupa a sus actores todo el año. La necesidad misma del análisis condujo también a considerar en distintos momentos a identidades que, por ir más allá de lo que en antropología se entiende convencionalmente como lo “étnico”, se han denominado en este trabajo con el título genérico de identidades emergentes: mexicanos de otros lados, ladinos sin barrio, extranjeros, migrantes, promotores culturales, trabajadores de organizaciones e instituciones, entre otras.

El carácter cosmopolita de la ciudad de San Cristóbal, que atraviesa como una constante la vida cultural de sus pobladores a lo largo de una dilatada historia de más de 480 años, invita a reflexionar la dinámica global de su diversidad. Como veremos en algunos de los capítulos, en contraste con otros pueblos de Chiapas de similar antigüedad o tamaño, San Cristóbal fue desde un principio un pueblo multiétnico y multilingüístico; el cambio cultural, variable según las circunstancias y la época, lejos de estandarizar a los pobladores, ofrece un caso donde la alteridad supo permanecer, ampliándose y multiplicándose además con el transcurso del tiempo.

Si bien la importancia de la antropología en la región es significativa y a veces abrumadora (a grado tal que no cesan las oleadas de estudios, los programas de formación en la disciplina, y de que varias etnografías han sido reconocidas como clásicas y reeditadas), su presencia sigue estando fuertemente orientada a los llamados «estudios de comunidad»; mientras otras disciplinas han puesto al día el trabajo etnográfico en campos antes inimaginables como la educación, el consumo cultural, el deporte, la gastronomía, la diversidad generacional y de género, la vida religiosa y sexual, la salud y la enfermedad, los espacios públicos, el internet, las migraciones transnacionales o los mecanismos supraestatales del poder, entre otros, la antropología (al margen de las tendencias o enfoques) es apenas notoria en el conocimiento de fenómenos derivados del urbanismo o la globalización. Contribuir a equilibrar esta tendencia, explorando la ciudad y estimulando las posibilidades de la etnografía más allá de los sitios usuales de lo indígena y sus demarcaciones tradicionales, es uno de los móviles principales que motivaron la investigación.

Constatando la pulverización de la antropología en una lista interminable de subdisciplinas, autores como Colleyn y Augé (2005, p. 31) opinan que es preferible aludir a

designaciones como “antropología de la infancia, de la educación, de la guerra, de arte, de la enfermedad, de la ciudad, del espacio, del desarrollo y hasta una antropología de la antropología” en términos de campos empíricos del conocimiento, y no como ramas con objetos de estudio específicos. De no hacerlo así, refieren, se corre el “riesgo de condenar el análisis a una especie de cirugía salvaje en dominios concretos —político, sagrado, religioso, artístico, cuando todos ellos son necesariamente interdependientes” (pp. 31-32). Sin embargo, para nuestros fines, se considera que la naturaleza misma de la diversidad cultural en una ciudad de origen colonial como San Cristóbal, tan distinta a la etnicidad tradicional estudiada por la antropología regional, requiere de la construcción de un corpus teórico que, sin romper la unidad de la disciplina antropológica alrededor de la interpretación cultural (Wolcott, 1993), permita seguir la pista conceptual a una identidad (o más propiamente, a un sinnúmero de identidades) que camina en el terreno inexplorado de lo urbano en la ciudad.

Debido a la diferente textura y nivel de especificidad de los contenidos implicados en cada uno de los capítulos, la metodología recuperada no sigue una sola ruta o camino analítico, sino que se mueve en diferentes direcciones y niveles de acuerdo a la naturaleza de las problemáticas que interesa explicar. De ahí que los enfoques aplicados vayan desde el análisis textual hasta teorías específicas como la del control cultural, pasando por la perspectiva histórica de la larga duración, la antropología simbólica, los modelos ideales de la antropología estructural, ciertas teorías de la globalización y la recuperación de las historias de vida como método comprensivo. Esta lógica quebrada de los instrumentos metodológicos permite un acceso al documento de investigación desde cualquiera de sus partes, pues cada una de ellas construye problemáticas particulares alrededor de las

identidades urbanas, procurando al mismo tiempo modos analíticos específicos para desarrollarlas y resolverlas.

En un principio, la intención etnográfica consistió en construir una sola silueta conceptual que garantizara un tránsito claro y seguro por los distintos momentos de las culturas urbanas estudiadas. Se trataba de un ejercicio por niveles de agregación en el marco de lo que G. Marcus (2001) llama “etnografías locales o convencionales”. A las características microscópicas de las instituciones locales, y a la información generada por la experiencia inmediata de los sujetos, había que insertarlas para hacerlas significativas (antes y después) en las teorías macroscópicas de la historia social y cultural. El resultado sería un texto final donde las partes no se explicarían por sí solas, sino como segmentos complementarios e interdependientes articulados en torno al conjunto.

Por los límites difusos, a veces contradictorios del objeto de estudio, el procedimiento seguido aquí se asemeja más a lo inverso, siendo los objetivos concretos de cada capítulo los que remiten a las formulaciones teóricas o referencias metodológicas y a la unicidad de la investigación. Y es que el transcurso de la misma no encontramos, fuera de datos sin pulir de los historiadores locales, marcos de interpretación generales y estructurados que allanaran el camino para comprender la indianidad urbana y, menos su contraria, la ladina. Con el argumento de vínculos de parentesco con los lugares de origen y una débil economía de traspatio cuasi-rural, a los indios urbanos se les continúa remitiendo a una ruralidad real o inventada, definiendo su presencia en la ciudad como superficial y transitoria; a los ladinos locales, entretanto, se les generaliza peyorativamente con el vago término de coletos. Sobre ladinos de otros lados y la extranjería, que es abundante, simplemente no hay explicación alguna.

Es así que, sin más elementos que los discursos de los propios actores y la observación de sus prácticas, se procuró construir campos teóricos específicos para cada problemática puntual. Ello podría provocar la apariencia de caos del documento, pero en cualquier caso, a largo del conjunto de la investigación y dentro de la multiplicidad de paradigmas argumentales utilizados, hay un principio de unidad conceptual y empírico que remite a las teorías comunicacionales y semióticas de la cultura, y a su aplicación en las diversas dimensiones de las identidades urbanas abordadas en los capítulos.

A lo dicho hay que añadir también la particular concepción de la etnografía que aquí se recupera. Distanciándonos de la tradición que separa etnografía de interpretación, se ha tratado que las problemáticas surgidas del trabajo etnográfico signifiquen algo más que datos en sí mismos (a menudo sólo válidos para el esperado momento del análisis), generando respuestas y construyendo conocimiento que enriquezca a la antropología como disciplina. La escasa presencia de la antropología urbana en el estudio de la diversidad en la ciudad, apremia a emprender cuanto antes esta tarea.

## **2. El lugar de estudio**

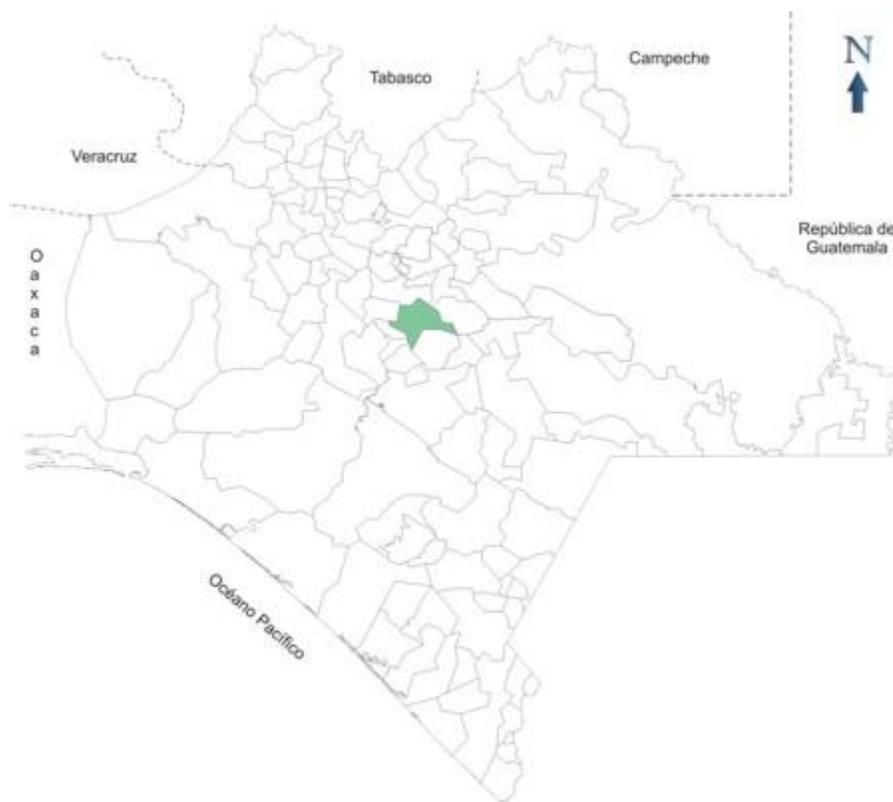
La ciudad de San Cristóbal de Las Casas, sede de la investigación, se localiza en el sureste de la república mexicana, y es la segunda ciudad más antigua de lo que en la época colonial fue la Alcaldía Mayor de Chiapa.<sup>1</sup> De acuerdo a los criterios de regionalización prevalecientes, San Cristóbal de Las Casas forma parte de los Altos, una de las nueve

---

<sup>1</sup> 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). 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, 1985a, p. 43)

regiones económicas y fisiográficas de las que se compone la actual provincia del estado de Chiapas.

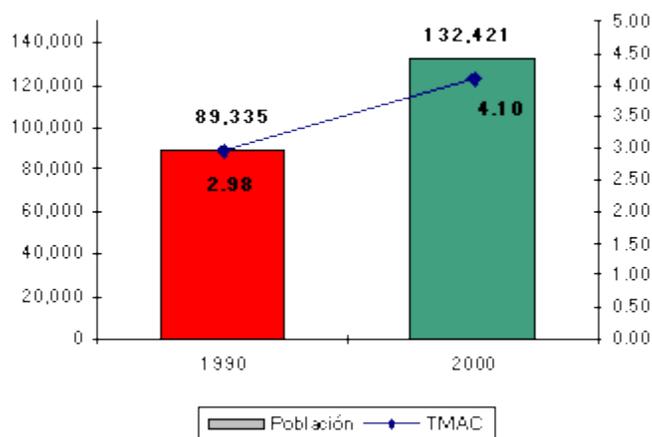
**Mapa 1. Municipio de San Cristóbal de Las Casas**



La ciudad es cabecera del municipio del mismo nombre, el cual hasta el año 2000 lo habitaban 132,421 personas (INEGI, 2000). Para el segundo conteo censal, en el 2005, la población total será de 166,460 habitantes. No obstante, según las estimaciones más recientes del CONAPO y del propio INEGI, la población del municipio en el 2009 ascendía ya a 186,416 personas. El tamaño poblacional de municipio representa el 27.54% de la

regional, pero apenas el 3.38% de la estatal, estimada para el año 2000 en 3 920 892 habitantes, y que según los resultados preliminares del último censo (INEGI, 2010) es ahora de 4 793 406 (séptimo en importancia demográfica del país).

**Gráfica1. Crecimiento poblacional del municipio de San Cristóbal de las Casas, Chiapas: 1990-2000**



Fuente: Enciclopedia de los Municipios de México. Estado de Chiapas. INEGI, Resultados Definitivos, XII Censo General de Población y Vivienda 2000

**Cuadro 1. Crecimiento poblacional del municipio de San Cristóbal de Las Casas: 1950-2009**

Año	Habitantes
1950	23,054
1960	27,198
1970	32,833
1980	60,550
1990	89,335
1995	116,729
2000	132,421
2005	166,460
2006	170,006
2007	175,050
2008	180,971
2009	186,416

Fuente: Elaborado en base a estadísticas del INEGI y CONAPO

Chiapas, para el año 2000, ocupaba el tercer lugar en hablantes de lenguas indígenas en el país, con el 24.62%, sólo debajo de Yucatán que tenía el 37.32% y Oaxaca el 24.92%, pero por arriba de Quintana Roo e Hidalgo que contaban con el 22.98% y el 17.22%, respectivamente.<sup>2</sup> Considerando la lengua hablada en Chiapas, 997,255 personas fueron consideradas por el conteo censal del 2005 como indígenas; del total, el 81,5% se localiza en las regiones de los Altos, Selva, Norte y Sierra. Las lenguas habladas más importantes son el tzeltal (37.9% del total), el tzotzil (33.5%), el chol (16.9%), el zoque (4.6%) y el tojolabal (4.5%). Todas estas lenguas son de origen maya, con excepción del zoque perteneciente a la familia lingüística mixe-popoluca. Un grupo de lenguas más representarán el 2.07% del total de los hablantes, entre ellas están el lacandón (emparentada con el maya-yucateco), el mocho (casi extinta, de Motozintla), el mame, el chuj, kanjobal, jacalteco, Ixel y Quiché (habladas en la Frontera y Costa y con gran presencia en Guatemala). Como resulta obvio, el panorama lingüístico de la entidad le ha valido el ser considerado como uno de los lugares de México con mayor complejidad pluriétnica y pluricultural.

Según el Índice de Desarrollo Humano (IDH) de la UNESCO, Chiapas en el 2010 seguía siendo el último lugar en cuanto a calidad de vida con el 0.739%, por debajo de Guerrero con el 0.736% y Oaxaca que tiene el 076%. Esta situación contrasta con la del Distrito Federal (DF) con un IDH de 0.914% o la de Baja California Sur con el 0.878%. En un cuadro comparativo del 2005 del Programa de la Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD, 2005), el IDH de Chiapas es comparado con el de Siria (lugar 107 de países),

---

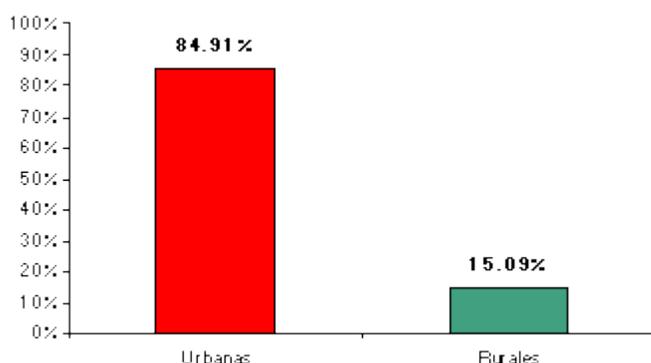
<sup>2</sup> El criterio de indicar como miembro de una etnia a quienes hablan alguna lengua indígena es un criterio de la metodología de los Censos de Población que se aplican cada 10 años en México. Tal procedimiento ha sido muy criticado por reducir la etnicidad a la condición lingüística. En nuestro caso, como veremos, la lengua no es un elemento imprescindible en nuestro modo de reflexionar la indianidad.

mientras que el del DF y Nuevo León (en ese entonces segundo lugar) al de la República Checa (lugar 30) y Uruguay (lugar 43).

Chiapas (5.3%) junto con Veracruz (7.1%), Oaxaca (6.4%), Estado de México (5.7%) y Puebla (4.7%) contribuyen en total al 29.2% de la desigualdad nacional en IDH. Los 10 municipios con más alto IDH en México se localizan en 10 entidades federativas, cinco de ellos (delegaciones) son de DF, dos pertenecen a Nuevo León, uno al Estado de México, uno a Morelos y uno a Oaxaca. En contraste, los 3 municipios con más bajo IDH están en Chiapas, y son Sitalá, Aldama y Santiago el Pinar. Este último, está situado en la Región Altos y ocupa en el país el último lugar en ingresos y educación (PNUD, 2004).<sup>3</sup>

El porcentaje de habitantes por localidad muestra la importancia que tiene actualmente la población urbana en relación con la población rural, pues en el año 2000 el 84%.91 habitaba en la cabecera municipal de San Cristóbal y solamente el 15.09% en localidades rurales.

**Gráfica 2. Distribución espacial de la población según tipo de la localidad, municipio de San Cristóbal de Las Casas. Año 2000.**



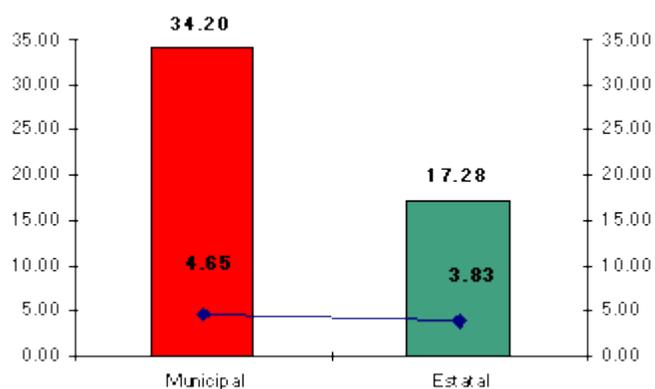
Fuente: Enciclopedia de los Municipios de México; Estado de Chiapas. INEGI, Resultados Definitivos, XII Censo General de Población y Vivienda 2000.

<sup>3</sup> El PNUD establece tres criterios para medir el IDH: ingreso (PIB por habitante), salud (esperanza de vida) y educación (escolaridad) El primer lugar en cuanto al nivel más bajo en esos tres rubros corresponde al municipio de Sitalá, ubicado en la región Norte-Selva de Chiapas.

Considerando su situación en el Estado, la población indígena es la menos favorecida, ya que de acuerdo con el Consejo Nacional de Población (CONAPO) el ingreso per cápita representa apenas 32% del ingreso del sector no indígena en la entidad. Del total de indígenas ocupado en la agricultura, el 49.39% no registra ingresos monetarios, mientras que otro 42% gana por debajo de un salario mínimo.

En vivienda, el 26% de las familias indígenas usa piso de tierra, el 25% construye con paredes de madera y 34.52% con techos de lámina de asbesto. En servicios el 25.9% no dispone de agua entubada y el 85.7% cocina con leña o carbón. En consecuencia, las condiciones de mortalidad son significativas. En 1999, en el municipio de San Cristóbal la “Tasa de Morbilidad” (TM) fue de 4.65 por cada mil habitantes, pero la “Tasa de Morbilidad Infantil” ascendió a 34.20%. En ese mismo rubro en la entidad las cifras fueron de 3.83% y 17.28%, respectivamente.

**Gráfica 3. Tasa de Mortalidad General (\*) e Infantil (\*\*), municipio de San Cristóbal de Las Casas y Estado de Chiapas. Año 2000.**



(\*) Expresada por 1,000 habitantes

(\*\*) Expresada por cada 1,000 NVR

Fuente: Enciclopedia de los Municipios de México. Estado de Chiapas. ISECH. Anuario Estadístico de Mortalidad 2000.

La importancia creciente de los indígenas urbanos en el municipio de San Cristóbal corresponde con las tendencias en las actividades productivas reportadas por el censo del 2000, debido a que, como resultado de la pobreza de las tierras y la incesante migración en las últimas 4 décadas, únicamente el 9% de la PEA (estimada en 47,728 personas) se dedica a las labores agrícolas. La diferencia es notoria con lo que sucede en el resto de la Región Altos y la esfera estatal, cuyos porcentajes en las actividades primarias fueron del 54.86% y el 47.25%. En el sector secundario el 26% de la PEA del municipio se emplea en la industria de la transformación, siendo las cifras regionales y estatales del 14.04% y 13.24% en esa actividad. Es, no obstante, en el sector terciario de comercio y servicios donde la mayoría de las personas encuentran alguna ocupación, ascendiendo el porcentaje al 66.96%, contrastando con el 14.04% regional y el 37.31% estatal.

**Cuadro 2. Población Económicamente Activa (PEA), municipio de San Cristóbal de Las Casas. Año 2000**

SAN CRISTÓBAL	POBLACIÓN OCUPADA	%	NO RECIBE INGRESOS	%	MÁS DE 5 SALARIOS MIN.	%	NO ESPECIFICADO	%
PRIMARIO	4,296	<b>9.00</b>	2,122	<b>49.39</b>	83	<b>1.93</b>	139	<b>3.24</b>
SECUNDARIO	10,347	<b>21.68</b>	390	<b>3.77</b>	348	<b>3.36</b>	335	<b>3.24</b>
TERCIARIO	31,959	<b>66.96</b>	1,090	<b>3.52</b>	4,613	<b>14.45</b>	1,071	<b>3.35</b>

Fuente: Enciclopedia de los Municipios de México; Estado de Chiapas. INEGI, Resultados Definitivos, XII Censo General de Población y Vivienda 2000.

A diferencia del origen milenario de Chiapa de los Indios, asentamiento 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 jewel” 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 y zapotecas, (filiaciones étnicas del centro de México), así como tzotziles, tzeltales y quichés (hablantes de lenguas mayas). La composición multiétnica y multilingüística del lugar orillaría a que en el siglo XVI se adoptará al náhuatl, lengua de Tenochtitlán, como lengua franca de comunicación (de Vos, 1986).

Villa Real de Chiapa nacería en 1528 como Villa Real de Chiapa en referencia a 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 1536, por decreto del rey de España que le otorga el rango de ciudad;<sup>4</sup> San Cristóbal, el 28 de julio de 1829, 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

---

<sup>4</sup> 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 (citado por Trens, 1957)

quemasantos); finalmente, a partir del 4 de noviembre de 1943, de nuevo San Cristóbal de Las Casas (Trens, 1957, p. 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, 1991, p. 25). *Recinto y barrio* serían las dos formas de asentamiento originales en la ciudad.

Los barrios coloniales en un inicio serían Mexicanos, Tlaxcala, San Antonio, San Diego y Cuxtitali; y sus habitantes, en ese mismo orden: mexicas, tlaxcaltecas, mixtecos y zapotecas. Ninguno de estos grupos estaba al menos lingüísticamente emparentado con la población maya que habitaba el sureste Mesoamericano; 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 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 la periferia al centro, 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 setenta a cuarenta personas. 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 (p. 30-32) se transitaría de las “civitas rurales”, basadas en el estilo arquitectónico mudéjar, 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 encontraría con 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, 1985a, p. 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 lo que hoy en 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, p. 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.<sup>5</sup>

La palabra *chiapa* es un vocablo náhuatl y quiere decir “lugar donde crece la chía”, una planta medicinal usada en la época “para curar la tos y los escupidos de sangre” (de Vos, 1985b, p. 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. Mediante la política de reducciones los pueblos indios serían desplazados de sus territorios tradicionales, cambiando radicalmente sus formas de organización y tomando 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.

---

<sup>5</sup> Según el arqueólogo Carlos Navarrete (1966, p. 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 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 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, 1985b, p. 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, arribaría 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”.<sup>6</sup> 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, sería azotada recurrentemente por graves inundaciones. Uno de los acontecimientos más notables según Markman (1997, p. 19) sería la riada de 1785 y que los cronistas de la época llamarían el diluvio.<sup>7</sup>

---

<sup>6</sup> Citado por Markman (1997, p. 12).

<sup>7</sup> “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” (p. 12).

### 3. Estructura y contenido de los capítulos

Del contenido de la investigación, el capítulo 1 es de índole teórico y presenta lo que se consideran los momentos más significativos de la historia conceptual de la antropología y el trabajo etnográfico. Esta tarea fue asumida desde una doble perspectiva: por un lado, como un relato de interpretación de la disciplina; por otro, como una toma de postura que luego aparecerá de modo implícito o explícito los capítulos que conforman esta tesis.

La hipótesis o supuesto conceptual que guía este recorrido afirma que la antropología como ciencia, definida no en términos unívocos o generalizantes como a veces se le aborda, sino a partir de sus diferentes, estilos, paradigmas o escuelas, puede interpretarse en su trayectoria histórica mediante el concepto de «sujeto». Se sostiene que la ausencia o presencia de este es lo que permite distinguir la manera en que cada discurso antropológico se aproxima a la cultura (o más adecuadamente, a las culturas) como su objeto de estudio. Desde esta concepción o criterio, a lo largo del capítulo se establecen lo que se consideran algunas de las etapas más significativas del pensamiento de la antropología, las cuales, a su vez, representan momentos de ruptura y de reorganización de su bagaje teórico:

► *El de la influencia positivista*, que iniciaría en el siglo decimonónico con los planteamientos biologicistas de Herbert Spencer, y luego sería continuado por las escuelas evolucionistas y funcionalistas de la cultura. En esta fase la etnografía es admitida como el estudio de lo tribal y lo primitivo, y los modelos teóricos están inspirados en analogías con el mundo natural y biológico. De ahí que, en los mismos términos que la vida orgánica, se considere fin último de la antropología el explicar las causas y leyes que rigen la vida cultural. Como bien sabemos, el foco académico de esta antropología estaría en Inglaterra,

lugar de su nacimiento formal como disciplina universitaria. Es la época cuando el etnógrafo se mimetiza en el nativo y la sociedad sólo existe a través de estructuras comparadas (Radcliffe-Brown) o de instituciones sistémicas (Malinowski).

► *El de la antropología clásica o de transición*, que se sustenta en autores formados en las diferentes escuelas clásicas, pero que tienen en común el separar los mecanismos de la herencia (propiedad inherente a la vida orgánica) del aprendizaje (cualidad específica de la cultura), e incluir la dimensión humana-subjetiva como referente indispensable del análisis cultural. Son antropólogos de esta etapa, entre otros, Leslie White, Alfred Kroeber y, sobre todo, Víctor Turner y Ralph Linton. Los dos primeros defenderán la necesidad de separar el plano de la cultura del plano corporal y mental (lo somático, decía White), aunque serán Turner y Linton los que con sus categorías de «estatus y roles» integrarán la categoría de sujeto en sus modelos analíticos. En esta etapa el estudio del “pensamiento salvaje” será relativizado y los antropólogos dirigirán su mirada a los segmentos campesinos, indígenas o tradicionales de las sociedades complejas o coloniales.

► *El de las corrientes subjetivistas*, que postulan el aspecto simbólico, comunicacional y semiótico de la cultura. Por su inclinación a vincular la cultura con los sistemas simbólicos y la lingüística pueden considerarse como antecedentes de esta fase al neoevolucionismo de Leslie White y la escuela estructuralista de Lévi-Strauss; sin embargo, parecer generalizado considerar que esta escuela nace de modo explícito bajo el cobijo de la antropología simbólica, comprensiva o hermenéutica, impulsada por Clifford Geertz y un grupo de antropólogos de la Universidad de Santa Cruz, California. En la actualidad, el espectro de este estilo etnográfico abarca a una amplia serie de enfoques en los que la propia disciplina ha abrevado, incluyendo a lingüistas, filósofos historicistas, interaccionistas simbólicos,

sociólogos de la comunicación y a todo lo que (con mayor o menor razón) se asocia genéricamente al llamado pensamiento posmoderno.

El capítulo 2, por su parte, tiene una naturaleza histórica, está estructurado en función de la teoría de «la larga duración» de Fernand Braudel (2005) y se propone mostrar la relación entre el tiempo largo del pasado mesoamericano y algunos aspectos de la diversidad cultural del presente. En su desarrollo este apartado alude a las tres temporalidades aludidas por Braudel: el ciclo largo, el tiempo medio y el tiempo breve. Una metáfora incorporada por Korsbaek (2001), la del mar y sus corrientes marinas, ilustra bien el interés por procurarle a la interpretación cultural una dimensión histórica y normativa:

La corta duración corresponde en el mar a las crestas blancas de las olas, que se caracterizan por ser conspicuas y fácilmente observables, de alta velocidad y de un impacto relativamente limitado; la mediana duración corresponde a las olas, que son menos conspicuas y se mueven con menor rapidez, pero tienen un mayor impacto; finalmente, la larga duración corresponde en la metáfora marina a las corrientes que se mueven por debajo de la superficie del mar, que son invisibles, que se mueven muy lentamente pero cuyo impacto es tremendo.

En la historia de la mega-región, que es Mesoamérica, encontramos una serie de corrientes profundas que en conjunto definen la cultura del periodo prehispánico. Este trayecto histórico iría de las primeras noticias de la vida sedentaria y el inicio de la agricultura en el 2500 AC, al momento de la conquista por los castellanos. Según los mayistas, sin usar explícitamente las categorías (mérito de Braudel), el área mesoamericana es una sucesión de ciclos largos con características culturales bien delimitadas: el Preclásico, del 2500 a C al 200 d C; el Clásico, del 200 al 800 d C; el Posclásico, del 800 al 1200 d C. Lo importante a destacar aquí es que los atributos informados por la investigación arqueológica sobre Mesoamérica responden al tipo de las constantes

culturales que Braudel ha señalado como indicativas de la «larga duración»<sup>8</sup>: la invención de la cerámica, la agricultura hidráulica, la división del trabajo y el nacimiento de las ciudades y una organización social estructurada en fuertes relaciones de parentesco (linajes, clanes y *calpullis*).

En cuanto al tiempo medio (las olas marinas en la analogía de Korsbaek), aquí es referido a una estructura agrícola que los especialistas identifican con ciertas formas de producción colectivistas, y donde lo destacable es la propiedad comunal de la tierra, la explotación de los campesinos a través de mecanismos extraeconómicos como el tributo y la agricultura basada en grandes obras de riego.

Como veremos en los capítulos donde se aborda la diversidad urbana de San Cristóbal desde distintos ángulos y miraderos, el trasfondo histórico de la larga duración (las corrientes profundas de la cultura mesoamericana, y sus olas manifestadas en una vida campesina de tradición colectivista arraigada en el parentesco), permiten comprender no sólo los avatares del presente etnográfico, sino también como este ha sido reificado y mistificado por buena parte de la literatura etnográfica, principalmente la clásica.

El capítulo 3, “Ser Indígena en la Comunidad” (a mitad del camino entre los capítulos ya señalados y los que abordan distintos casos de identidad urbana en la ciudad), se destina a realizar el análisis de del «sistema de cargos» o «sistema cívico religioso». Esta estructura cívico-ritual fue señalada por autores como Evon Vogt (1980) y Frank Cancian (1976, 1986), entre otros, como el lugar social donde se produce y reproduce la condición étnica o indígena, augurando su fatal desaparición en la que medida en que la «comunidad

---

<sup>8</sup> En su explicación del capitalismo mercantil (un extraordinario tiempo largo que iría del siglo XIV al siglo XVIII), y para delimitar la diferencia con lo que Marx llamaría específicamente el modo de producción capitalista, Braudel establecería una serie de elementos que, independientemente de los acontecimientos y las coyunturas, expresaban una durabilidad de siglos: el florecimiento de las ciudades en los litorales, la importancia de los metales, lo viaje marítimos, el comercio colonial y la importancia de los metales preciosos como valor de cambio, entre otros.

cerrada» (sustentada en el prestigio y las relaciones de parentesco) fuera cediendo a la dinámica regional y nacional (caracterizada por el dinero y las relaciones comerciales).

Como es obvio ahora, la comunidad y su estructura política tradicional, el sistema de cargos, entró en crisis (al menos en lo que se dijo era su forma típica), y con ello también los modelos etnográficos que la explicaban; no obstante, la indianidad se ha multiplicado y, retando el carácter rural y corporativo que se le había asignado, ha pasado de su territorio originario al abigarrado espacio de la ciudad y las migraciones internacionales.

La presencia de un fenómeno migratorio regional que no cesa de fluir, resultado del desplazamiento del ambiente campesino y rural, ha dificultado el empleo y la vida económica en ciudades de destino como San Cristóbal de Las Casas, pero también ha complejizado hasta el infinito la indianidad urbana y sus relaciones con otros grupos culturales. De ahí que al final de capítulo se establezcan pistas y señales en la perspectiva de orientar el estudio de una etnicidad indígena que nunca existió congelada, sino que (ayer como hoy) es dinámica y proclive al cambio como razón de su existencia.

En lo que toca a los capítulos 4 y 5, titulados “Ser Indígena en la Ciudad” y “Ser Ladino en la Ciudad”, respectivamente, se revisa lo que históricamente han sido (en una suerte de dicotomía centenaria) las dos categorías centrales de la etnicidad en los Altos de Chiapas y su “centro rector”, San Cristóbal de Las Casas: *indios* y *ladinos*. Acerca del *significado de lo indígena* (pregunta inicial del capítulo 4 a partir de la cual se desencadenó el caudal de problemáticas que integran esta tesis), mediante *el relato de vida* paradigmático de un indígena maya-tzotzil *se analizan las circunstancias en que se reproduce la indianidad* de un sector de la población que se ha establecido de manera

permanente en la ciudad, y que mantiene una escasa o nula relación cultural con los pueblos de los que proviene.

El argumento que se plantea, en concordancia con lo que se esbozó en la crítica al sistema de cargos, es que *se requiere ir aportando a una antropología urbana* que en su estudio de la etnicidad sea capaz de construir conceptos específicos, diferentes a los que la etnografía regional ha reportado para referirse a lo indígena en un contexto colectivista y de ruralidad. Como parte de las transformaciones que ha experimentado la ciudad, afectando el sentido de la indianidad urbana actual, se propone también *distinguir el cambio cultural*, intenso y dinámico desde nacimiento de San Cristóbal, del cambio estructural y demográfico. La fama del conservadurismo social de la ciudad provendría de la rigidez histórica que ha caracterizado al segundo de los elementos, y no del supuesto aislamiento de sus componentes culturales.

La historia de vida (HV) de Juan Pérez Hernández que se relata es un arquetipo que con fines de análisis se realizó a partir de la recopilación de HV reales de indígenas que han vivido experiencias urbanas diferentes, pero que padecen condiciones similares de explotación, discriminación y racismo. Estas formas de vida se asocian a una condición étnica (el ser indio en la ciudad) que no está clara y que en esta sección se trata de indagar.

El enfoque que se retoma de la herramienta, o más propiamente del género HV, es bien resumido por López Galán (1996) cuando analiza el pensamiento del sociólogo catalán Juan F. Marsal. Según el autor dos concepciones predominan en las HV: la neopositivista, en boga durante la posguerra, y el método comprensivo, en ascenso a partir de la crisis de la sociología norteamericana y cuyo aliento llega hasta nuestros días. El primer método, arraigado al funcionalismo, otorgaría a las HV un papel subordinado o, en el mejor de los casos, complementario en la construcción del conocimiento; el segundo, cercano en las

influencias de Marsal a autores como Weber y Freud, visualizaría cada relato simultáneamente como parte (una experiencia no agota otras experiencias) y totalidad (cada experiencia es un sistema conceptual en sí mismo).

El contraste entre lo comprensivo y lo explicativo se hace manifiesto en dos obras capitales de Juan F. Marsal, escritas cada una por el autor catalán con 10 años de diferencia: *Hacer la América* (1969) y *Pensar bajo el franquismo* (1979), libros ambos escritos con el recurso de las HV. En *Hacer la América*, texto basado en el relato de un migrante español anónimo en constante ida y retorno de Argentina (JS), Marsal somete a controles endógenos y exógenos los testimonios grabados: compara la coherencia de las distintas partes de la narración central y las confronta con otras posteriores, pregunta con otros informantes, profundiza en los datos del entorno, acude al consulado, a las autoridades migratorias, al registro civil y con todo aquello que permita demostrar la “veracidad” de lo dicho por el migrante. En este enfoque, la HV no tiene autonomía, es una variable (la más subjetiva de todas, puesto que se refiere a los pensamientos de la persona), un elemento que sólo se clarifica accediendo al funcionamiento del sistema integrado.

En *Pensar bajo el franquismo*, escrito con la mediación de un artículo autocrítico en 1973 donde enlazará la crisis de la sociología norteamericana con su propia crisis de pensamiento, Marsal dará vuelta a la tuerca de sus creencias teóricas, y aseverará la falsedad de la sana distancia entre investigador e investigado. El libro se construirá con HV de intelectuales que bajo las duras condiciones del franquismo piensan y escriben alrededor de cinco revistas de la época, sin introducir preocupación alguna por el control de la muestra examinada o su representatividad estadística, y sí, por el contrario, cada historia (como sucede a juicio de Marsal con las historias de los intelectuales con voz pública), pasa a constituirse en la “caja de resonancia de los sentimientos colectivos, “altavoz de ideas

generalizadas”, lugar de vivencias en el que a final de cuentas Marsal (catalán, pensador y migrante el mismo) puede localizarse y reencontrarse con su pasado.

En lo que atañe al capítulo 5, lo que significa ser «ladino o coletto» (como veremos, denominación esta última con la que los ladinos de otras partes del país se refieren a los ladinos locales), se pone a prueba una interpretación que asocia la identidad ladina mayoritaria con un ciclo de festividades católico-patronales que ha ritualizado a los asentamientos territoriales conocidos como barrios, promoviendo con ello la vigencia renovada de esa identidad. En la dimensión histórica del tiempo largo (de nuevo, parafraseando a Braudel) el barrio conformaría una institución cultural de larga duración, ya que es tan antiguo como la ciudad misma y recorre todas sus épocas.

Sin embargo, si la continuidad ha sido posible (medio milenio, casi, ha transcurrido desde la fundación de los primeros barrios a la fecha) ello obedece a una sucesión de rupturas cíclicas que reorganizó periódicamente los referentes de identidad barrial como *espacio imaginado*. Se afirma que en una dialéctica de ruptura-continuidad, y sin que un elemento haya implicado necesariamente eliminar al otro, factores culturales como la etnicidad y las lenguas indígenas, los asentamientos territoriales, las actividades económicas u oficios y, en la época reciente, las festividades devocionales en honor a santos patronos, han sido referentes cíclicos de la identidad barrial.

El capítulo está basado totalmente en el trabajo de campo, pues importa mencionar la ausencia de textos etnográficos que informen de la historia de los barrios considerando el sentido de pertenencia de sus habitantes. En lo que es ya de por sí una limitada literatura sobre San Cristóbal, escasamente son localizables algunos trabajos (tesis de licenciatura) que aluden al patrimonio inmaterial de los barrios o bien al paisaje construido desde su estilo urbano o arquitectónico. A pesar de su notoriedad —en la ciudad hay fiestas barriales

casi todos los días—, las fuentes escritas acerca de los cultos públicos y su significado simplemente no existen.

En lo que concierne al capítulo 6, “El Conflicto Indio-Ladino en una Ciudad Multicultural”, se explora como la indianidad es inseparable de su relación-confrontación con cierto discurso ladino que en el contexto local se autodenomina “auténtico coletto”, por sus conexiones con el poder y para diferenciarse de los coletos de barrio. Como varios historiadores lo han ya referido, esta oposición estructural habría iniciado desde el momento mismo de la conquista, pero atravesaría varias fases recurrentes caracterizadas por el conflicto (los episodios quizá más cruentos habrían sido la “rebelión de los zendales” de 1712 y la “guerra de castas”, entre 1867 y 1870; y el más reciente, el alzamiento zapatista del 94).<sup>9</sup> La postura desarrollada es *que ese antagonismo ha entrado a nueva etapa* con la migración regional que trasladó la tradicional dicotomía indio-campo y ladino-ciudad al terreno mismo de la cotidianidad urbana en San Cristóbal de Las Casas.

Son consideraciones también de este capítulo el asumir que el racismo y la discriminación, como componentes activos del conflicto, no permean con igual alcance e intensidad toda relación indio-ladino. Al no existir un discurso uniforme de las identidades (sean indígenas o ladinas), ya que su propia naturaleza están filtrada por diversas lealtades y divisiones, la etnografía debe enfocarse al estudio de las situaciones particulares. Para nuestro caso, la voz pública del “auténtico coletto” en medios como periódicos, folletines y algunos libros, es reveladora de la ausencia de los elementos sustantivos de un grupo cultural. No existe, en este sector, tradición histórica de valores compartidos a través del

---

<sup>9</sup> El hablar de rebeliones o sublevaciones indígenas no debe conducir a pensar en una conflictividad en que todos los indígenas se enfrentaban a todos los españoles, ladinos o “mestizos”. Aparte de que este tipo de oposiciones “puras” no existen en la historia, para el contexto local hemos planteado (cap. 3) que la homogeneidad social y cultural de la “comunidad indígena”, y evidentemente de sus reivindicaciones y luchas, es una ficción de cierta antropología.

cambio, y, si hemos de aceptar desde la época de Barth (1976) que la etnicidad se construye en las fronteras con el otro, tampoco sentido de relación con la «otraedad», referencia por la cual toda identidad se asimila y acepta como distinta. La mira cultural del ladino “criollo” no es negar o excluir, sino únicamente suprimir.

Por último, en el capítulo 7, “Fiesta y Feria. Una Mirada Etnográfica desde la Teoría del Control Cultural”, se realiza un estudio comparativo de dos rituales ceremoniales: el de las fiestas de barrio y el evento anual conocido como feria de la primavera. En un caso, ya hemos dicho, las fiestas devocionales son el marco de referencia simbólico de los coletos o ladinos de barrio, mientras que la feria de la primavera (por su origen y estructura vertical) bien puede ser asociada a ese otro discurso ladino asociado al dinero y al poder. Con este objetivo, se intenta poner a prueba un aporte metodológico a nuestro juicio poco valorado de Guillermo Bonfil (s.f): *la teoría del control cultural*. Y aunque los afanes del autor son siempre los que marcaron su obra etnográfica, lo pueblos indios de México, su ensayo es una guía analítica que traspasa las visiones cosificadas (como la de él mismo en la mayoría de las ocasiones) de la identidad para colocarse en el fértil terreno de *las relaciones interétnicas, el control político y la toma de decisiones*. Lo importante parece decir Bonfil en este ensayo, no es la procedencia de los elementos culturales que conforman la identidad de un grupo (estos o son propios o son ajenos, locales o extraños, siempre es así), sino la manera en que las personas y las colectividades disponen de ellos.

En efecto, si bien Bonfil es conocido y multicitado en textos como el *México Profundo*, donde parece sugerir la existencia (improbable históricamente) de dos universos culturales antitéticos, uno derivado de Mesoamérica y otro de la conquista castellana, pocas veces se ha reparado en su intento, inédito, de introducir la *dimensión política de la cultura* como concepto de primer orden para comprender la dinámica apropiada, enajenada,

impuesta o autónoma de la cultura. Y a pesar del carácter discutible de lo que el autor llama “cultura autónoma” (¿qué cultura puede presumir prácticas culturales originales?), su noción de control político, entendida como capacidad para decidir, resulta un instrumento analítico valioso si acordamos que la identidad no puede estar más allá del modo en que las personas son incluidas o excluidas de su construcción.

Es importante aclarar que la etnografía detallada de las fiestas barriales se presenta en el capítulo 5, por lo que aquí se desarrolla (aparte de una explicación sobre los orígenes y dinámica de la feria de la primavera) hace alusión a las estructuras organizativas de las celebraciones (las junta de festejos en lo que toca a las fiestas patronales, y el comité organizador en lo que atañe a la feria anual), pues son las instancias que en las consideraciones de Bonfil permiten reconocer el tono elitista o de identidad de los rituales ceremoniales.

Algunos anexos, como las áreas de Mesoamérica (cap.2), el cambio cultural y demográfico (cap. 4) y la etnografía de la fiesta en imágenes (cap.5), por su densidad y para no romper su propia secuencia, fueron colocados al final del documento. Por lo demás, los cuadros y otras ilustraciones más “ligeras”, aparecen cuando fue el caso, como referencias inmediatas en el cuerpo del texto.

Jorge Gustavo Paniagua Mijangos  
San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México.  
Barrio de La Merced, Diciembre de 2010

## CAPÍTULO I

### REFLEXIONES EN TORNO A LA TEORÍA Y EL MÉTODO EN LA ESCRITURA ETNOGRÁFICA

#### Naturaleza del sujeto en el discurso antropológico

En este capítulo, se pretende explicar la naturaleza del discurso antropológico en los distintos momentos de su desenvolvimiento y cambio. Como se menciona en el título mismo, pretendiendo ser el presente trabajo de investigación una “perspectiva antropológica” de las identidades urbanas y sus procesos de cambio, consideré necesario exponer, en un sentido amplio y de cara al oficio, mi propia interpretación de la disciplina; lo cual, además de haberme proporcionado un resultado clarificador, me permitió abordar en la mejores condiciones la orientación conceptual más adecuada para cada uno de los capítulos.

La “brújula” para este itinerario panorámico alude a mi interés por mostrar que una forma de acceder a la comprensión del *arco histórico de la antropología*, desde sus primeros pasos en el siglo XIX como disciplina hasta sus elaboraciones más recientes con la antropología hermenéutica y/o posmoderna, es partiendo de la relación que los distintos estilos o escuelas establecieron con *el concepto de sujeto*.

En esa perspectiva, he tratado de indicar que el *ahistoricismo* de la antropología clásica, principalmente la de origen funcionalista o culturalista, obedece a que sus elaboraciones *separaban la cultura de las nociones de persona o individuo*; incluso, en los primeros escritos del siglo decimonónico y algunas corrientes posteriores, el término

cultura no figuraba, a diferencia de nociones ahora adoptadas por la sociología como estructura, sistema y función. La escritura etnográfica, imbuida del naturalismo decimonónico de la época, se centraba en dilucidar las leyes sociales que regulaban la vida social.

En este recorrido, construido en términos de diálogo entre los autores y sus conceptos, se analiza como la *historización* de la disciplina no radica en un cambio de su objeto de estudio, pues si una constante puede ser corroborada en el conocimiento etnográfico es la *interpretación cultural o reflexión del otro*. Como bien ha señalado Wolcott (1995, p. 126-144), independientemente de los procedimientos teóricos de cada escuela, se trate del organicismo más positivista más rígido o de las corrientes filosóficas más subjetivas, la intención etnográfica ha sido siempre la *interpretación cultural*. Lo que, según mi propia percepción, ha facilitado el acercamiento del método etnográfico a las ciencias sociales es, aparte de su tradición en el trabajo de campo, su capacidad paulatina para *incorporar los actores sociales* en los hechos culturales que analiza; con ello la antropología, al humanizar la realidad, se ha humanizado ella misma.

### **1.1 La historia y la antropología. Apuntes de un desencuentro**

Si como afirma Braudel (2006), siguiendo a Lévi-Strauss, la antropología es la aventura en el tiempo del espíritu, por qué no desde sus albores la antropología se hizo historia y la historia antropología. Ello pareció deberse a las condiciones en extremo opuestas en que cada disciplina demarcó su objeto y acumuló sus propias tradiciones de conocimiento.

La antropología, abocada a descubrir el secreto de la cultura del otro, atravesó el océano, convirtió la búsqueda de lo extraño en aventura, creyó atrapar lo exótico y, luego de descifrarlo, lo dejó encerrado en sí mismo, sin ventana alguna para ver afuera. A

diferencia de la Europa de mira larga y moderna que para bien se transformaba sin cesar, la otredad fue concebida en los relatos de lo remoto como un mundo inercial fuera del tiempo y sin sentido de cambio; en esas pequeñas cuatro paredes, hogar inescapable del que es distinto, sólo lo divino por trascendente tenía cabida en lo infinito. Como una réplica de la película donde el jefe bosquimano decide ir ahí “cerquita”, a los límites del mundo, a devolver el objeto de discordia regalado por los dioses que habían enloquecido, lo terreno sólo abarcaba veinte pasos de un mundo plano y siempre igual.

Ni las corrientes profundas del evolucionismo de Morgan (2001), ni las olas de sociología comparada con las que Radcliffe-Brown (1975) gustaba definir a la antropología, pudieron en ese entonces imaginar capacidad de movimiento a las crestas blancas de los sujetos de estudio que los etnógrafos atajaban en el cara a cara cotidiano de su trabajo de campo. Cambiaban lentamente las sociedades y un poco más rápido las instituciones, pero estaba cancelada la posibilidad de que las personas pudiesen ejercer el libre albedrío de la libertad humana. Existe “uniformidad de las operaciones de la mente humana” (Morgan, p. 24), argüía categórico el célebre autor de la *sociedad primitiva*, lo que impedía la cualidad de actuar, transformarse y distinguirse. La evolución sólo podía medirse por sociedades, períodos étnicos les llamaba Morgan, no por sujetos. Elevarse de la rusticidad de los grandes bárbaros, en la que el mundo había vivido “los nueve décimos de la lucha por la civilización” (p. 66), a la delicadeza estética de los poemas homéricos, no obedecía al curso de la historia decidido por los hombres, sino a las leyes naturales y universales del progreso humano. En la ruta única de ese destino, que los aborígenes americanos circulaban con rezago, el tiempo largo de Mesoamérica —privado del hierro y de la palabra estructurada de que gozaban griegos y romanos— quedaría atrapado a la mitad de la barbarie.

Sin embargo, el tono elevado más elevado de negación de cualquier historia, así fuera la del sesgado evolucionismo, provino de Radcliffe-Brown. Según lo muestran varias de sus disertaciones y artículos, fue él quien mejor indujo la idea de que la antropología debía permanecer separada de los estudios históricos. Radcliffe-Brown admitía que la vida tribal debía tener algún origen, a su juicio discutible como en el caso del totemismo, pero el eje de sus convicciones radicaba en lo que consideraba un defecto de la investigación histórica: por la ausencia de pruebas escritas sobre pueblos ágrafos, esta quedaba siempre condenada sin remedio a no poder probar sus hipótesis.<sup>10</sup> Si una diferencia discutía con Pitt-Rivers, mentor suyo en su épocas de estudiante, era la no oculta simpatía de este por la historia conjetural. La antropología social, a diferencia de la historia, refutaba al maestro, no puede adoptar aseveraciones que jamás serán demostradas ¿Qué contribuciones al conocimiento de la cultura podrían salir del etnógrafo si su oficio se convirtiera en decir cosas que probablemente no sucedieron?

Desde luego, el ahistoricismo de Radcliffe-Brown apuntaba más allá del problema de la debilidad o ausencia de fuentes escritas, pues a fin de cuentas ¿por qué las fuentes orales del etnógrafo tendrían que ser más creíbles? ¿Qué privilegios del trabajo de campo otorgarían veracidad a la antropología ¿Quién garantizaría la verdad sin rodeos de la información oral? Suponiendo la posibilidad de comparar todas las versiones de lo que se estudia, ¿cómo podríamos saber si lo que nos dijeron no son también conjeturas? ¿Acaso no

---

<sup>10</sup> Radcliffe-Brown, aparte de advertir la ausencia de fuentes, arremetía contra las crónicas y testimonios que incorporaban descripciones de los nativos sin mayor preparación o entrenamiento. Afirmaba al respecto: “No está muy lejana la época en que para la mayor parte de la información sobre la vida y costumbres...teníamos que depender de los escritos de personas que carecían de preparación para la labor de observación y descripción: viajeros y misioneros principalmente. Ahora se reconoce que no podemos dar a dicha información mayor crédito que el que daríamos a las observaciones de una persona sin preparación en una ciencia como la geología” (Radcliffe-Brown, p. 85). Sin comentarios.

podría acusarse de pretenciosa a la disciplina al querer legitimarse con interpretaciones, conjeturas, verdades a medias o mentiras completas?

En realidad, si algo perturbaba a Radcliffe-Brown, era que la variabilidad y el cambio no previsible enturbiaran su concepción de que la ciencia de la cultura debe ser como las ciencias de la naturaleza. La antropología, afirmaba, es una rama comparada de la sociología, y en tanto tal su quehacer es mostrar cómo un conjunto de instituciones particulares funcionan como ejemplos puntuales de leyes universales. Igual que el estudiar todas las variantes de ciertos tipos de árboles nos conduce al concepto genérico, por ejemplo, de árboles de pino, las investigaciones inductivas de la naturaleza particular del totemismo deben elevarnos a cierta clase de instituciones (Radcliffe Brown no usaba la palabra cultura) que organizan sus relaciones imbricando al hombre con los animales y la naturaleza (p. 78-80). La tarea del método comparativo únicamente residía en demostrar la sincronía entre los principios generales de una ley determinada y los hechos que le daban contenido y realidad. Como resulta obvio, nada tenía que hacer aquí la historia, que aparte de imaginar sin pruebas, se arrinconaba en sucesos especiales que por su carácter excepcional no eran susceptibles de generalización.

En esa perspectiva funcionalista, es que la etnografía del sistema de cargos (central en la definición antropológica de los pueblos indios americanos) pudo construir una forma “típica” del sistema, pues este, a pesar de sus expresiones diversas, obedecía a principios generales que otorgaban contenido y regularidad al fenómeno. Había disensos notables en cuanto a las funciones políticas y económicas de la institución, pero no así sobre su naturaleza básica que consistía en una estructura jerarquizada, religiosa y secular al mismo tiempo, encargada en última instancia de legitimar el sentido de pertenencia a un pueblo o comunidad.

## 1.2 La sociedad ya con sujetos, es decir, con historia

Como con frecuencia sucede, la inconformidad tuvo que ver más con la ortodoxia que con sus críticos, por lo que la reacción inicial al entronizamiento del positivismo en la antropología vendría de algunos de sus propios clásicos, de manera notable Víctor Turner (1993) y Ralph Linton (1993), ambos pertenecientes a tradiciones diferentes pero con un denominador común: creían que la sociedad no funciona de modo automático. Ya fuera una secuencia de posiciones o una distribución funcional de estatus, la estructura social requería del sujeto, que al actuar en ella la humanizaba.

De acuerdo con Linton la sociedad opera en base a modelos y un determinado *status* es una posición en un modelo particular; sin embargo, debido a que un modelo es de naturaleza teórica, un *status* en el mismo plano es una colección de derechos y deberes en abstracto. Para que un modelo tenga historicidad se requiere que los individuos lo pongan en marcha otorgándole movimiento. De este modo, el *rol*, en tanto aspecto humano y flexible de la cultura, se convierte en algo inseparable del *status*. Ambas categorías otorgan su componente estructural e histórico a toda sociedad, y su relación sería por analogía similar a la de un conductor y su lugar funcional en un automóvil:

El asiento del conductor con su volante, acelerador y el resto de los controles es una constante, con potencialidades siempre presentes para la acción y el control, mientras que el conductor puede ser cualquier miembro de la familia y puede ejercer estas potencialidades muy bien o muy mal. (Linton, 1993, p. 191).

El resultado de esa interacción del *status* —asiento, volante, velocidades— con el *rol* —conductor— servirá para pasar del automóvil como diseño estático, en tanto modelo de

ingeniería, a un objeto histórico con capacidad de movimiento para transportarse de un lugar a otro.

Un asunto de la mayor importancia para Linton es observar que un modelo al humanizarse implica automáticamente atribuir a la persona un conjunto de roles que agrupan *status* de diferentes modelos. El individuo no sólo maneja un automóvil, también puede ser gerente de una fábrica, padre de familia, profesor de una escuela o vagabundo en una esquina, lo que implica que en la realidad los modelos están articulados, y que dentro de ellos hay movilidad de los individuos. La diversidad de status acumulados por la persona y su diferencia con otras posiciones es lo que permite el sentido y la congruencia en una sociedad históricamente determinada.<sup>11</sup>

Se comprende así la enorme distancia conceptual de Linton con la escuela funcionalista de antropología, y en especial la de Malinowski. La sociedad, aunque a veces se asemeja al caos, es un todo sistémico, coherente y, sobre todo, interrelacionado; no obstante, al ser las instituciones deberes y normas abstractas, la relación entre las partes requiere la presencia de sujetos, en contraste con lo que sucede con cualquier sistema mecánico o fisiológico. ¿Sin el concepto de sujeto, en qué misteriosa cualidad descansaría entonces lo específicamente humano? ¿Si las sociedades son realidades holísticas bien engranadas, como la biología del cuerpo, qué distinguiría el funcionamiento del corazón como órgano fisiológico del funcionamiento de la familia? En el neofuncionalismo de Linton, si bien afloran las preocupaciones reproductivistas (se reflexionan las adaptaciones

---

<sup>11</sup> Escribe Linton: “Así, si estamos estudiando los términos del fútbol en abstracto, la posición del *quarter-back* no tiene significado a no ser en relación a otras posiciones. Desde el punto de vista del mismo *quarter-back* es una entidad distinta e importante. Determina donde tendrá lugar su formación y que hará en varias jugadas. Su asignación y esta posición limita y define a la vez sus actividades y establece un mínimo de cosas que debe aprender. Similarmente, en un modelo social tal como el de la relación jefe-empleado, los *status* del jefe y del empleado definen lo que cada uno tiene que saber y hacer para poner el modelo en operación. El jefe no necesita saber las técnicas que conciernen a la labor del empleado, y el empleado no necesita conocer las técnicas de mercado o contabilidad” (p. 192).

más no las contrariedades ni la eventual inversión de roles) emerge ahora algo inédito: las instituciones, expresadas en la estructura del modelo (religioso, político o económico), poseen en sí mismas una naturaleza inanimada, lo que posibilita el orden y las relaciones sociales sólo existe en el plano de lo humano.<sup>12</sup>

Ralph Linton, nativo de Filadelfia, formado sucesivamente como arqueólogo, antropólogo social<sup>13</sup> y luego —siguiendo de cerca los hallazgos de la psicología y la psiquiatría— en las teorías sobre la cultura y la personalidad, alcanzaría a realizar otra aportación de la mayor relevancia al subrayar que las construcciones de status, lejos de ser artificios caprichosos, nacen de las manías clasificatorias arraigadas a la vida social. Algunas de ellas, señala, dependen de habilidades individuales y forman grupos reducidos de especialistas —un místico shamán o un talentoso artesano—; otras, en las que interviene el interés de un grupo —una asociación deportiva, un grupo de beneficencia o una sociedad de padres de familia—, cruzan la sociedad y son permeables; algunas más, ancladas en

---

<sup>12</sup> El interés de Linton por el concepto de personalidad con el tiempo se iría encaminando al campo psicológico, y encontrará terreno fértil en sus colaboraciones con Abram Kardiner, en lo que sería la tercera etapa de sus trabajos de investigación. Los estudios de frontera entre la psicología y la antropología arrancarían en el año de 1936, momento en que la antropóloga Ruth Benedict y el sociolingüista Edward Sapir se unen a un seminario organizado en el Instituto Psicoanalítico de Nueva York y coordinado por Kardiner. Cuando este seminario se traslada a la Universidad de Columbia un año después, en 1937, Linton se sumará al equipo de trabajo. Como es sabido, a las investigaciones del grupo y sus ramales se dio en llamárseles estudios de *cultura y personalidad*, tal vez por el afán de Kardiner de relacionar ciertas experiencias individuales de la infancia con el modo en que se proyectaban en la cultura colectiva (por ejemplo, la relación entre la obediencia inculcada por los padres a los niños y luego su posible expresión en la obediencia-subordinación de un grupo cultural hacia sus divinidades) Un recurso metodológico novedoso en este clase de estudios fue cruzar la biografía (como forma de indagar la personalidad) con la etnografía (como forma de investigar la cultura). El atractivo que Linton veía de estas colaboraciones probablemente derive de que para Kardiner la unidad social mínima eran las instituciones, ya sea que se tratara de experiencias inconscientes o de acciones culturales deliberadas. El ubicar cualquier conducta o actividad humana en el mismo rango básico le permitiría a Kardiner formular el concepto de *estructura básica de la personalidad*, una especie de recipiente social al que llegaban y del emanaban las instituciones sociales.

<sup>13</sup> Linton empezó su formación temprana en temas de arqueología en la época de la primera guerra mundial, y para los años 40 sus publicaciones se aproximarían, como ya vimos, el campo de interés psicológico. Es en el intermedio, la década de los 30, cuando Linton se dedicará propiamente a lo que la tradición anglosajona caracterizaba como antropología social. En esta etapa de su interés disciplinario, desarrollada como profesor en la Universidad de Wisconsin (dos alumnos destacados de Linton a la postre serían Clyde Kluckhohn y Sol Tax) es que publica el *Study of Man* (1936), en la que con los conceptos de *status* y rol tratará de dejar atrás el naturalismo funcionalista de la disciplina.

derechos hereditarios —las sociedades de castas o las monarquías— son excluyentes. Pero las más universales, las que afectan transversalmente a la sociedad y producen el mayor número de status, son aquellas que encontramos objetivadas en las familiares categorías del sexo, el género y el parentesco (p. 200).

Víctor Turner, por su parte, de origen escocés, se había formado en la Universidad de Manchester, colaboraría ahí mismo en el Departamento de Antropología, al lado de Max Gluckman, y, por esa vía, sería llamado al prestigioso Instituto Rhodes-Livingston, subvencionado por el gobierno colonial británico para investigaciones en el África Central. Como investigador del Instituto, del que llegaría a ser director, Turner conocería a los hasta ese entonces enigmáticos *ndembu*, el grupo de nativos africanos que daría lugar a su etnografía clásica el *Proceso Ritual* (1988), uno de sus textos más conocidos y celebrados.

A partir de los años 60, y hasta su muerte en 1981, Turner vivirá y trabajará en Estados Unidos, donde se mostrará interesado en profundizar los aspectos rituales y simbólicos de la cultura. En esta etapa publica *La Selva de los Símbolos* (1980), importante libro compilatorio conteniendo versiones corregidas y aumentadas de varios de sus mejores ensayos en África.

Uno supone que haber practicado la antropología en dos lugares y dos tiempos diferentes le permitiría a Turner el mérito de haber ensanchado considerablemente el catálogo de temas etnográficos, sacándolo del reducido círculo que sólo observaba alteridades en pueblos tribales. Ya no todo se reducía a las escrupulosas descripciones de danzantes que apenas ocultaban su desnudez embadurnándose con pinturas multicolores, o a espesas ceremonias de circuncisión en adolescentes como parte de rituales purificadores. Aunque sus reflexiones en torno a sujetos culturales “atípicos” (es decir, no tribales) se quedaron muchas veces en el nivel de ejemplos o notas etnográficas, con Turner uno cree

percibir que las etnografías podrían parecerse un poco menos a los *Nuer* de Evans Pritchard y un poco más a los japoneses del *Crisantemo y la Espada* de Ruth Benedict. Como el mismo logró atisbar e ilustrar, si el concepto de ritual podía salir bien librado en su aplicación a las condiciones secularizadas de la cultura moderna, las posibilidades de su alcance se tornaban infinitas en las más inverosímiles y disímbolas formas vida: desde los descarnados protocolos de una oficina burocrática, pasando por benevolentes monjes monásticos enclaustrados, hasta las místicas visiones de sicodélicos hippies americanos.

Según Turner (1993, p. 103-122), toda sociedad es un compuesto de dos partes; una de ellas, estructural, es *una secuencia de status* —trabajador, padre de familia, religioso, gerente, profesionalista, etc.— que el individuo recorre desde que nace hasta que muere; la otra, *interestructural* o de *liminalidad*, es una dimensión de espacio y tiempo —el espacio de los intersticios o las márgenes, y el tiempo que queda entre paréntesis— que prepara a la persona cada vez que se requiera habilitarla en la ocupación de un status. Un sacerdote cubriría un status mientras que un seminarista estaría en el limen.

Lo *estructural*, visto de esta manera, no es sinónimo de sociedad, sino sólo ese segmento de relaciones que siempre dependen del status para generar acciones. En el mundo cosificado, jerarquizado y especializado de la estructura social, un joven no sabrá actuar como un anciano o un campesino ordinario no podrá ser nunca como el shamán de su pueblo (personaje con atributos especiales e intermediario con la divinidad); lo *interestructural*, en cambio, representa la subjetividad y su naturaleza no puede ser la cruda realidad —para eso están las miserias de la vida cotidiana, jerarquizada y dividida—, sino los horizontes ilimitados de las posibilidades humanas. Contra cualquier reduccionismo uno y otro mundo siempre van juntos; nacieron al mismo tiempo, pero las personas, según el tiempo y el lugar en el que estén, los gozan y padecen alternadamente.

La estructura social genera los status en tanto comportamientos modelados, produciendo no sólo distinción entre los sujetos, sino también desigualdad: no significa lo mismo poseer un automóvil que depender del transporte público, o bien rentar una vivienda que ser propietario de ella; por el contrario, el limen o margen, dice Turner (1993, pp. 515-544), impulsa las *communitas*, espacio edénico que libre de las ataduras de la sociedad dividida imagina y potencia las utopías. En su vida diaria el sujeto acumula atributos y condecoraciones (el currículum que nos dice los pisos de la escalera que hemos subido), en las *communitas*, como en todo lo intersticial, se viven sólo aspiraciones.

Atendiendo a su permanencia, temporal o fija, Turner distingue varios tipos de *communitas*: *las liminales rituales*, *las intrusivas estructurales* y *las de inferioridad estructural*. Las primeras son temporales y duran mientras se pasa de un status anterior a otro nuevo. Los ritos de paso que simbolizan cada uno de los grados escolares en la educación formal, a menudo expresados en públicos ceremoniales de graduación, ilustran esta clase de *communitas* en la cultura contemporánea moderna. En las *communitas* estructurales, por el contrario, los sujetos, por voluntad o porque no tienen otra opción, viven al margen de los espacios formales e institucionalizados de lo social. Por vivir sin posibilidad de movilidad social en los intersticios son *intrusos* permanentes o estructurales y sus *communitas intrusivas*.

La lista de intrusos proporcionada por Turner es exhaustiva y diversa: los “shamanes, los adivinos, los médiums, los sacerdotes, los que están reclusos monásticamente, los hippies, los vagabundos y los gitanos, los extranjeros emigrantes, las personas con origen étnico mezclado, los nuevos ricos —que son marginados móviles—, los ricos venidos a menos —que son marginados móviles en dirección hacia abajo—, lo emigrantes del campo a la ciudad y mujeres con un papel cambiado, no tradicional” (p.

518). De esta lista de minorías, atípicas y por lo mismo no bien vistas, sobresalen los *marginados*: marginados por la ley —los extranjeros inmigrantes—; marginados por la cultura dominante —los gitanos, los hippies, las mujeres—; marginados por la economía —los ricos venido a más o a menos y los descampesinizados—. Los marginados poseen para Turner un común denominador en cuanto a su horizonte cultural: su cosmovisión apunta hacia el grupo de origen cuando se trata de las *communitas* y al grupo estructural de la cultura en la que viven cuando se trata del status — la población latina que nació y radica en Estados Unidos—

De las *communitas* de inferioridad estructural, Turner refiere que se trata de grupos pertenecientes a castas o clases que, aparte de vivir en las márgenes, padecen situaciones discriminatorias y/o de subordinación. Por sus condiciones difíciles es un sector más fijo que transitorio. Ahí estarían los trabajadores no calificados, los indígenas, campesinos desclasados, los mendigos y “los rechazados y despreciados en general”.

Sí algo se pudiera resumir del capítulo abierto que todavía es la obra de Turner, sería la de su importancia como un autor que forjó sólidos puentes conceptuales entre lo mejor de la tradición antropológica y la etnografía que hoy se avoca estudiar las formas nuevas de la cultura. Al teorizar la idea de un sujeto ritualizado portador de símbolos, su visión dejó atrás la idea de que el mar son olas y corrientes profundas que se agitan por sí solas, reinstalando en el paisaje marino el fugaz movimiento —pero no por ello menos real— de las crestas blancas del presente etnográfico. Correspondería a otros trasladar al sujeto de cálidos rescoldos de agua dulce a actores centrales del vasto océano que es la cultura.

### 1.3 De la cultura como discurso al discurso sobre la cultura

Con la publicación en 1973 del libro *La interpretación de las culturas*, de Clifford Geertz (1995), un sector de antropólogos se orientaría a redefinir el objeto genérico de la disciplina, el alcance de los universos de estudio y la manera de abordarlos, describirlos y escribirlos. En algo parecido a una declaración de principios o, de modo más implícito, a un disimulado ajuste de cuentas con la antropología heredada, se dejaba claro que la cultura no es la sociedad ni las instituciones —los tiempos largos de Braudel que emulan las olas—, sino conjuntos de signos o “estructuras de significados” que el etnógrafo descifra mediante la “descripción densa”. Lo mismo se tratara de “correrías de ovejas o de peleas de gallos balinesas”, los antropólogos corrían “tras los hechos”, confeccionados con los espesas “experiencias próximas de los nativos”; los “interpretaban” averiguando su congruencia, los inscribían en sus abstractos conceptos de “experiencia distante” y, finalmente, cuando el “círculo hermenéutico” estaba completo, los universalizaban en esos “documentos públicos” que son la etnografías. El resultado fue el nacimiento de una nueva rama del frondoso árbol antropológico: el de la *antropología simbólica o hermenéutica*.

Geertz, al terminar la segunda guerra mundial, donde había participado como marín del ejército norteamericano, ingresaría con una beca para exsoldados al Altioch College, en Oshio, para estudiar, de acuerdo con los intereses liberales que le inquietaban a sus 20 años, todo lo que según sus palabras se pudiera y sirviera. El lugar, ha escrito: “utópico, experimental, inconformista, dolorosamente serio, desesperadamente intenso y repleto de radicales políticos y espíritus políticos libres..., fue contracultural antes de tiempo” (Geertz, 2002, p. 24). Una vez graduado en ese ambiente pequeño, de porte discreto y formal, pero

en el que se encontraba aquello que para los años cincuenta podía ser referido como original, contrario y extraño, se trasladó a la Universidad de Harvard con otra beca.

Recomendado por su amigo y director del Consejo en Antioch, un “académico heterodoxo” quien le habría dicho que no se dedicara a la filosofía porque “había caído en manos de tomistas y técnicos”, Geertz se integraría con Clyde Kluckhohn al Departamento de Relaciones Sociales con el propósito de estudiar antropología. La idea le había gustado, pues Kluckhohn, simultáneamente con Alfred Kroeber, había separado a la antropología de la arqueología y de la antropología física, y en un intento transdisciplinario (audaz hasta la fecha) se esforzaba en construir un “lenguaje común para las ciencias sociales”. Kroeber, en particular, con la teoría de lo superorgánico, intentaba desenganchar a la antropología de todo biologicismo, al tiempo que buscaba un acercamiento prometedor con la psicología y la sociología.

En ese departamento experimental, que operaría de 1946 hasta 1970, Geertz tendría su primer trabajo teórico al ser designado lector, opinador y corrector de la primera compilación que de las definiciones del concepto de cultura habían preparado Kluckhohn y Kroeber. En total, la suma arrojaba 171 construcciones del término organizadas en 13 categorías. La enorme lista tenía la forma de un espectacular despliegue multifuncional, hablaba de todo pero, se lamentaba Geertz, explicaba casi nada. Todos sabían “que los kwakiutl eran megalómanos, los dobu paranoicos, los zuñi serenos, los alemanes autoritarios, los rusos violentos, los americanos prácticos y optimistas, los samoanos desocupados, los navaho prudentes, los tepoztlanos incommoviblemente unidos o desesperanzadamente divididos...y los japoneses vergonzosos” (p. 33); la decepción ocurría cuando no había respuesta para decir por qué eran así y no de algún otro modo. Cualquiera

inquietud académica se estacionaba hasta ahí, sin resolver el problema, y el remedio era conformarse: “las personas son así porque su cultura es así” (p. 33).

En 1952, con apoyo de la Fundación Ford, el *Center for International Studies* —una institución enigmática con financiamiento y fines desconocidos— y la universidad Gadjah Mada de Indonesia, Geertz realizaría su primer trabajo de campo intensivo estudiando la religión de Modjokuto, una ciudad enclavada en el centro de Java, (diferenciada, abierta, muy urbana y por lo tanto distante de los homogeneizados grupos tribales que habían estudiado los clásicos). Hasta antes de partir, y sin abandonar (según él mismo) la consigna de “aprovecha lo que te den mientras puedas”, estudiaría sociología, psicología social, psicología clínica y estadística con autores ya reconocidos o que portaban la novedad. En viaje posteriores, Geertz se dirigiría a Bali y finalmente a Marruecos, donde se dedicaría a la investigación etnográfica de “bazares, mezquitas, el cultivo del olivo y la poesía oral” (p. 30).

En su trabajo de campo en Java, Geertz afirma haber enfrentado el modo funcionalista que fragmentaba a la cultura en múltiples elementos a los que luego se les buscaba sentido en el todo; en lugar de ello, sus preocupaciones se orientarían a recortar el estirado cúmulo de 171 conceptos antropológicos que le angustiaban. Una posibilidad de navegar con un concepto de cultura más estrecho, pero menos incierto, fue ver a los individuos, según cuenta en su obra clásica, como “suspendidos en redes de significados que ellos mismos han tejido” (Geertz, 1995). En lo que respecta a Bali, la costumbre antropológica de observar lo local sobre el terreno saldría favorecida al analizarse las clandestinas peleas de gallos como una forma particular (entre otras tantas en el trabajo de campo) de conocer algo tan general como el modo de ser de los balineses.

### 1.3.1 De los juegos del lenguaje a la cultura como significados

La hermenéutica, con todo y su tono subversivo al enfrentar los cerrados círculos de la antropología convencional, es una palabra cuyos prolegómenos han formado parte histórica del debate filosófico. Hans-Georg Gadamer (2001, pp. 57-84), en un artículo de 1968, *Hermenéutica clásica y hermenéutica filosófica*, exponía que el significado antiguo del término remite al mundo de lo divino, como lo sugiere su origen etimológico: *Hermeneus*, divinidad que llevaba las instrucciones de los dioses a los hombres. Esa transferencia de lo sagrado a lo humano era simultáneamente un acto normativo, ya que la traducción correcta del mensaje conducía al propósito de hacer acatar el mandato divino.

Ese doble aspecto, interpretar y hacer cumplir, alcanzará lo mismo a la hermenéutica teológica que a la hermenéutica jurídica; en los dos casos, se tratará de regresar al origen del sentido correcto de las cosas, desfigurado por las tradiciones históricas ya sea de la iglesia o del derecho romano. Se piensa en una verdad originaria, primordial, que ha sido oscurecida por instituciones posteriores, y en su búsqueda la teología asumirá la hermenéutica alegórica, método dogmático que se orientaba a la búsqueda del significado profundo de las Sagradas Escrituras. Casi en solitario, la forma alegórica luego será cuestionada por románticos como Schleiermacher, filósofo que favorecía una teología “científica” fundamentada en los textos históricos y en el análisis filológico, más que en revelaciones primordialistas. El distanciamiento del dogma por Schleiermacher estaría imbuido del impulso filosófico a la hermenéutica plural, que exaltaría la cualidades de la comprensión y la conversación, elementos estos sólo existentes en el plano histórico (p. 63).

Sin embargo, serían los fenomenólogos del tipo de Husserl, Shutz y Heidegger, quienes transformarían la concepción de la hermenéutica como un lenguaje de la ciencia (verificable lógicamente con los procedimientos formales de la gramática), redefiniéndola en el sentido de un lenguaje comprensivo donde lo ininteligible se hace inteligible en el proceso comunicacional mismo, y no en enunciados estructurados y externos. Ese es el camino planteado también por Wittgenstein (1999) cuando en su trabajo póstumo, *Las Investigaciones Filosóficas*, comparara el lenguaje con una caja de herramientas. Dice en su proposición 11: “Piensa en las herramientas de una caja de herramientas: hay un martillo, unas tenazas, una sierra, un destornillador, una regla, un tarro de cola, clavos y tornillos. Tan diversas como las funciones de los objetos son las funciones de las palabras”. Al admitirse que el lenguaje es el ámbito semántico de articulación de toda la experiencia humana (incluyendo las motivaciones interiores), la unidad estructural entre la comunicación con la hermenéutica se hizo indisoluble. La idea del mundo social como “juegos del lenguaje” quedaría fijada por Wittgenstein del modo más claro en la proposición 12 de esa misma obra:

Es como cuando miramos la cabina de una locomotora: hay allí manubrios que parecen todos más o menos iguales. (Esto es comprensible puesto que todos ellos deben ser asidos con la mano). Pero uno es el manubrio de un cigüeñal que puede graduarse de modo continuo (regula la apertura de una válvula); otro es el manubrio de un conmutador que sólo tiene dos posiciones efectivas: está abierto o cerrado; un tercero es el mango de una palanca de frenado: cuanto más fuerte se tira, más fuerte frena; un cuarto es el manubrio de una bomba: sólo funciona mientras uno lo mueve de acá para allá.<sup>14</sup>

---

<sup>14</sup> La mayoría de los estudiosos de Ludwig Wittgenstein dividen su pensamiento en dos épocas, a las que se refieren en términos de “primer Wittgenstein” y “segundo Wittgenstein”, ambas conectadas, sin embargo por su interés por el lenguaje. A la primera época pertenecería su primer trabajo el *Tractatus-Logicus Philosophicus* (1921), inspirado según el mismo autor por su mentor, Bertrand Russell. En esta obra Wittgenstein confirmará un pensamiento rígido donde “el sentido del mundo debe quedar fuera del mundo. El mundo todo es como es y sucede como sucede (proposición 6.41)...El nombre significa el objeto. El objeto es su significado” («A» es el mismo signo que «A») (proposición 3.203). Luego de muchos años en los que sería profesor de escuela, artillero del ejército austro-húngaro, jardinero de un convento, enfermero en la Segunda Guerra Mundial y, de nuevo, profesor en Cambridge, Wittgenstein plasmará en la obra *Investigaciones Filosóficas* la segunda etapa de su pensamiento, lo cual supone un giro radical en relación con el primero. En

Toda esta herencia filosófica del juego como cultura y la cultura como combinaciones infinitas de mundos significativos por interpretar, se convertiría, a partir de Geertz, en la misión por excelencia de toda etnografía. Pero, a diferencia de la imaginaria cultural que Turner atribuía a las communitas, los mundos simbólicos de Geertz no habitaban modestamente los intersticios de la cultura ni producían en la reclusión antiestructuras igualitarias; por el contrario, constituían la estructura misma de la sociedad, y servían igual para comprender el sofisticado laberinto de protocolos de un palacio que la más vulgar riña callejera. El ideario simbólico tampoco se asemejaba a una idílica “sociedad de las flores”, como se le podía ocurrir a un pacifista de los años 60 en la búsqueda de su utopía; su apariencia era en realidad la de una arena de combate en el que la sociedad dirimía sus disputas estratégicas y cotidianas. En algún sentido, podía sospecharse que la antropología de Geertz transitaba del más endurecido objetivismo positivista al subjetivismo más entronizado en la mente humana.

El que la cultura como hecho simbólico fuera tan real como un sistema de parentesco, un bastón de mando o una vasija, y por lo tanto susceptible de ser perseguida y fijada por los etnógrafos, había ya tenido sus raíces precursoras en la antropología de Leslie White (1975). En 1959, en un “atípico” ensayo dirigido a clarificar el concepto de cultura, White señalaba:

...una palabra, un hacha de piedra, un fetiche, el evitar la madre de la esposa, la repugnancia de la leche, la hisopación de agua bendita, un cuenco de porcelana, decir una oración, elegir

---

este texto, publicado después de su muerte, en 1953, son famosas sus analogías del lenguaje con el juego del ajedrez. Decía en su proposición 31...” Le explico a alguien el ajedrez; y comienzo señalando una pieza y diciendo: «Éste es el rey. Puede moverse así y así, etc., etc.». —En este caso diremos: las palabras «Este es el rey» (o «Esta se llama ‘rey’») son una explicación de la palabra sólo si el aprendiz ya ‘sabe lo que es una pieza de un juego’. Es decir, si ya ha jugado otros juegos o ha observado ‘con comprensión’ el juego de otros— y cosas similares. Sólo entonces podrá también preguntar relevantemente al aprender el juego: «¿Cómo se llama esto?» — a saber, esta pieza del juego. Podemos decir: Sólo pregunta con sentido por la denominación quien ya sabe servirse de ella”.

un voto, la santificación del sabbath “toda clase de capacidades, y hábitos [y cosas] adquiridas por el hombre en tanto miembro de la sociedad [humana]” (Tylor). Todos ellos son lo que son: hechos y cosas que dependen del simbolizar...Cuando estas mismas cosas y acontecimientos que dependen del simbolizar son considerados e interpretados en términos del contexto extrasomático, es decir, en términos de su mutua relación más bien que de su relación con organismos humanos, podemos entonces llamarlos *cultura*, y la ciencia correspondiente: *culturología* (p. 134).

En la concepción de White, entonces, todas las cosas pertenecientes a la cultura son *simbolados* (término inventado por él mismo para darle nombre a la explicación), y si las percibimos y las clasificamos —el agua bendita no es lo mismo que el agua purificada—, ello se debe al sentido que les damos en nuestras vidas, no a una cualidad intrínseca y misteriosa. El agua no es más que agua, y sólo será bendita o purificada dependiendo si le damos un sentido religioso o tecnológico; es decir, si la transformamos en un cierto tipo de simbolado. Un vaso de porcelana china, arguye White, es un vaso de porcelana china en sí mismo (al margen de sus circunstancias), o más adecuadamente: “sería mejor decir una forma de caolín cocido y vidriado es una forma de caolín cocido y vidriado. En tanto que vaso de porcelana china, se convierte en objeto artístico, espécimen científico o mercancía cuando, y sólo entonces, pasa a ser considerado en un contexto estético, científico o comercial” (p. 133-134).

Pero si la cultura es de este mundo y no una abstracción invisible, agregaba Leslie White, hay un lugar o *locus* de la cultura en el que se hace localizable. Su lugar inicial es la vida orgánica, el cuerpo humano, que es donde reside originariamente cualquier concepto, conducta, actitud o emoción. Luego, en un segundo momento, recorre luego el universo generalizado de las interacciones sociales. Por último, cuando la cultura puede y quiere, se estaciona en el reino cosificado de los objetos materiales. De los tres planos, ha sido el de

las estructuras institucionalizadas el mejor caldo de cultivo del determinismo mecanicista que concibe a la cultura como distanciada o ajena de sus expresiones objetivadas.<sup>15</sup>

La señalización de la cultura como concepto central, urdido a partir de símbolos, ha implicado así mismo plantear el tema de sus proporciones adecuadas cuando es abordada por el etnógrafo, debate que ha tenido variadas orientaciones según los lugares y la época. Leslie White, por ejemplo, en su voluntad de refinar las fronteras disciplinarias con la psicología, insistía en que si bien toda la cultura son *simbolados*, los del antropólogo eran aquellos que, en la manera de ser analizados, podían comprobar su independencia de la vida orgánica; es decir, la cultura debía ser investigada desde la cultura misma.<sup>16</sup>

Geertz, mientras tanto, subrayaba el carácter microscópico del *lugar* de estudio antropológico —si un economista estudia las finanzas en el ámbito de una nación, el antropólogo lo hace en el bolsillo de una familia—, cuidando distinguirlo de los estudios de caso o muestras representativas. Un pueblo no es una nación, decía, del mismo modo que un árbol no es el bosque. El desafío metodológico consiste no en elaborar complejos muestreos que confirmen como el mundo pequeño es el mundo grande en miniatura, “los cielos metidos en un grano de arena” (Geertz, 1995, p. 33), sino hacer análisis partiendo de

---

<sup>15</sup> Cualquier elemento cultural, afirma White, se constituye de dos aspectos: “subjetivo y objetivo. Podría parecer que las hachas de piedra, por ejemplo, son elementos “objetivos”, mientras que las ideas y las actitudes son “subjetivos”. Esto es una concepción superficial e inadecuada del asunto. El hacha tiene su componente subjetivo: sería totalmente inútil y asignificativa sin el concepto y la actitud” (pp. 140-141).

<sup>16</sup> Reprochando a quienes no separaban persona (en tanto ente orgánico) de cultura, White, no sin cierta ironía, afirmaba que la “opinión de que son las gentes y no la cultura las que hacen las cosas está ampliamente extendida entre los antropólogos...Nosotros denominamos a esta forma...la falacia del pseudrealismo...Averiguar si la momificación en el Perú precolombino es una costumbre propiamente indígena o debida a la influencia egipcia es algo que no requiere para nada tomar en consideración a los organismos humano. Es evidente que la práctica de la momificación, haya sido inventada en Perú o difundida desde Egipto, requiere el concurso real y efectivo de hombres de carne y hueso. Pero no es menos evidente que Einstein tenía que respirar para llegar a producir la teoría de la relatividad y a nadie se le ocurre hacer intervenir para nada su respiración a la hora de describir la historia o explicar el desarrollo de esta teoría” (White, 1975, p. 147)

“conocimientos extraordinariamente abundantes sobre cuestiones extremadamente pequeñas” (p. 33).<sup>17</sup>

El problema o malentendido sobre el significado del quehacer etnográfico estriba, según Geertz, en confundir el lugar de estudio con el objeto de estudio. “Los antropólogos no estudian aldeas (tribus, pueblos, vecindarios...); estudian en aldeas” (p. 33). Una cosa es que el etnógrafo se traslade a un pequeño pueblo periférico ignorado por el mapa (lugar de estudio), y otra distinta estudiar ahí un tema tan central y universal como el conflicto religioso (objeto de estudio). Por su tradición de trabajo de campo, lo que la etnografía aporta al construir objetos de estudio macroscópicos en lugares microscópicos es una dimensión empírica (la descripción puntual de la experiencia que luego dará contenido y sustento a los conceptos), nada despreciable pero tampoco omnipresente, de la que a veces carecen las otras disciplinas:

Si uno va ocuparse de la explotación de las masas tiene cierto valor la experiencia de haber visto a un mediero javanés trabajando en la tierra bajo un aguacero tropical o a un sastre marroquí cosiendo caftanes a la luz de una lamparilla de veinte bujías. Pero la idea de que esa experiencia da el conocimiento de toda la cuestión (y lo eleva a uno a algún terreno ventajoso desde el cual se puede mirar hacia abajo a quienes están éticamente menos privilegiados) es una idea que sólo se le puede ocurrir a alguien que ha permanecido demasiado tiempo viviendo entre las malezas (p. 34).

Estudiar la cultura universal en el marco de las pequeñas culturas condujo también a replanteamientos metodológicos que cuestionaban las formas convencionales de investigación. Tal vez el más significativo, aparte de la renuncia tácita a formular generalizaciones o leyes absolutas, fue el acercar la escritura etnográfica a ciertas analogías

---

<sup>17</sup> “Decretar que Jonesville es Estados Unidos en pequeño (o que Estados Unidos es Jonesville en grande) es una falacia tan evidente que aquí lo único que necesita explicación es como la gente ha logrado creer semejante cosa y ha esperado que otros la creyeran. La idea de que uno puede hallar la esencia de sociedades nacionales, de civilizaciones, de grandes religiones en las llamadas pequeñas ciudades y aldeas ‘típicas’ es palpablemente un disparate. Lo que uno encuentra en las pequeñas ciudades y aldeas es (¡ay!) vida de pequeñas ciudades y aldeas. Si la importancia de los estudios localizados y microscópicos dependieran realmente de semejante premisa —de que captan el mundo grande en el pequeño— dichos estudios carecerían de toda relevancia” (p. 33).

con el juego, el drama y el texto. En un artículo denominado *Géneros confusos*, Geertz (1994) afirmará que la analogía ha sido siempre un recurso explicativo frecuente en las ciencias duras —“el corazón es una bomba, la luz es una onda, el cerebro es un computador”—, pero que es hasta ahora en las ciencias sociales que a la sociedad se le analiza más en términos de los movimientos de un juego de ajedrez que como un ente físico u orgánico.

Aludiendo al Wittgenstein constructivista y su teoría de los *juegos del lenguaje*, lo mismo que a Huizinga, Foucault y Goffman, entre otros, Geertz elaborará una concepción de la cultura basada para su comprensión en reglas. Como en el juego, nos dirá, la cultura sigue reglas, estas generan estrategias y de ahí se derivan acciones. En ese ámbito, el sujeto no está atado a estructuras pero su comportamiento tampoco es fortuito o arbitrario. Los movimientos del sujeto, si bien dependen de su destreza acumulada, tienen como límite lo estipulado por las reglas —una torre no puede moverse como un caballo— que, además, no son intercambiables —un juego de ajedrez no puede ser como el de las damas chinas—.

En cuanto al *drama ritual*, por ser fundamentalmente acción, tiene la enorme ventaja que se puede extender a cualquier acontecimiento de la cultura. Lo podemos observar lo mismo en una fiesta de 15 años que en la crisis de un país. La vida es un drama todo el tiempo, diría Geertz siguiendo a Turner, y en eso consiste su valor como recurso analógico. Como en casi todas las situaciones sociales —una disputa de tierra, un partido de fútbol— el drama se nos presenta en series de movimientos concatenados que nos envuelven y nos conmueven hasta que, en el punto más alto de una crisis y como todo acontecimiento con principio y con final, se retorna a las formas ritualizadas convencionales (sin lo cual una sociedad mínimamente estable no sería posible) y comienza un nuevo capítulo. En ese drama, tan importante es quien actúa como quien consiente. Sin

esa dualidad-complicidad ese doble aspecto de la cultura, la dominación y el consenso, no serían posibles.<sup>18</sup>

A pesar del atractivo inicial que pudiera tener el comparar la lógica de la cultura con la de los actores y los espectadores en el drama, o con el jugador y su contrincante en el juego, es para Geertz la *analogía del texto* la que más posibilidades y dificultades ofrece. Su complejidad vendría de que es dudosa la relación entre algo tan vivo como la cultura y algo tan fijo como el texto. La cultura nace y perece rápidamente — como las crestas blancas del mar—, y el libro llega a los lectores venciendo los lugares y el tiempo. Con todo, en esa permanencia de lo escrito, nunca absoluta, es que se guarda la ventaja del análisis textual, y donde mejor puede observarse el contenido de lo inscrito. Si alguna oportunidad ofrecen los destellos de la cultura de derribar su fugacidad, es precisamente por su cualidad de saber trasladar el significado de sus acciones al ámbito de las expresiones en frases textuales. Texto y presente etnográfico desbordan entonces sus propiedades de “trucos” analógicos convocados como herramientas metodológicas en apoyo del etnógrafo, transformándose en factores de un continuo que impide que se desconecte la cultura vivida como acción —presente etnográfico— con la cultura vivida como texto —lo social contextualizado—.

Una perspectiva óptima en el uso del texto, requiere, advierte Geertz, modificar la mirada convencional que se constreñía, como en el antiguo filólogo, a traducir la intencionalidad del autor mediante un oficio más o menos aceptable. Se precisará en

---

<sup>18</sup> “El Estado ofrece una imagen del orden —un modelo para sus espectadores, en y por sí mismo— que a su vez ordena la sociedad. Por otro lado (el de Turner), en la medida en que el pueblo en general no observa las expresiones del Estado como simples espectadores boquiabiertos, sino como personas muy familiarizadas con estas, y especialmente con las grandes ceremonias de masas —operas políticas de dimensiones borgoñonas— que conforman su núcleo, la capacidad de un drama del tipo nos rendimos y somos transformados para dar forma a la experiencia constituye la poderosa fuerza que mantiene unido al Estado. Una forma reiterada, escenificada y puesta en marcha por su propia audiencia hace (en cierto grado, pues el teatro no siempre funciona a la perfección) de la teoría un hecho (p. 43).

adelante asumir de forma no separada al menos cuatro condiciones analíticas: a) integrar los intereses del autor con las circunstancias sociales desde donde escribe —análisis contextual—; b) conocer la coherencia de las partes del texto entre sí —análisis intratextual—; c) indagar las motivaciones del autor con su texto —análisis intencional—; d) buscar las relaciones entre el texto y otros similares -análisis intertextual- (pp. 46-47).

### 1.3.2 De la construcción del texto al texto construido

Más de una década después que Geertz anunciara el rumbo interpretativo de su antropología, un grupo de antropólogos, varios de ellos discípulos suyos, ampliarán y diferenciarán sus puntos de vista sobre la disciplina, formando diversas tendencias.<sup>19</sup> Una de ellas, la que permanecerá mayoritaria, irá más allá del texto como herramienta analógica y lo convertirá en el objeto mismo del conocimiento antropológico. Es el texto construido y no la construcción del texto lo que constituirá de ahí en adelante el interés del etnógrafo, ejerciéndose, como el mismo Geertz diría, una “antropología de los antropólogos”. Participarán en esta tendencia, entre otros, James Clifford, George Marcus, Dick Cushman, la inglesa de la Universidad de Oxford Marilyn Strahern y el mismo Clifford Geertz.

En el libro *El antropólogo como autor* (1989), Geertz formulará el contenido de ese paso de *la cultura como discurso a los discursos sobre la cultura*. La crítica hermenéutica no debía limitarse a ubicar el modelo teórico o la autenticidad y abundancia de los datos

---

<sup>19</sup> Esta diversidad polémica entre antropólogos hermenéuticos no tiene fronteras claras y es, si hemos de creer a Carlos Reinoso (1985, pp. 11-60) —uno de los críticos del posmodernismo que curiosamente mejor y más pedagógicamente ha contribuido a difundirlo—, un resultado del primer encuentro formal que celebraron los simpatizantes con el ideario. El evento se llamó Seminario de Santa Fe —por su sede en la Universidad de Santa Fe, California—, y aunque se celebraría en 1984, la publicación corregida de los trabajos tendría lugar sólo dos años después, en 1986, con el nombre de “Writing Culture”. El lugar del encuentro y la sede en que se editaron los materiales —Berkeley— a juicio del mismo Reinoso, mostrarían no sólo el nuevo giro teórico de la antropología, sino también su cambio de *locus* geográfico. Si en las corrientes clásicas el impulso venía de Universidades como Nueva York, Harvard o Chicago, con el nacimiento del posmodernismo norteamericano el núcleo de referencia se trasladaría a un pequeño pero activo grupo de universidades de la costa oeste.

que permeaban al etnógrafo y a su obra, se hacía imperativo “descubrir” los recursos implícitos del autor en el momento de tratar de convencer con su escritura. ¿De dónde nace, se pregunta Geertz en el *yo testifical* (pp. 83-110), dedicado a Malinowski, la credibilidad de un autor que en las escandalosas revelaciones de su diario de campo hace explícito su desdén por los “salvajes neolíticos”, deplorando no estar en otra parte? ¿Si la empatía, uno de los requisitos irrenunciables del trabajo de campo, estaba enturbiada por el impulso de “exterminar a los brutos”, cómo es que los lectores pudieron consentir la legitimidad discursiva de una obra —ahora clásica— como *Los argonautas del pacífico occidental*?

La respuesta era difícil encontrarla en las ideas del personaje, de por sí renuente a los sistemas teóricos, y aunque había sido diligente y abnegado al convivir en el terreno, era obvio que “el cielo gris de su horizonte interior” le hacía una mala jugada al equilibrado hombre científico que no puede permitirse, menos en horas de trabajo, la debilidad de la nostalgia. “El problema —dice Geertz— que supone el paso de lo que ocurrió ‘allá’ a lo que se cuenta ‘acá’, no tiene un carácter psicológico: es literario” (p. 88). La clave de un prestigio que llegó íntegro hasta nuestros días, con todo y las decepciones que pudiera haber provocado *A Diary in the Strict Sense of the Term*, radicaría en la habilidad retórica de Malinowski para proyectar las dos dimensiones básicas de su escritura: la del investigador y la del viajero. Ambas facetas van y vienen como luz y sombra en sus escrupulosas y pulidas etnografías. Como hombre intrépido que sale a descubrir el mundo, en el camino va acumulando la sensibilidad delicada y amable que le permite aproximarse y estrechar al *otro*. De esa experiencia vital con lo cotidiano emerge poderoso el *yo testifical*,

que autoriza a decir yo estuve ahí y puedo relatarles con veracidad lo que ocurrió.<sup>20</sup> Por otro lado, como hombre académico, Malinowski conduce el dato de la maleza al laboratorio; lo decanta, agudiza la razón y omite las opiniones, más si eso podía enrarecer la verdad sobre su objeto de estudio.<sup>21</sup>

Pero si Malinowski produjo conversos al trabajo de campo con el “yo testifical”, Evans-Pritchard —según Geertz enemigo público en todos los frentes del primero— fascinaría por su talento descriptivo en la evocación de imágenes que hacían transparente, como si se tratara de los hábitos culturales de un vecino, la vida del grupo más exótico. Esa cualidad literaria de *poner lo extraño en lo familiar*, Geertz cree encontrarla en estado puro en un reporte de campaña del autor que, en las primeras escaramuzas de la segunda guerra mundial, decidiría abandonar la universidad de Oxford para alistarse con el ejército británico en el Sudán, África Oriental.

Ese texto, publicado por una revista militar en 1973 con el título de *Operations on the Okobo and Guila Rivers* (citado por Geertz, 1989) y en donde el soldado Evans-Pritchard relata sus peripecias militares con 15 rifles, 50 cartuchos y 15 combatientes de la tribu *anuak*, sólo tendría importancia castrense si no fuera porque se trata de un texto atípico en que el autor —que no podía olvidar su oficio de etnógrafo, a pesar de la guerra—

---

<sup>20</sup> Si Malinowski nos llegó a través de las letras —nadie, o casi, vio nunca un ritual kula—, es de suponer que el trabajo de campo, visto como el rito de paso obligatorio por el que tiene que cruzar todo antropólogo, tiene algo que ver con ese deslumbramiento que provoca la lectura de su discurso.

<sup>21</sup> Años después de que Geertz deconstruyera el pensamiento textual de Malinowski, James Clifford (2001) arremetería de nuevo contra el padre del trabajo de campo. Esta vez el análisis iría mucho más lejos y se propondría hurgar no ya en lo que Malinowski escribió, sino en lo que no escribió pero estaba ahí a la hora de escribir. Lo omitido, a juicio de Clifford, era factible explorarlo en el período de tiempo transcurrido entre el trabajo en las Islas Trobriand (1914-1918) y el período de redacción de *Los Argonautas del Pacífico Occidental* (1920-1921) en las Islas Canarias (p. 139). Se trataba pues una nueva forma de abordar la cultura como texto donde lo importante no era lo dicho sino lo que se calló. En su audacia deconstructiva, que desafiaba al subjetivismo más extremo, Clifford sostendrá que las claves retóricas del Malinowski escritor se esconden en dos procesos de sustitución, uno lingüístico y otro familiar. El primero tendría que ver con su lengua polaca que luego será canjeada, no sin conflicto, por el fluido inglés con el que se formó como antropólogo y escribió sus etnografías; el segundo, se referiría a la muerte de su madre, ya lamentada en su *Diario*, y que encontraría reemplazo sólo con el acto de su matrimonio (pp. 139-140).

decide hacer descripciones culturales de sus improvisados subordinados que le servían de tropa. Ahí, entrelazando las historias con las que reseñan sus enfrentamientos con los italianos, Evans-Pritchard va contando, como en una secuencia de fotografías accesibles a cualquiera con la condición de que quiera ver, las virtudes y defectos de los *anuak*:

#### **IMAGEN 1**

...los anuak son un pueblo nilótico, de aproximadamente unos 35.000 miembros, que viven a orillas de los ríos en la zona sur del Sudán y norte de Etiopía. Se dedican por entero a la agricultura, dado que la mosca tse-tse impide la cría de ganado en la mayor parte de su país. Tienen instituciones políticas y sociales bastante complicadas, y todo lo que falta decir aquí es que en la parte oriental, existe un rey que mantiene su preeminencia en tanto es capaz de retener las insignias reales. Si otro noble de su parentela lo ataca y lo priva de ellas, tiene que ceder su corona al atacante.

#### **IMAGEN 2**

Tomé conmigo a siete anuak del lugar a los que conocía personalmente...Decidí reclutar a los otros ocho de entre los anuak orientales, porque conocían el área donde teníamos que operar, tenían más sentido de la disciplina que los del lugar, y respetaban de algún modo la opinión del hombre que por aquellas fechas era el rey de los anuak. Afortunadamente todos los anuak eran capaces de manejar rifles, eran bastante buenos tiradores a corta distancia, y no ponían objeciones a vivir a la intemperie.

#### **IMAGEN 3**

Debo decir algo aquí sobre las cualidades de los guerreros anuak. Son gente brava, pero se excitan demasiado y se exponen innecesariamente. Les gusta disparar apoyando el rifle en la cadera, y cuando lo apoyan en el hombro no utilizan el punto de mira, de modo que para llevar a cabo una escaramuza con éxito es preciso lanzarlos sobre el enemigo, dejándolos disparar a voleo. Es preciso dirigirlos. Van con uno a donde sea, y jamás desertan...Me di cuenta que es preciso consultarles antes de cualquier acción y dirigirlos con el ejemplo, más que mediante órdenes, ya que son tremendos individualistas y muy obstinados.

#### **IMAGEN 4**

Dos de mis anuak fueron heridos al cargar contra las trincheras. Los anuak habían luchado con gran coraje. Habían sido un terrible fastidio la mayor parte del tiempo, pero había estado bien tenerlos al lado luchando.

#### **IMAGEN 5**

La vuelta a través de los pantanos fue una tarea dura, pero en su conjunto el viaje había sido interesante.

En esta historia resumida de 5 secuencias, retomada a su vez de otras tantas señaladas por Geertz, se muestra con claridad, en la perspectiva interpretativa, el estilo textual de Evans-Pritchard. Regresemos a las imágenes para analizarlas:

**IMAGEN 1.** Los anuak viven, como nosotros, en algún lugar del mundo y tienen, igual que nosotros, complejas instituciones políticas y sociales; hay un rey al que obedecen, y si bien existe el proceso de la sucesión un rey puede serlo antes de que el anterior muera. Como en cualquier reinado el mandato queda entre parientes.

**IMAGEN 2.** Los anuak no son todos iguales; es más, igual que nosotros, presentan importantes diferencias: los anuak orientales son más disciplinados, conocen mejor el territorio y siguen a un rey.

**IMAGEN 3.** Los anuak, lo mismo que nosotros, poseen cualidades buenas y malas. Son buenos guerreros pero muy explosivos y poco cuidadosos. Saben disparar, pero son poco ortodoxos al disparar el rifle desde la cadera o no usar la mirilla. Los anuak no tienen, eso sí, iniciativa propia, hay que dirigirlos siempre y predicarles con el ejemplo. Igual que algunos de nosotros.

**IMAGEN 4.** Los anuak, al final de cuentas no son tan distintos al resto de la humanidad; son valientes, y aunque a veces fastidian, tienen su lado que vale la pena.

**IMAGEN 5.** Los anuak, la historia, los combates, las imágenes tienen un principio y un final. Las evocaciones principian cuando hay que ir enlistarse con los buenos y concluyen “cruzando el pantano”, después que los malos han sido derrotados.

De este proceder etnográfico podemos hacer algunas consideraciones:

► La estrategia discursiva recurre a la sintaxis elemental en el orden de sujeto, verbo y predicado. Se prefiere la redacción simple y sin complicaciones; no hay inversión sintáctica alguna. Con excepción de puntos y comas que separan oraciones subordinadas, los signos de puntuación no se usan. Se afirma el contenido sustancial y se excluyen las oraciones parentéticas con contenidos adicionales. Todo igual que en una fotografía: la imagen debe

ser nítida y sin elementos perturbadores. De la misma manera que una secuencia: las imágenes deben estar enlazadas entre sí y contar un cuento, una aventura en el país de los *otros*. Analizadas así las cosas por los hermeneutas, es obvio que la cultura de la etnografía es más una figura literaria perteneciente —como se ha dicho— a la ficción, que una realidad histórica recogida por el antropólogo.

► El discurso del etnógrafo es “un lenguaje natural, por así decirlo, de carácter óptico, y su rúbrica, por ‘estar allí’, apasionadamente visual (Geertz, 1989, p.75). Una cultura puede ser contaba con estampas y retratos evocados por los artificios del lenguaje. Evans-Pritchard, convencido de ello, lo ejercita sin restricciones en su enfoque literario. Su convicción profunda, eso que sirve de hilo en la sucesión de imágenes, guarda el principio de que no somos iguales pero tampoco tan distintos.

► El estilo tiene lo que moralistamente podría nombrarse mensaje social: si una cultura puede ser escrita también puede ser leída. La capacidad perceptiva que permitió al etnógrafo captar la cultura extraña es la misma que exhiben los lectores al momento de acceder al texto. El efecto de todo esto, lo que da validez de ciencia a una construcción ficticia, es la sintonía entre nativo —que al ser interpretado deja de ser exótico— escritor y lector. Una especie de final feliz. Todo, al final de cuentas, es de este mundo —y por lo tanto elementalmente humano— parecería decir Evans-Pritchard.<sup>22</sup>

---

<sup>22</sup> Otra obra etnográfica que llama poderosamente la atención en las correrías de Geertz como antropólogo devenido en crítico literario, es la de Ruth Benedict (citada por Geertz, 1989, pp. 111-137), antropóloga que había arribado a la disciplina después de transitar por los oficios de maestra de escuela y poeta. Benedict creía en los modelos culturales como principios generadores del comportamiento de los individuos, y por ello sus esfuerzos estaban concentrados en problematizar los sistemas culturales colectivos, y no tanto en las investigaciones en el terreno. Su preocupaciones eran más teoréticas y menos de datos de campo. Por ello, el encanto de sus descripciones etnográficas, lo que la catapultó en una autora de primera línea, fluía del estilo único de sus comparaciones culturales explícitas, imbuidas de reproches morales del tipo ¿por qué no somos así? Si la comparación era con los zúñi o los japoneses del *Crisantemo y la espada*, carecía de relevancia, lo

### 1.3.3 Del antropólogo como autor a la antropología dialógica

Un grupo de hermeneutas, con un paso delante de Geertz por su aire decididamente renovador, no se limitará al análisis crítico de la antropología convencional y pugnará por una *nueva escritura etnográfica*. Se declarará la necesidad de recuperar el carácter polifónico de cualquier cultura y se establecerá un distanciamiento con el discurso clásico, al que se denunciará como autoritario y monológico. A esta perspectiva pertenecen algunos trabajos de Stephen Tyler (1998, pp. 297-313) pero sobre todo los ensayos dedicados al texto dialógico de Dennis Tedlock (1998, pp. 275-296) De los dos autores, podemos decir que si bien Tyler acepta la realidad plural a la que concurre el etnógrafo en su encuentro con el nativo, es receloso y al final de cuentas escéptico de que la experiencia de campo pueda ser capaz de reformar las tentaciones excluyentes que el antropólogo a la hora de escribir representa. Dennis Tedlock, mientras tanto, más optimista, sensato y moderado que el explosivo Tyler, es una de las cabezas visibles de la etnografía experimental. Su posición tiene su origen en un fuerte cuestionamiento a lo que considera el apego de la antropología a la dureza autoritaria de las ciencias naturales, y propone el ejercicio, en su lugar, de una modalidad de texto antropológico que retome y refleje el diálogo intersubjetivo entre sujetos y etnógrafo.

El texto dialógico de Tedlock resulta atractivo en varios sentidos. En distanciamiento con los críticos literarios de la primera corriente, supone una vuelta al trabajo de campo y sólo desde ahí una reformulación de la escritura etnográfica; asume, además, en esa carrera de la antropología por alcanzar la historia, que existe una variabilidad contradictoria de los pueblos que se estudia, una polifonía de voces disparadas

---

trascendente de su tono literario de escribir —sarcástico y decidido— era mostrar al *otro* con el recurso del *nosotros*; yuxtaponer, proyectando modelos, las narraciones de lo extraño a lo familiar y viceversa.

en todas direcciones, y que podrían ser el fundamento de lo que —pidiendo auxilio al lenguaje político— podrían llamarse etnografías democráticas.

Una tercera escuela, que podría definirse más como antropología posmoderna que hermenéutica, cuestionará el estilo antropológico mismo en conjunto y se mostrará escéptica a cualquier remodelación de un edificio académico antropológico concebido en ruinas. Autores de esta postura, vistos por algunos como auténticos terroristas verbales de la disciplina, son Michael Taussig (1995) —antropólogo convertido a shamán— y un Stephen Tyler ya absolutamente radicalizado. Antropólogos como Taussig, igual que Marshall Shalins —autor que desarrollaría en profundidad la perspectiva simbólica de Geertz— llegarían a la discusión hermenéutica después de un largo recorrido que empezaría con puntos de vista próximos al marxismo. Shalins (1997), en *Cultura y razón práctica*, invertirá el modelo sociológico que argüía la primacía material de la cultura, y asentará que la universalidad del mundo simbólico es el principio general de cualquier forma de vida cultural.<sup>23</sup>

La diversidad de posiciones en la antropología simbólica, que va de los intentos de reformularla a las propuestas de su disolución como disciplina científica en los últimos 25 años, es un proceso, como señala Reinoso (1998), que ha tenido lugar entre los practicantes oficiosos de la etnografía —discusiones en familia—, por lo que debe distinguírsele de otros planteamientos que con distintos fines retoman el discurso posmoderno general, y dentro del cual podría colocarse —no sin ser discutible— un sector de la antropología simbólica. En otras palabras, entre los posmodernos hay antropólogos simbólicos que, a

---

<sup>23</sup> La diferencia, en el enfoque de Shalins, entre, por ejemplo, un gerente de empresa y un ministro de culto no es tan amplia como pudiera de entrada parecer. En la ciencia social convencional el empresario sería parte de la materialidad económica y el religioso resultado ritual de la conciencia ideológica. No obstante, si giramos hacia la cultura como significados, ambas categorías se muestran simplemente como dos clases de producción simbólica: el empresario generando discursos gerenciales circunscritos a su mundo económico, y el religioso produciendo alusiones a lo trascendente en su mundo sagrado.

veces de manera fácil y que con el pretexto del fin de la historia, declaran disuelto todo, incluyéndose ellos mismos; pero, a la inversa, en la antropología simbólica es difícil encontrar —y no hay razón para que estén— a los posmodernos.

Aunque varias y variadas son las herencias conceptuales arraigadas a ese pensamiento posmoderno genérico, podemos decir que es la noción de escepticismo en el progreso, central en el pensamiento filosófico antipositivista, uno de sus componentes principales. Gadamer (2001), a quien se atribuye las consideraciones más elaboradas de la teoría hermenéutica, en su *autopresentación* de 1975, recordaba que:

En medio de la confusión que trajo consigo la Primera Guerra Mundial y su desenlace en el escenario alemán, ya no era posible la continuidad dentro de una larga tradición...El neokantismo que gozaba de una verdadera vigencia mundial, aunque discutida, se había venido abajo en los frentes de batalla al igual que la orgullosa conciencia cultural de la época liberal con su fe en el progreso a través de la ciencia. Los jóvenes buscábamos una nueva orientación en un mundo desorientado. Pero nos hallábamos prácticamente reclusos en el escenario alemán, donde contendían entre sí la amargura y el afán de renovación, la pobreza, la desesperanza y la voluntad de vida inquebrantable de la juventud (pp. 21-22).

En el pensamiento de Lyotard (1990), la incredulidad en el progreso incesante y la caída del pensamiento occidental, se conectaría con la crisis del metarrelato, esas historias que ya fuéramos místicos o ateos -no importaba- nos cobijaban con palabras de seguridad y destino. Era como si el tiempo, presente en las concepciones de origen y llegada de todo el pensamiento moderno, se hubiera pulverizado rompiendo el concepto de linealidad. El tiempo inexorable para todos, al estallar, se había relativizado en muchos tiempos. La humanidad ya no se dirigía hacia adelante y los grandes proyectos sociales, confeccionados en la ciencia y en la religión, perdían seguidores. Del tiempo histórico, con el que se alimentaron todos los evolucionismos, pasábamos al eterno retorno del tiempo cero ya anunciado por Roland Barthes. ¿Fin de la historia?

El afianzamiento plural del lenguaje, y sus expresiones en el saber narrativo, no serán simplemente en Lyotard continuidad de ese movimiento discursivo extendido en el tiempo, y que Gadamer explicaba como de ruptura con la teología y el lenguaje naturalista de la ciencia; más que una forma de debate filosófico, la prosa en la construcción lingüística se planteará unida a los cambios culturales en las sociedades históricas, y en grado máximo en torno a la naturaleza del nuevo lazo social. En la actualidad posmoderna, precisaba el filósofo francés, el cambio social más profundo se centra en el núcleo del poder y la toma de decisiones —quién manda y por qué—, y sus resultados se expresan en el declinar de la vieja clase de los administradores y su reemplazo por la de los autómatas (p. 35). En esas circunstancias, los “antiguos polos...constituidos por los Estados-naciones, los partidos, las profesiones, las instituciones históricas pierden su atracción...Las [identificaciones] con los grandes nombres, los héroes de la historia actual, se hacen más difíciles” (p. 36).

Siempre en disputa, el lazo social ha perdido en buena parte su naturaleza orgánica, pero a diferencia del tiempo que se ha hecho añicos, no se ha dispersado en un conjunto de retazos inconexos; subsiste reconstituido en flujos insospechados de información que corren en todas direcciones, por lo que simultáneamente a la caída el tiempo, ha dicho el también francés Marc Augé (1995), se han borrado los lugares.

El antiguo lazo social cuadraba a las instituciones y a los individuos en formas de vida segmentadas por el poder y el dinero, haciendo circular clasistamente las decisiones y los capitales; hoy, el nuevo lazo social, erigido sobre las ruinas del primero, ordena las asimetrías acuerpado en las corrientes, más invisibles —pero no menos reales— de los poderes informáticos. Los dueños del dinero se convierten en dueños de la información —o mejor, a la inversa—, el poder red le llama Manuel Castells (2000), y dividen a la humanidad en emisores y receptores. Si en el mundo moderno el lenguaje hablaba a través

del dinero, en el mundo posmoderno el dinero habla a través del lenguaje. En la época de la triunfante revolución rusa, los científicos al servicio del Estado obrero solían aplaudir al Stalin teórico cuando, con su mezcla característica de ingenuidad y rudeza, decía que si el lenguaje fuera un asunto social los charlatanes serían los hombres más ricos del mundo. Si Stalin y su equipo pudieran en estos días volver a teorizar el tema, seguro cambiarían de opinión.

Derrumbe del progreso, crisis del metarrelato, fin de las ideologías y de la historia, inmovilismo, regreso a la noche negra del relativismo, nueva totalidad informática son, si juntamos lo que a cada analista más le gusta y menciona —sin que se trate de una suma— algunos de los principios generales, o habría que decir sustanciales, que mejor han sido pormenorizados del ideario posmoderno. Sin embargo, hay un aspecto que todo buen posmoderno asume pero que, extrañamente, nunca conceptualiza: el de su radical conservadurismo. Enfrascados nuestros hábitos en gran medida con la idea de que lo que sigue nunca está atrás (a cualquier persona en busca de ánimo jamás le recetamos, con excepción de los psicoanalistas, que mire el pasado), no reparamos que una “manía” de los desencantados de la modernidad es su regreso a la misma como fuente de legitimidad y argumentos.

Sucede sobre todo en el arte pero la antropología no está exenta. James Clifford (2001, pp.78-118), en el mismo texto que revisa el Diario de Malinowski, muestra su gusto por explorar el género biográfico en la búsqueda de “precursores” que sustenten la pluralidad de la escritura. Lo mismo se puede aseverar de especialistas de lo urbano como Manuel Delgado (...), que no obstante fustigar la gravedad y agresividad que implica realizar estudios del otro en grupos convencionales, concluye argumentando que es en el espacio de lo público donde de verdad puede cumplirse el ideal malinowskiano de la

observación participante. (Citar...) Daniel Bell (1976), sociólogo y uno de los primeros en usar el término de sociedad postindustrial para referirse a lo que llamó hedonismo de la cultura norteamericana, todavía se remonta más atrás y en su libro, *Las contradicciones del capitalismo*, favorece la idea de que el mundo profano de la modernidad está siendo ritualizado de nuevo gracias al principio universal, sagrado y premoderno de la religión.

Ted Gioia (2002), crítico del arte musical, tal vez tenga razón al afirmar que la vuelta al pasado no es una inercia mental de los posmodernos, sino una señal inequívoca de lo que la posmodernidad como época histórica en el fondo significa. ¿Por qué un joven escucha de metal mira al oscuro Medioevo europeo para medir las cualidades artísticas del grupo de moda? ¿Cómo explicar que un género como el rock se ponga el apellido de *progresivo* y sus obras clásicas aplaudidas se proyecten hacia el *regresivo* barroco?<sup>24</sup> ¿Qué está ocurriendo cuando un ejecutante virtuoso hecho en el jazz desempolva el anacrónico clarinete y lo afina para tocar la vanguardista música dodecafónica? ¿Cuál es el sentido de que las grandes compañías comercializadores de la música, usando la vaga etiqueta de *world music*, hagan negocio en occidente grabando y editando la música de oriente? A decir de Gioia las respuestas al tono conservadurista que se vive no son fáciles y, colocadas en el contexto posmoderno, requieren tal vez algunas observaciones para reflexionarlas mejor:

► El regreso al pasado adopta más la forma de una actitud *desacralizadora* que de una simple imitación. No se *reconstruyen* ni se *destruyen* los modos culturales anteriores, sino que, en una especie de tercera vía: se les *deconstruye*, como parodia o ironía, en un movimiento que asemeja ir de las “abstracciones del cubismo de Picasso hasta las latas de

---

<sup>24</sup> Aunque ciertamente el estilo asume muchas fusiones, varias de ellas inclasificables, es común que un melómano use cuatro palabras para definirlo: Bach más los Beatles.

sopa Campbell sobre lienzo” (p. 483). Predomina la irreverencia sobre la devoción, el humor sobre la frivolidad y el análisis por sobre la síntesis.

Colocado en el movedizo terreno de la ambigüedad, postura muy socorrida, el posmodernismo descompone cada objeto, como buscando apropiarse de las esencias ocultas debajo de los agregados. Ejemplos de tal actitud suelen ser: revivir el trabajo de campo dejando descansar en paz a Malinowski, o si se prefiere, entonar el gospel sin entrar al templo. Se asume el *modo del juego* en una inclinación que subordina lo estructural a lo experimental.<sup>25</sup> Lo estructural está institucionalizado, es normativo y prescribe lo mismo comportamientos que resultados; lo experimental fluye y desaparece, es fugaz y, con todo, tiene reglas. Pero las reglas, como lo ha señalado Goffman (2001) en sus análisis de situaciones informales, no previenen lo que sucederá: sólo establecen los límites de las estrategias, premiando o sancionando (no pueden hacer otra cosa) el movimiento de los participantes.

► Se hace honor al *eclecticismo* y se proyectan los modelos impuros. En los trancos históricos de la vida pasada, cada época tenía su *ethos* y se requería de un prolongado

---

<sup>25</sup> El posicionamiento experimental en la música fue asumido tempranamente por el jazz a fines de los años cincuenta, y significó una subversión total de las relaciones estructurales modernas entre la armonía, la música y el ritmo. Apoyados en espesos conceptos reunidos en la teoría armolódica, un saxofón de plástico blanco y un trompetín de bolsillo (por aquello de que la ruptura necesita símbolos), Ornette Coleman y Don Cherry barrieron de su música la dictadura de la armonía, eliminaron el piano por considerarlo su elemento más tirano, evitaron cualquier patrón armónico preconcebido y quebraron la regularidad del ritmo. De lo que se trataba era prescindir de toda estructura y de potenciar la creatividad del músico mediante la improvisación. Entre tanto vanguardismo (el disco *free* por autonomasia del movimiento llevaba como portada la pintura *white ligh* de Jackson Pollock), algo o mucho del pasado había también en el *free-jazz*: el saxofón de Coleman parecería hoy un juguete *made en China* pero tenía el sonido desgarrador del blues de fines del siglo XIX. Para lograr, además, un sonido polifónico que evocaba los cantos colectivistas premodernos, Coleman se hizo grabar en 1960 con un doble cuarteto de músicos, uno en cada canal, que sonarían simultáneamente. El contenido de la obra, contrariando el concepto de economía del tiempo muy propio de la modernidad, consistía en sólo dos melodías larguísimas en lugar de los 4 o 5 minutos del jazz convencional. Para que no quedara duda de ese asalto al cielo de la música posmoderna, el disco quedó titulado como *Free jazz. A collective improvisation by the Ornette Coleman double quartet*. ¿Habría algún paralelismo entre el gurú Coleman como teórico armolódico y la audaz escritura experimental de Dennis Teddlök de muchos años después?

período de incubación de la heterodoxia —una década más o menos en el jazz— antes de que reventara el viejo molde y afloraran las nuevas fórmulas. Sólo los ídolos culturales, por serlo, podían traspasar sus circunstancias de origen y ocupar una identidad privilegiada en el trono de la atemporalidad.

El presente globalizado, tan alejado del tiempo lento, es ahora tan huidizo como efímero; es como si a la breve vida de un individuo la asaltaran de repente todas las experiencias humanas sin más opción que digerirlas. Lo que resulta, ha dicho Giddens (1995), es un *yo reflexivo* que en solitario y en privado —oh! paradoja— tiene que aprender a mirarse eclécticamente en las imágenes culturales masivas y públicas de los otros.<sup>26</sup> La identidad personal, atrapada en el umbral de lo tradicional y lo mundial, y conformada con los fragmentos de cultura irradiados de todos los estilos, se transforma así en prototipo de un cosmopolitismo comunicacional en el que no siempre se puede decidir<sup>27</sup>.

► Esa marca *cosmopolita*, más allá de las enredadas discusiones iniciáticas con los ortodoxos de la disciplina, es la que mejor denuncia a los practicantes de la etnografía posmoderna. En el mismo grado como John Zorn, un músico sin formación ni ocupación en un lugar definido (a veces es vehemente improvisador, otras apacible conductor de orquesta, muy seguido compositor y una que otra ocasión empleado de cineastas para

---

<sup>26</sup> Según Castells (2000), las opciones del yo de relacionarse activamente con el entorno mediático sólo fue una posibilidad que se esfumó con la modernidad tardía. En este momento, afirma, la sociedad mundial pasa por una nueva fase que es la *modernidad de la sociedad red*, cuya característica consiste en que los vasos comunicantes de la sociedad globalizada con el sujeto —ya indicados por Giddens— están rotos, apareciendo en su lugar dos dimensiones identitarias en franca aposición: la del poder que controla los espacios de producción, consumo y circulación de bienes simbólicos en la red, y el fundamentalismo comunal premoderno que, condenado a la fragmentación y el aislamiento, no tiene otro camino que el del martirio. Lo relevante aquí para Castell es que en algunas circunstancias, frente al poder omnipresente y universalizante de las élites que controlan la sociedad red, se conforma un movimiento opositor que transforma las añejas identidades religiosas, nacionales, étnicas y urbanas en proyecto político.

<sup>27</sup> A decir de Thompson (1998), el yo reflexivo siempre puede contar con algo de ayuda en la encrucijada de aceptar, reelaborar o rechazar los bienes simbólicos que le llegan. No obstante, esos apoyos son generados por el mismo fenómeno de las comunicaciones generalizadas (líderes de opinión, responsables de noticieros, columnistas, etc.), y tienen por lo tanto naturaleza distinta a los instrumentos de mediación tradicional.

*soundtracks* en películas de dibujos animados), es capaz de sonar como banda callejera, pastiche humorístico o grupo de cámara.

Taussig (1995), un enemigo declarado de los gurús de la disciplina antropológica, nos traslada en capítulos a un montaje con los más disímiles temas: el terror paramilitar en Colombia, las confesiones de una enferma en un hospital, fotos del primer carro en Australia, los cuentos de hadas como antítesis de los mitos, nebulosas consideraciones sobre el fetichismo del Estado y de las imágenes como mercancías, revelaciones de secretos schamánicos y hasta un recuadro vacío con una disculpa por no poderse haber insertado ahí —prohibiciones de aborígenes australianos lo impidieron— un dibujo con el *totem* del sapo. Todo ello englobado en el sugestivo título *Un gigante en convulsiones. El mundo humano como sistema nervioso en emergencia permanente*.

¿Cuál es el hilo conductor de apartados etnográficos donde en lugar de descripciones objetivas de nativos se presentan anotaciones surrealistas adosadas con referencias a Hegel, Durkheim y Marx? La respuesta del autor es su concepto de *sistema nervioso*, traído a colación a propósito de una hiper-cita de Walter Benjamin: “la tradición de los oprimidos nos enseña que el ‘estado de emergencia’ en el que vivimos no es la excepción, sino la regla”. Desde luego, con un principio de lectura tan general para un *collage* tan complicado, se requiere la complicidad absoluta —posmoderna, desde luego— del lector con el escritor.

## **2. Mesoamérica, la historia y la práctica antropológica en México**

En México, país con notable diversidad étnica de raíz mesoamericana, la idea obsesiva de una nación homogénea coincidió felizmente con el antihistoricismo de la antropología

aplicada, y juntos, políticos indigenistas y etnógrafos de comunidades (que como en los casos paradigmáticos de Alfonso Caso, Julio de la Fuente o Aguirre Beltrán eran uno mismo) concluyeron que los indígenas eran resabios lamentables de épocas pasadas, pueblos estancados que había que liberar del encarcelamiento indeseable en que los mantenía, como todavía en Chiapas se dice, “la maldita costumbre”.

Hubo de llegar el panindianismo, que con sus trascendentales reuniones de Barbados (1979)<sup>28</sup> cuestionaría la historia colonial y exigiría vías propias de autogestión y desarrollo, para que tal y como insistiera Guillermo Bonfil (1981), uno de los más connotados ideólogos de ese movimiento, se aceptara a regañadientes que los indígenas sí tenían historia; más aún, no cualquier historia: se trataba, ya no había duda, de un magnífico horizonte civilizatorio que encontraba sólido piso de apoyo en las glorias de Mesoamérica. La viabilidad histórica dejaba de ser monopolio de la sociedad nacional, confeccionada a imagen y semejanza del colonizador; en una curiosa inversión, se convertía ahora en marca registrada de los pueblos indios.

---

<sup>28</sup> El movimiento panindianista, a decir de sus propios organizadores, fue la respuesta colectiva y masiva de los indios, principalmente sudamericanos, a las políticas etnocidas de sus estados nacionales. Aunque el movimiento de pueblos, aldeas y comunidades ya se venía gestando desde los años sesenta, su reconocimiento y cenit estará marcado por las reuniones y famosas declaraciones de Barbados 1 y 2, que tendrían lugar entre enero de 1971 y julio de 1977. Según sus promotores, la primera reunión estuvo bajo los auspicios del Programa para Combatir el Racismo del Consejo Mundial de Iglesias (Ginebra), la Universidad de Berna (Suiza) y la Universidad de las Indias Occidentales (Barbados), de donde toma su nombre. El coordinador del acto fue el Dr. Georg Grünberg, y con el nombre de “Fricción Interétnica en América del Sur No-Andina”, estuvo limitado a los antropólogos que tenía intereses de investigación en esas regiones. Como lo que despertó ámpula fue el aspecto político contenido en la declaración “Por la Liberación del Indígena”, luego conocida como “Declaración de Barbados”, seis años después se realizaría un segundo evento con la asistencia ya no sólo de académicos e ideólogos, sino también de representantes del movimiento indio. Esa nueva convocatoria de Barbados Dos seguiría coordinada por el Dr. Grünberg y contaría de nuevo con el apoyo de instituciones del primer encuentro, con excepción de la Universidad de Berna. La parte organizadora estaría esta vez a cargo del Centro Antropológico de Documentación de América Latina AC (CADAL, México). Lo novedoso ahora es que la agenda de discusiones estaba fijada en una preocupación abiertamente política: analizar el movimiento indio, sus posibilidades de alianzas y sus reivindicaciones —de manera central, sobre todo, las demandas étnicas autogestionarias— (Documentos de la segunda reunión de Barbados, 1979, p. 9-18).

Desafortunadamente, los etnicistas terminaron por asumir una visión deificada de la cultura y reintrodujeron el ahistoricismo por otras vías. En el pensamiento de Bonfil, los pueblos indios fueron validados, a pesar de los largos años coloniales, como lo único que se conservaba íntegro y siempre fiel a su pasado, por muy alejado que estuviera.<sup>29</sup> Así, en el inmovilismo de las aguas profundas de Mesoamérica las crestas blancas de la cultura habían aprendido a nadar en ellas sin ser asimiladas. El ahistoricismo se acompañaba ya entonces de un etnocentrismo invertido al de la antropología indigenista que se fustigaba; en este, la historia étnica de un 10% de la población del México profundo aparecía como incompatible con la del 90% habitantes del México imaginario, a menos, claro, que estos últimos decidieran también indianizarse. El mestizo, espetaba Bonfil con absoluta convicción, “es un indio desindianizado. Por lo tanto es un indio recuperable...incluso el blanco, no mestizo, puede llegar a ser indio. Habría un proyecto de indianización opuesto al de desindianización” (p. 44).

El indigenismo de Aguirre Beltrán, cuando se trataba de exaltar las raíces mexicanas, camaleónico como siempre, acudía presto al relativismo y nos persuadía del “indio que todos llevamos dentro”. Cuando la ocasión ameritaba exaltar la inconveniencia de un pasado que nos dejaba herencias nada honrosas, podía ser en otro discurso al día siguiente, se vestía con el más pulcro evolucionismo. Era aquí cuando respondiendo a las críticas adornaba su eclecticismo teórico con el oportunismo político. Si el reclamo aludía el etnocidio, la respuesta consistía en que era necesario para que el indio sometido dejara de serlo y se convirtiera en obrero emancipador. El indigenismo de Guillermo Bonfil no podía

---

<sup>29</sup> Los elementos constantes de la civilización india, adelantaba Bonfil previendo las objeciones, no impedía que el cambio y las transformaciones llegaran provenientes de otros horizontes culturales. Con todo, la “ética” india era todo el tiempo igual a sí misma, y los cambios, tan grandes que no se podían ocultar, quedaban definidos no como adiciones extrañas —aceptarlo sería asumirse vulnerable— sino como “logros universales” recuperados por el “trabajo expropiado” (p. 43).

presumir la síntesis teórica de Aguirre Beltrán, salvo que resbalara en la pendiente integracionista, pero sus ejercicios políticos de ortodoxia transformadora —indispensables para indianizar a México— no se quedaron atrás. Como muestra este botón:

Es un problema de identidad, de conciencia, equiparable a la concepción marxista de la conciencia de clase, según la cual la conciencia proletaria puede ser alcanzada por cualquier individuo independientemente de su extracción. El proyecto de recuperación del mestizo se funda —como en las clases sociales— en la existencia del indio en sí. El indio en sí se expresa en la práctica de su cultura; su conciencia inmediata incluye la noción de diferencia (por contraste con los no indios), que se justifica ideológicamente a través del mito. El indio para sí se expresa a través de la etnicidad: conciencia étnica inscrita en un proyecto político de liberación, en la que además de la diferencia se reconoce la desigualdad. La indianidad es el momento ideológico actual de esta conciencia del indio para sí. Gracias a la indianidad es posible el proyecto, no sólo de movilización política india, sino también de recuperación del mestizo en tanto indio desindianizado (p. 44).

Más allá de la incongruencia de hacer paralelismos entre clases y etnias, pues sobre todo para Bonfil fueron cosas de diferente naturaleza, como el agua y el aceite, la pregunta que quedaría en el aire era: ¿si los indígenas nunca quisieron mexicanizarse, por qué cabía esperar ahora que los mexicanos se indianizaran?

¿Pero cuál era la enseñanza de la antropología en México? ¿Cómo se concebía a la disciplina en los institutos, escuelas y universidades, quiénes eran sus maestros y la naturaleza de los conocimientos que transmitían? En el país, a decir de Pedro Carrasco, (1987a) fue la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH), en la que se formaría con otros refugiados españoles —Pedro Armillas y José Miranda, entre otros—, el centro principal que en los años cuarenta del siglo XX iniciaría los estudios del pasado histórico de los grupos étnicos. La etnohistoria no existía de forma independiente como se enseña ahora y era parte de la carrera de etnología. En esa condición de alumnos que tenían que aprender de todo, impartirían sus cátedras Paul Kirchhoff, Alfonso Caso, Miguel Othón de Mendizabal y Wigberto Jiménez Moreno.

Kirchhoff provenía de Alemania, se había formado en la crítica al estalinismo, estaba familiarizado con las observaciones marxistas al despotismo oriental de Karl Wittfogel, y pronto se constituyó en el antropólogo más connotado en su afán de llevar un marxismo crítico a sus cursos en la ENAH de organización social. Al arribar Kirchhoff, cuenta Carrasco, ya estaba bien instalado en la escuela el socialismo “criollo” de Miguel Othón de Mendizábal, pensador progresista ligado al cardenismo, y al que entre otras cosas se le debía haber llevado a la antropología de ser un departamento en el Instituto Politécnico Nacional hasta su sede final en la ENAH. No obstante, mientras que Mendizábal parecía un predicador aislado de las corrientes contemporáneas que se agitaban fuera de México, en el caso de Kirchhoff su alumno Carrasco recuerda de un par de compañeros advertirle que “era trotskista, como quien previene a un incauto de las tentaciones del demonio” (p. 18).

Pese a todo, las enseñanzas marxistas de Kirchhoff estuvieron siempre al margen de la etnohistoria, y nunca pudo, quiso o intentó aplicar la idea de las clases sociales o reflexionar la naturaleza del Estado en el tema del México antiguo; su labor estuvo más bien dirigida a enseñar el manejo de fuentes escritas en los estudios del pasado indígena. Esta orientación, según lo que se desprende de las observaciones del propio Carrasco, contribuiría a cuajar al llamado, no sin cierto aire despectivo, “etnólogo de archivo”, y que a la postre se convertiría en la corriente mayoritaria de los estudios etnohistóricos: “estudios antropológicos hechos a base de documentos históricos” (p. 15).<sup>30</sup>

En la misma época, Angel Palerm (1972), en su cubículo de la Universidad Iberoamericana, en un desafío inédito al omnipresente evolucionismo de Morgan y

---

<sup>30</sup> Esta concepción de la etnohistoria competía al menos con otras dos: 1) una que la interpretaba como estudios del pasado de un grupo étnico; 2) otra que se refería al pensamiento de un grupo sobre su propia trayectoria histórica (p. 15).

Balandier en los esquemas etnohistóricos, comenzaría una serie de estudios encaminados a mostrar que la agricultura de riego, practicada con la construcción de complejos canales y diques en lugares clave de Mesoamérica, habían sido el sustento material de una línea de desarrollo histórico diferente al europeo. Siguiendo a Gordon Childe, sostendría que el nivel técnico del trabajo agrícola produjo de este lado del mundo civilizaciones del nivel de las que florecieron en Egipto, Mesopotamia, India y China; sociedades que se gestaron y consolidaron al amparo de los fértiles valles de los ríos Éufrates, Tigris, Indo y Amarillo. Un apoyo analítico de primer orden, que permitió a Palerm asociar los excedentes agrícolas con la formación de ciudades-estado que albergaban a militares, sacerdotes, dirigentes, guerreros y otras castas especializadas, fue Karl Wittfogel y su teoría del modo de producción asiático,<sup>31</sup> autor que había sido traducido ya en uno de sus artículos por Kirchhoff en 1938.

Sea como fuere, la etnohistoria, ya sea en forma de estudios de las bases materiales del México antiguo (Palerm, Armillas, Wolf) o de los clanes, la estratificación y la organización social (Carrasco), brilló por su ausencia en las investigaciones etnográficas del nuevo ciclo inaugurado por la conquista. Un obstáculo de ese vacío sería una natural división del trabajo que se fue dando según el tipo de materiales y fuentes en que el quehacer antropológico se apoyaba. Los arqueólogos con los restos materiales que encontraban hacían conjeturas de templos, inscripciones, conocimientos, elaboraban cálculos del tiempo transcurrido e intentaban clasificar en períodos las formas de vida prehispánicas. Los etnohistoriadores, empeñados en sacarle partido a los documentos

---

<sup>31</sup> En la introducción a siete artículos escritos entre 1952 y 1961 con el título genérico de *Agricultura y civilización en Mesoamérica*, Palerm (1972) precisaría la herencia teórica apropiada en sus investigaciones: "...los análisis se realizan dentro de un mismo teórico general, el evolucionismo multilineal, y se mueven dentro de los marcos de una teoría especial, la de los modos de producción y en particular la del modo asiático de producción" (p. 5).

escritos, se inclinaban en escudriñar —no sin antes una rigurosa crítica de fuentes— las abundantes informaciones de asuntos como las cofradías, las lenguas indígenas, los sistemas de propiedad, los tributos, las encomiendas y toda suerte de instituciones venidas al nuevo mundo con la colonia. Los antropólogos sociales, a diferencia de los etnohistoriadores que eran básicamente descriptivos, y que sólo de vez en vez se aventuraban a inquietar el evolucionismo unilineal en boga, fueron mucho más permeables a las escuelas clásicas del pensamiento antropológico, estacionándose en el estudio diacrónico de prácticamente todo lo que veían y oían en una comunidad.<sup>32</sup>

### **3. De la historia de la antropología a la antropología histórica**

Ejemplos paradigmáticos del modo antropológico de hacer etnografías fueron los sendos informes de trabajos de campo que tuvieron lugar en Chiapas al despuntar los años cuarenta. Al estilo más clásico de los primeros antropólogos expedicionarios, cuyo aliento modélico llegarían al sureste chiapaneco por la vía de Sol Tax, los estudios tuvieron lugar siempre en comunidades, el etnógrafo se desplazó a vivir al lugar por períodos ininterrumpidos que no fueron menores a varios meses, buscaron informantes *had doc* y escribieron voluminosos informes acerca de lo que les contaron. El nombre de monografías, con el que también se conoció estos trabajos, contradecía la naturaleza de su contenido, ya que aunque giraban alrededor de temas específicos (Calixta Guiteras estudiaba la

---

<sup>32</sup> La división académica entre instituciones prehispánicas e instituciones coloniales sería uno de los argumentos con el que se debatirían los límites de las diferentes especializaciones del conocimiento antropológico. El México antiguo y sus descendientes contemporáneos quedaría a cargo de los arqueólogos y antropólogos sociales, mientras que la enorme laguna que quedaba justo en medio, la del período colonial, constituiría las tareas de los etnohistoriadores. Por explicarlo de otro modo, todos los que operaban en sus estudios con la noción de cultura hacían antropología y eran antropólogos; las diferencias, que daban lugar a las etiquetas, y que a veces se discutían acaloradamente, surgían cuando se hacía referencia a los períodos estudiados y a las fuentes utilizadas. A nivel de la formación académica en instituciones como la ENAH, la etnología, al no estar separada en ese momento de otras ramas, obligada a los alumnos a estudiar lo mismo al México prehispánico que al colonial y al moderno.

organización social, Ricardo Pozas la organización económica y Fernando Cámara la organización política), ninguno se sustraía a las tentaciones de describir todas las instituciones comunitarias.<sup>33</sup> Sólo una variable estaba fuera y no había remedio: la de la historia.

A pesar de que en los centros de enseñanza de la antropología el prestigio venía del funcionalismo, el escepticismo de este por las fuentes históricas se traduciría en un desinterés absoluto por combinar los estudios del pasado con el trabajo de campo *in situ*. El atento anecdotario de Carrasco afirmaba que, a propósito de los cronistas coloniales y su importancia decisiva para entender el pasado prehispánico mexicano —todavía explorable en la Nueva España—, una vez Sol Tax diría: “Sahagún es muy interesante pero no sirve para nada a la antropología social” (1987a, p. 17). Carlos Martínez Marín (1987) explicaba así, con notable molestia, el antihistoricismo funcionalista de raíz británica que comenzaba a florecer en México:

La concepción histórica en la antropología, que agudizó el rechazo de la historia por los antropólogos, se debió a la escuela británica de antropología social. Esto sucedió entre las décadas tercera y quinta de este siglo. Los autores del repudio fueron Malinowski y Radcliffe-Brown y los seguidores de su escuela funcionalista. Argumentaban que para el estudio de las sociedades primitivas era inútil intentar cualquier búsqueda de profundidad temporal porque no se contaba con ninguna documentación; no sólo eso, sino que debido a que la única profundidad que se podía

---

<sup>33</sup> En esos verdaderos almacenes de información, vale la pena destacar la denominada *Monografía sobre los Tzeltales de Tenejapa*, escrita por el antropólogo yucateco Fernando Cámara Barbachano, y dada a conocer en microfim en 1945 por la Universidad de Chicago. El trabajo de campo, el primero de su tipo en los Altos de Chiapas, se llevó a cabo entre fines de 1943 y 1944, y a decir de su propio autor “tuvo como propósito primordial la instrucción de un grupo de estudiantes en la manera de realizar una investigación etnográfica”. Este grupo, dirigido por Sol Tax y Alfonso Villarojas, incorporaba, aparte de Fernando Cámara en Tenejapa, a Calixta Guiteras en San Pedro Chenalhó y al luego célebre Ricardo Pozas en Chamula. La estancia de Cámara en Tenejapa abarcó un total de 110 días, pero lo sorprendente es que en ese lapso recogió informaciones acerca de 35 temas que iban de las formas culturales en apariencia más inocuas como los tipos de salud y los encuentros casuales, hasta kilométricas descripciones de las instituciones políticas y religiosas. Tan sólo el índice desglosado requirió de 34 páginas para su presentación. En el contenido temático, inimaginable en la etnografía actual, se localizan los párrafos más extraños —más si se considera que la monografía estaría centrada en la vida religiosa de los indígenas— tales como “la crueldad contra los animales, una nota biográfica de un jardinero y la curación de un músico herido”. Igual de revelador es que a lo largo de varios cientos de cuartillas de minuciosos detalles, nunca fue necesario el auxilio de algún texto antropológico, ni siquiera alguno de cabecera del modelo teórico con el que simpatizara. Entre el etnógrafo y sus informantes sólo bastó como intermediario técnico una desvincijada máquina de escribir.

obtener en esos propósitos era cuando mucho la que abarca la memoria de una o dos vidas de informantes, era una profundidad que resultaba tan corta que no merecía tomarse en cuenta por carecer de significación histórica; así Malinowski y sus sucesores yendo en contra de esa etnología y etnografía como historia, reaccionaron suprimiéndola bajo el pretexto de “ que la historia de los etnólogos no es lo bastante buena para preocuparse por ella” (p. 43).

Para nuestra tranquilidad podemos decir que después de una prolongada sequía, que interrumpió el estudio de lo que la antropología había venido construyendo como su “objeto” —el otro—, la disciplina empieza reflexionar hoy la cultura mediante el recomendable mirador de sus componentes articulados, lo que implica vencer las reticencias disciplinarias al *acompañamiento metodológico*, en particular el histórico. Retomando el lento paso de la historia de las mentalidades a su conversión en antropología, Korsbaek (2000) ha señalado una característica antipositivista del conocimiento histórico que tiende interesantes puentes a este proceso: la historia es más bien imaginación del futuro que recuento del pasado. Dice al respecto:

Un caso que comprueba que el conocimiento científico es al mismo tiempo una solución práctica a problemas prácticos, y que la historia aplicada posee un carácter de proyecto social, es la Historia de México de Francisco Clavijero (publicada alrededor de 1780): se piensa que primero existe un país y que luego viene algún sabio a escribir como es ese país. Es notable que Clavijero escribiera su Historia de México unos cuarenta años antes del nacimiento de México, con la Guerra de Independencia que terminó en 1821. La obra de Clavijero no fue una descripción retrospectiva del proceso histórico, al contrario, fue un programa político que planteó el proyecto social de la creación de un México Mestizo. Otro asunto es, entonces, que Clavijero quitó a los indígenas de su pasado para dotar a los mestizos de una historia”...(s.p)

Si como la cita lo ilustra, la historia y la antropología tienen el mismo fin: proporcionar identidad, ¿por qué no habrían de coincidir en el mismo método?

## CAPÍTULO 2

### MESOAMÉRICA Y LA LARGA DURACIÓN

#### **Raíces culturales de los campesinos mayas chiapanecos**

Este capítulo trato de desarrollar como el conocimiento actual sobre las raíces del México antiguo mesoamericano plantea condiciones que permiten sobreponer el quehacer etnográfico a las limitaciones de las corrientes antropológicas que hemos señalado en el apartado anterior. A mi juicio, y como se ha indicado, la práctica antropológica local o bien se ha fundamentado en ahistoricismo relativista y/o funcionalista o en un marxismo multilineal pero mecanicista.

Para justificar esta aproximación a un horizonte histórico tan amplio y lejano me apoyo en el orden metodológico en los criterios clasificatorios del tiempo introducidos por el historiador Fernand Braudel (2006).<sup>34</sup> El pensamiento de este autor, con su concepto del «tiempo largo», ha significado un recurso valioso en la perspectiva de darle a la etnografía una dimensión histórica y normativa, permitiendo trascender el «tiempo breve» del individuo, la coyuntura y el relato apresurado; eso que, en un primer momento, en la inmediatez de nuestros sentidos aparece como la realidad explosiva y deslumbrante de la vida cotidiana.

La larga duración, en la medida que conforma corrientes subterráneas de siglos y de épocas (sin las cuales la espontaneidad y el carácter episódico del presente tendrían un

---

<sup>34</sup> El pensamiento de Braudel que aquí se retoma pertenece al capi 3 “La larga duración”, contenido en su obra *La Historia y las Ciencias Sociales* (1979) La obra original fu publicada en francés en 1958. El texto integro de ese capítulo fue reeditado en 2006 por la Revista Académica de Relaciones Internacionales, y es el que se cita en este apartado.

valor absoluto), es todavía más pertinente en la antropología si reparamos en su tendencia reiterada de pensar la cultura estáticamente. Sin embargo, en nuestra interpretación de Braudel el reconocimiento de la larga duración no significa, como a veces se postula, historizar automáticamente el presente etnográfico, haciéndolo pasar de imagen fija a película en movimiento. El tiempo corto, terreno tradicional de la mayoría de los estudios antropológicos (se trate de un grupo tribal, un pueblo indígena o una esquina) no requiere un marco histórico en profundidad que lo dinamice, pues en sí mismo es constante cambio. En realidad, acceder al pasado nos coloca (como el mismo Braudel postula) ante un ciclo largo y denso, de persistentes repeticiones y en el límite del inmovilismo. Y si la recuperación metodológica del tiempo largo es pertinente, ello obedece a que se requiere un ciclo histórico estable, un espíritu de época que con sus características definidas proporcione capacidad de explicación a los hechos sociales, más allá de la naturaleza fugaz y arbitraria con la que se presentan.

Desde este enfoque se asume que el concepto de Mesoamérica, tal y como se desarrollará en este capítulo, conforma una época milenaria integrada de ciclos largos, en cada uno de los cuales permanecen constantes estructuras particulares. La vida sedentaria (conviene recordar que antes de la aparición de sedentarismo, en el 2500 a C, tuvieron que pasar 4500 años en los que el hombre vivió de manera nómada), la agricultura de riego con tecnología hidráulica, la invención de la cerámica, la división entre el campo y la ciudad, el comunalismo como forma de vida y de trabajo, la organización social basada en el parentesco, el valor social del prestigio, constituyen (entre otros elementos) formas culturales que atraviesan extraordinarias dimensiones de tiempo dilatadas en siglos.

Es por eso que, sin conceder a las visiones continuistas que ven el ahora etnográfico como la vigencia simple del tiempo largo mesoamericano, es significativo que las regiones

interétnicas más obvias en México tengan como referencia de su permanencia el espacio territorial de Mesoamérica. A ello habría que agregar, además, el hecho de que muchas de las etnografías locales (esencialistas o no) en forma recurrente apoyan sus interpretaciones en la especificidad cultural de lo que suponen es el pasado de los pueblos indios.<sup>35</sup> Para nuestro caso, y con fines de análisis, estas formas culturales son relevantes en la medida en que su diferente grado de presencia (o bien de ausencia) posibilitará comprender la naturaleza y sentido de las identidades urbanas y de la compleja diversidad que adoptan.

Según Braudel han existido tres formas habituales de historiar la realidad: «la del tiempo inmediato, la de los acontecimientos o coyuntura y la del tiempo lento o larga duración». Las dos primeras provienen de la historia tradicional y de la historia económica basada en los ciclos de producción y/o mercado de los sistemas sociales. Ambas están aprisionadas, dice Braudel, en la construcción de un conocimiento limitado, ya que el “acontecimiento es explosivo y tonante. Echa tanto humo que llena la conciencia de los contemporáneos; pero apenas dura, apenas se advierte su llama” (p. 4). Y agrega: “la ciencia social casi tiene el horror del acontecimiento. No sin razón, el tiempo corto es las más caprichosa, la más engañosa de las duraciones” (p. 5).

La larga duración, afirma Braudel, está en todo: en la naturaleza, en la vida animal, en la cultura y hasta en los “encuadramientos mentales” (verdaderas prisiones del tiempo largo); pero, en tanto tiempo oscuro en contraste con la brillantez del microtiempo, requiere de conceptos analíticos como “estructura, historia inconsciente y modelo social”. La noción de estructura es durable, prolongada, por lo que a su alrededor gira todo aquello que es

---

<sup>35</sup> Al respecto, en el cap. 3 destinado al estudio del “sistema de cargos” veremos como lo que denominamos la “ficción antropológica” de la antropología en Chiapas incorpora, a veces como argumento único de sus paradigmas, el criterio de que las instituciones indígenas actuales (en especial la idea de comunidad) son la expresión sin cambios de las estructuras culturales prehispánicas.

suficientemente fuerte y rígido para aprisionar y frenar la historia. La historia inconsciente, mientras tanto (aquí Braudel muestra su simpatía por Lévi-Strauss), es ese viaje necesario que permite traspasar la creencia de que todo puede ser deducido de los acontecimientos, del mismo modo como a veces creemos que todo el lenguaje depende de las palabras. Ascender al inconsciente, por lo tanto, significa rebasar las luces de lo episódico o anecdótico por muy importantes que sean, y colocarse en el mirador privilegiado de las constantes universales y las estructuras subyacentes que delimitan las fronteras de la vida humana (pp. 13-14).

Sin embargo, es el concepto de «modelo» donde Braudel encuentra la mejor vía en el propósito de acceder al mundo cuasi inmóvil de los ciclos largos. La historia profunda no es aprehensible de modo directo y se requiere para reflejarla, como nuestra sombra proyectada en la luz, de un diseño teórico ajustado en escala al tamaño de una sociedad real. Por eso es que el modelo tiene alcances y límites. El problema, afirma Braudel, no es el modelo en sí mismo como ente ideal y abstracto, sino su aplicación desmedida en cualquier tiempo y circunstancia. Convencido de la antropología estructural de Lévi-Strauss, la analogía con los barcos es útil a Braudel) en su empeño por ilustrar la función del modelo como recurso metodológico:

A mí lo que me interesa, una vez constituido el barco, es ponerlo en el agua y comprobar si flota, y, más tarde, hacerle bajar o remontar a voluntad las aguas del tiempo. El naufragio es siempre el momento más significativo...A mi modo de ver, la investigación debe hacerse volviendo continuamente de la realidad social al modelo, y de éste a aquélla; y este continuo vaivén nunca debe ser interrumpido realizándose por una especie de pequeños retoques, de viajes pacientemente reemprendidos. De esta forma, el modelo es sucesivamente ensayo de explicación de la estructura, instrumento de control, de comparación, verificación de la solidez y de la vida misma de una estructura dada. Si yo fabricara un modelo a partir de lo actual, procedería inmediatamente a volver a colocarlo en la realidad, para más tarde irlo remontando en el tiempo, caso de ser posible hasta su nacimiento. Una vez hecho esto, calcularía su probabilidad de vida hasta la próxima ruptura, según el movimiento concomitante de otras realidades sociales. A menos que, utilizándolo como elemento de comparación, opte por pasarlo en el tiempo y en el espacio, a la busca de otras realidades susceptibles de esclarecerse gracias a él (pp. 25-26).

Con ese procedimiento, el historiador o antropólogo clásico (como Lévi-Strauss, interesado en las formas lógicas del llamado pensamiento primitivo) pudo realizar ese viaje del presente etnográfico, históricamente denso como toda realidad (saturado de mitos, alianzas matrimoniales y relaciones de parentesco asociadas a tótems que a su vez representan a plantas y animales), al modelo abstracto de “elementos menudos, finos, idénticos, cuyas relaciones pueden ser analizadas con precisión” (p. 25). Se trata de un viaje, o más bien de “viajes pacientemente reemprendidos”, de un “continuo vaivén” donde, a favor de la claridad, se transita de la diversidad cultural infinita (siempre lugar de referencia e información) a los conceptos y estructuras básicas que permiten generar explicaciones y con ello conocimiento.

El barco, apunta Braudel, también naufraga (“el naufragio es el momento más significativo”) señal de que el ciclo largo se ha roto, y de que el modelo, entonces en crisis, debe reorientarse o desecharse, nunca permanecer igual. Siguiendo a Carmagnani (1993) en un estudio sobre los pueblos indios de Oaxaca, el tiempo largo prehispánico se rompió cuando “la invasión ibérica desarticuló el mundo indio y autonomizó progresivamente los elementos constitutivos de la etnicidad de su referente central, la identidad” (p. 13). Se cerró así el ciclo mesoamericano y se abrió otro de “reconstitución étnica” (p. 13)<sup>36</sup>. Esta nueva larga duración, “diferente de la prehispánica, pero no por ello menos india de la precedente” requiere otro paradigma (un nuevo modelo o barco en la metáfora de Braudel).

---

<sup>36</sup> Este proceso de reconstitución étnica constituye, a juicio de Carmagnani, “un proceso de larga duración, plurisecular, que reelabora constantemente los elementos prehispánicos a la luz de los elementos internos y de los elementos condicionantes de las sociedades indias” (*idem*). En cuanto a su temporalidad entre los indios oaxaqueños, el nuevo ciclo habría comenzado cuando finalizando el siglo XVI estos consiguieron frenar la desestructuración étnica operada por la conquista. A partir de ahí, 1620-1630, se daría aliento a una nueva forma de identidad étnica que se consolidaría entre fines del siglo XVII y primera mitad del siglo XVIII, “hasta que una nueva conquista, acontecida entre 1847 y 1853, vuelve a reconstruir la identidad india” (p. 13).

Contribuir al mapa conceptual de esa nueva ruta es el objetivo que nos hemos trazado para este capítulo.

## 2.1 El México Antiguo y las superáreas culturales

Si algún ejemplo histórico puede ilustrar puntualmente la larga duración, ese con seguridad es el del México antiguo, que no se reduce a Mesoamérica, que va mucho más allá de los límites actuales del país, y que se extiende a través de 35000 años. Una época larguísima y muy remota, que idealizada o satanizada sigue instalada en el México reciente. Y cuanto más alejada parece, la desentierran los historiadores, la reivindicán los políticos, la estudian los antropólogos y reaparece de múltiples formas en la memoria colectiva. Es un conjunto extraordinario de sucesos que, independientemente de cómo los interpretamos o que opinamos de ellos, sirven de auténtico espejo en el que no podemos dejar de mirarnos.<sup>37</sup>

Esa larga duración (o más bien esa serie de ciclos largos), iniciada con los míticas bandas de cazadores-recolectores (de los cuales la SEP no quiere acordarse), y concluida

---

<sup>37</sup> Un intento reciente de romper el espejo, y que amenaza con transformarse en tormenta, es el anuncio de las autoridades de la Secretaría de Educación Pública (SEP) en el país de adelgazar el pasado borrando de la enseñanza obligatoria los interminables milenios del México antiguo. El nuevo programa de historia escolar, que comenzaría a aplicarse en el 2005, argumenta que se busca una enseñanza de la “historia más explicativa y menos memorística”, lo que parece sugerente de lo es la posición oficial acerca del pasado (o, más bien, de cierto pasado). Uno entiende que si se va a privilegiar la historia a partir de la conquista en 1521, entonces la otra, la más distante, no es razonable y por lo tanto explicable. Un punto de vista este muy semejante al de quienes, ante el problema de justificar el proceso colonial, argüían que los colonizados no eran gente de razón. Si la embestida de las autoridades de la SEP sale bien librada, será imposible continuar sosteniendo que la historia colonial concluyó el siglo XIX, con la proclamación formal del México Independiente (ver: *Reforma Integral de la Educación Secundaria, Programa de Historia, SEP, 2004.*). En su declaración más reciente, Lorenzo Gómez Morín, Subsecretario de Educación Básica y Normal, (y artífice de la reforma) agregó lo que faltaba: el México prehispánico, dijo, se ve en 10 horas, aparte de que las prioridades de la educación básica (preescolar, primaria y secundaria) son promover competencias en la enseñanza de la lengua, las matemáticas y la ciencia y tecnología (ver: periódico *La jornada* del 22 de junio de 2004). 35000 años a C y otros 1500 d C en 10 horas. En eso de aligerar la memoria el neoliberalismo mexicano tiene prisa.

por Cortés y sus 508 combatientes lanzándose sobre Tenochtitlán, no fue un tiempo congelado —moverse lentamente no quiere decir estático—, y de sus profundas transformaciones emergieron las tres superáreas culturales que a partir del 2500 a C distinguieron al México Prehispánico: Aridamérica, en el Noreste de la Península de Baja California; Oasisamérica, al Noroeste, y Mesoamérica, en el México Meridional.

El proceso de diferenciación de los pobladores antiguos comenzó discreto por el año 7000 a C y quedó bien afianzado alrededor del 2500 a C. Durante todo el tiempo anterior, es decir unos 28 mil años, los habitantes de esta parte del mundo permanecerían en condiciones similares a las pequeñas tribus que fascinaban a los antropólogos en los inicios de la antropología como disciplina. La analogía ha sido casi el único método hipotético que se aventuró a reconstruir comparativamente las formas de vida de las bandas tribales, induciendo de rarezas históricas —por ejemplo, nativos amazónicos o africanos— lo que se supone fueron reducidos grupos unidos por el parentesco. De acuerdo con Alfredo López Austin y Leonardo López Luján (2001), quienes han escrito una de las obras tal vez más recientes e informadas sobre el tema, los “tribales” mexicanos serían, siguiendo el método analógico, más o menos del siguiente modo:

Entre el año 33000 y 5000 a C los hombres se agrupaban en bandas que raras veces rebasaban los 100 miembros. Las relaciones internas descansaban en el parentesco y el reconocimiento de un antepasado común. Las bandas integraban sistemas de alianza de hasta 1000 individuos que se reunían en los períodos estacionales de abundancia o en situaciones de conflicto con otros grupos. Las reuniones estacionales tenían entre sus motivos el intercambio de mujeres, ya que las bandas, por su escaso número de componentes, no aseguraban la proporción equilibrada entre ambos sexos para la formación de parejas... Los traslados del grupo no se daban al azar sino en los circuitos establecidos. La existencia giraba en torno a los patrones de trashumancia, en los cuales el grupo se desplazaba de acuerdo con las estaciones con el fin de aprovechar los recursos naturales en los momentos y lugares oportunos (p. 22).

Los mismos autores, apoyados en las categorías clasificatorias del arqueólogo José Luis Lorenzo, definirán a este período como “etapa lítica”, la que recurriendo ahora a los

vestigios materiales quedaría subdividida en dos fases: la arqueolítica (33000-12000 a C) y la cenolítica (12000-5000 a C). En el cenolítico inferior (12000-7000 a C) el hombre comenzaría a utilizar la madera y algunos otros materiales blandos como el hueso, proporcionándole cierta forma a sus herramientas. Todo lo producido en esa época no tenía un fin especializado; se trataba de utensilios que, como rudimentarios elementos de intermediación entre el hombre y la naturaleza, servían para todo lo que se pudiera. Durante todo el estadio arqueolítico el hombre sólo había usado la piedra. Entre la piedra y la piedra pasaron milenios sin que el hombre interpusiera algún tipo de creatividad productiva. Hubo que esperar el cenolítico superior (7000-5000 a C) para que los instrumentos de trabajo fueran recibiendo la huella de la cultura mediante objetos acanalados con funciones específicas. Constituiría también la época en que el entorno natural verá el paso del Pleistoceno al Holoceno, obligando a los grupos nómadas —ante una naturaleza menos benévola— a buscar refugio y comida cerca de las aguas de los ríos y lagos. El nacimiento de pueblos pesqueros puede calificarse como un antecedente importante de lo que luego sería el sedentarismo agrícola.

La primera gran ruptura del tiempo largo es el llamado protoclásico (5000-2500 a C), en el que grupos significativos empezarán a depender menos de la caza y la recolección y a basar su sustento en el cultivo de las plantas. Algunas de las primeras plantas modificadas de las que se tiene conocimiento son el frijol, la yuca, el chile y el maíz. El origen del maíz es polémico; unos dicen que viene del Norte, otros que de la Meseta Central y muchos más que del Sureste de México. Lo que sí es seguro es que el grano es una mutación genética del teocintle (una variedad del mismo, la de chalco, se ha encontrado en la México Central) que ocurriría entre el año 5000 y 4000 a C.

El que grandes territorios del norte no presentaran climas y suelos fértiles orilló a sus habitantes a continuar el nomadismo, creando con ello el primer gran contraste y la diferenciación entre grandes áreas culturales. Ya podía hablarse de una Aridoamérica errante y recolectora, y una Mesoamérica sedentaria y agrícola. Ulteriormente, con el flujo de grupos de migrantes del sur hacia los desiertos del norte con agua (oasis) tendría lugar Oasisamérica.

## **2.2 Mesoamérica. Génesis del concepto**

La primera vez que aparece en el ambiente antropológico el término de Mesoamérica será en el año de 1943. ¿El lugar? En el casi desde su nacimiento famoso artículo *Mesoamérica, sus límites geográficos, composición étnica y caracteres culturales*. Su célebre autor será Paul Kirchhoff (1949), el etnohistoriador marxista que enseñaba manejo de fuentes en la carrera de etnología de la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH).

El ensayo, que popularizaría, a decir del mismo Kirchhoff, acriticamente la palabra Mesoamérica en México, sería un encargo del Comité Internacional para el Estudio de las Distribuciones Culturales en América, organismo creado por el XXVII Congreso Internacional de Americanistas. En el prefacio del texto, en su reedición en 1949, Kirchhoff describiría la naturaleza de su intento en términos de “señalar lo que tenían en común los pueblos y culturas de una parte del continente americano y lo que los separaba de los demás”.

Aunque la clasificación propuesta por el autor no provocó reacciones inmediatas en la crítica académica, lo cierto es que de ahí en adelante la palabra Mesoamérica, en tanto categoría cultural, quedaría separada de los criterios geográficos que usualmente se utilizaban al referirse al área. Según estos últimos, usando referencias como montañas, ríos,

clima, flora, fauna, se distinguía Norteamérica de Sudamérica y a veces en medio se colocaba a México y Centroamérica. El problema que se presentaba consistía en que las culturas del México antiguo quedaban asimiladas a las del Norte. Asimismo, había grupos que compartían características con Centroamérica y Sudamérica pero que geográficamente se les ubicaba como parte de Norteamérica. Igualmente sucedía que no se observara el parecido cultural entre grupos centroamericanos y algunos del Sur del continente. Un ejemplo, indicado por Kirchhoff, sería el de los miskitos, sumos y ramas de la costa atlántica en Nicaragua, grupos étnicos que a diferencia de lo ocurrido en la costa del pacífico, fueron conquistados por piratas ingleses, reproduciendo modos de vida similares al de los indígenas selváticos sudamericanos.<sup>38</sup>

En el momento del contacto con Europa habrían, asentaba Kirchhoff, cinco grupos en función de su grupo lingüístico: 1) Los tarascos, cuitlatecas y lencas, grupos que en los años de esta tipología permanecían no clasificados; 2) los mayas, zoques, totonacas y huaves, que formaban la familia zoque-maya o macro mayence; 3) los otomíes, chochopopolocas, mixtecos, triques, zapotecos y chinantecos, que integraban el grupo

---

<sup>38</sup> La vida de los miskitos, grupo históricamente mejor posicionado en la configuración étnica de la Costa Atlántica nicaragüense, ha permanecido tan ajena al complejo mesoamericano que, antes y después del sandinismo de fines de los años 70 y principios de los 80, tenía más recelo a los que buscaban transformar sus condiciones en el país que al propio dictador Somoza. Incluso, una vez derrocado el gobierno, los intereses norteamericanos, que buscaban establecer una cabeza de playa en el territorio miskito (una especie de Guantánamo cubano), encontrarían el apoyo de los pobladores. Una explicación reduccionista es que los miskitos, igual que Somoza y los norteamericanos, hablaban inglés y no español (lengua esta última del Pacífico nicaraguense conquistado por España), pues habían sido colonizados en el siglo XVIII por piratas ingleses, fundando el intrascendente reino de la Mosquitia. Lo más seguro es que la hostilidad al resto del país y la simpatía inicial con el injerencismo norteamericano venga del aislamiento milenario de los grupos étnicos que ahí habitan. Por lo demás, fue ahí, en la costa atlántica, donde tuvo lugar el primer intento político latinoamericano de buscar una salida al “problema indígena” por una vía alterna distinta al del indigenismo integracionista. El proyecto consistió en crear un régimen de autonomía de los grupos étnicos, elevado a nivel de ley (asunto pendiente en el caso mexicano) y con representatividad en el parlamento nicaragüense. Esa perspectiva y sus variantes, sin que haya sido la posición adoptada, han estado presentes en el caso del conflicto étnico en Chiapas. Para el caso del conflicto étnico en la Costa Atlántica de Nicaragua ver el informado libro de Jorge Jenkins Molieri (1986) *El caso de los miskitos*, donde se presenta un vasto panorama desde los primeros contactos de los nativos con los europeos hasta el momento de la revolución sandinista. El autor es antropólogo y fue participante directo en la problemática como parte del gobierno democrático instaurado después de la caída de la dictadura.

macro otomangue); 4) los nahuas, coras y huicholes; 5) los grupos pertenecientes a las familias tepaneca subtiaba y tequesisteca.

A partir de esos grupos lingüísticos identificados como Mesoamérica, el paso siguiente consistió en definir tres series de rasgos culturales: los exclusivamente mesoamericanos, los compartidos con otras áreas culturales y los que estaban ausentes en Mesoamérica. Elementos de la primera serie eran el bastón plantador —coa— usado en la agricultura, la construcción de huertos en las orillas de los lagos, el cultivo de la chía —usado como bebida y para dar brillo a las pinturas—, el cultivo del maguey, el cultivo del cacao y el uso del maíz conocido como ceniza o cal. Todas estas actividades eran propias de cultivadores superiores, quedando excluidos, por lo tanto, los cazadores-recolectores de Norteamérica y grupos de cultivadores inferiores de Centroamérica y Sudamérica. Un segundo conjunto elementos culturales lo constituía el uso del cobre, de la obsidiana y de los proyectiles de barro. En la serie civilizatoria más alta se encontraban las pirámides escalonadas, la escritura jeroglífica y la utilización combinada de varios calendarios. Elementos también recurrentes eran los sacrificios humanos, la visión sagrada del mundo, la guerra y los mercados de productos especializados.

Como puede observarse, una debilidad de la interpretación de Kirchhoff es que su concepto de Mesoamérica carece de profundidad histórica, además de que cada grupo es colocado de manera vaga en territorios geográficos muy generales donde no se analizan los vínculos de lengua o parentesco. Mesoamérica aparece como una fotografía instantánea: una imagen congelada en vísperas de la conquista. Kirchhoff también omite las superáreas culturales de Aridamérica y Oasisamérica, aceptadas hoy plenamente por arqueólogos, etnohistoriadores y antropólogos físicos.

Sin embargo, sería un error atribuir a Kirchhoff una visión primordialista de la historia a pesar de lo que parece indicar el ahistoricismo de su método clasificatorio. Si bien la composición étnica sugerida por Kirchhoff en su mayor parte ya no es aceptada —varios de los grupos y de sus criterios lingüísticos ya no se sostienen—, es de destacarse la importancia que otorga a la movilidad humana en un mundo precolombino con fama de inerte, lo que queda de manifiesto en el origen no mesoamericano que el autor atribuye a los nahuas.<sup>39</sup> De hecho, si el autor pudo dar fe de la vigencia de un territorio y de una historia común, a pesar del aparente inmovilismo y el caos de lenguas, es gracias a su convencimiento del papel de las migraciones humanas en la integración de las culturas. Con esta perspectiva, apenas balbuceada en uno que otro ejemplo de su mítico ensayo, el autor, no está demás decirlo, abrió una puerta al entendimiento del pasado que niega crédito a la idea de que las sociedades de larga duración son atribuibles a pueblos cerrados inmunes al cambio. El hacer caso omiso de ello conduciría, sobre todo a los etnógrafos de la época de oro del siglo XX, a identificar los reductos de la vida indígena colonial con lo que suponían eran los mayas de la época de las pirámides.

### **2.3 Mesoamérica en la etnografía reciente**

Entre los estudios de síntesis que a fines de los años 90 intentaron presentar el estado actual de los conocimientos disciplinarios en Mesoamérica, destaca la obra ya mencionada de López Austin y Leonardo Luján (2001) *El pasado indígena*.<sup>40</sup> La perspectiva de los autores,

---

<sup>39</sup> Ahora sabemos de que de manera sobresaliente, sobre todo en el posclásico, que Mesoamérica se caracterizó más por el contacto cultural que por el aislamiento que se le ha atribuido.

<sup>40</sup> La obra fue promovida por el Colegio de México como parte de una serie especial, y su objetivo consistiría en hacer un texto de divulgación, con un lenguaje accesible, evitando los requisitos especializados de la academia (citas, pie de páginas, disquisiciones innecesarias) y, sobre todo, poniendo al día los conocimientos acumulados de la vida prehispánica. El compromiso no era sencillo, y en la introducción a su obra los autores señalaran como de entrada ya el nombre mismo del libro sería motivo de un debate entre un arqueólogo

comparándolo con el intento pionero de Kirchhoff, representa un viraje significativo, pues en las interpretaciones de Mesoamérica intervendrá, además del interés por esta superárea, el reconocimiento de la existencia de Aridamérica y Oasisamérica. Se rechaza la definición basada en rasgos culturales fijos y el reduccionismo lingüístico, y se asume de modo explícito —aliento que le faltó a Kirchhoff— un enfoque sustentado en la perspectiva de la temporalidad.

Como ya se mencionó, la distinción entre las tres superegiones se remontaría al 7000 a C, cuando ciertos grupos humanos rompieron la costumbre de seguir ciegamente los ciclos de la naturaleza, proponiendo en su lugar la difícil tarea de domesticarla. Sin embargo, sería en el 2500 a C que en definitiva quedarían establecidas las fronteras, siempre permeables, eso sí, entre territorios y grupos culturales. En el contexto de su propio desenvolvimiento histórico, Mesoamérica se fue configurando a su vez en seis regiones, con características singulares cada una de ellas: Centro, Occidente, Oaxaca, Norte, Golfo y Sureste. La prolongada existencia del pasado indígena autónomo de Europa ha quedado también clasificada en tres períodos con sus respectivos estadios intermedios.

► *El preclásico* (2500-200 d C). Se desarrolla lentamente la vida sedentaria, se instalan complejos canales y terrazas de irrigación. Surge la cerámica y el gigantismo urbano. En general, en esta época se sientan las bases civilizatorias del ulterior desarrollo de la superárea.

---

(Leonardo López Luján) y un antropólogo (Alfredo López Austin). La dificultad estribaba en que el propósito era escribir sobre una época de la historia de México en donde, paradójica, la palabra México todavía no existía. La conclusión más prudente, sobre todo tomando en cuenta que ese pasado iba desde el actual estado de California hasta la república de Nicaragua, fue designar a todo el período estudiado con el denominador común de lo "indígena".

► *El clásico* (200-800 d C). Fase de florecimiento y esplendor. Lo inédito sería la ruptura —separación— del campo y la ciudad. Es cuando brillan con luz propia Tikal, Copán, Monte Albán y Teotihuacán, entre otras ciudades. La agricultura hidráulica alcanzaría su nivel óptimo, permitiendo a los mayas pensantes practicar las artes y observar con precisión matemática la naturaleza.

► *El posclásico* (800-1200 d C). Las ciudades, con sus séquitos de linajes y complicados sistemas de méritos y recompensas, símbolo orgulloso del clasicismo, se desmoronan. En distintos momentos y lugares las ciudades son simplemente abandonadas —como las mayas— y otras incendiadas y saqueadas. En Teotihuacán serán quemados 147 de sus edificios. El elemento distintivo de estos años es el fuerte tono militarista impregnado en la vida de cada pueblo. Son ciudades importantes aquí Tula, Texcoco y Tenochtitlán, en la Meseta Central. En el Sureste maya destacarán Uxmal, Chichen Itzá y Mayapán. Es el período al que se atribuye la llegada de los bárbaros del Norte (Zuyanos, por su supuesto origen mítico en Zuyuan).<sup>41</sup>

#### **2.4 Sociedades campesinas y sistemas de producción agrícola en Mesoamérica. Raíces estructurales del México Prehispánico**

Las sociedades campesinas poseen un conjunto de atributos comunes que teorizados permiten hablar de un modelo social campesino (modelo parece constituir ahora una

---

<sup>41</sup> Los fines militaristas y de conquista fueron el pan de cada día en el posclásico, y por ello las alianzas políticas serán vitales para vencer enemigos y ejercer el control supraétnico. En estas artes de la guerra y la diplomacia, según conviniera, los aztecas serían los más hábiles. Cuando se requirió, trabajaron como ejército a sueldo —lo que hoy se conoce con la palabra mercenario— del señorío de Azcapotzalco, y de ahí, anotan los etnohistoriadores, obtuvieron su primer linaje; luego, cuando hubo que someterlos, formaron la Triple Alianza con los alcohuals texcocanos y los pobladores de Tlacopan. Al final decidieron brillar solos y se hicieron enemigos hasta de su propia sombra. En esas condiciones, divididos y en un entorno hostil, serían encontrados por los españoles en el momento de la conquista.

palabra más neutra y sensata que la de modo de producción). Según Chayanov (1985), uno de los autores clásicos más autorizados de la llamada «campesinología», los elementos centrales (por definición) de la vida campesina serían la relación directa con la tierra, con independencia del vínculo jurídico con ella, y la orientación del trabajo productivo hacia la subsistencia. Separar los dos factores implicaría disolver la categoría: el que sólo controla la tierra conformaría un rentista o un empresario agrícola, según la arriende o invierta capital económico y humano en ella; el que sólo la trabaja sería un jornalero agrícola, ya que está imposibilitado de garantizar la unidad entre la labor que realiza y sus propios fines. En ese piso económico, primario en la teoría agraria, uso y usufructo de la tierra permite la condición universal de campesino.

Por ser un productor directo, el campesino debe aportar el mínimo calórico que requiere para reponer la energía gastada en el proceso de trabajo, además del fondo de remplazo que supone tener vigentes sus instrumentos de labor, lo cual no es únicamente un problema técnico, pues en el tipo de herramientas utilizadas se concentra y expresa la experiencia cultural del grupo. En sociedades agrícolas como la mesoamericana, el mínimo calórico —la subsistencia en la terminología económica y sociológica— y el fondo reposición son el nivel «estructural», ineludible, que posibilita no sólo la continuidad de lo campesino, sino de todo el edificio civilizatorio que estos, con sus «excedentes» tributados, en algún momento fueron capaces de construir y luego, según una de las hipótesis más aceptadas, de destruir. Así pues, remontarse a Mesoamérica y buscar sus relaciones con las culturas rurales actuales, y hacerlo en términos que rebasen lo casuístico, arbitrario o fantástico, exige enfocarse a lo que siguiendo a los etnohistoriadores podría llamarse «base civilizatoria».

No obstante, particularizar la especificidad de los campesinos en Mesoamérica, obliga a historiar lo que se nos presenta, en un primer momento, como un modelo genérico y abstracto. Existe una dimensión diversa de lo campesino: no todos los campesinos son iguales o, mejor, hay diferentes tipos de sociedades campesinas, las cuales por estar determinadas históricamente es posible contextualizar y definir. Un elemento central del campesino mesoamericano, y que es una excelente pista para buscar sus vínculos con el campesino contemporáneo, es el fondo ceremonial (distinto del fondo de remplazo y del fondo de renta). El fondo ceremonial implica un recurso adicional destinado a reproducir las relaciones sociales, que con sus encuadres mentales (la cosmovisión en algunos enfoques antropológicos) no pueden ser reducidas a las relaciones económicas, y que resultan vitales en la vigencia de la totalidad de la cultura de un pueblo. En campesinos colectivistas los recursos ceremoniales son, en palabras de Eric Wolf (1982), un “imperativo social”; sin él, no habrían matrimonios (o carecerían de protocolo), ceremonias agrícolas, vida familiar y ningún tipo de actividad simbólica o vida ritualizada.

En el mismo grado que el nutrido fondo ceremonial distingue al campesino colectivista de aquellos otros con una cultura individualizada, otro fondo más, el fondo de renta, separa al campesino mesoamericano de las sociedades agrícolas con mecanismos de relación plenamente mercantiles. Los campesinos prehispánicos, al ser parte subordinada de sociedades asimétricas, debían ceder una parte de su trabajo y/o de su producto a grupos de poder y/o de privilegio que se habían separado de las funciones productivas. En estas sociedades, caracterizadas por fuertes relaciones personales, el mecanismo de explotación se acordaba recurrentemente en especie y era obvio; en la modernidad, con el desarrollo industrial y la generalización de las relaciones mercantiles, las modalidades de transferencia

están conectadas a complejas redes de mercados y son, como es sabido, invisibles a nuestros ojos.

En la medida en que el campesino moderno se nos muestra como la parte rural de una sociedad que no únicamente es agrícola, el nacimiento de las ciudades diferenciadas y especializadas creará la apariencia de que lo urbano es la forma antitética de lo que se supone es un mundo homogéneo. Para Wolf, a quien trato de seguir en este tema con sus generosas ideas, las cosas no son dicotómicas: el poder, ciertas funciones administrativas, las instituciones públicas —todo ello considerado como muy urbano—, puede aparecer muy ruralizado, y lo inverso también ha sido cierto, tal como es el caso de las ciudades de Asia y América sustentadas en la tradición agrícola. O sea, igual que hay ciudades muy agrícolas, podemos encontrar agriculturas muy urbanas. Todo ello cruzado, transversalmente se dice hoy, por relaciones asimétricas de toda clase. En esta perspectiva, sería más razonable ubicar la naturaleza civilizatoria de las sociedades antiguas en el marco no de lo urbano-rural (que ya vimos, no resulta claro), sino del surgimiento del estado, esa fuerza amenazante, autónoma y centralizada en el ejercicio despótico del poder político.

## **2.5 Comunidades «abiertas» y comunidades «cerradas» en el tiempo medio**

### **2.5.1 Ecotipos de producción campesinos**

Siguiendo, otra vez, a Wolf, como resultado de las transformaciones tecnológicas que los campesinos han incorporado, se han generado dos formas básicas de economía agrícola: los “ecotipos paleotécnicos y los “ecotipos neotécnicos”. Los paleotécnicos pertenecen la primera revolución agrícola, y se definen por el cultivo de la tierra basado únicamente en los recursos humanos, animales y naturales. Su primer impulso iniciaría entre el año 7000 y

el 6000 a C., y se consolidaría hacia el 3000 a C. (períodos medios en el tiempo largo). De las formas de uso de la tierra en Mesoamérica y pertenecientes a esta modalidad estarían el sistema de barbecho a largo plazo, los sistemas de barbecho sectorial, los sistemas de barbecho a corto plazo y, sobre todo, el sistema de cultivo de riego o sistema hidráulico. En este último, según el análisis de Palerm (1972), se gestaría la civilización mesoamericana. El recurso técnico básico de las sociedades hidráulicas fue construir complejos canales de riego y sistemas de terrazas que conducían permanentemente el agua a las áreas de sembradío.

Los ecotipos neotécnicos, nacidos históricamente en Europa, están apoyados por el uso de la tecnología y la aplicación del conocimiento científico, y por ello su desarrollo es difícil disociarlo del cambio industrial. Su importancia empieza a gestarse en el siglo XVIII, época en que la química a través del uso de fertilizantes colabora en el impulso de la actividad agrícola. Este sistema introducirá usos inéditos del suelo en los que sobresalen la rotación de cultivos — no de terrenos—, la crianza sistemática de animales y las cosechas importadas de todos lados (los productos y la forma de obtenerlos “migran” de un lugar a otro). Pero el factor más trascendente es el uso intensivo y generalizado del arado de hierro colado —en Mesoamérica sólo se conoció el bronce— y la máquina de trillar. Preámbulo todo ello de la máquina de vapor por venir. En cuanto al tipo de productos, una tendencia del sistema neotécnico será su orientación especializada, produciéndose en parcelas hortícolas, en granjas lecheras o en aquellas que combinaban el cultivo de productos agrícolas con la cría de ganado.

En la agricultura heredada de Mesoamérica, es difícil encontrar casos generalizados de ecotipos neotécnicos, al menos no antes de la llamada revolución verde. Tal vez un tipo de cultivo especializado que corresponde a esa categoría es el de los cultivos de plantación.

En Chiapas, las plantaciones, principalmente las cafetaleras, florecerán en los terrenos de mediana altura como las regiones montañosas con bosque de niebla y en las selvas tropicales. Sin embargo, el origen de la agricultura exportadora, propiedad de alemanes que se beneficiaron con la compra de terrenos nacionales a precios irrisorios, fue un atractivo negocio sin liga alguna con las tradiciones agrícolas mesoamericanistas. Nacería apenas a fines del siglo XIX como una prolongación natural de las plantaciones de la Costa Cuca, en Guatemala, y se sustentaría desde un principio en el uso de abundante mano de obra indígena estacional y tecnología rudimentaria. La actividad cafetalera tradicional se colapsaría en los años 80, con la caída de los precios internacionales del grano.<sup>42</sup> Aunado a las condiciones del mercado, un factor local que coadyuvaría a la parálisis sería el de factores políticos ligados a invasiones de tierras por parte de campesinos sin trabajo y sin tierra.

### **2.5.2 Agricultura, ciudad y población. “El milagro de la cultura maya”**

Ajustándonos a la información etnohistórica hasta hoy conocida, la agricultura llamada campesina de Mesoamérica pertenecería en general al ecotipo paleotécnico, definido por el recurso casi único del agua y la fuerza de trabajo humana. A su vez Palerm (1972, pp. 65-95) subdivide el sistema en roza, barbecho y regadío. De los tres, por sus implicaciones civilizatorias, el más importante sería el regadío. Lo interesante de las observaciones de

---

<sup>42</sup> En la actualidad, la agricultura cafetalera de exportación ha dejado de ser el eje económico dominante en Chiapas, y muchos pequeños productores mayas, que como jornaleros se familiarizaron con el cultivo, practican ahora la cafecultura orgánica. Esta actividad, llamada por las organizaciones no gubernamentales que la promueven “agricultura alternativa”, agrupa a los campesinos indígenas en asociaciones colectivas y, como era de esperarse, su importancia no sólo es económica sino cada vez más política. De la cafecultura extensiva empresarial, es curioso ver como los orgullosos agroexportadores de antaño apenas tratan de colocar personalmente (al menudeo) “bolsitas” de sus productos en las tiendas locales.

Palerm es que a través de varios estudios de caso —uno en el Tajín, Veracruz; otro en Eoloxochitlan, Puebla, y uno más en Tecomatepec, estado de México—, pudo inferir vínculos directos entre cada subsistema agrícola, la densidad demográfica y los patrones de poblamiento (p. 71). El tipo de unidad campesina, en la época que el autor escribió su ensayo (años 50) correspondería al sistema de roza, el cual por su bajo rendimiento da lugar a formas de vida organizadas territorialmente alrededor de un reducido número de familias —en los Altos de Chiapas estas se llaman parajes, y en Guatemala aldeas—, que siguen un patrón de residencia disperso. Como constantemente hay que estar desmontando nuevas superficies de labor, este tipo de agricultura es también conocida como “milpa caminante”.

El sistema de roza es el practicado por los campesino mayas que todavía se dedican a la agricultura de temporal, y su procedimiento técnico consiste en primer lugar en la tala de una parte del bosque. Una vez listo el terreno se siembra la semilla, y entre esta y la cosecha se realizan limpieas periódicas. Con el tiempo, y después de repetidos ciclos de quema-siembra-limpia-cosecha-, el rendimiento del suelo disminuye y debe dejarse en reposo para permitir su regeneración.

En la roza-tumba-quema es frecuente que el campesino acompañe o combine la siembra de maíz con cultivos como la calabaza y el frijol, tríada fundamental en la agricultura de subsistencia y conocida tradicionalmente como “complejo de milpa”. El problema de esta técnica es que la escasez crónica de tierra obliga a los productores a volver a sembrar en el suelo ya utilizado, acortando con efectos negativos el ciclo producción-descanso. Como de hecho ya sucedió en los Altos de Chiapas a partir de los años 60, el agotamiento de la tierra, acompañado del crecimiento demográfico y las presiones del fondo de renta —con destino casi siempre a la ciudad comercial de San

Cristóbal de las Casas—, desencadenaron el fenómeno migratorio y afectaron de manera considerable la vida colectivista de la comunidad.

Cómo fue posible que Mesoamérica permitiera ciudades con habitantes en términos de miles de personas, si dos tercios de la superficie de México son montaña, si las lluvias son insuficientes o excesivas, y si no se puede cultivar sin irrigación en más de la mitad del territorio nacional. Una de las vías, la agricultura extensiva puesta en práctica en otras partes del mundo, estaba cancelada, pues requiere como tecnología mínima el arado de hierro, transporte y animales de tiro, elementos ausentes en el área. Con todo, las estructuras sociales colectivistas y el estado teocrático pudieron facilitar la agricultura de riego. Si esto fue así, se explicaría la razón por lo que el área central de Mesoamérica fue la que pudo crear un sistema de ciudades abastecidas por el campo.<sup>43</sup> A ello se podría agregar la humedad del subsuelo y las facilidades geográficas —la parte central de Mesoamérica está formada por una serie de mesetas que permiten la circulación y control del agua—. Los lagos habrían sido un recurso adicional como medio de transporte y generador de alimentos.

En este contexto López Austin y Luján (2001) considerarán como uno de los rasgos más característicos del clásico mesoamericano el de la etapa urbana. Gracias a la agricultura hidráulica y a las condiciones orográficas surgirá el fenómeno de megacefalia en ciudades como Teotihuacán, que en su momento de mayor esplendor podría haber contado hasta con 200 000 habitantes (lo que la habría colocado en sexto lugar en tamaño de su tiempo).

---

<sup>43</sup> Un punto de vista diferente es el de Wolfgang Haberland (1974) que señala la posibilidad de que en las selvas tropicales, como las que habitaban los mayas, haya surgido un tipo de agricultura diferente, basada en grandes depósitos de agua, y que permitiría ciudades con gran densidad de población. Un ejemplo sería Tikal, en Guatemala, la que en el 800 d C habría llegado a contar con unos 10000 habitantes en un área de 16 kilómetros cuadrados.

En lo que toca a los mayas, López Austin y Luján (p. 151) señalan que si bien el clásico temprano (250-600 d C) es de una influencia plena de Teotihuacán,<sup>44</sup> a partir del clásico tardío (600-900 d C) el sureste de Mesoamérica —región maya por excelencia— toma un perfil propio. Es cuando aumenta la densidad demográfica y se desarrolla un sistema de ciudades con actividades especializadas, propiamente urbanas y desligadas de la agricultura.<sup>45</sup> El esplendor de la cultura maya, sobre todo en su fase clásica, hace suponer —a diferencia del escepticismo de Palerm— que esta sociedad fue capaz también de garantizarse una práctica agrícola en respetable escala. Inicialmente, dicen López Austin y Luján, se pensaba que en las circunstancias de la selva tropical, la agricultura no habría podido rebasar el sistema de roza; no obstante, al saberse hoy que existe una correspondencia entre 320 personas viviendo por km<sup>2</sup> (Tikal habría tenido 600 habitantes por km<sup>2</sup>)<sup>46</sup> y la producción intensiva, empezaría a aceptarse la posibilidad de sofisticadas

---

<sup>44</sup> Un elemento que refleja la influencia teotihuacana en la cultura maya es el de los objetos de cerámica, usados con frecuencia para acompañar las tumbas de los gobernantes muertos. Destacaban tres tipos de vasos profusamente decorados con el trazo geométrico característico de Teotihuacán: el vaso cilíndrico, el vaso trípode (por sus tres patas) y el vaso con tapadera.

<sup>45</sup> Las ciudades mayas se asemejan en este aspecto a Teotihuacán, ciudad en la cual tenía lugar una significativa producción artesanal que incorporaba materiales muy preciados como la cerámica y el jade verde. Esta base manufacturera, y no un ejército militar de conquista, habría sido la razón de los estrechos contactos de Teotihuacán con los pueblos de Mesoamérica de ese entonces. Pese a todo, existe la opinión de que los teotihuacanos, en cuanto a la escritura y el conteo del tiempo, no pudieron llegar tan lejos como los mayas. Según a lo que ahora se sabe, los teotihuacanos poseían una escritura ideográfica y los mayas un sistema logográfico (López Austin y Luján, pp. 164-165); en el primero, el símbolo representaba directamente la idea, mientras que en el segundo, el símbolo y la idea están mediados por la palabra. Por este motivo, el sistema logográfico obliga a una secuencia sintáctica compuesta de elementos semánticos y fonéticos. En cuanto al calendario, el sofisticado sistema numeral vigesimal de “punto y concha” posibilitaría a los mayas el uso de tres calendarios diferentes: el agrícola (*haab*), de 365 días y 18 meses de 20 días cada uno; el adivinatorio, (*tzalkún*) de 20 signos y 13 números; el histórico (*tun*), de 360 días y conformado por el día (*kin*), el mes de 20 días (*uinal*), el año de 18 meses (*tun*), la veintena de años (*katún*) y la veintena de veintena de años (*baktún*). En la famosa rueda calendárica se combinaban los tres ciclos. Importante en la rueda es el año 13.0.0.0.0 (*baktún* 13, *katún* 0, *tun* 0, *uinal* 0, *kin* 0), pues en ella coinciden los tres ciclos. Según el calendario juliano, la fecha remite al 13 de agosto del año 3114 a C, día y año que utilizado por los mayas como referencia para enlazar el pasado con el presente. A esta combinación se le conoce como cuenta larga.

<sup>46</sup> Hemos dicho que de acuerdo a Haberland (1994) la población de Tikal contaba con unos 10 000 habitantes. Si negar esa información, López Austin y Luján afirman que incorporando el entorno la ciudad pudo llegar en el clásico a los 30 000 personas. Las ciudades mayas no tenían la precisa forma ortogonal que ha hecho famosa a Teotihuacán, pero el trazo urbano no era tampoco casuístico. En medio de todo el conjunto estaba el centro ceremonial y administrativo, y luego le seguían plazas de menor importancia que rodeaban los templos.

técnicas agrícolas. Entre ellas estarían los sistemas de terrazas y canales, el uso de las tierras bajas como depósitos de agua, el aprovechamiento de tierras de pantano, la diversificación de cultivos —tubérculos y hortalizas— y el uso de arcillas especiales para impedir las filtraciones en los depósitos naturales de agua.

### 2.5.3 La estructura social

El sistema de organización de la tierra hasta el 1200 a C, momento de inicio del preclásico temprano, estuvo marcado por el igualitarismo, pero luego se irá fraccionando en cuatro modelos de diferenciación interna:

► *Calpullis*. Eran los poseedores de toda la tierra comunal. Dentro del *calpulli* el cultivo de la tierra se orientaba a satisfacer las necesidades de cada familia, dejando una parte de las parcelas para el trabajo colectivo y las necesidades generales del conjunto de parientes. Como en todavía varias comunidades de ahora, la tierra del *calpulli* no podía cederse ni arrendarse. Sólo mediante la herencia podía pasar de unos parientes a otros.

► *Macehualtines*. Era gente común o plebeya que laboraba la tierra en condiciones de productores libres. No estaban sujetos a los complicados mecanismos de la herencia, pero se obligaban a pagar tributo a los *pipiltin* o nobles.

► *Tlatoanis*. El *tlatoani* o gobernante poseía tierras estatales y eran trabajadas por arrendadores o por campesinos de los pueblos sometidos. Junto a los *tlatocatlalli* (tierras del *tlatoani*) se encontraban las *tecpantlalli* que servían para cubrir los gastos del palacio y

---

Los sistemas habitacionales iban del centro hacia la periferia en orden económico de importancia de mayor a menor, todo armonizado a través de rectas y amplias calzadas.

de los nobles. Otros tipos de parcelas estatales eran las *teopantlalli*, al servicio del clero, y las *milchimalli*, destinadas a quienes se dedicaban de tiempo completo a la guerra.

► *Pillalis*. En sociedades de perfil tan militarista como las del posclásico, parecía lógico reservar una última categoría de tierras para premiar las hazañas bélicas de los nobles. El nombre de estas parcelas era el de *pillali*. Estas últimas tierras no eran trabajadas directamente por sus usufructuarios, sino por un grupo llamado *mayeque* que entregaba el tributo a los nobles condecorados.

En ninguno de estos tipos de tierra clasificados por Zurita existía la propiedad privada de la tierra, por lo que los privilegios asociados a ella vienen de su usufructo, no de la propiedad. Los *pipiltin*, en tanto sector favorecido lo era por sus privilegios de función (administrador, dirigente, guerrero), no por títulos de propiedad acreditados. El papel del funcionario o gobernante será tan importante que habrá *calpullis* que recibirán diferente denominación, según el destino de su tributo. Si era al *tlatoani*, el *calpulli* quedaba dentro de la clase de los *calpuqueque*; si en cambio el fin de los excedentes era el *tecuhtli*, funcionario intermedio que aplicaba en cada *calpulli* acciones administrativas y militares, entonces el nombre era *teccaleque*.

Una comparación final que no podría dejar de hacerse entre el campesino mesoamericano y el europeo es el que alude a su organización social. Usando la terminología de Eric Wolf (1982), al campesino de Mesoamérica se le podría denominar de “relaciones múltiples” y al europeo de “relaciones simples”. Los elementos que distinguirían una categoría de otra son:

► Los campesinos de relaciones simples persiguen un sólo objetivo —la economía, por ejemplo—, y por su misma fragilidad son permeables y proclives al cambio. Gracias a su

maleabilidad, los campesinos europeos pasarían de la agricultura rudimentaria a la granja tecnificada. Las transformaciones tecnológicas irían aparejadas con profundos cambios ideológicos; en un sentido económico, el más importante de ellos sería el que sustituyó al conservadurismo del productor familiar por el pensamiento del moderno empresario orientado hacia la acumulación.

► Los campesinos de relaciones múltiples conforman una estructura de intereses afianzada en diferentes objetivos que están entrelazados. Las metas de este productor son de diferente naturaleza —política, económica, ritual— pero tienen la cualidad de que a los ojos del mismo no son separables. Este intrincado mecanismo, que incluye la igualdad y la asimetría, es explicada por Wolf con la siguiente analogía:

La imagen...es la de una cuerda, consistente en muchas tiras de fibra entrelazadas juntamente o en un simple entrelazado. Una coalición de entrelazamiento múltiple se produce por la conjunción de muchos lazos implicados mutuamente: intercambios económicos que implican parentesco, amistad o vecindad, comportan la existencia de sanciones sociales que los gobiernen; a su vez, las sanciones sociales implican la existencia de símbolos que refuercen y representen las otras relaciones. Las diversas relaciones se apoyan entre sí. Una coalición edificada a base de una variedad de relaciones da a los hombres seguridad en diversos contextos. En esto radica su particular vigor, pero asimismo su debilidad. Cada lazo es soportado por quienes están ligados por él; habiendo muchos cabos que se enrollan entre sí dan lugar a una gruesa cuerda. Al mismo tiempo, este tipo de coalición es relativamente inflexible. Puede existir sólo mientras las fibras se mantienen unidas. La substracción de una fibra perjudica a las otras. Por esto, coaliciones así pueden resistir fuerte presiones con tal que no se desliguen sus diferentes fibras (pp. 107-108).

La organización social basada en el parentesco y las exigencias de una abigarrada vida ceremonial crearon una rigidez interna que serviría de pretexto para argumentar la supuesta ahistoricidad de los pueblos indios. Como se sugerirá en el siguiente apartado, el fenómeno de la “comunidad integrada” que ha sido retomado como presente etnográfico, es probable

que tenga uno de sus orígenes en el campesino mesoamericano de los *calpullis* y alianzas múltiples.

## **2.6 Poder y decadencia en Mesoamérica. Del posclásico a la conquista**

Con el posclásico mesoamericano (800-1200 d C) y hasta el momento de la conquista española (se habla para este período de un posclásico tardío), la cultura en general del área estaría marcada, como ya dijimos, por un tono militarista, lo que emblemáticamente quedaría simbolizado por la serie de columnas representando guerreros armados en el templo de *Tlahuizcalpantecuhli*, en Tula, Hidalgo. Dos mitos fundaban el carácter bélico del período: el de *Quetzalcóatl* (*Kukulkán* en Yucatán y *K'ucumatz* en Guatemala) y el del Quinto Sol. Con *Quetzalcóatl* (serpiente emplumada), los gobernantes mexicas creían portar el fuego divino en las empresas de conquista y sometimiento; con el Quinto Sol, los guerreros daban expresión ritual a la captura de enemigos y los sacrificios humanos.

El posclásico mesoamericano es la etapa más socorrida del México antiguo; de parte de los estudiosos debido a que es un período que puede documentarse relativamente bien en las fuentes coloniales; del lado del pensamiento generalizado porque es la última etapa formal de la larga duración de Mesoamérica. A partir de la conquista se interrumpiría para siempre el trayecto civilizatorio independiente mesoamericano. El período se le divide en tres fases: el tolteca (900-1150 d C), el chichimeca (fines del 1100 d C) y el mexica (1400-1521 d C).

El sistema político de los mayas no estaba centralizado en una ciudad, sino que pareció apoyarse en una constelación de ciudades que, según el caso y las circunstancias, mantenían relaciones de alianza o de guerra entre sí. En el posclásico, al menos, la guerra fue un procedimiento crónico, no un recurso inesperado u ocasional. Los restos humanos, la

pictografía y toda suerte de textos refieren conquistas, prisioneros y triunfos. Las ciudades se comunicaban por largos caminos vitales para el control y las comunicaciones (el más extenso, hasta donde se conoce, sería la ruta que va de Cobá a Yahuná y que habría tenido unos 100 kilómetros). El poder, fin de toda guerra, era concebido como una mediación entre las divinidades y los hombres (justo como se observa todavía en la cosmovisión de diversos pueblos mayas), y su papel se expresa en la figura suprema del gobernante, el cual, por lo mismo, asumiría atributos de un personaje cuasi-divino.

Un factor que emparentó a los pueblos mesoamericanos actuales es el de los mitos de origen, sustanciales en las migraciones humanas del posclásico y concebidos en la tradición oral como lugares sagrados sin hombres y sin tiempo. Si hubiera un mito dominante cuya vigencia se acerque a nuestros días, este sería el de Aztlán. Según el mito los mexicas habrían salido del lugar de origen en busca de la tierra prometida guiados por su dios *Huitzilopochtli*. Los mexicas viajaban en *calpullis*, cada uno arropado por una deidad protectora, siendo alrededor del año 1325 que pondrían fin a un largo recorrido al asentarse en las márgenes del lago de Texcoco. Los mexicas ya instalados se fragmentarían entre sí dividiéndose el territorio original; un grupo fundaría México-Tenochtitlán y otro México-Tlatelolco. Lo interesante del primer asentamiento es que su estructura social se organizaría con el criterio de los *calpullis*, institución prehispánica que, como veremos más adelante (cap. 3), sería reconocida como vigente por los etnógrafos del siglo XX.

Hacia los siglos VII y IX d C el signo más notorio del fin del clásico es la debacle de Teotihuacán, cuya población pasaría de 125 mil habitantes a apenas 30 mil. Al mismo tiempo la influencia de la ciudad se verá mermada y sus edificios principales saqueados y quemados. Junto con la caída de la gran Teotihuacán, en los siguientes dos siglos irán languideciendo otros centros urbanos, entre ellos los que habían simbolizado el esplendor

maya. En lugar de ello se instalarán renacimientos fugaces de procedencia aún no del todo claras, y a los que los especialistas se refieren con el nombre de “epiclásico”. Wigberto Jiménez Moreno, mexicano y uno de los primeros estudiosos a mediados del siglo XX de Teotihuacán, sostendrá que la crisis de la ciudad probablemente tuviera que ver con las invasiones “chichimecas” —las bandas de cazadores-recolectores y habitantes históricos de Aridoamérica—; otro punto de vista señala que debido al sesgo militarista de la fase de Metepec —el nivel más alto de prosperidad alcanzado por Teotihuacán—, y a los excesos con los tributos cobrados a los campesinos, las revueltas intestinas acabaron con la élite gobernante y los símbolos materiales de su poder.

Entre los mayas, la crisis devendrá primero con el abandono de la construcción de estelas, testimonios artísticos que mostraban el carácter dinástico de los grupos de poder y su pretendido origen divino. Destruir a la “casta divina” significó arrasar la memoria inscrita que recordaba los linajes y sus relaciones con las fuentes sobrenaturales que la legitimaban. Las razones de la decadencia maya han generado una multiplicidad de conjeturas, y van desde las consideraciones históricas hasta las que ponen énfasis en fenómenos naturales. Para algunos, el misterio radicaría en desastres de todo tipo: inundaciones, terremotos, enfermedades y cambios climáticos; para otros más, fue el sistema agrícola de roza el que se habría mostrado incapaz, a la larga, de soportar las presiones demográficas y el acortamiento de los períodos de descanso del suelo; según otro grupo, la debacle fue concomitante a los conflictos políticos internos o bien provocada por enemigos externos. En cualquier caso, la debilidad de la mayoría de las explicaciones radicaría en que son monocausales, pues hacen hincapié en un sólo argumento.

Una tendencia de interpretación más reciente, es la de Gordon R. Willey y Dimitri B. Shimkin que sugieren, en lugar de un modelo unicasal, un sistema explicativo

complejo. Según esto, el colapso y sus dificultades para revertirlo obedecerían a una combinación de factores de distinto origen. López Austin y Luján (2001) plantean la hipótesis en los siguientes términos:

Mientras que la élite se reproducía y se volvía cada vez más poderosa, el campesinado se enfrentaba cotidianamente a enormes demandas tributarias, siendo presa de la malnutrición y las enfermedades contagiosas. Todos estos factores se reflejaron en el descenso de la producción agrícola y en la competencia entre centros para controlar el mayor número posible de recursos. Entre las presiones externas sobresale el influjo desestabilizador de grupos comerciantes de las planicies costeras de Tabasco. Así, a falta de una respuesta tecnológica, se habrían debilitado irremisiblemente los fundamentos económicos y demográficos de un sistema que implicaba a cerca de 5 millones de personas. El proceso concluyó con el colapso de dicho sistema, la declinación de la población y la involución a formas de integración política menos complejas (pp. 177-178).

## **2.7 Organización social, *calpullis* y «sistema de cargos» en Mesoamérica. Del posclásico a la conquista**

La innegable existencia de los *calpullis* en Mesoamérica ha generado dos posiciones en los etnohistoriadores que estudian las fuentes coloniales, lo que tiene relevancia si reparamos en que el modo de entender esta institución —sobre todo el momento de ubicarla en el tiempo— remite a las concepciones que actualmente se tienen en México de los grupos étnicos o pueblos indios. Una de ellas, la de Pedro Carrasco (1985), que ha estudiado con profundidad la forma en que las instituciones españolas se acomodaron a las precolombinas, sostiene que el sistema es un área territorial establecida por el Estado despótico prehispánico con fines de control. Es decir, aquí se nos muestra al *calpulli* como un instrumento político impuesto por una jerarquía de gobernantes. Otro planteamiento, el más socorrido por los etnógrafos de comunidad, es la que define al *calpulli* como una estructura social de parientes que es anterior al Estado, pero que es reorganizado después, primero por los mexicas y luego por la colonia, en territorios barriales.

Todavía en la época del antepenúltimo *tlatoani* y gobernante de la Triple Alianza, *Motecuhsoma Xocoyotzin*, México Tenochtitlán estaba separado en 4 barrios, uno por cada *calpulli*. Cada *calpulli* tenía un protector divino, el *calpoteotl* y dos formas complementarias de autoregulación: una externa que abarcaba a todas las familias del *calpulli*, y otra externa, encargada de las relaciones tributarias con el gobierno central. El gobierno interno normaba lo que tenía que ver con la propiedad comunal de la tierra, los deberes sagrados y el trabajo comunal. La estructura estaba presidida por los parientes ancianos de la comunidad, circunstancia que ha servido para presumir un supuesto origen prehispánico de los cargos tradicionales. Por su lado, el gobierno externo procuraba el equilibrio entre los *calpullis* barriales y el gobierno central, obligando en primer término al cobro del tributo.

Frente a la abundante información que las fuentes escritas proporcionan de los *calpullis*, ha surgido un tercer punto de vista que intenta conciliar las dos visiones del clan como relaciones de parentesco y como estructura social territorial. Esta tercera vía, que podríamos llamar de síntesis, fue planteada inicialmente con el nombre de “clanes piramidales” por Paul Kirchoff (s.f), y luego defendida por autores como Eric Wolf (1982, p. 125). De acuerdo con ella, el *calpulli* sería un núcleo de parientes pero en cuyo interior el prestigio y el poder se distribuirían desigualmente. El origen de la desigualdad estribaba en privilegiar a los descendientes directos en detrimento de los colaterales. Lo atractivo de esta postura conciliadora es que combina en un mismo enfoque el aspecto clasista —o en todo caso estratificado de la sociedad mexicana— con el tema del parentesco, tan vital para la antropología clásica en sus estudios de grupo indígenas y tribales. Los parientes quedan asimilados como núcleo central de la estructura, afirman el contenido y continuidad de la

institución, y sin embargo no se anulan como formas desniveladas que coexisten en asimetría.

Llama la atención que las referencias de los especialistas al *calpulli* se refieran más que todo a las sociedades del Valle de México y no así a los mayas del Sureste. Excepto los linajes cuya ascendencia común se revela en las estelas del clásico maya, no se encuentran alusiones a otras formas de parentesco y a su importancia social. El término usado con frecuencia al nombrar a los campesinos mayas es simplemente el de plebeyos, lo que hace suponer que la presencia de clanes o linajes en las comunidades mayences del siglo XX, mencionadas por sus etnógrafos, derive de la influencia tardía de las culturas del centro. Si ello fuera así, y dado el origen chichimeca —migrantes del norte de México a los que genéricamente se les atribuye la fama de bárbaros— de los aztecas, es probable que los *calpullis* mayas recientes se introdujeran como lo que también Kirchhoff llamó “unidades piramidales de parentesco ficticio”.

Tan trascendente como los *calpullis* fueron en el posclásico mexicana los sistemas de cargos. De acuerdo a lo anotado por Carrasco (1985, p. 35), los aztecas tenían una amplia estructura de servicios que iniciaba con los muy jóvenes y concluía con las jubilaciones de los ancianos al cumplir 52 años. Llegada a esa edad, ninguna persona estaba ya obligada a dar tributo u ofrecer servicios. Las sociedades precolombinas mantenían una separación hereditaria que distinguía a los *macehualtines* (plebeyos) de los *pipiltines* (nobles). La frontera, marcada por derechos de sangre infranqueables, prevaleció en la figura legendaria del cacique durante casi toda la vida colonial, pero gracias al sistema de escala precolombino eso no impidió la movilidad social.

El servicio azteca, que recuerda la “communitas” de Turner, iniciaba con dos categorías de “casas de hombres”: Las *Telpochcalli* (Casas de la Juventud) y las *Calmeacac*

(Hileras de Casas). Carrasco informa las descripciones que frailes como Durán, Sahagún, Pomar y Motolinía hacían de estos mecanismos básicos del sistema de escala azteca. Las Casas de la Juventud existían en todos los distritos territoriales de Tenochtitlán, y eran el recinto en el que se iniciaba a los plebeyos en las responsabilidades públicas más bajas y se les preparaba para la guerra. Al egresar de esa primera enseñanza cualquier persona tenía posibilidad de continuar su ascenso social a través de la tríada del comercio, la religión y la guerra. Las Hileras de Casas eran privilegio para los hijos de la nobleza, y ahí recibían instrucción religiosa y en general en diversos oficios y para ser guerreros. A estas escuelas asistían también algunos plebeyos que seguirían la carrera del sacerdocio.

Las casas de hombres repartían grados militares y sacerdotales, y todos sus miembros —fueran nobles o plebeyos— iniciaban en el escalón más bajo. Las distinciones de rango se expresaban en los tocados, las ropas y los adornos. Como servidores especiales del palacio o de los templos, los jóvenes cumplían funciones separadas y ocupaban distintas salas. Existía una relación entre los grados otorgados por las escuelas y los niveles de servicio en las esferas del gobierno.

Cuando un mexica llegaba a la pubertad era trasladado a los escenarios de la guerra como acompañante de los combatientes de más experiencia; al poco tiempo él debería pelear sólo convirtiéndose así en un guerrero. Con la destreza adquirida el plebeyo podía continuar una carrera de méritos militares dependiendo de su capacidad para capturar enemigos. La habilidad en hacerse de prisioneros dio lugar a la categoría de “apresadores” y servía al mismo tiempo para otro rito de iniciación que cruzaba la guerra con lo religioso: el de las ceremonias rituales donde se ofrendaban los cautivos a las deidades. Los nobles que en batalla capturaban al menos cuatro enemigos se les concedían el título de *tequiua* (el

que ha hecho un trabajo), se reunían en la casa de las águilas en palacio como parte de un consejo bélico y accedían a los cargos gubernamentales y militares más altos.

Al terminarse la carrera militar, lo que a veces ocurría cuando la persona egresaba de las Casas de La Juventud entre los 20 y los 30 años, se iniciaba la de funcionario de distrito. Dentro de la estructura de distrito se podía ascender recaudando impuestos, reclutando personal para las obras públicas o bien organizando uno de los tantos cultos locales. El cargo civil más alto era el de *calpuleque* (jefe de distrito) al cual se accedía heredándolo del padre o de algún pariente cercano. Como en el sistema de servicios de los pueblos indios contemporáneos, el individuo anciano ocupaba el nivel más alto del prestigio y funjía como consejero de todos los distritos. Los guerreros ancianos recibían el título de Águilas Viejas y los sacerdotes al parecer el de *quacuiltin* (una especie de jefe de sacerdotes). Había también el anciano de barrio (*calpulhueutque*) y el anciano que es asistente de un dios (*iueueyouan*).

Uno de los sistemas escalafonarios más complejos era el religioso. Empezaba en el *Calmecac*, donde a veces se incluían algunos plebeyos, y terminaba con el mencionado cargo de *quacuiltin*. La vida ritual tenía muchas dioses, templos y cultos, y por cada uno había sacerdotes con nombramientos especiales. Los sacerdotes mayoritarios eran los de guardianes de cada dios y culto. Carrasco, autor en el que me he venido apoyando, llama la atención de los sacerdotes que accedían al gobierno en la ciudad de Cholula. Este clero provenía únicamente de uno de los distritos de la ciudad, Tianquiznauac y estaba dedicado al culto de Quetzalcóatl. Vivían consagrados al templo pero tenían esposas fuera del mismo. Sus rangos tardaban 12 años en recorrerse y se simbolizaban por el uso de distintos mantos. Los novicios recibían un manto negro que llevaban durante 4 años; a la mitad del camino, y por los siguientes 4 años, usaban un manto negro con un borde rojo; por último,

y hasta que el sacerdote se muriera, volvían a vestir el manto negro. Los ancianos de este culto, que en algo se parecían a los cardenales, utilizaban un manto rojo y eran los candidatos a ocupar el lugar de los gobernantes que dejaban de existir

Otro espacio de ascenso era el comercio, y en este —del mismo modo que en la guerra— el principiante, igual que los otros plebeyos jóvenes de su distrito, se juntaba con los más experimentados y emprendía el rumbo hacia los viajes comerciales. El joven que lograba hacerse mercader por cuenta propia podía comprar cautivos y, fusionando ahora el comercio con la guerra y la religión, ofrendarlos en sacrificios humanos, lo cual era reconocido con el título de *tlaltique* o *tealtianime* (el que ha purificado a alguien para el sacrificio). Los jóvenes comerciantes, aprovechando las correrías de sus líderes frecuentemente combatían y recibían los mismos reconocimientos que los guerreros. El comercio tenía un jerarquía de rangos propia que culminaba con la figura del *pochteca tlatoque* (jefe de comerciantes). Varios *pochtecas* constituían un consejo interno y ahí dirimían y tomaban decisiones autónomas respecto a su oficio.

## **2.8 Mesoamérica y el presente etnográfico**

Un problema frecuente en los estudios de Mesoamérica, como puntualmente lo ha señalado el mismo Pedro Carrasco, es que los valiosos hallazgos tanto en los restos materiales como en las fuentes coloniales, casi nunca son colocados en órdenes temáticos que permitan tender puentes conceptuales entre quienes investigan el tiempo largo y quienes lo hacen con el presente etnográfico. Si uno revisa la mayoría de los textos dedicados a Mesoamérica vamos a encontrar, sin duda, interpretaciones divergentes y hasta opuestas; pero la bibliografía tiene un común denominador: dibuja el área únicamente en una secuencia cronológica de preclásico, clásico y posclásico. No hay problemáticas planteadas que

liguen el pasado con el presente, o bien se formulan nada más en el contexto inmediato de cierta época o período.

Lo que sucede con los arqueólogos, los antropólogos físicos y los etnohistoriadores, a menudo se repite con los antropólogos sociales, quienes, con el argumento de que investigan culturas vivas, no hurgan en los antecedentes de los grupos con los que trabajan. Mientras unos se la pasan en archivos o laboratorios, los otros recurren al trabajo de campo como única fuente de legitimidad. Viene aquí a mi cabeza de nuevo el lapidario comentario que Sol Tax recetaba a Carrasco: “Sahagún es interesante pero no me sirve de nada”.

Tal vez por ese énfasis unilateral en las fuentes materiales y escritas, o en el trabajo en el terreno, es que las etnografías del sistema de cargos en México (central como analizaremos en el siguiente capítulo, pues su crisis representa el fin de todo un periodo) se encuentran a mi juicio polarizadas en dos posiciones que rara vez dialogan entre sí. Una de ellas, con frecuencia más política que académica, se dedica a mitificar el pasado histórico presentando a las sociedades precolombinas como un bloque cultural sin fisuras, que vivía en la plena igualdad y del que sólo hay que asombrarse y reivindicar. Esta postura, cuando hace trabajo de campo, observa al grupo estudiado como una continuidad sin cortes de la vida prehispánica. Las conspicuas crestas blancas de la comunidad son para ella todo el paisaje marino, recurriendo más a las fábulas del buen salvaje que a los conocimientos proporcionados por todas las ramas del árbol antropológico. La otra postura, no menos extrema, pretende ser más realista y declara como apócrifas y adulteradas las historias que otorgan una legitimidad precortesiana a los pueblos indios; es decir (tal y como se postula desde la política educativa oficial), que nadie aprenda historia si no es a partir de la conquista, o en términos marinos: que nadie se arroje al mar al menos que sea nadando en las olas que a ellos les gustan. De otra forma, parecen decir, podemos morir ahogados.

Ambos enfoques extremos están vigentes y se acusan mutuamente de ignorar lo que el otro posee. Cuando el zapatismo hace algunos años renovó el tema de la autonomía, los reduccionismos salieron a relucir. Quienes dijeron que la autonomía, si se hacía ley, legitimaba las formas caciquiles antidemocráticas llamadas “usos y costumbres”, se colocaron —tal vez sin saberlo— en la creencia de que la diversidad cultural es perversa, si no por naturaleza al menos desde que Europa se “encontró” con América. Como para posicionarse se requiere de uno que otro argumento, los más convencidos han defendido la idea de que las instituciones de gobierno tradicionales son instituciones políticas pseudocolectivistas que no pueden coexistir con la única manera modernamente razonable y universal de participación política: la democracia representativa. Los consejos de ancianos, las mayordomías o las asambleas con sus murmullos y acuerdos por consenso, son vistos como ficciones culturales que fomentan los mecanismos anacrónicos de control y privilegio. De igual manera, en quienes han defendido la autonomía es común creer que se están sacudiendo a occidente, y que el particularismo étnico no sólo es viable sino generalizable. Así, mientras para unos la historia empieza en 1521, para otros simplemente esa fecha nunca existió.

### CAPÍTULO 3

**SER INDÍGENA EN LA «COMUNIDAD»  
DE LOS PUEBLOS INDIOS A LA FICCIÓN ANTROPOLÓGICA  
Los sistemas de cargos en la etnografía de los Altos de Chiapas  
Antecedentes, Balance y Perspectivas**

Este apartado tiene como finalidad explorar *el sentido cultural del término indígena en el contexto de la comunidad étnica*; identidad y grupo socioterritorial heredados del pasado mesoamericano ya expuesto en el capítulo anterior, y conocidos también, dependiendo el punto de vista que se adopte, como “pueblos indígenas”, “grupos étnicos” “culturas milenarias”, “territorios ancestrales” o, simplemente: “comunidad”. Aunque la temporalidad de este propósito remite en rigor al presente y no a la herencia mesoamericana, veremos que las discusiones reseñadas entre etnohistoriadores, etnólogos y arqueólogos toman la forma de nítidas (y a veces ríspidas) posturas al examinarse el significado de la etnicidad en la actualidad.

Debido a que según Alfonso Caso (1978),<sup>47</sup> connotado indigenista e impulsor de la antropología aplicada en México, el indio únicamente puede pensarse y ser pensado en comunidad (p. 80), nuestro viaje analítico sigue la ruta de dos pistas conceptuales: por un lado, y dada la escasez de fuentes históricas e etnohistóricas para abordar el presente

---

<sup>47</sup> Alfonso Caso, abogado y arqueólogo, fue fundador del Instituto Nacional Indigenista (INI) en 1948, y como uno de los promotores de la aculturación justificaba el integracionismo gubernamental del siguiente modo: “la acción indigenista no se refiere al individuo como tal, sino como miembro de una comunidad. El indígena que sale permanentemente de su pueblo, que habla español, que trabaja en una fábrica o reside en una ciudad, deja de interesar al indigenismo. Se ha incorporado a la cultura mexicana. Pero mientras permanece en su comunidad, aun cuando acepte elementos de la cultura mexicana, sigue siendo indígena y su actitud no es sino una muestra de la aculturación que se está llevando a cabo en esa comunidad” (p. 80).

etnográfico (cap. 2: 2.8), decanté los diferentes posturas y estilos de la “etnografía de comunidad” producida regionalmente; por otro, procuré conocer (desde su nacimiento hasta su crisis) las vicisitudes en el texto antropológico del “sistema cívico religioso o sistema de cargos”.

El vínculo que establezco desde un principio entre las nociones de indígena, comunidad y sistema de cargos es central, pues (como veremos) ha sido característica de la tradición antropológica local hacer a los tres términos equivalentes, dotándolos de significados semejantes.

El supuesto que aquí se adopta al reflexionar la estrategia textual de la literatura etnográfica en torno al sistema de cargos indígena es que su crisis es síntoma y causa del lento pero firme proceso de desarticulación de la llamada «comunidad», y por lo tanto de las instituciones políticas tradicionales que le otorgaban forma y vigencia. En otras palabras, se busca confirmar que el abandono o debilitamiento de los modelos analíticos convencionales a que acudían los etnógrafos al estudiar las estructuras normativas de los pueblos indígenas, corrió paralelo al desmoronamiento de lo que esa misma etnografía erigió pacientemente como su objeto de estudio clásico: la «comunidad corporativa cerrada».

Pasada la época de oro de la antropología cultural en Chiapas, donde la palabra «etnografía» era equivalente de pueblo indígena; *la historicidad de los grupos étnicos*, que siempre estuvo ahí, marcaría el derrumbe del *ahistoricismo presente en los sistemas teóricos* que pretendieron estudiarlos. Ante algo que de pronto se hizo tan movedizo como la comunidad, los sistemas de cargos se tornaron invisibles a los esquemas estáticos y primordialistas de la etnografía tradicional.

### 3.1 La etnografía «descubre» el sistema de cargos. La «forma típica»

Aunque hacía mucho tiempo siglos que los indígenas mayas del sureste de Mesoamérica venían practicando el desempeño de obligaciones o cargos en la llamada «comunidad» (ver cap. 2: 2.7), es a finales de la década tercera del siglo XX cuando Sol Tax (1937), Manning Nash (1958) llaman la atención sobre la existencia de un complicado sistema de servicios ritualizados con funciones integradoras. Para el caso de Los Altos de Chiapas, será Fernando Cámara Barbachano (1945, 1966) el primero en hacer público un diario de campo y una etnografía íntegra del sistema en la comunidad tzeltal de Tenejapa.<sup>48</sup> Este antropólogo yucateco, quien había llegado a la región al filo de los años 40 como alumno de campo de Tax, sería a la postre, junto con Calixta Guiteras y Ricardo Pozas, uno de los precursores de lo que en la siguiente década conformaría una oleada de largo aliento de etnógrafos en la entidad.

Conocida la trascendencia de la «cargología» en los efervescentes núcleos antropológicos de las universidades de Stanford, Harvard y Chicago, una nutrida generación de jóvenes estudiantes veía en los mayas sureños una oportunidad inmejorable de poner a prueba los modelos teóricos que habían otorgado brillo a la antropología como disciplina; si los antropólogos británicos habían marchado al África Central para ejercitar el rito ineludible del trabajo de campo inaugurado por Malinowsky, los académicos

---

<sup>48</sup> A decir del propio Fernando Cámara (1945) su llegada a Chiapas, junto con Calixta Guiteras y Ricardo Pozas, tendría el objetivo de recibir entrenamiento de campo intensivo con los tzotziles de Zinacatán. El aprendizaje estaba dirigido por Sol Tax y serviría como ejercicio previo en la realización de tres etnografías en el mismo número de municipios en los Altos de Chiapas. Calixta Guiteras trabajaría la organización social en San Pedro Chenalhó, Ricardo Pozas la economía en Chamula y el propio Cámara la organización política y religiosa de Tenejapa. El proyecto estaba auspiciado por la Universidad de Chicago y el gobierno del estado de Chiapas, y buscaba “llevar a cabo un ataque frontal de los problemas etnográficos de la región poco conocida y de suma importancia” (p. 3).

norteamericanos bien podían mirar al Chiapas Central como el lugar de sus correrías y laboratorio natural.

Eran los tiempos de la posguerra, y la palabra «cultura», en tanto noción genérica instituida por la antropología decimonónica, era remplazada por el término «las culturas», giro previsible con el que nacería el relativismo cultural, uno de los primeros y más importantes estilos etnográficos incubados en las universidades norteamericanas. El mundo se descolonizaba, la ola particularista estaba en la cúspide; desiertos, islas y, desde luego, montañas y selvas, debían albergar a pueblos portadores de engranajes culturales que, gracias a su intrincada y lejana geografía, habían resuelto los problemas de la vida en sus propios términos.

Los primeros antropólogos expedicionarios en Chiapas, una especie de aventureros cultos que se encariñaban con nativos y redescubrían antiguas rutas en las ignotas sierras y selvas locales —el más conocido tal vez fue Frans Blom—, se habían encargado de otorgar fama a comunidades montañosas que, según las pesquisas iniciales, dejaban la grata impresión de ser descendientes directas y sin interrupciones de los mayas, quienes en su época más clásica humanizaban la selva, pintaban murales y observaban el cielo. Con el fin de corroborar tan extraordinaria posibilidad, Evon Vogt, antropólogo de Harvard dotado del mejor funcionalismo de la época, inauguraría el camino que lo llevaría a sus mejores glorias en la hasta ese momento desconocida comunidad tsotsil de Zinacantán.

Vogt, nacido en Nuevo México en 1918, estudió antropología y obtuvo su doctorado en la Universidad de Chicago, pero fue como profesor de Harvard —universidad en la que permanecería hasta su jubilación en 1990— donde tuvo la oportunidad de reclutar a un grupo de investigadores, la mayoría de ellos doctorantes, que lo acompañaría a Chiapas en periodos distintos y a lo largo de varios años.

Como responsable del Proyecto Harvard, nombre con el se conoció al equipo de campo, Vogt participaría asesorando los estudios de los cargos ceremoniales, que de ahí en adelante serían conocidos en el lenguaje antropológico con el nombre de «sistema». Al Proyecto Harvard se sumaría el Proyecto Chicago, dirigido por Norman McQuown y Julian Pitt-Rivers, lo que generaría un ambiente óptimo para que regionalmente tomaran cuerpo las principales corrientes teóricas que trataban de interpretar este tipo de instituciones.

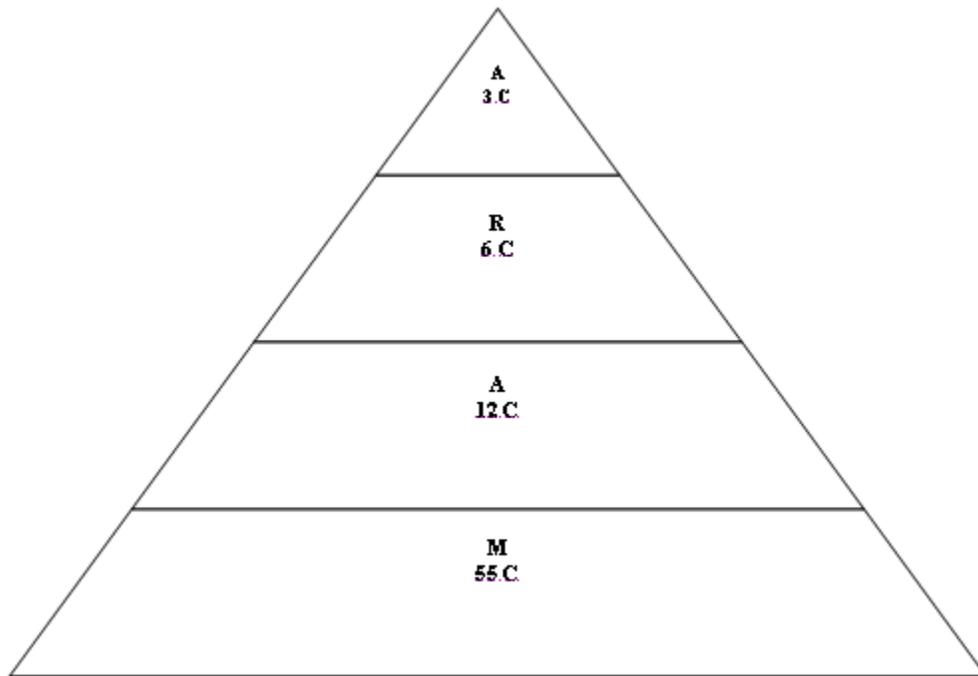
Cuando se habla de los sistemas de autoridades tradicionales en un lugar como Los Altos de Chiapas es inevitable que se las asocie con la vida pública ceremonial de los pueblos indígenas que la habitan; no obstante, según el entusiasta grupo de antropólogos que la abordaría, la importancia normativa de la estructura rebasaba la función de padrinazgo o patrocinio en las fiestas y rituales, llegando incluso a vincularse su trascendencia con la totalidad de la vida social del grupo. El sistema de cargos hundía sus raíces culturales en el mundo mágico-religioso de los mayas, se decía; pero su vigencia y fuerza radicaba en que, como una suerte de lazo cultural, mantenía indisolublemente unidos el destino de la persona y la comunidad.

Si hemos de atender a lo que Korsbaek llama la «forma típica del sistema de cargos» (1992, p. 12), establecida por la segunda generación de estudios del tema ya indicada por la tipología de Chance y Taylor (1987),<sup>49</sup> esta puede ilustrarse como un

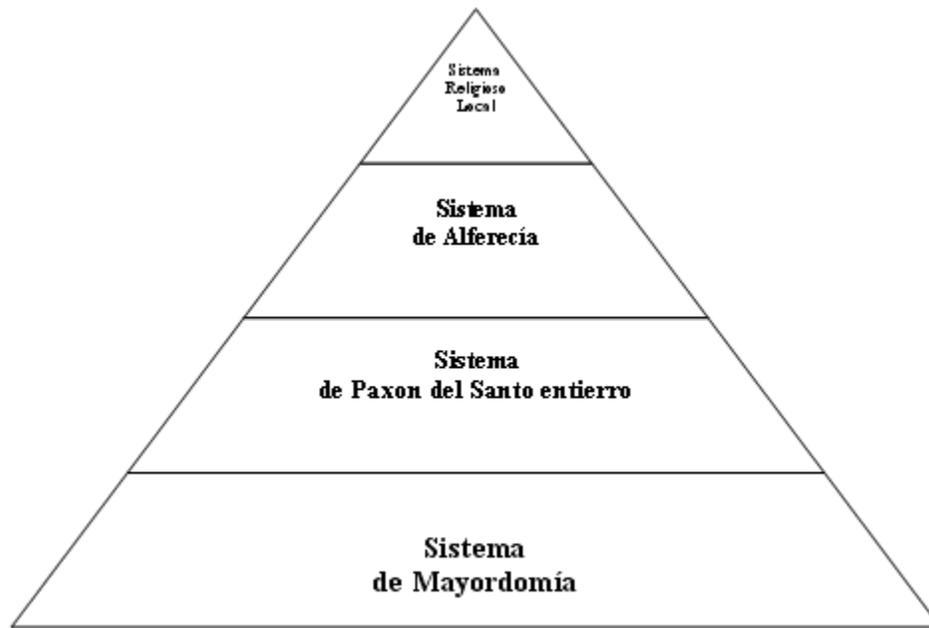
---

<sup>49</sup> Chance y Taylor han clasificado al sistema de cargos en cuatro generaciones de estudios. A la primera generación, con antropólogos como Tax y Beals, correspondería el mérito de descubrir la importancia de la institución en los años 30 del siglo XX, estableciendo su forma y estructura general; la segunda, construida en la época de oro de la antropología en Chiapas, abarcaría etnógrafos de los años 50 y 60 como Nash, Cámara, Cancian, y en conjunto serían los que al hurgar en los diversos papeles sociales de la jerarquía definirían lo que se considera la “forma típica”. El honor de la tercera generación es delegada casi exclusivamente en Cancian, al mostrar, sin renunciar a su fervor funcionalista, que en lo económico los cargos reafirman la estratificación social en lugar de eliminarla —los puestos se organizan de modo jerarquizado porque la sociedad india también está diferenciada—. La cuarta generación pertenece a las postrimerías de los años 60 y principios de los 70, ahí se anotan autores de diferentes banderas políticas y escuelas teóricas (Aguirre Beltrán, Favre, Briker, Rus, Wasserstrom), pero con un afán común: romper la vitrina de museo en que habían sido colocados acriticamente los pueblos indios.

institución en forma de pirámide donde participan todos los miembros varones de una comunidad o pueblo. La base de la institución está conformada por muchos cargos, y en la medida que se asciende el número de los mismos disminuye. Los cargos iniciales otorgan escaso prestigio, mientras que los que están en la cúspide de la estructura son los de mayor reconocimiento. Cuando el individuo alcanza la mayoría de edad, la participación en los cargos es obligatoria, sin distinción de parentesco, dinero o edad; quienes eluden este deber pueden ser perseguidos, encarcelados o desterrados.



**Diagrama 1.** «Forma típica» del sistema de cargos en el pueblo maya-tzotzil de Zinacantán, inicios de la década de los 60. La estructura dibuja una pirámide con varios niveles. La etnografía de comunidad postulaba que la identidad étnica era una variable dependiente de la participación jerarquizada de los individuos en el sistema, por lo que la conclusión inevitable de la hipótesis debería ser que la comunidad étnica no era tal, sino un conglomerado de individuos organizados asimétricamente en torno al reconocimiento y el prestigio. Las desigualdades económicas, de acuerdo con los propios argumentos de la antropología funcionalista de la época, coincidían además con las desigualdades rituales. Únicamente los pocos ricos podían acceder a los también pocos cargos de más prestigio —los seis regidores y tres alcaldes en conjunto llamados *moletik*—; el resto, la mayoría de pobres, sólo podía soportar los gastos de los cargos del primer y segundo nivel —un segmento significativo de plebes rituales que fungían de mayordomos y alféreces (Cancian, 1976, pp. 48, 280-291).



**Diagrama 2.** El sistema de cargos en San Juan Chamula, Chiapas, a finales de los años 90. El autor (López Meza, 2002) asienta cuatro sistemas de cargos religiosos y dos civiles, los cuales funcionan entreverados —a diferencia de Zinacantán, donde el sistema es exclusivamente religioso—. Si la participación en la jerarquía instituía la pertenencia al grupo étnico y animaba los valores comunes indios (Cancian, 1976, p. 210), se advierte por qué la etnicidad chamula es la de mayor popularidad en el área maya de Los Altos de Chiapas. Hasta finales del siglo pasado, su «forma típica» era, con mucho, la más compleja e inflexible. En el diagrama cada nivel abarca otros tantos escalones o pisos —el orden en que aquí aparece cada sistema obedece al número de cargueros que involucra—. Tan solo el sistema de mayordomía, base del edificio social, involucraba la intervención de 32 familias como titulares y 590 colaboradores, todos atendiendo cotidianamente los requerimientos rituales y sociales de nueve padrinazgos: Santo Entierro, San Juan, San Sebastián, San Miguel, Santa Rosa, Virgen del Rosario, Corazón de Jesús, Virgen de Guadalupe y Niño Jesús. El sistema de Paxon del Santo entierro, en términos ceremoniales el más importante, incluía 140 personas; el sistema de Alfercía 17 grupos o familias, y el sistema de organización religiosa local al menos un martoma por cada paraje del municipio (López Meza, 2002, p. 72).

El sistema de cargos o, mejor, los sistemas de cargos chamulas son tan omnipresentes en la vida social que hasta el ayuntamiento constitucional —presumiblemente elegido por el procedimiento constitucional de municipio libre— debe operar supeditado al ayuntamiento tradicional. En el trasfondo de la desarticulación de la jerarquía, como garante categórico de la indianidad, está su pesado costo económico y social, insoportable para una masa de familias empobrecidas por la crisis que golpeaba sus escasas fuentes de trabajo agrícola. Atrapados entre el dilema de endeudarse con algún cargo o ser expulsados, multados o castigados, muchos escogieron otras formas de ser chamula a través de una prolongada diáspora maya que hasta hoy no concluye.

Una vez que se ocupa el primer cargo nunca se dejará de servir. Los periodos de descanso entre un cargo y otro son de intenso trabajo, a menudo fuera de la comunidad, con el fin de pagar las deudas contraídas durante el servicio. Si el individuo es afortunado y vive muchos años podrá alcanzar ya en la vejez los cargos más altos, cosa a la que todo el mundo aspira y casi nadie logra. El que alcance llegar a la punta de la pirámide será honrado con el título de «principal», ganándose el derecho, junto con otros ancianos, de formar parte del «consejo», estructura de líderes considerados «sabios» que orientan el destino de la colectividad.

El conjunto de puestos está jerarquizado en varios niveles, mismos que se ocupan en riguroso orden sucesivo -nadie puede saltarse ningún escaño-. Como el sistema abarca todo el universo social del grupo, cumpliendo funciones políticas, económicas y religiosas, es frecuente que los estudiosos del fenómeno lo llamen indistintamente con infinidad de nombres: jerarquía cívico-religiosa, sistema de cargos, sistema de varas —por los bastones que portan las autoridades—, mayordomías, ayuntamiento regional, entre otros.

El sistema de cargos, cosa que debe llamar la atención, no forma parte de las instituciones culturales de todos los grupos étnicos que se localizan en Chiapas. Al parecer, por lo que informa la lectura etnográfica hasta hoy conocida, en general su vigencia se ha concentrado en los grupos tzeltal y tzotzil.<sup>50</sup> No es gratuito, por ello, que pueblos como el zinacanteco o el chamula —poseedores ambos de elaborados sistemas de cargos con largas listas en años de espera para ocuparlos— sean los que gocen hasta hoy de la fama local como los más «indígenas».

### **3.2 ANTECEDENTES. La perspectiva económica del sistema de cargos. Todos pobres pero todos iguales**

Convencida rápidamente del papel unificador que el sistema de cargos desempeñaba en las sociedades indígenas, la antropología clásica no dudó en postularlo como la estructura cultural básica que permitía organizar las actividades cívicas y religiosas en torno al prestigio. El sistema de cargos, se dijo, cumplía asombrosamente bien una gran cantidad de papeles de naturaleza diversa: proporcionaba un conjunto de conductas normativas obligatorias para todos, actuaba sobre la riqueza acumulada por los individuos —aumentándola o disminuyéndola, según el enfoque teórico adoptado—, eludía el peligro del monopolio del poder al hacer rotativas las responsabilidades comunitarias, y servía como institución intermediaria entre los hombres y el mundo sobrenatural.

---

<sup>50</sup> De acuerdo Con Leyva (1999), quien ha estudiado la subregión de Las Cañadas en la Selva Lacandona, existe una estructura ceremonial abocada a organizar las celebraciones patronales en estos lugares, pero su importancia no es tan nodal en los Altos, aparte de que tiene que coexistir, en un complicado equilibrio de cambios constantes, con otras experiencias campesinas, políticas, religiosas y hasta militares como la del EZLN.

Tratando de llamar la atención sobre el carácter absoluto del sistema de cargos, Cancian (1976, p. 6) afirmaba que el orden y estructura de todo el sistema era una expresión concentrada de la estructura social de la comunidad en un momento dado; conociendo la lógica social del sistema de cargos se podía entender y acceder a la lógica social del pueblo o la comunidad. Vida civil y vida ritual eran una sola en el sistema de cargos.

Con estas ideas, la estructura cívico-religiosa indígena fue pronto elevada a un rango equiparable al desempeñado por la estructura económica en las sociedades no indígenas; si la ganancia capitalista definía sociedades clasistas, los cargos orientados hacia obtener prestigio legitimaban sociedades estratificadas en función del honor social. Nacería así la polémica sobre cómo deberían interpretarse los efectos de la estructura de cargos en los pueblos indígenas.

A decir de Cancian (pp. 173-176), dos fueron los posicionamientos dominantes. Uno de ellos, el de la «teoría conflictual de la sociedad», afirmaba que el sistema de cargos cumplía una función básicamente económica, nivelando la riqueza y neutralizando con ello el conflicto social, siempre latente. En esta visión, el indígena no era ajeno a las diferencias de riqueza, pero la polarización que de éstas pudiera derivarse se conjuraba por los fuertes gastos que implicaba asumir un cargo.

Un segundo enfoque, del propio Cancian, lo constituía la también teoría funcionalista del «consenso social», la cual afirmaba que el sistema de cargos, al estar por sí mismo jerarquizado, no podía asumir funciones redistributivas del ingreso. La evidencia empírica de la sociedad indígena como sociedad estratificada era el mejor ejemplo de que el sistema no igualaba a sus participantes. Sin esa posibilidad, se creía que la función central de los cargos radicaba más bien en ritualizar la cultura del grupo, revistiendo de valores

indígenas compartidos las diferencias y divisiones generadas en otros ámbitos de la sociedad.

No obstante, al margen de cualquier diferencia radical o de matiz en torno a las funciones imputadas al sistema de cargos, todos los autores de la «segunda y tercera generación» coincidían en un aspecto básico: el sistema de cargos era un factor cultural exclusivo de los indígenas y su vigencia constituía la pesada frontera étnica más allá de la cual sólo estaban los no indígenas. Herederos de la espesa carga de los primeros antropólogos que como Sol Tax (1937) conceptualizaron el fenómeno, no dejaron de describir la jerarquía cívico-religiosa como sinónimo de una ruralidad vivida por pueblos sin historia; un universo moral premoderno y estático en cuyo reverso estaba la cara positiva: la ciudad-mercado en ciernes que, con sus relaciones mercantiles y sus lealtades clasistas, apuntaba a la nación homogénea de todos los mexicanos (Aguirre Beltrán, 1976).

Y no es que dejara de aceptarse el cambio, sino que se le visualizaba desarticulado de lo que se asumía era el sustrato cultural «milenario» de los pueblos mayas, a la manera de una serie de rasgos positivos que sustituían a otros anteriores no tan buenos. Los cambios elevaban el nivel de vida de los indígenas, pero se entendían como de una naturaleza distinta a los de la vida maya, y por lo tanto no podían ser capaces de generar dinámicas históricas. Podían cambiar las herramientas de trabajo, el material de hechura de las casas, los polvorientos caminos, pero no los linajes, las ceremonias de curación, la brujería o las creencias sobre el espíritu animal.

Si quisiéramos un ejemplo modélico de esta concepción esencialista que colocaba a los indígenas ante el destino manifiesto de cambiar para seguir igual, nada mejor que recurrir a la etnografía de Evon Vogt (1982), fina y minuciosa para percibir los cambios pero bastante desapercibida a la hora de observar sus consecuencias. En 1974, fecha en que

la sociedad indígena de Los Altos de Chiapas ya había sido sacudida hasta sus cimientos, el director del proyecto Harvard escribía a propósito de Zinacantán y los zinacantecos:

Y así, los caminos han llegado a Zinacantán, y la mayoría de las personas viajan en carro en vez de a pie. La gente vive en casas tejadas y lleva el maíz a los molinos eléctricos o lo hace en casa en molinos de mano. Tienen agua potable que viene entubada. Tienen relojes y radios y pueden escuchar programas en tsotsil con orgullo. Muchos tienen luz eléctrica en vez de gas o petróleo. No son afectados por epidemias de viruela, tifo o paludismo; y al mismo tiempo su población ha aumentado notablemente, de 1,500 a 12,000 personas desde 1920 hasta 1970. Por asombrosos que sean estos adelantos, las continuidades en la vida zinacanteca son lo más impresionante. Estas continuidades se vienen desarrollando hace varios siglos en Los Altos de Chiapas y proveen muchas soluciones eficaces a los problemas cotidianos (p. 82).

### 3.2.1 Intermedio

En ese mar de funcionalismo ahistórico, sólo Gonzalo Aguirre Beltrán (1991) navegaba airoso, en los albores de los años 50, hurgando en fuentes de archivo lo que llamó «las formas de gobierno indígena».

A juicio de Aguirre, el fundamento primario de la organización tribal azteca eran las unidades parentales y territoriales conocidas como «calpullis», a la manera del gens griego o del clan escocés. Como después lo describiría la escuela mexicana de etnohistoria, los calpullis consistían en grupos de familia extensa unidos por el parentesco consanguíneo y un ancestro mítico común. Cada calpulli o calputín contaba con una dotación de tierra, del cual derivaban privilegios y obligaciones. A decir de Aguirre se podía afirmar que todo el edificio cultural de mexicas y mayas tenía esta cimentación, origen remoto de lo que después sería la comunidad agraria.<sup>51</sup>

---

<sup>51</sup> Recogiendo la idea de comunidad agraria como el sustrato milenario del sistema de cargos actual, Andrés Medina (1995) defenderá una corriente de interpretación que él denomina “mesoamericanista”, la cual dirige su crítica a otros autores que a pesar de que reivindican a Mesoamérica, reducen la jerarquía cívico-religiosa a un problema de “promoción individual”. A juicio de Medina, la comunidad agraria, madurada a través del tiempo, posibilitó no sólo el edificio político de las sociedades indígenas, sino que hasta la fecha es la simiente de una peculiar visión del mundo en muchas prácticas rituales de los mexicanos.

Del calpulli emanaban todas las formas de gobierno tribal, y su contenido vitalicio y jerárquico puede ser considerado como el piso cultural básico sobre el que luego se asentarían las instituciones coloniales. En sus descripciones, Aguirre Beltrán afirmará que en los calpullis la autoridad más alta son los individuos ancianos —indígenas cabeza— de cada familia extensa. El conjunto de los viejos formaba un consejo que se encargaba de elegir a los responsables de cada una de las funciones del calpulli. El autor señala a teochcauh como encargado de administrar las tierras comunales y las relaciones con el gobierno central. Otro funcionario del mismo rango era tecuhtli, elegido para adiestrar militarmente a los jóvenes y conducir la guerra. Si teochcauh representaba al linaje en los avatares de la diplomacia, tecuhtli era el responsable último de las derrotas o las victorias en la guerra.

Después de los representantes ancianos, militares y administrativos, estaba una serie de funcionarios de rangos más bajos y encomendados a tareas específicas. Entre ellos se encontraban los tequitlatos, encargados de organizar el trabajo comunal; los calpizques, responsables de recaudar el tributo; los tlayacanques, cuadrilleros; además de los sacerdotes, hechiceros y conductores de la vida ritual del grupo parental. El grado más bajo era el cargo de topil o gendarme, vigente en algunos pueblos indígenas de nuestros días.

Con la conquista de México los calpullis fueron reorganizados y se instauraron las Repúblicas de Indios. Lo interesante aquí, dice Aguirre Beltrán, es que la estructura política del calpulli será mantenida en sus cargos y funciones por las autoridades coloniales. El teochcalli, antiguo jefe militar de los linajes, renacerá en la figura del cacique o señor natural, persona con la que los españoles a cambio de privilegios negociaban el sometimiento de los pueblos o el cobro de tributos. Junto al señor natural se ubicaban el gobernador, los alcaldes, los regidores y los topiles precolombinos.

La nobilitación del cacique no fue el origen colonial de las divisiones indígenas, aunque favoreció la desigualdad precolombina ya establecida entre macehuales y pipilles. De lo que se conoce ahora de la vida colonial, puede suponerse que las sustituciones de los cargos prehispánicos a menudo fueron únicamente de nombre. El cacique conservaría las funciones de los ancianos o indios cabeza; el teochcauh, funcionario administrativo, resurgiría en la figura del alcalde; el tequitlato, encargado de las tierras comunales, se transformará en regidor, y los topiles se convertirán en policías.

La desigualdad, diría Aguirre Beltrán, prefigurada por Mesoamérica y luego consolidada por la Colonia, no desaparecería con el movimiento de independencia, pues ésta, aunque fue iniciada por las Repúblicas de Indios, sólo pudo ser terminada por los criollos, quienes, con particular falta de sensibilidad, declararían abstractamente que todos los mexicanos eran iguales. Ya en el México independiente, la forma de gobierno que reemplazaría a los indígenas y sus repúblicas sería el ayuntamiento de notables, habiendo que esperar hasta la revolución mexicana de 1910 para conformar el municipio libre como la célula política fundamental del país.

El éxito del municipio libre, según Aguirre Beltrán, fue siempre variable, pero sus peores tropiezos tendrían que ver con la falta de mestizaje en regiones que, como la de Los Altos de Chiapas, conservaban un sistema de castas inaceptable. Llegados a este punto, se entiende la congruencia del pensamiento teórico del autor con lo que fue la mayor de sus preocupaciones políticas: el integracionismo.

### **3.3 Las comunidades con historia y la perspectiva política del sistema de cargos**

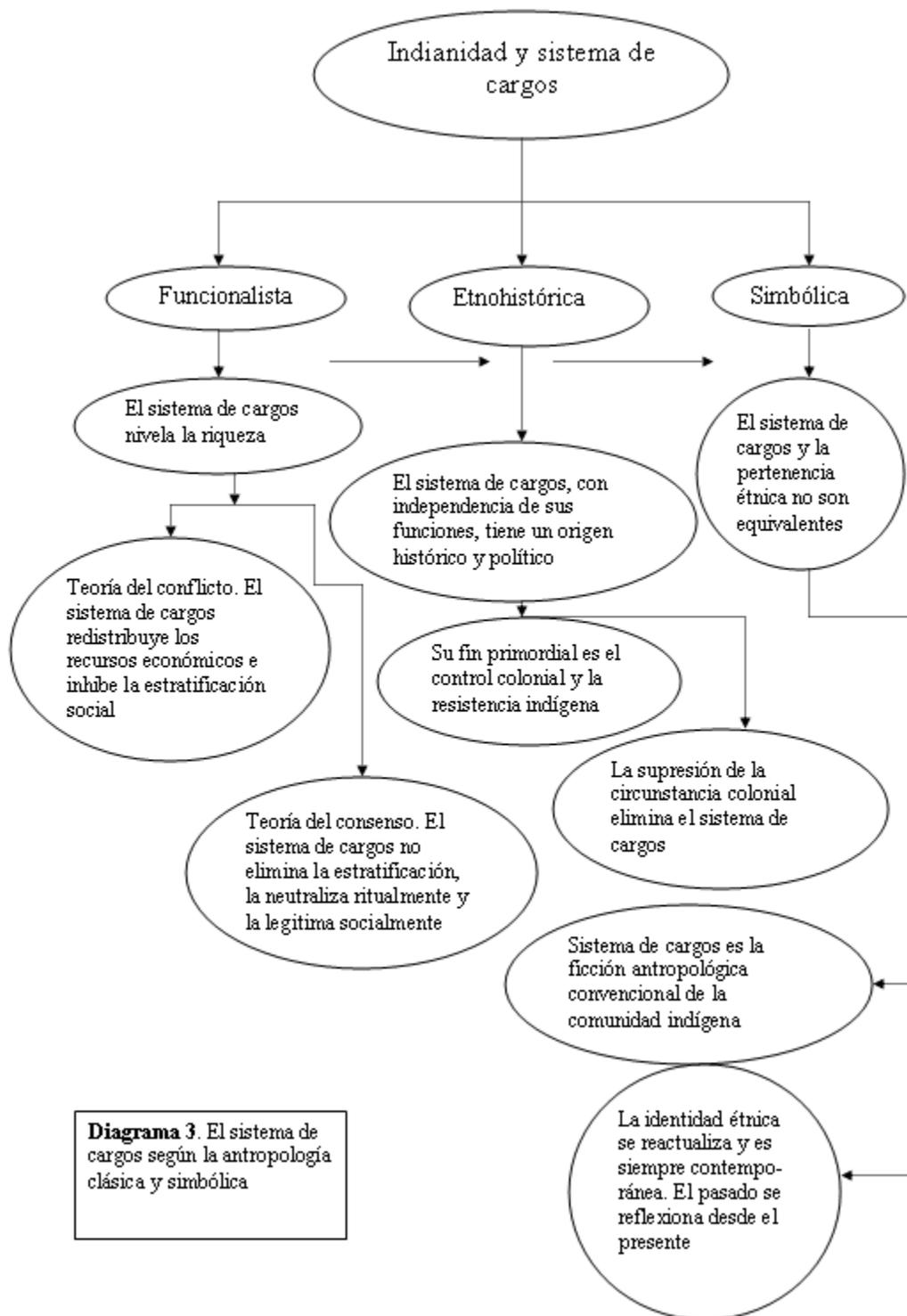
Hubo que esperar una nueva generación de estudio, la cuarta en la tipología de Chance y Tylor (1987), para que los indígenas dejaran de ser el universo congelado al que lo habían

confinado los estudios de comunidad. Autores de diferente signo político como Aguirre Beltrán (1987), Henning Siverts (1976), Henri Favre (1973), Rodolfo Stavenhagen (1982), y más recientemente Jan Rus (1983) y Robert Wasserstrom (1989), acusaron a la antropología anterior de crear ficciones ahistóricas, planteando la necesidad de incorporar el concepto de cambio a las etnografías de las instituciones indígenas, incluida desde luego la del sistema de cargos. Wasserstrom se refería así a las investigaciones acumuladas:

... en todas estas discusiones no ha estado presente el problema histórico: la forma en que las comunidades indígenas de Chiapas y de otras partes se convirtieron en lo que ahora son y la forma en que el pasado ha determinado su posición actual dentro de la sociedad mexicana (p. 16).

En esta nueva perspectiva, la añeja polémica funcionalista sobre el papel económico del sistema de cargos en la nivelación de la riqueza se trasladó al terreno político: se trataba ahora de esclarecer, asumiendo una dimensión temporal, en qué condiciones habían nacido estas instituciones, y qué clase de vínculos guardaban con la sociedad regional y nacional; la naturaleza interna de las mismas sería revelada por el tipo de relaciones que las comunidades sostenían con el conjunto de la cultura local, no al margen de ella.

Henri Favre, uno de los pioneros del enfoque, señalaba que la estructura expresaba una suerte de relación complementaria entre la sociedad indígena colonizada y la sociedad no indígena colonizadora. En este frágil equilibrio de origen colonial, el sistema de cargos cumplía una doble función: por un lado resultaba un eficaz reducto cultural de los indígenas contra la vida exterior; por el otro, al ser el mecanismo que garantizaba la permanencia de la indianidad en condiciones de asimetría, apuntalaba el conjunto de formas de expoliación y discriminación que la sociedad ladina ejercía sobre ellos.



Waldemar Smith (1981), por su parte, afirmaba que los cargos eran simplemente un modelo de vida sustitutivo producto de la “exclusión de los indios de la vida social cosmopolita, añadida a su sometida posición económica y a la libertad de que disponen para regir sus propios asuntos comunitarios” (pp. 13-14). Con el cambio económico, la movilidad social y el advenimiento de oportunidades, Smith suponía que el sistema ya obsoleto perdería sentido y se debilitaría.

En un posicionamiento todavía más radical en torno a Hueyapan, pueblo indígena del estado de Morelos, Judith Friedlander (1978) aseguraba que la identidad étnica era una imposición extraña, reflejo fiel de la desafortunada complicidad histórica de los indígenas con sus conquistadores hispánicos. En la actualidad, esa identidad forzada reflejaría un constructo folclorizante y superficial promovido, al margen de los intereses indígenas, por el gobierno, las misiones culturales y los movimientos revivalistas urbanos.<sup>52</sup>

Este empeño por la historia con afanes desmitificadores, es necesario plantearlo para comprender lo que vino después, empataría con los tiempos en lo político del mayo francés, con los viajes ácidos de los jóvenes californianos que en la comunas de paz y amor se colocaban fuera de la palabra «progreso», y con el movimiento estudiantil del 68 en México. En varias partes del mundo se mostraba el desencanto por la modernidad, y autores como Daniel Bell (1977) la calificaban, en el corazón mismo de Estados Unidos, como decadente y hedonista. Visionario todo el tiempo, el arte de las metrópolis, sobre todo la música, volverá sus ojos a África, Asia y América en busca de raíces. El momento de

---

<sup>52</sup> Como es conocido, la postura de Friedlander constituye en México parte de un punto de vista histórico que define a los sistemas normativos indígenas en términos de una mezcla autoritaria de elementos coloniales y remanentes prehispánicos. Esta ausencia de originalidad de los “usos y costumbres”, haría de los indios algo ilegítimo ante cualquier proyecto de promoción de la diversidad.

inversión de la ola había llegado; los flujos humanos que por siglos habían seguido la inercia del centro a la periferia deciden ahora caminar al revés, saturando de diversidad cultural los países colonizadores que la habían combatido con sus políticas homogenizadoras. Desquite con aliento indefinido hasta nuestros días de los otrora «pueblos sin historia», la presión hacia el reconocimiento de la existencia de la multiculturalidad se convertiría en el pan de cada día por parte de los migrantes y minorías nativas en occidente.

### **3.4 LA CRISIS —de la etnografía y de su «objeto»: la comunidad—**

En ese ambiente social los jóvenes antropólogos mexicanos señalarán con dedo de fuego al indigenismo y a la antropología aplicada acusándolos de etnocidas. El desdén por la obra que se negaban a heredar quedaría de manifiesto en el título mismo del libro *De eso que llaman antropología mexicana* (1979), un verdadero punto de partida, más allá de la denuncia política, del trabajo de deconstrucción de toda la escritura etnográfica previa. Por este camino, el paradigma omnipresente del marxismo, alentado con fuerza por las simpatías a la revolución cubana y las movilizaciones contra las dictaduras centroamericanas, conduciría a la etnografía crítica a la convergencia de la antropología con el materialismo histórico. Esta inquietud epistemológica quedaría registrada en obras colectivas con sintomáticos nombres como *¿Existe una antropología marxista?* (Medina, 1982) o *La quiebra política de la antropología social en México* (Medina y García Mora, 1983).

De tal relación la antropología sería la menos favorecida. Definidos los pueblos indios ahora como jirones premodernos sin viabilidad alguna, era de esperarse que los

estudios de autoridades tradicionales, remanentes tribales y coloniales según Ricardo Pozas (1971, p. 23), perdiesen relevancia y fuesen relegados. Otros enfoques materialistas, más elaborados y matizados (Díaz-Polanco, 1985), contradecían la idea de supervivencias indígenas y afirmaban que el reto del etnógrafo consistía en explicar la permanencia de lo étnico en el presente histórico, más que el de ocuparse en recolectar ejemplos de culturas en extinción. Sin embargo, al argumentar que los grupos indígenas solo podían cobrar significado en el marco de la “retícula de las relaciones de clase” (p. 67), este recurso teórico vetaba la autonomía analítica de lo étnico —ineludiblemente, todo comenzaba y terminaba con las clases sociales—, anulando la posibilidad de hurgar otras dimensiones del problema.

El pecado original de la antropología como empresa teórica del colonialismo primer-mundista selló el círculo fatal que disparaba el tiro de gracia a la época de oro de la antropología norteamericana —a esas alturas, naturalizada ya como Escuela Mexicana de Antropología Aplicada—. Los «objetos de estudio científicos» de la disciplina construidos desde las postrimerías del siglo decimonónico, se aseveraba, estaban regidos por los intereses del *status quo*, lo que los volvía parciales y moralmente inaceptables de cara a un marxismo que se asumía comprometido y transformador.

Con un aparato teórico envejecido, escondrijo inútil de formas políticas reaccionarias puestas en evidencia, la antropología debía abandonar la escena. La antología de escritos agrupados en el libro *Obra Polémica* (Aguirre Beltrán, 1976) puede ser vista como las memorias dramáticas, escritas en el fragor de la batalla, del más conspicuo

representante de todo un paradigma generacional que, frente al nuevo espíritu de época,<sup>53</sup> se negaba a la rendición.<sup>54</sup>

Arrinconados y arrinconada, etnógrafos y etnografía, el viejo laboratorio fue abandonado y algunas de sus emblemáticas obras declaradas sospechosas de servir al imperialismo. Las investigaciones en Chiapas, se pensaba, debían avocarse a dilucidar los caminos por donde los pequeños ríos anacrónicos de cultura comunitaria se irían esfumando en el mar de relaciones clasistas que ya era la sociedad nacional (p. 25).<sup>55</sup> Cuatro generaciones entonces de estudios de los sistemas de autoridades y fiestas serían interrumpidas. Había una crisis.

### 3.4.1 Ascenso y declinación del sistema de cargos

Al olvido antropológico de los sistemas de cargos contribuirían, desde luego, las modificaciones profundas que en los últimos treinta años venía experimentando la sociedad regional chiapaneca. Teniendo como trasfondo varios fenómenos, algunos de estos cambios se expresaron en el agotamiento de las tierras cultivadas por indígenas; el anuncio del fin de

---

<sup>53</sup> La categoría espíritu o clima de época se retoma del escritor chileno José Joaquín Brünner (1999), acuñado para aludir a la atmósfera social emergente que cuestionaba la vieja certeza de que “los tiempos estaban ordenados *in crescendo*, los países se desarrollaban por etapas y los modos de producción se sucedían en perfecta sincronía” (p. 17).

<sup>54</sup> Angel Palerm (1976), editor y presentador de la antología, se refería de la siguiente manera al cambio de tono de Aguirre al final de toda carrera en ascenso: “Al estilo didáctico y reposado de sus trabajos anteriores, sobre los cuales descansa de todas maneras su obra actual y prestigio científico, ha seguido un estilo agresivo que a menudo es hiriente sin llegar a la diatriba. Sigue demostrando en sus escritos que es un hombre esencialmente razonable, pero que a veces no encuentra buenas razones para no emplear las armas más duras de la crítica” (p. 19).

<sup>55</sup> Denostada por ese sello colonial, de la que ninguna penitencia la salvaba, la crisis de la antropología se instalaría fuerte en los programas de formación y el quehacer académico de la Escuela Nacional de Antropología e Historia. A fines de los años 70 y principios de los 80, los etnógrafos de la primeras generaciones habían abandonado la docencia en la escuela, por lo que la mayoría de los temas especializados de la antropología —la religión, los mitos, la magia, el parentesco, los universos simbólicos y las cosmogonías— sólo podían estudiarse en cursos optativos, con maestros de paso que costaba trabajo conseguir. Hubo que esperar acontecimientos como el de la lucha autonomía de los miskitos en la costa atlántica en Nicaragua, durante el sandinismo, para que la importancia de los grupos étnicos se hiciera evidente de nuevo.

la ampliación de la frontera agrícola en la Selva Lacandona, lugar de desfogue de la presiones campesinas sobre la tierra; la llegada masiva —apresurada por la guerra— de mano de obra guatemalteca, más barata por su marca ilegal que la indígena mexicana en la agricultura empresarial, y la crisis posterior del cultivo de café de exportación, principal fuente de empleo de los indígenas del Altiplano. Estos cambios son importantes si se considera que la combinación de una agricultura de subsistencia con el trabajo jornalero habían permitido, durante una centuria, el dinero necesario con el cual encarar el fuerte endeudamiento que implicaba asumir el padrinazgo de cargos rituales.

Si la reforma agraria tardía, años 30 y 40, junto con las posibilidades de que los indígenas cultivaran nuevas tierras como arrendatarios, fueron factores del *boom* en la vida ritual, al proporcionar relativa independencia económica y autonomía para organizar cultos en las colonias indígenas (Wasserstrom, 1989), el final del reparto de tierras y el dislocamiento de la estructura comunitaria en el otro extremo del arco histórico, en los años 60 y 70, aparecerán ahora como responsables de la crisis prolongada de los llamados «usos y costumbres tradicionales».

Cuando en el ocaso de la década de los 70 el investigador Kasuyasu Ochiai (1984, pp. 181-188) arribó a las comunidades tzotziles de Los Altos de Chiapas, se toparía con un ejemplo inmejorable del vínculo estructural entre las fuerzas regionales de distinta índole y el origen político de los rituales —para nada inmemoriales ni misteriosos— que otorgaban rostro cultural a la vida indígena. Estudioso del sistema de *kompanya* —compañía, en español—, un ceremonial que implica la visita de un santo de un pueblo acompañado de la jerarquía cívico-religiosa, Kasuyasu Ochiai encontrará que este era un fenómeno histórico con diferentes etapas de ascenso y declinación. En un principio, habría aparecido en los comienzos del siglo XX, cuando los ladinos, dueños de fincas grandes, construyeron

capillas y organizaron devociones religiosas junto con otras fincas y colonias de indios. Posteriormente, cuando las grandes propiedades fueron desmanteladas con el patrocinio agrarista del presidente Lázaro Cárdenas, las comunidades o parajes que de ahí surgieron se asumirían en herederos de la tradición religiosa, concentrada alrededor de las capillas, constituyendo con ello la base para que los indígenas —ya sin dependencia de la finca— expandieran sus propios intercambios rituales.

Es un crecimiento sin precedentes, hacia 1965 la red ceremonial había desbordado los asentamientos tzotziles de Los Altos y alcanzaba en su mundo de relaciones a gran cantidad de pueblos ladinos del occidente y noroeste de Los Altos de Chiapas. Pero después del auge vino la estrepitosa caída, y la densa red ritual de más de cincuenta comunidades y pueblos se contrajo, quedando reducida a unos cuantos grupos. El derrumbe del sistema coincidiría con diversos fenómenos sociales: la inserción de programas de desarrollo gubernamentales, ahora extintos, como el del Instituto Mexicano del Café (INMECAFÉ) y El Consejo Nacional de Subsistencias Populares (CONASUPO); la construcción de caminos asfaltados; las ortodoxia católica oficial, siempre, a sancionar la religiosidad popular, y las sectas e iglesias protestantes.

Los programas desarrollistas debilitarían la interdependencia entre las colonias indígenas y los pueblos ladinos, lo que quitaría sustento al intercambio religioso; por otro lado, al mismo tiempo que los nuevos caminos introducirían el automóvil, desalentando las rutas a pie o a lomo de mula —como era la «costumbre»—, el catolicismo oficial y los conversos criticaban prácticas como el paganismo y la veneración de imágenes.

### 3.4.2 El éxodo sin retorno

Como una especie de preámbulo a este conjunto de cambios estructurales en las regiones agrícolas de Chiapas, en la segunda mitad de los años 60 del siglo XX, empezó a darse en el país lo que George Collier (1998) llamó el “síndrome petrolero o mal holandés” (pp. 115-116).<sup>56</sup> De acuerdo con el comportamiento de esta «enfermedad» económica, el espejismo petrolero, del que Chiapas aparecería como un esperanzador contribuyente, provocaría que las inversiones y la fuerza de trabajo abandonaran el sector agrícola (ver cap. 6: 6.2).<sup>57</sup>

El populismo agrario de Luis Echeverría, presidente de México 1970-1976, no fue suficiente para que las tendencias del campo favorecieran la producción de granos básicos —se optó por la producción de fruta, verdura y carne, orientada a la exportación—, en consecuencia se perdió la autosuficiencia en ese rubro. Ya en 1980, México, la nación de la orgullosa cultura del maíz, importaba de Estados Unidos 45% de la dieta maicera que requería el consumo de 40% de su población más pobre (pp. 117-118).<sup>58</sup>

Ante la pobreza de sus lugares de origen, familias completas abandonaron el modo de vida que históricamente habían venido llevando, sustentado en la tierra y la compleja organización ceremonial, y formaron flujos migratorios sin retorno. Sin posibilidades ahora

---

<sup>56</sup> A decir de Fernández Ortiz y Tarrío García (2003), la explotación de recursos energéticos sería el factor económico que a partir de la segunda mitad de los 60 no sólo disolvería la complementariedad estructural entre el sector agroexportador (empresarial) y de autoconsumo (campesino) del campo chiapaneco, sino que, aunque por breve tiempo, provocaría un mayor dinamismo y contribución de la producción estatal al Producto Interno Bruto (PIB) nacional. Gracias al incremento en la producción de energéticos, entre 1965 y 1975 el PIB local creció en un 456%, con una tasa media de crecimiento de 14%, mientras que el incremento nacional para ese mismo periodo fue únicamente del 292% y una tasa media con un ritmo de 11.8% (p. 13).

<sup>57</sup> Un análisis más exhaustivo de la crisis agraria, así como de la petrolización de la economía chiapaneca y nacional en los años 70, se realiza, con el nombre de “modernización tardía, en el mencionado capítulo 6 de esta tesis. Aquí sólo resumo este cambio estructural con el fin de entender sus efectos en el sistema de cargos.

<sup>58</sup> La presidencia de José López Portillo, 1976-1982, implementaría el Sistema Alimentario Mexicano (SAM) con el fin de proporcionar insumos, infraestructura, créditos y mejorar los precios de garantía de los productos campesinos. Sin embargo, la caída de los precios del petróleo en 1982 y la crisis de la deuda externa acabarían con el sueño agrario.

de encontrar refugio en la selva en un principio el destino inmediato de la diáspora fue la ciudad de San Cristóbal, pero pronto la corriente migratoria se diversificaría hacia otras entidades del sureste de México, buscando oportunidades en los destinos turísticos —el espejismo de Cancún, el paraíso planeado, se agotaría muy rápido— y la industria del petróleo y la construcción.<sup>59</sup>

Las consecuencias de los cambios generados también se dejaron sentir entre los que pudieron quedarse. Muchos jóvenes prefirieron ganar prestigio social consiguiendo e invirtiendo dinero fuera de la comunidad antes que comprometerse en un lento camino de ascenso a través de los cargos. Al hacerse fuertes como comerciantes o transportistas, y convertido un núcleo significativo de ellos a religiones distintas de las de sus padres,<sup>60</sup> estos jóvenes, antes dependientes y sin capacidad de decisión, pronto serían un poder paralelo que, en lugares como Chamula o Zinacantán, desafiarían la autoridad de los ancianos o principales.

---

<sup>59</sup> Es importante destacar que para el momento en que se inicia la diáspora indígena a la ciudad y a lugares fuera de Chiapas, en la Selva Lacandona estaba perfilándose una nueva la identidad indígena —o mejor, nuevas— con los que ahí habían llegado. Los agricultores formaron alianzas de productores y luego se dividieron en diferentes lealtades políticas y religiosas. El ejemplo más paradigmático de asociación de campesinos indígenas fue la Unión de Uniones, que luego se fraccionaría en grupos como la ARIC del PRI y la ARIC independiente, ligada esta última al movimiento campesino radical. Otro realineamiento vendría luego entre los que se volvieron conversos y los simpatizantes de la iglesia indígena promovida por la Diócesis católica de San Cristóbal. Todos, como en la torre de babel, continuaron hablando sus lenguas, pero ahora las formas de unidad giraban más alrededor de las asambleas campesinas y de los líderes agrarios que de la vida ritual y ceremonial. En ese ambiente convulso es que surgirían tanto el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) como recreaciones discretas de los sistemas de cargos (ver Leyva Solano, 2001).

<sup>60</sup> Las conversiones de indígenas a diversas sectas y denominaciones protestantes en el sureste de México, en los años ochenta, rayaba en cifras espectaculares. De acuerdo con Giménez (1988p. 47-51), los cinco estados del sureste mexicano (dentro de los que se encuentra Chiapas) presentan una mayor densidad de protestantes que los del resto del país. Mientras que a final de los 80, los conversos eran apenas el 7.4% del total de mexicanos, en el sureste representaban el 48.81% de sus habitantes. Sólo en Chiapas se pasó del 8.79% en 1970 al 23.13% en 1980).

### 3.5. BALANCE. La etnografía y los estudios del sistema de cargos: mirada

#### retrospectiva

La literatura hasta aquí revisada y el contexto en que surgió permiten suponer algunas conclusiones que podrían servir como balance del estado actual de los estudios de los sistemas tradicionales:

► Los estudios llamados funcionalistas o culturalistas —según desde el ángulo en que se les vea— de las primeras etnografías de los pueblos mayences permitieron conocer, por su perspectiva sincrónica, la organización ceremonial indígena hasta en sus más mínimos detalles. Una suerte de testimonio fotográfico atemporal de sociedades a las que Lévi-Strauss (2001), aludiendo a la casi imperceptible historicidad de las mismas, nombrara “sociedades frías”.<sup>61</sup>

Al no tener tiempo ni lugar, la inscripción de ese «otro» cultural cobraba la forma de un encierro eterno con cerrojos inviolables. Según Cancian y Vogt, los únicos cambios eran poblacionales; los indígenas —salvo la inconveniencia de que se reproducían rápidamente, amenazando en el futuro su propia continuidad— configuraban un mundo estático, sin razón interna para ser, desdibujado, a no ser por la injerencia de los no indígenas —un marco social lejano al que, por una división del trabajo no escrita, el antropólogo no se dedicaba—.

---

<sup>61</sup> En su teoría estructuralista Lévi -Strauss oponía a las sociedades frías, cuyo “medio interno estaba próximo al cero de temperatura histórica” (p. 32) las sociedades calientes, notables por su acelerado dinamismo cultural, rápida diferenciación clasista y consumo de energía. Ambas sociedades eran, distinción que a menudo es olvidada, modelos, como el mismo Lévi-Strauss argumentaba, y no “sociedades concretas”. Las sociedades frías, en tanto tipos ideales, correspondían teóricamente a lo que genéricamente podríamos denominar pueblos occidentales.

La cosmovisión maya —palabras con la que el antropólogo rubricaba el contenido especializado de sus textos— y las instituciones en que cristalizaba —el matrimonio, la familia, los linajes, los lugares sagrados, la brujería, los curadores, el territorio, el saber ancestral, los vínculos con lo divino— llegarían de este modo a nosotros a través de las miniaturas instantáneas que el fotomontaje del trabajo de campo hizo inteligible.

► Los estudios que hizo la crítica histórica del funcionalismo antropológico de la primera época, por su perspectiva diacrónica, orillaron a redescubrir la jerarquía cívico-religiosa a la luz de los cambios particulares en cada lugar y en cada región. Así, en un enfoque que trata de retomar la larga duración mesoamericana, autores como Pedro Carrasco (1961), analizando las crónicas coloniales de frayles como Durán, Sahagún y Motolinía, que hacían notar la existencia de un sistema de méritos aztecas; plantearía la hipótesis de que el sistema de cargos actual era un caso de acomodamiento entre la sociedad precolombina y el orden colonial en que devino la conquista.

En el caso del Chiapas Central, Robert Wasserstrom y Jan Rus investigarían las modificaciones estructurales de la sociedad regional, demostrando que la organización ceremonial indígena no era ni prehispánica ni colonial, que procedía de los siglos XIX y XX, y que estaba muy ligada al proceso de reforma agraria, a la vida campesina y a la conformación de estructuras políticas caciquiles.

El registro de las actas de nacimiento social de las instituciones culturales, que ante nuestros ojos eran presentadas como provistas de una lógica invariable, disipó el halo exótico que se otorgaba a los indígenas. Las coordenadas cuasi cósmicas del «numinoso mundo maya» no representaban cualidades cosmológicas inmutables, sino asuntos más

humanos relacionados con el poder, la discriminación y el dinero. El pasado tenía causas y los retratos que se vendían del mismo obvios intereses.

► Después de un largo periodo de sequía etnográfica donde se perdió la continuidad del tema, puede decirse que las formas recientes de los sistemas de cargos, en tanto objeto de estudio, no corresponden ya a las que construyeron las etnografías previas. Como hemos comentado aquí mismo, las situaciones inéditas que vivieron los pueblos indígenas modificaron, para siempre, el paisaje cultural local, lo que obliga a estudiar la vida ceremonial en condiciones nuevas, donde se incluye su reaparición en contextos urbanos —colonias de migrantes indígenas en la ciudad— o en situaciones rurales novedosas de llamativa complejidad —por ejemplo, en el difícil ambiente de coexistencia, no tan pacífica, entre asociaciones agrarias, movimiento armado y división religiosa, en la selva Lacandona—. Incluso, los sistemas de cargos tradicionales deben ser revisados en su situación actual, la cual, al incluir poderosos intereses económicos y caciquiles, ya no es meramente ritual y cívica.

En cuanto a las maneras de abordar los sistemas rituales, la antropología económica y la antropología política han constituido una orientación valiosa (las únicas) que ha permitido no perderle la pista a esta dimensión fundamental de la vida indígena, aunque ya no es suficiente. Si como Geertz (2002) afirma la antropología es imagen y la historia genealogía, mal que bien la primera nos proporcionó una trama comprensible de lo que se nos aparecía como ajeno —vaya paradoja, por cercano—, mientras que la segunda nos informó de las causas. No obstante, la descripción etnográfica se ha hecho borrosa y es cada vez más irreconocible, sin que al mismo tiempo las genealogías de los estudios

históricos nos digan el lugar presente, feliz o fatal, de culturas cuyo advenimiento con tanta escrupulosidad ubicaron.

El fenómeno reciente de indianización de una ciudad como San Cristóbal de Las Casas, nervio urbano de Los Altos de Chiapas, tan celosa de su mistificado origen castellano, crea un espacio interesante para volver a dar continuidad al estudio del cambio cultural en el seno de las identidades étnicas, lo que hace urgente reconsiderar —sin menoscabo de sus logros— el enfoque histórico, orientado hasta hoy a tratar de indagar los procesos de génesis de las instituciones indígenas —el pasado por el pasado mismo—, soslayando los procesos de negociación y reestructuración contemporánea de esas identidades —uno supone que el pasado a través del presente—, aspecto que también remite a la historia y que ha estado fuera de la polémica en aras de refutar al esencialismo étnico.

Como bien señala Watchel (1987), hace tiempo que la antropología descubrió su complementariedad con la historia —se insiste más que nunca en los círculos académicos en una antropología historizada y una historia antropologizada—, pero no puede decirse que esta cooperación mutua haya estado siempre bien lograda. Y es que el aprovechamiento que se acostumbra otorgar al dato histórico frecuentemente está desvinculado tanto del conjunto de hechos sociales de cada época como del presente etnográfico. No solo se cae a veces en el uso inconexo de las fuentes de archivo, sino que además se ha descuidado el aspecto de que las culturas, indígenas o no, están en permanente reactualización.

Pero las principales reticencias para admitir la porosidad de las fronteras disciplinarias parecen provenir de un sector considerable de antropólogos —una suerte de guardianes de la fe del gremio— que identificaron el modelo que regía a las etnografías, es decir, la teoría, con la comunidad misma, concediendo a la ficción visos de realidad. El funcionalismo importado y su estilo analítico convencional entraron en desuso, al tiempo

que su objeto de estudio, primordialista y sin actores, era independizado por la ortodoxia como un ente immaculado e intocable. Este cuadro neoetnicista, por rotularlo de algún modo, es reforzado por la ofensiva de modas *new age*, una gama casi infinita de estilos de vida promovidos por grupos que, desmoralizados del rumbo sin brújula de la posmodernidad, abrazan el esoterismo, el naturalismo, el misticismo, el exotismo —y muchos «ismos» más— como culturas alternativas -dicen- no occidentales.

Así, mientras que la etnografía —entendida en su sentido más amplio como la interpretación, traducción e inscripción de lo universal en lo particular— (cap.8) ha sido incorporada con fortuna a la mayoría de las ciencias sociales como una opción que refresca la tradicional dureza del conocimiento científico, al interior de la disciplina que la generó —de nuevo, paradójica—, espera todavía una nueva liberación de sus alcances.

► Si los pueblos indios no son portadores de esencias inmutables, ¿qué ocurre ahora cuando sus formas culturales transitan ya no por los anacrónicos grilletes de la sociedad colonial, sino por los lazos invisibles de la sociedad más globalizada de la historia? Se afirma en demasía que los pueblos indios están centrados en la oralidad, lo que da valor al bagaje cultural acumulado en la memoria de los viejos, mandones o principales de los sistemas de cargos. Pero, ¿qué sucede ahora que esa estructura, eficaz reducto de los pueblos indígenas, está rota, débil, desarticulada o, peor aún, abandonada? ¿Quién orienta ahora, y por cuáles mecanismos, la vida cultural en los nuevos lugares de destino? ¿Qué papel juegan los jóvenes letrados cuando tienen que enfrentar a los viejos sabios pero iletrados?

Martín Barbero (1991) ha dicho que en las ciudades globalizadas de hoy no siguen el camino propio de la urbanización clásica, que transitó, con algunas impurezas, de lo oral

a lo escrito, y de ahí a las imágenes. Presionados por un mundo inestable que los presiona y los envuelve, los migrantes de ahora recorren una ruta simplificada: de la condición iletrada asimilan, sin pasar por la imprenta, la cultura del icono; de las visiones sobrenaturales construidas por el mito y los rituales se transformaron en consumidores asiduos del DVD y de las imágenes que develan las películas de estreno.

¿Cómo definir la indianidad en estas condiciones? ¿Qué lugar ocupa aquí, si lo hay, el sistema de autoridades en los asentamientos de indios urbanos? ¿Dónde poner el concepto de prestigio, tan central en las jerarquías cívico-religiosas tradicionales, si el respeto en la ciudad sólo está asociado con el dinero? Si una función vital del papel de los sistemas de cargos fue mediar entre los winik'otik, hombres verdaderos, y el mundo de las divinidades, ¿en qué consiste esa nueva mediación, si la hay, entre hombres que ya no son del maíz y ese otro mundo mediático de las imágenes, el consumo y el mercado? Estas y otras preguntas deberán ser respondidas por los nuevos estudios regionales del sistema de cargos.

### **3.6 PERSPECTIVAS. Cuando la identidad camina: El sistema de cargos y los nuevos indios urbanos**

El resquebrajamiento de la comunidad y las migraciones hacia las ciudades darán en el futuro una importancia cada vez mayor a los estudios urbanos de los sistemas de cargos, circunstancia que puede ser tal vez una de sus probables oportunidades de nuevo aliento. Sin embargo, si los estudios de los sistemas de cargos en los pueblos tradicionales quedaron en suspenso desde hace tiempo, los avocados a los indios urbanos todavía apenas son promesa. En esas condiciones, es difícil sin fuentes de apoyo previas aventurar conjeturas de cuáles pudieran ser las formas actuales de esa institución, y, más relevante aún, sus

alcances en la reconstrucción del «ser indígena» en la ciudad. Pese a ello, tomando como referencia lo que hasta hoy puede observarse en una ciudad como San Cristóbal de Las Casas —que se ha inundado de migrantes provenientes de su entorno étnico, y que cotidianamente refleja de mil formas el zapatismo que no termina de irrumpir—, podría ser útil sugerir algunas tendencias del fenómeno:

► En su tránsito del campo a la ciudad, el sistema de cargos tradicional, como sistema de ascenso social apoyado en los servicios prestados a la comunidad y al ritual, parece haber perdido vigencia. Algunos factores relevantes que podrían explicar este fenómeno estarían relacionados con la necesidad del migrante de acomodarse rápido a las nuevas condiciones urbanas, urgencia para la cual la estructura tradicional resultaba demasiado pesada en lo económico y rígida en lo político.

Dietz (1999, p. 5), en un estudio con los purhépechas de Michoacán, encontró que la reorganización de la identidad del grupo neutralizó el posible malentendido generacional entre jóvenes y viejos mediante una división del trabajo en donde los viejos se encargan de la vida intracomunitaria y los jóvenes de los asuntos extralocales. En el caso de la ciudad de San Cristóbal, uno de los polos del conflicto, los mayores o ancianos, cabezas visibles en el control de las decisiones en el lugar de origen, no migraron o murieron, y en su lugar hubieron de colocarse jóvenes líderes capaces de negociar hábilmente con el complejo conjunto de actores urbanos a los que se enfrentaban. Este último factor, aunado al hecho de que los indígenas jóvenes nacieron en la ciudad o crecieron en ella, favoreció el lugar privilegiado que este grupo generacional ocupa como imagen evidente de lo indígena. Muchos de ellos son lo que un estudio denominó, desde Seattle hasta Praga (pasando por Cancún): «nuevos guerreros» altermundistas (Roma, 2001).

► En su búsqueda de espacios en la ciudad, los colonos indígenas se han relacionado de forma significativa con el movimiento social contestatario. En ello ha tenido que ver el espacio abierto por el zapatismo a partir de 1994, pero también la lenta aunque segura conversión del sujeto indígena en un sujeto político que demanda oportunidades urbanas. Asuntos vitales como la legalización de predios irregulares, concesiones de transporte público, descuentos en el pago de servicios, excarcelación de líderes o proyectos de comercio y empleo, ocupan al indígena en actividades que son su mejor arma de presión: la construcción de frentes, ligas, asociaciones, y las movilizaciones políticas.

En esta experiencia de resistencias, tratos y acuerdos —cuando se puede—, el indígena se ha familiarizado cada vez más, como era de esperarse, con las formas de poder —asambleas, comités de lucha, mesas directivas, emisoras de radio, comunicación multimedia, Consejos de resistencia— propias de los proyectos políticos en los que participa, haciendo pasar a segundo término el significado de autoridades tradicionales que la mayoría de ellos ni siquiera conocieron.

► Habitado a una intensa vida ritual, el indígena urbano no ha cancelado una visión del mundo asociada con lo trascendente, sólo que ahora por las conversiones a los grupos religiosos sectarios esta se canaliza alrededor de una cantidad abrumadora de templos cristianos liderados por pastores autóctonos. Estos ministros de culto, al investirse con frecuencia como líderes políticos en las organizaciones, han hecho converger de nuevo, nada más que sobre otras condiciones y tal vez sin saberlo, la anterior unidad entre lo político y lo religioso del lugar de origen.

Por las condiciones de arrinconamiento, el indígena urbano es frecuente que procure la discreción de su filiación política en los ámbitos públicos, lo que contrasta con el lugar

visible y central que ocupan los templos de conversos en las colonias que habitan. Ello, en el íntimo mundo de la vida privada, delata la vigencia de una conciencia religiosa que ha sido una especie de cemento primario en el aglutinamiento de experiencias diversas. Del templo a la calle hay un hilo de continuidad. Mientras que la vida religiosa fortalece la unidad de cada núcleo indígena en cualquiera periferia urbana, la vida política legitima el diario bregar urbano. De ambos factores, la Biblia y el pliego petitorio —privado uno, público el otro—, es que se han nutrido las nuevas formas de identidad indígena que en un principio se presentaban divididas por sus múltiples orígenes.

► La afirmación de una identidad indígena articulada con las formas nuevas de autoridad no es explícita; sin embargo, la voluntad tácita de asumirse indígena, y el acuerdo del no indígena de aceptarlo, favorece el afianzamiento de una conciencia indígena supracomunitaria que agrupa y unifica a sujetos que habían vivido una historia cultural fragmentada.

En esa especie de conciencia panindianista urbana, el celoso cuidado de la vida privada en la colonia ha sido un factor fundamental en la reproducción y mantenimiento de lo que es tal vez el único elemento cultural que liga de manera directa a los indios urbanos con su pasado ruralizado: la lengua. Es en las intersecciones de la convivencia inesperada entre hablantes mayances de diversas lenguas donde luego cobra forma el discurso político en el que todos prácticamente están incluidos. Si quisiéramos plantear la hipótesis a la manera de Bordieu (1995), diríamos que en el campo de las identidades urbanas, en un lugar como San Cristóbal de Las Casas, la palabra y la política son el principal, sino es que el único, “capital simbólico” de lo que significa ser indígena en la ciudad. Un babel pintado

de maya que canjeó la rigidez de la lengua, en tanto “rasgo” etnografiado por la antropología, por su uso estratégico en las nuevas condiciones de la globalidad.

► Parece indispensable que la investigación etnográfica reoriente los estudios de los sistemas de cargos pugnando por un cambio de *locus*, el cual transitaría del modelo cultural de la «comunidad cerrada», tan caro a la etnografía clásica, hacia lo que Barth llamó los «límites étnicos» (1976: 17). Como lo señaló Henning Siverts (1976, pp. 135-136) al estudiar a los tzeltales del municipio de Oxchuc, Chiapas, usando de modo explícito este concepto teórico, las identidades indígenas no son incompatibles con las situaciones de contacto; más bien ocurre a la inversa, es la densidad de las articulaciones con el mercado, la administración pública y las agencias indigenistas, lo que modela y hace vigentes las fronteras étnicas. Con este enfoque el concepto de frontera se transforma: deja de ser un dique o barrera social para mostrarse como un espacio poroso de circulación de bienes culturales.

No obstante, si bien el recurso metodológico de las fronteras étnicas sigue siendo un referente valioso en la investigación, requiere de actualizarse de acuerdo con los nuevos actores. El primer sistema mundial de la modernidad temprana, con su cúmulo de fuerzas económicas y tecnológicas, unificó a todos los rincones de la Tierra convirtiéndolos en tributarios del capital. A finales del siglo XIX, en Chiapas, el café de exportación de finqueros alemanes sería su enclave económico y la mano de obra indígena su ejército de asalariados.

Este modelo regional agroexportador, mejor conocido como «economía de plantaciones», fue el que introdujo a Chiapas al mercado mundial, y a los indígenas tzotziles de Los Altos en la dinámica empresarial de las tierras bajas. Colocados a la mitad

del camino de los indígenas jornaleros y de los propietarios alemanes, los ladinos de San Cristóbal, al no encontrar mejor forma de vida que servir de intermediarios en el naciente mercado de trabajo, tendieron su primer lazo «moderno» hacia los pueblos indios. Este vínculo, unido al más añejo de San Cristóbal como ciudad-mercado, conformaron la región interétnica y el mundo de actores que luego Aguirre Beltrán (1987), en nombre del indigenismo de la nación, llamaría «regiones de refugio».

Independientemente de cómo algunos autores interpretaron esa realidad —colonialismo interno, región dual, sistema de clases—, ello fue hasta que en los años 70 se rompió el frágil equilibrio entre una economía campesina de subsistencia que demandaba trabajo y otra empresarial que se lo daba cuando lo requería. En las nuevas circunstancias, Chiapas se quedó sin centro de gravedad económico, y los indígenas, algo inédito, empezaron a notarse como huéspedes no tan distinguidos en la ciudad de San Cristóbal.

► Con la llegada de la sociedad globalizada en la modernidad tardía (Augé, 1995), los sujetos regionales han desdibujado su rostro previo y ni indios ni ladinos son ya los mismos. En buena medida, los indios son ahora indios urbanos, descampesinizados, desterritorializados y desritualizados; indios que ya no viven cobijados por el santo patrono del pueblo que dejaron, sino por lo que significa el símbolo deslocalizado de Emiliano Zapata, que lo mismo es reivindicado por altermundistas europeos que por libros de texto nacionales, camisetas de marca, centros de diversión cosmopolita o grupos de rock.

Así, de anteriores devotos de santos patronos —vuelto ahora costumbre ladina— los indígenas urbanos a menudo son ya reconocidos por sus contrarios como la parte más activa de las siempre recurrentes revueltas urbanas orquestadas en alguna parte del mundo. El problema no es la ausencia de sumisión; «el indio es alzado», se ventila decir, en

referencia a su notable orgullo. Lo que atormenta y a duras penas disimula un ladino es el fantasma de un ejército multicultural que aparece y desaparece como un asunto de opinión pública, pero que tendría como clave local a los indios rebeldes. Es un ejército donde estarían juntos estudiantes «defeños», la viuda de Mitterand, Global Exchange, un obispo retirado, mártires asiáticos que vienen a suicidarse a México, académicos veraniegos en Chiapas, parlamentarios disidentes europeos, músicos solidarios de festivales, y los siempre oportunos o inoportunos —según se vea— «monos blancos» italianos.

Para el ladino que añora la quietud de otras épocas, un indio antes que tzeltal o tzotzil es un indio político, y con seguridad también zapatista y diestro en internet. Y aunque el estigma es obvio, esta idea repetida resulta una mentira útil que permite reparar en la emergencia del indígena como sujeto político que busca reconocimiento y opciones de vida en la ciudad. Desde luego, como se dice en estos casos, después de la mentira útil el diablo está en los detalles.

► Del otro lado de la frontera los ladinos tampoco se parecen a los de antes; no monopolizan ya los mercados —los indígenas tienen ya sus propias tiendas que compiten con las de ladinos— y, en algunos casos, como el del transporte rápido foráneo, dependen enteramente de las cooperativas indígenas. El Instituto Nacional Indigenista (INI), desapareció en 2003, y las instalaciones de su antiguo Centro Coordinador Tzeltal-Tzotsil son hoy ocupadas por organizaciones indígenas que se asumen independientes. Asimismo, la importancia numérica que hoy tiene la población indígena en la ciudad es capaz de cambiar —como sucedió ya alguna vez en los procesos electorales locales— el rumbo de la administración municipal, históricamente controlada por los ladinos de San Cristóbal de Las Casas.

El mundo ladino también se ha ensanchado, y si bien muchos de los que estaban permanentes, los indígenas tienen ahora otros interlocutores ladinos que son de diferentes lugares de México, y cada vez más frecuentemente, por el efecto de un planeta «glocalizado» (Beck, 1998). Si bien el ladino local les sigue manteniendo a «raya» y les considera, como antaño, el origen de todos sus males, los otros ladinos sostienen con ellos —a través de grupos humanitarios, estudiosos de su cultura, observadores internacionales, organizaciones independientes del gobierno o personas sin afiliación pero simpatizantes de la interculturalidad— amistosas relaciones de intercambio cultural, comercial y político.

La interacción, con todos estos cambios, no podrá ser considerada como el lazo social que unía tradición con modernidad. ¿Dónde colocar la dicotomía si muchos indígenas abrazan la sociedad red, al tiempo que jóvenes europeos abandonan su sociedad tecnificada para tonificarse con costumbres indígenas rodeadas de lo poco que queda de naturaleza? Los límites étnicos en estas condiciones deberán reorientarse y converger con un concepto de sociedad que ya no está, de acuerdo con Beck (1998) y Canclini (2000), partida a retazos, y que así mismo tampoco es homogeneizante o estandarizada.

## CAPÍTULO 4

### **SER INDÍGENA EN LA CIUDAD** **Diversidad étnica y cambio cultural**

A partir de la reflexión de la historia vivida de un tzotzil-maya en la ciudad cosmopolita de San Cristóbal de Las Casas, y que es la historia de muchos migrantes y sus descendientes que abandonaron sus territorios de origen, este capítulo se propone poner a prueba algunas de la conjeturas provisionales indicadas en la sección de perspectivas del apartado anterior (ver cap.3: 3.6), y que en lo fundamental se refiere a lo que *significa hoy ser indígena en la ciudad*. A pesar de la crisis de la “antropología de comunidad” que se ha intentado mostrar, se asume que la importancia la antropología urbana en el ámbito local es casi nula y que, en general, los escasos estudios urbanos sobre el cambio cultural no han problematizado en forma suficiente a la ciudad en sí misma como un espacio de diversidad, orientándose más bien a tratar de localizar las raíces de lo rural en lo urbano o bien de lo tradicional en lo moderno.

El relato presentado es un modelo ideal, un artificio antropológico construido a partir de experiencias de vida de personas que no vivieron o tuvieron poco contacto con la llamada comunidad, pero que en el contexto de San Cristóbal de Las Casas asumen la condición de indígenas. Su utilidad, por lo tanto, es metodológica, y pretende ser un caso de referencia para captar algunas (otras tantas quedaron fuera) de las innumerables variantes asociadas a la complejidad que implica la indianidad urbana.

Partiendo de su fundación como Villa Real de Chiapa en el siglo XVI, el escrito problematiza los cambios estructurales en distintos momentos históricos de lo que fue

Ciudad Real, hoy San Cristóbal de Las Casas, proponiendo una interpretación del cambio cultural y sus implicaciones en la reconfiguración de las identidades étnicas locales. Las reflexiones expuestas tienen como propósitos de índole teórico y general: 1) plantear la imposibilidad de explicar la identidad (y su contraparte, la diversidad) a partir del esquema dual, muy propio de la tradición antropológica aplicada, que asocia lo indígena al campo y lo ladino a la ciudad; 2) mostrar que la diversidad es una dimensión estructural de las ciudades cosmopolitas y globalizadas actuales, y no sólo de los paisajes culturales premodernos que nos ofrecía la antropología convencional;

Aunque en algunas partes del texto se sugiere la conveniencia de adoptar algunos conceptos que permitan el diálogo con otros campos del conocimiento, es al final de la tesis (cap. 8) donde evocamos la necesidad de ir construyendo una antropología urbana orientada al estudio de las relaciones interétnicas en ciudades de origen colonial, pero sujetas hoy a una dinámica cosmopolita y globalizada.

#### **4.1 Ser indígena en la ciudad**

Todos los domingos de cada tarde Juan Pérez Hernández vende “esquites” en la plaza central de San Cristóbal. Su oficio lo desempeña desde hace algunos cinco años, época en que las autoridades municipales decidieron quitar del Centro Histórico a los vendedores callejeros que habían establecido puestos en parques y calles céntricas; desde entonces, Juan consiguió alquilada una bicicleta-triciclo que adaptó para el oficio, convirtiéndose en uno más de los comerciantes móviles que tienen permiso como vendedores los fines de semana. El producto no es ajeno a su persona, pues los esquites que ofrece están hechos del maíz que él y su familia habían cultivado en la tierra que abandonaron.

De lunes a viernes Juan también realiza otros trabajos. Cuando lo llama el ingeniero que lo conoce se dedica a ser peón de albañil en la obra pública de la ciudad, pero como esta ocupación es ocasional en un puesto semifijo del mercado público ofrece discos piratas de la música de moda que conecta con un intermediario. En algún momento, aprovechando que aprendió a manejar con el camión desvencijado de su tío que es transportista, Juan incursionó como taxista ilegal de la ciudad.

EL mejor momento para Juan es cuando a San Cristóbal de Las Casas, destino turístico en el corazón de la ruta maya, llega el verano y con ello la “temporada alta”, atiborrándose con viajeros de todo el mundo. En esta época el trabajo abunda y Juan puede ser mesero, recibir uno que otro dólar como propina y, si como él mismo dice, el “cuerpo aguanta”, repartir propaganda callejera de los *live-bar*, o amanecer como vendedor en un carrito de hamburguesas y *hot dogs*.

Juan habla el tzotzil, lengua de sus padres que nacieron en el municipio vecino de Chamula. Por negarse a servir en las festividades de su pueblo, actividad que les prohibía la religión pentecostés, la familia de Juan debió de abandonar su modesta milpa y migrar a San Cristóbal. Juan de niño conoció poco a su padre, ya que este poco después de avvicindarse en la ciudad tomó camino a Cancún, en el Caribe mexicano, y nunca volvió. La madre, sirvienta en una casa ladina, moriría poco antes de que Juan fuera adolescente.

Juan ahora tiene treinta y ocho años de edad y todavía recuerda como él y sus siete hermanos crecieron huérfanos en las calles de San Cristóbal. Aquí dice que se “juntó” cuando cumplió 17 y ha procreado 4 hijos. El más grande, de unos 22 años —no hay un recuerdo exacto de la edad de los miembros de la familia—, vende como “cangurero” dulces y chicles y lo ayuda desde adolescente en el trabajo; de los otros tres, el más pequeño es de brazos y dos “atajan” turistas extranjeros, buscando obtener monedas o comida. En San

Cristóbal es común ahora la imagen de niños con “canastita” que ofrecen animalitos de barro, por lo que cada que puede Juan compra en Amatenango (pueblo alfarero de los Altos de Chiapas) figuras y juguetes en miniatura que sus hijos revenden en restaurantes y bares del Centro Histórico.

Juan ahora es dueño de su triciclo y se las ingenia para conseguir el “elote” con el cual hace los esquites, lo que frecuentemente implica algún endeudamiento. Sin embargo, no siempre fue así, pues primero tuvo que trabajar por comisión para otro dueño. En ese entonces, todos los días al terminar la venta debía entregar una cuota fija de dinero, y el excedente, era frecuente que no hubiera ninguno, hacía las veces de su sueldo. Si vendía menos de la cantidad establecida de producto no sólo no ganaba, sino que tenía que poner el faltante de su bolsa. Ahora, afirma no muy convencido, con esfuerzo y ahorro “soy mi propio patrón”.

Juan vive en la zona norte de San Cristóbal, en el mismo lugar donde se asentaron, como él, miles de campesinos indígenas que se quedaron sin tierra en sus comunidades de origen. Aunque su lengua es el tzotzil, en la colonia todavía sin nombre que habita se habla también el tzeltal, idioma de otras regiones y pueblos que ha oído mencionar pero que no conoce.

La colonia de Juan, como muchas otras colonias con reputación de indígenas, es un asentamiento irregular que carece de todos los servicios urbanos. Juan y su familia han edificado su casa de lámina, madera y cartón, por lo que en la época de lluvias en San Cristóbal, casi la mitad del año, se vuelven inevitablemente damnificados, refugiándose —con suerte— en algún albergue de la ciudad. En esos días aciagos Juan debe suspender su trabajo y volver a reconstruir su casa.

Juan afirma que aprendió el español de pequeño cuando boleaba zapatos en las calles de San Cristóbal, aunque sólo supo medio escribirlo ya de grande. Está contento con la cultura de sus padres, pero le apena no tener relación con ella, más que cuando esporádicamente algunos parientes lo visitan de su pueblo. Asegura que es bonito hablar una lengua diferente al español, a pesar de que muchas veces ha tenido que negarla si quiere evitar que lo discriminen o no le den trabajo. Porque ha vivido varias veces la experiencia de maltratos y desalojos, está seguro que la inestabilidad de su empleo no sólo tiene que ver con su pobreza, sino con el hecho de que es indígena.

El futuro de Juan es incierto en la ciudad. Como asalariado sabe que la ocupación es temporal, que los salarios son bajos —a veces ni el sueldo mínimo—, que los patrones no pagan puntualmente, que no hay contrato laboral alguno, que se trabaja más de las horas reglamentarias sin pago extra, que se no tiene acceso a la protección social y, por si fuera poco, que ahora hay que competir más fuerte por las escasas fuentes de empleo. La “chamba”, cuenta, es tan inestable que le ha tocado en su oficio de mesero cambiar de patrón al menos tres veces durante 15 días. Todo termina efímeramente porque lo despiden o no le liquidan su jornal. Por ello, en los momentos más difíciles, varias veces ha pasado por su cabeza la idea de viajar y probar suerte en los Estados Unidos.

En sus recorridos como vendedor de esquites en las terminales de pasajeros ha observado que autobuses que dicen ser turísticos realizan traslados hasta la frontera norte. Con mayor o menor fortuna parientes y amigos que conoce han realizado el trayecto, convenciéndose cada vez más de que en cualquier momento lo intentará también.

Cuando era niño recuerda Juan que solía visitar estacionalmente San Cristóbal con sus padres. Toda la familia hacía el viaje a la ciudad con regularidad dos veces por año. El primer viaje era para vender el poco maíz y frijol que se cosechaba en la milpa familiar. La

estancia duraba sólo algunos días y con el dinero obtenido de la venta del producto la familia podía comprar, en las tiendas de los comerciantes ladinos o en el mercado municipal, algún utensilio para la casa o reponer los instrumentos de labranza ya inservibles.

El segundo viaje a San Cristóbal era indispensable para contratarse con los “enganchadores” que los conducían a la “tierra caliente”, lugar inhóspito donde su familia era reunida con otras familias que no conocían para laborar en cultivos ajenos. Los trabajadores de las plantaciones cafetaleras hablaban muchas lenguas y procedían de muchos lados; unos eran de la misma sierra, otros como su familia procedían de municipios vecinos a San Cristóbal, y otros más, oyó decir, venían desde Guatemala. La duración de esa convivencia inusual estaba marcada principalmente por la cosecha del café, actividad después de la cual todos regresaban al cuidado de sus milpas en la tierra fría.

Lo que la familia de Juan podía obtener de ingresos en su minúscula parcela apenas alcanzaba para el sustento, por lo que para cubrir los fuertes compromisos comunitarios era indispensable trabajar en las fincas y obtener dinero en efectivo.

De las obligaciones con la comunidad, a Juan siempre le llamó la atención el que su padre hasta la edad de viejo estuviera siempre ocupando algún cargo de servicio al santo patrono del pueblo, lo que hacía que tuvieran que alternar su residencia entre el paraje y la cabecera municipal. La fiesta duraba sólo algunos días, pero pagarla implicaba que su padre y otros cargueros tuvieran que endeudarse con los comerciantes de la ciudad o de las plantaciones. Juan piensa que aunque servir a los santos del pueblo les impedía gozar de bienestar económico, el prestigio que el padrinazgo proporcionaba a su familia aseguraba que esta fuera respetada por otros tzotziles; eran, según sus palabras, buenos chamulas, lo que compensaba el trato poco amable que recibían de los ladinos.

Esos fueron los recuerdos de Juan sobre su vida de niño indígena: la milpa, el paraje, las tiendas de los ladinos, los enganchadores, el viaje a las fincas y la fiesta de cada año. En su pueblo no vivían ladinos y en San Cristóbal los indígenas únicamente estaban de paso. Para Juan hoy la situación ya no es la misma. En su paraje la tierra se hizo improductiva o fue abandonada, las familias no tienen que comer y los hombres, sin posibilidad de empleo en la región, se enganchan con “polleros” y tratan de pasar al otro lado, en una aventura incierta que comparten con braceros guatemaltecos, hondureños, nicaragüenses, salvadoreños y otros mexicanos.

De la forma tzotzil de ver el mundo en su pueblo Juan menciona no comprender mucho; su memoria sólo guarda vagos pasajes de cuando su padre leía la biblia, lo que contrariaba a las autoridades chamulas “tradicionales” que defendían la “costumbre”. Juan desconoce por qué la costumbre dice que lo natural es sobrenatural, que los astros son dioses o que en la noche puede ocurrir la fatalidad. No alcanza a imaginar tampoco como es eso de que su mundo, el de los hombres, exista en medio de otros mundos y sea resultado de una cuarta creación (la buena) por obra de los que sus paisanos llaman *Jtotik Sol* (nuestro padre sol); que su *jteklum* (pueblo) sea el *smisik banamil* (ombligo de la tierra), y que los confines de la misma estén habitados por monos, demonios y judíos. Y aunque sigue oyendo que todos los que son como él poseen un “nagual”, le parece igual de extraño que el destino de un animal esté unido al de una persona.

Juan sabe que los nativos de Chamula se refieren a su lengua tzotzil como la *batz'il k'op* (lengua verdadera) y a sus hablantes como los *ba'tzil noklumetik* (hombres verdaderos); con todo, por su experiencia de vida en la ciudad, duda que aquí eso sirva de algo. En su colonia, una parte de los que nacieron posteriores a él no hablan el tzotzil o se avergüenzan de hacerlo, mientras que en la intrincada sociedad ladina, al mismo tiempo

que su persona es relegada al conjuro de la palabra indio, su lengua es reducida despectivamente a la condición de “dialecto”.

El mundo chamula de Juan en San Cristóbal es más comprensible, más inmediato, pero también más inestable y lleno de riesgos. El templo religioso en su colonia, que una pero que también divide; el partido político, la organización o sindicato que le ofrecen interesadamente protección, y el líder indígena, que es a la vez su propio pastor, son sus frágiles resguardos ante una existencia colmada de infortunios que no termina de asimilar todavía bien.

Pese a lo que escucha acerca de la vitalidad de su cultura entre los gobernantes y los medios, Juan está cierto de que su vida, contra su voluntad, está atrapada hoy en un dilema: siente que su pasado es irrecuperable, a la par que no vislumbra un futuro promisorio en la ciudad. En su paraje no tiene ya tierra ni familia ni casa, únicamente la nostalgia cada vez más lejana de sus raíces, y en San Cristóbal enfrenta todos los días un presente incierto.

#### **4.2 El cambio territorial y demográfico**

La historia de Juan es la misma de miles de indígenas que a partir de los últimos 30 años del siglo XX arribaron a la ciudad de San Cristóbal, y puede decirse que la transformación de su vida está estrechamente imbricada con la transformación de la ciudad ¿Qué ocurrió en ese tiempo, largo en la vida de Juan, pero insignificante para una ciudad fundada hace más de 480 años?

Si nos remontamos a los tres primeros siglos de vida de la ciudad (San Cristóbal se funda con la categoría de Villa en marzo de 1528), encontraremos que el período estará marcado por un crecimiento débil de la población, incluso en varios períodos negativo, sin sobresaltos ni migraciones importantes. De acuerdo al Censo levantado en 1838, Ciudad

Real contaba en ese entonces con 1652 familias y 6912 personas (Pineda, s.f, p. 374).<sup>62</sup> Situada entre tierras montañosas de escasa vocación agrícola y un suelo inundable, con sólo un desagüe natural (“los sumideros”), y sin otra posibilidad de vida que no fuera la expoliación de la mano de obra indígena, Ciudad Real arribará a los albores del siglo XX como una ciudad de apenas 14 mil habitantes, de pobreza crónica y semiabandonada (Aubry, 1991, p. 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 México<sup>63</sup>

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

---

<sup>62</sup> Es de hacer notar que para esas fechas el municipio maya-tzotzil de San Juan Chamula (contiguo al de San Cristóbal) tenía un mayor número de habitantes. Según el mismo Censo, en Chamula habían 2706 familias y 10131 personas (p. 375).

<sup>63</sup> 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)” (p. 172).

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%, (Aubry, p.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). 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 (p. 7).

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 la Zona Norte de San Cristóbal

como parte de la primera oleada masiva de expulsados de los pueblos y comunidades indígenas.

**Ilustración 1: la “zona norte” de San Cristóbal de Las Casas**



En la imagen puede ser observarse en este 2011 el estado actual del poblamiento de la llamada “Zona Norte”, identificada como la primer franja de colonias indígenas de San Cristóbal, la cual prácticamente ha devastado el cerro

Contradiciendo 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 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. No sólo se incrementa el tamaño de la ciudad, pasando en 10 años, 1970—1980, de 32 mil 838 a 60 mil 550 habitantes (INEGI, 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 reivindican, asesoran o apoyan al zapatismo) de un turismo vinculado a la ecología y las culturas alternativas.<sup>64</sup>

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

---

<sup>64</sup> La idea común 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 (2007), el mismo “trabajador, socio, fundador, asesor, e incluso directivo” de uno de los actores, las ong's (p. 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 costumbre de ir a vivir al pueblo” (p. 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” (p. 444)

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),<sup>65</sup> comenzaba paradójicamente a evidenciar signos de fragmentación.<sup>66</sup>

Se saltaría súbitamente de una incipiente modernidad, siempre aplazada por las instituciones nacionales, al presente transnacional. Como en la metáfora de Josefina

---

<sup>65</sup> Este momento de la globalización es definido por el sociólogo Roland Robertson (2002) 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 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 (2004) 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.

<sup>66</sup> 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)” (p. 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.

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”.<sup>67</sup> 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 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.<sup>68</sup> 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

---

<sup>67</sup> Citado por Díaz Raúl y Alonso Graciela (1998, p. 2)

<sup>68</sup> 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”. (Valencia, 2005, p. 37). Semejante herencia cultural habría sido irremediablemente alterada por acciones como las múltiples “intervenciones de las casas que han invadido patios, rompiendo esquemas tradicionales arquitectónicos”.

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.

### **Ilustración 2: Bancos de arena en “Salsipuedes”**



El cambio estructural acelerado en los años recientes ha tenido una de sus graves consecuencias en la deforestación de la cuenca hidrológica en la que se asienta San Cristóbal, dañada gravemente por la operación de 52 concesionarios de minas de extracción de arena y grava. En unas cuantas décadas, el uso sin control de los recursos del valle ha provocado el secamiento de 7 de los 25 manantiales naturales que abastecían de agua a la ciudad., y otros 12 reaparecen sólo irregularmente en la temporada de lluvias. El agotamiento de los mantos freáticos, aunado a la ocupación de humedales y la sobrepoblación, amenazan con el colapso al frágil equilibrio ecológico (López Arévalo, 2010).

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 materiales de la identidad de Juan en la ciudad. Un frágil cruce de caminos al que sería orillado, todavía de niño, al abandonar su pueblo 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, Juan 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.<sup>69</sup>

Despojado de los símbolos étnicos de las generaciones tzotziles que le precedieron, Juan sobrellevará su vida ya no a partir de sus raíces, sino en razón de una experiencia urbana en la que es discriminado y excluido. Ya sea como comerciante ambulante en los espacios públicos, trabajador temporal en el sector turístico, peón de albañil de la obra en turno, autoempleado golondrino de ocasión, taxista ilegal o aspirante a bracero transnacional, la condición indígena de Juan 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.<sup>70</sup> Por eso, ante el desencanto que la adversidad produce, no es de sorprender que el ánimo de Juan 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

---

<sup>69</sup> En las palabras actuales de Bauman (2007) Juan no tuvo oportunidad de vivir su identidad cobijado por los lazos familiares y de confianza que proporcionan el ser parte de una comunidad unida en sangre, origen y destino por una “trabazón indisoluble” (p. 30); tampoco, por la peculiar inserción de Chiapas al mundo, pudo acceder a las certezas básicas que implica estar incluido como ciudadano mexicano en una “modernidad sólida”. El lugar de Juan ahora, en plena “modernidad líquida”, donde nadie puede saber, afirma Bauman, “la diferencia entre ir loma arriba y rodar por la pendiente” (p. 115), son sus propios recursos (sin pasado y sin futuro) de su presente.

<sup>70</sup> García Canclini (2004, p. 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”.

Estados Unidos, está comprometida en ser parte de ese circuito de identidades errantes y comunidades imaginadas que habitualmente recorre países y fronteras <sup>71</sup>

### **4.3 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. Como es conocido, si nos remontamos a la época del nacimiento en 1528 de la Chiapa de los Españoles, las relaciones entre el Recinto Español (hoy centro histórico) y los Barrios de Indios eran de estricta *separación étnica*. 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 servidumbre.<sup>72</sup> De ahí que este momento haya sido explicado con el nombre de “*ciudad dual*” (Aubry, 1991, pp. 22-29).

---

<sup>71</sup> 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, 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) (pp. 119-120).

<sup>72</sup> 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, pp. 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 tropa de los conquistadores. Para los fines de este ensayo, la observación no afecta la idea de que en un primer momento los barrios de Ciudad Real se definían por la naturaleza étnica y lingüística de sus habitantes.

La separación será física y territorial, los indios habitarán la periferia y los 70 españoles registrados como residentes el centro de la villa.

En el siglo XVIII, dos siglos después, cuando apenas comenzaba a edificarse el patrimonio monumental urbano, la ciudad se llamaba ya Ciudad Real y sus fronteras 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 lejano 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 Mexicana de Antropología y en las obras más significativas de sus críticos. Hasta poco antes que Juan hiciera de San Cristóbal su hogar para siempre, 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”.

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” (Aguirre Beltrán, 1987), 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.

#### **4.4 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 a 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 el 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.<sup>73</sup> Los

---

<sup>73</sup> 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

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.

---

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.

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 a los confines de lo rural, la declaratoria de Zona de Monumentos Históricos, al menos 20 años antes de la irrupción del zapatismo, redefinirá paulatinamente el contenido y uso social del territorio que había sido 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 géneris*, fondas con menús recreados de los lugares más insospechados, grafiteros furtivos, cadenas de puestos 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 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.<sup>74</sup>

**Ilustración 3: Centro Histórico de San Cristóbal de Las Casas en el 2010**



En la imagen se observa la avenida 20 de Noviembre, primer paseo de los españoles criollos en el siglo XVIII (Aubry, 1991), ahora convertido en Andador Turístico o Eclesiástico. Al fondo se observa el Arco del Carmen, de estilo mudéjar, edificación que constituía hasta los primeros años del siglo XX la “puerta” de acceso a la ciudad.

---

<sup>74</sup> Esta tendencia (típica de las ciudades coloniales que han descentralizado las actividades políticas y comerciales en aras de fomentar una perspectiva recreativa de los centros históricos) llegó a su extremo cuando por decisión del Gobernador de Chiapas, Juan Sabines, se decidió quitarle al palacio de gobierno su lugar de recinto de la administración municipal, transformándose a partir de diciembre de 2010 en el “Museo Chiapas” (Martínez, 2010, p.3)

### Ilustraciones 4 y 5. Centro Histórico de San Cristóbal de Las Casas



El éxito recreativo y de espectáculo del Andador Eclesiástico (imagen de arriba), creado al comenzar el nuevo siglo, conminó a las autoridades para hacer de la principal calle del siglo XIX, la Real de Guadalupe, un segundo andador: El Andador Guadalupano. En la imagen de abajo puede apreciarse el momento de su inauguración con marimba en diciembre de 2009.



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.

En este ambiente simultáneo de *cosmopolitismo* y *reindianización* se forjará la identidad polifacética de Juan, así como la de miles de indígenas (muchos de ellos de segunda y tercera generación nacidos en la ciudad) que diariamente negociarán y reconstruirán su sentido de pertenencia. El resultado global urbano será el surgimiento de un mar de fronteras culturales 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 otros lados, extranjeros y a otros indígenas.

## CAPÍTULO 5

### SER LADINO EN LA CIUDAD

#### Barrio, identidad y vida ritual en San Cristóbal de Las Casas

A lo largo de este capítulo me propongo examinar la otra cara de identidad urbana en San Cristóbal de Las Casas: la establecida entre un cierto discurso ladino o coletito y los asentamientos socioterritoriales conocidos comúnmente en la ciudad como barrios. La idea central que se maneja es que el *sentido de la identidad ladina o no indígena*, como la del indígena urbano abordado a partir del relato de vida de Juan (cap. 4), constituye un código flexible de claves culturales —difícilmente originales, pero siempre particulares— cuya vigencia depende de la capacidad de sus portadores por mantenerla siempre actualizada.

Sin embargo, a diferencia de la identidad tzotzil de Juan, volátil, “al día” y precariamente viable a través del templo, el sindicato o la política (cap. 4: 4.2, p, 168), argumento que la identidad del sector ladino mayoritario de la ciudad ha estado vinculada una institución de larga duración: *el barrio*. Desde esta afirmación, se sostiene que la actualización identitaria más reciente del circuito de barrios en la ciudad de San Cristóbal tiene que ver con la generalización e institucionalización de *prácticas religiosas* y *festividades devocionales* que habrían ritualizado la vida social de un sector de los habitantes de la ciudad, dándole un sentido nuevo e inédito. Este vínculo contemporáneo entre religiosidad y barrio (en el pasado el barrio estuvo unido sucesivamente al origen étnico, la actividad económica y el territorio) permite asumir la existencia de un sentido de identidad propio, lo *coletito*, que no requiere suprimir lo diferente (lo indígena) y que

demarca una frontera imaginaria con otros universos culturales urbanos ya sea indios o ladinos.

Metodológicamente el barrio es abordado en el ensayo a partir del criterio de la *intencionalidad de los sujetos* (Sahlins, 1997); sin embargo, esta racionalidad subjetiva, sin la cual no podría explicarse la contemporaneidad de toda cosmovisión, aparecería como arbitraria si no fuera por la existencia simultánea de un espacio normativo que los devotos denominan «junta». La «junta» es la que avala lo socialmente permisible y a través de ella se organizan los roles y se despliegan las actividades festivas. Incluso, vistos en retrospectiva, los barrios han sido una constante histórica de “larga duración” (ver cap.2). Estas tres dimensiones del barrio: la que alude a su resignificación permanente en cada coyuntura, la estructural que decide las reglas de participación, y la histórica que explica su extraordinaria durabilidad (los barrios nacen con la ciudad y la acompañan en un recorrido de siglos por toda la época colonial y la vida independiente) son concebidas aquí como relaciones sociales que se complementan debido a una sustancia común: su *naturaleza simbólica*.

Debido a que en el ambiente urbano de la ciudad las nociones de ladino y coieto se aplican como sinónimos, se usó en ocasiones el segundo término como apodo del primero. En cuanto al barrio, el criterio del que se parte para reconocer la adscripción ladina o coleta de las personas, fue el de la *participación pública* reiterada en *juntas* que organizan devociones y festividades dedicadas a imágenes del santoral católico.

Si definimos el análisis de la cultura como reconstrucción antropológica de representaciones imaginadas, a veces objetivadas y a veces no, entonces este ensayo bien puede ser considerado una *etnografía*, cuya finalidad es aportar a los estudios de identidad

cultural en ciudades pluriétnicas como San Cristóbal, casi inexistentes en el catálogo de la investigación en Chiapas.

### **5.1 Las fiestas de barrio como «super-ritual»**

Las explicaciones acerca de las funciones del ritual como mecanismo de conflicto y simultáneamente de disolución simbólica de oposiciones sociales, no son nuevas. Víctor Turner (1988) en su obra *El proceso ritual* analiza en detalle como ciertos ritos, en tanto construcciones imaginadas, pueden ser capaces de promover formas extrafamiliares, extracomunitarias y hasta extraétnicas de solidaridad. Es el caso, por ejemplo, del llamado “ritual de isoma”, vigente entre algunos pueblos de Zambia, en el África Central.

El «isoma», palabra que significa escapar de un lugar o encierro, es un complejo ritual que se aplica a mujeres con problemas ginecológicos (*akishi*) que impiden una adecuada fertilidad. Las pacientes por esta razón son nombradas como *lufwisha*, que quiere decir dar nacimiento a un hijo muerto, y la cura, entre otras prácticas, exige la puesta en marcha de lo que el autor llama "comunidades de sufrimiento" o de "antiguas víctimas" (p. 25) guiadas por un doctor denominado *chimbuki*.

Lo más interesante del tema, sin embargo, es el vínculo que Turner propone entre este ritual y un acontecimiento presente en la vida social de estos pueblos: la existencia de una relación conflictiva, no resuelta, entre dos instituciones culturales obligadas a coexistir: la descendencia matrilineal y el matrimonio con residencia virilocal. Por esa razón, en el lenguaje simbólico del ritual, «la sombra» (un antepasado muerto) que causa la aflicción es un pariente por la línea materna, señal inequívoca que el abandono de la comunidad de origen por parte de la mujer estaría debilitando los lazos de parentesco a los que debe continuidad. En el otro extremo, por lo tanto, la curación de la paciente deberá conducir a

un restablecimiento del equilibrio entre el deber de seguir al esposo y la necesidad de no romper con los lazos matrilineales.

El éxito del ritual radica en el poder de los símbolos que produce para crear y mantener, por encima de diferencias de historia, lengua, tribu o territorio, una verdadera "super-red" de relaciones solidarias: "la comunidad de víctimas o sufrimiento". Una auténtica cruzada en defensa de una "super-institución": la del parentesco matrilineal, amenazada por los hábitos culturales derivados del matrimonio (el deber de la esposa de convivir con sus parientes por afinidad).

Las conclusiones del autor son reveladoras. El ritual, y más allá de eso, la *ritualización de la sociedad*, sin ser reflejo inmediato y simple de la estructura social, tampoco debe entenderse como un juego ocioso con vida independiente o una inercia derivada de la tradición; por el contrario, existiría porque es capaz de generar tramas simbólicas que estarían impidiendo el que en ciertas condiciones un complejo cultural sea desmantelado. Pienso de nuevo en Carmagnani y en su ejemplo de cómo los indios oaxaqueños, a través de un proceso histórico de larga duración, recrearon simbólicamente su viejo sistema cultural, reinventando mitos y ritos diversos que alimentarían el nuevo entramado social de reconstitución étnica.

El paralelismo mediante el cual asocio el ejemplo de V. Turner con este estudio de barrios debe verse como metodológico. Creo que el barrio constituye, en el contexto urbano de la ciudad de San Cristóbal, una «super-institución» amagada permanentemente por un conjunto de fenómenos derivados de una modernidad tardía (diversificación económica, estandarización de la vida cultural, flujos migratorios, crecimiento poblacional). La clave de la persistencia de las relaciones barriales, en ese sentido, estaría en su empeño por

"igualar", actualizando, la condición cultural de un conglomerado urbano que, a pesar de su irremediable heterogeneidad, insiste en autoclasificarse como «coleto».

El mecanismo de esa continuidad vendría dado por elementos similares a los del «ritual de isoma», es decir, por la invención, consolidación y expansión de un «super-ritual», que ante la imposibilidad de evitar las influencias culturales externas es capaz de crear relaciones de consenso y de equilibrio mínimo en un mundo de adscripción propio llamado «barrial». Este super-ritual de identidad son las *devociones públicas o cultos patronales* que aquí analizamos.

Hasta principio de los ochenta, el ciclo de fiestas tradicional de la ciudad, el conocido como ciclo histórico, era de seis meses; arrancaba en el mes de junio en el barrio de San Antonio y concluía en enero con el Dulce Nombre de Jesús, en el barrio de Cuxtitali. El mes de julio es un mes muy especial del ciclo, pues constituye, junto con el diciembre guadalupano, uno de los pocos momentos en donde los devotos organizados de cada barrio coinciden en la celebración de eventos y romerías en honor a San Cristóbal Mártir.<sup>75</sup>

---

<sup>75</sup> Como analizaremos en capítulo VII, destinado a comparar en profundidad los rituales festivos de la ciudad, es verdad que la llamada *Feria de la Primavera y de La Paz* se presenta cada año oficialmente como la fiesta mayor. Empero, tal calificativo no se sostiene por varios motivos: a) no guarda alguna dimensión religiosa, y si la hubo (M.Trens la relaciona con el *Señor del Sótano*) la gente ni lo recuerda ni lo celebra; b) es organizada de *arriba hacia abajo* por el poder político y económico, es decir por el ayuntamiento y los comerciantes (CANACO, CANACINTRA), en una lógica inversa a las juntas procuradoras de los barrios; c) su objetivo es exclusivamente mercantil y el dinero no está unido al parentesco y al prestigio social. Es significativo que la Feria tenga escasos espectadores cuando los eventos no son gratuitos y que, incluso, llegue a suspenderse cuando ocurren desastres naturales como fue el caso de la erupción del volcán Chichónal en 1982. En contraste, a pesar de acontecimientos extraordinarios (la irrupción del EZLN, en enero de 1994, en San Cristóbal, fue simultánea con la víspera de la fiesta de Cuxtitali) o de condiciones climáticas adversas (frecuentemente los grandes temporales de la estación de lluvias coinciden con las celebraciones de la Merced, Mexicanos y San Ramón), jamás se ha sabido de que un barrio deje de festejar a su santo patrono.

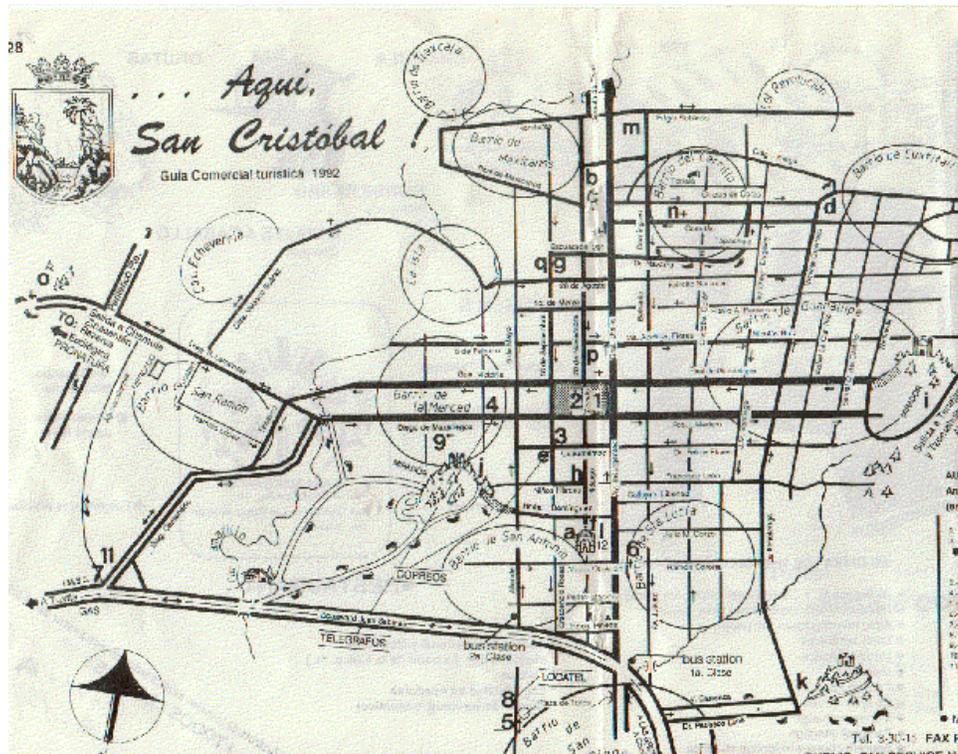
**Ilustración 6: “Cerrito”, gradas y templo en honor a San Cristóbal Mártir**



1. Aunque a menudo se presenta a la feria anual denominada de la Primavera y de la Paz como la fiesta “grande” de la ciudad (ver. cap. 8), lo cierto es que no hay una sola sino varias fiestas “grandes”: las barriales. No obstante, la que marca de hecho el inicio del ciclo es la de San Cristóbal Mártir, patrono del pueblo y en cuyo honor cada barrio organiza en la víspera una romería. La festividad se celebra el 24 de julio de cada año lo que implica escalar el “cerrito” (como le llaman los devotos), símbolo de la ciudad y desde donde se puede observar el valle.

Las festividades eran fundamentalmente devocionales y podía corroborarse una curiosa correspondencia entre el *orden temporal* de las fiestas, basadas en el calendario católico, y el *orden espacial* de los barrios "viejos", estructurado a través de la larga vida colonial. En otras palabras, el orden de sucesión de las fiestas no sugería arbitrariedad, sino que transitaba en una ruta determinada: iniciaba en junio con las festividades dedicadas a San Antonio; subía en agosto al Cerrillo con la fiesta dedicada al Señor de La Transfiguración; continuaba, a mediados de ese mismo mes, en Mexicanos; luego bajaba a San Ramón, última fiesta de agosto; volvía a subir, en septiembre, a La Merced; durante noviembre se iba a San Diego; finalmente, ya en diciembre y enero, terminaba de subir a Guadalupe, Santa Lucía y Cuxtitali. El trayecto ritual no "brincaba" barrios (de un barrio se pasaba al inmediato vecino) y parecía dibujar, en una dirección Este-Oeste y Norte-Sur, una especie de círculo que en la medida que avanzaba iba bordeando a la ciudad.

**Mapa 2. Trayectoria del ciclo “viejo” de fiestas barriales**



Nótese como los barrios del centro, encerrados en círculos, trazan un anillo que corresponde al primer ciclo tradicional de fiestas patronales. Fuente: Guía Comercial y Turística, 1992.

Con el crecimiento urbano de San Cristóbal, aparecieron en los intersticios de los barrios nuevos fraccionamientos y colonias y el orden del ciclo tradicional se rompió. Pero, paradójicamente, al mismo tiempo que se quebraba la unidad entre territorialidad y fiesta y que entraban en escena otros sujetos urbanos, empezará a producirse un aumento acelerado del número de *cultos barriales* y, con ello, siguiendo la lógica de mi propia "hipótesis", de *coletos*. Contando desde los años setenta, el sector de barrios y los cultos y discursos a él asociados no sólo no han dejado de crecer, sino que se han multiplicado. Por eso aquí de nuevo sugiero que las celebraciones patronales bien pueden leerse, contradiciendo algunas

ideas académicas vigentes de cultura, como un adecuado ejemplo de que la tradición es tan contemporánea como la modernidad.

La "igualación" cultural que experimenta la noción de barrio a partir del "super-ritual" de los cultos patronales, cobra más relevancia si se considera que la heterogeneidad social de la vida barrial proviene de los distintos momentos por los que ha transitado el proyecto urbano a lo largo de los 473 años que tiene de existencia la ciudad. Hemos señalado que los barrios de Mexicanos, Tlaxcala, San Diego, San Antonio y Cuxtitali nacieron con la ciudad misma; otros como el Cerrillo se remiten a los inicios de la vida colonial; algunos más como Guadalupe y San Ramón pertenecen al siglo XIX; la mayoría, sin embargo, lo que permite justificar la dilatada duración del concepto de barrio, es el producto del crecimiento desordenado y caótico que ha padecido la ciudad en el último cuarto de siglo de su historia.

No hay excepciones en la dinámica urbana de la ciudad al menos en los últimos treinta años: todo asentamiento nuevo que quiere reproducir la continuidad del barrio construye una ermita y desarrolla un culto. Donde aparecen coletos surgen otras tantas celebraciones; donde antes estaban los asentamientos de San Ramón-La Isla, La Merced-La Isla, Infonavit-La Isla, Altejar, Infonavit-Ciudad Real, 31 de marzo, Revolución, Las Delicias, 14 de Septiembre (Magisterial), El Relicario, Las Piedrecitas, La Garita, El Ojo de Agua entre otros, hoy están los barrios y los cultos dedicados a Santa Cecilia, El Señor de La Misericordia La Inmaculada Concepción, El Sagrado Corazón de Jesús, San Juan de Dios, San José Obrero, La Virgen del Rosario y Jesús Resucitado, San Judas Tadeo, el Niño de Atocha, La Virgen de Lourdes y la Santa Cruz.

Debido a esta recurrencia contemporánea al culto de imágenes como criterio de legitimación social, he estimado pertinente diferenciar los conceptos de *barrio* y

*asentamiento*. La temporalidad a la que aludo no es ni la del culto ni la del asentamiento, pues se asume que lo uno u lo otro, visto por separado, no hacen el barrio. El asentamiento se refiere a los sucesos de fundación o a los relacionados con una historia común a partir de ciertos espacios socioterritoriales; el barrio, por su parte, indica el momento en que esa colectividad autodenominada *coleta* decide imaginar sus vínculos de identificación mediante la veneración pública y organizada de imágenes, tomadas del santoral católico y con reputación de milagrosas.

En este sentido, lo que hasta hoy se ha venido documentando sobre San Cristóbal correspondería más bien a la historia de sus asentamientos y/o de su patrimonio urbano, pero no a la de sus barrios. En la perspectiva que se adopta del problema, el barrio, en la medida que es un espacio imaginario (distinto y a menudo contrapuesto al espacio físico) sólo comienza cuando el culto y el asentamiento dejan de ser lógicas paralelas y se convierten en espacios de simbolización convergentes.

Un buen ejemplo es Las Delicias, que empezó su historia como asentamiento con los primeros caseríos en el año de 1963. En ese tiempo, cuentan sus habitantes, no había barrio y ni siquiera un asentamiento poblacional bien organizado, quedaba abundante “terreno libre con muchas manzanas y un bosque precioso”.<sup>76</sup> La identidad era “confusa”: algunos se asumían de Guadalupe y otros se hicieron del Cerrillo, barrio al que pertenecían los dueños antiguos de los terrenos que se fraccionaron.

Los que llegaron provenían de los municipios de Oxchuc, Huixtán, Tenejapa y de los suburbios del propio San Cristóbal. Los unía sólo la vecindad de haber adquirido un “lotecito” en el lugar y el trabajo diario en el comercio ambulante: “hay personas que hacen

---

<sup>76</sup> A decir del informante, esta es la razón por la que ese terreno arbolado, a pesar de ser “un cerrito”, fue designado popularmente con el nombre de Las Delicias.

nieves, hay otras que hacen palomitas o chicharrines y que son nativas de ahí”. Por esas fechas, el único indicio de un culto era la veneración pública que varias familias de vecinos hacían de la Santa Cruz.

Poco después, en 1965, aún sin ermita ni culto y aprovechando la lotificación del terreno, los vecinos buscarían la compra colectiva de un predio que funcionaría como parque.<sup>77</sup> Se carecía de servicios como el agua y había que “cargarla en cántaros de hasta allá abajo”. El reconocimiento final del grupo como barrio tendrá lugar tan sólo 20 años después, cuando la intensa campaña a favor de dos cultos llegaría a feliz término con la construcción de la ermita y la formalización de la fiesta.

Otro caso reciente (1998), no exento de problemas y en diferente contexto, es el de un grupo de ladinos expulsados de San Andrés en los conflictos violentos que se vivieron en ese municipio en los años 70. El grupo mayoritario, a pesar de haber compartido por varias décadas el territorio de San Ramón, no fue siempre explícitamente reconocido como parte del barrio, hasta que decidieron fundar el suyo reorganizando la devoción a su anterior santo patrono, San Andrés. Así fue como:

...a uno de los viejos...que tenía una imagen del apóstol San Andrés le quería hacer su novena aquí en San Cristóbal. Entonces participó, habló al radio y mandó avisos de que iba a ser la novena, y la misa sobre todo, el 30 de noviembre. Entonces se hizo, fue en San Ramón, en la iglesia, con un sacerdote y toda la cosa...Dicen que los organizadores fue una misma familia que empezó a juntar para la misa, para el arreglo de la iglesia y la música que iba a estar afuera.

---

<sup>77</sup> Finalmente, no se logró conseguir los 200 pesos que los fraccionadores pedían y la adquisición en ese momento no se pudo realizar.

Hoy, y después de muchas reuniones, para la adquisición del terreno donado ya por un devoto, y una imagen de bulto del Santo,<sup>78</sup> se ha conformado la primera «junta» todavía no muy formal, estructurada en presidente, vicepresidente, secretario, tesorero y vocales.

Por otro lado, igual hay que decir que la categoría contemporánea de barrio no guarda una conexión entre la antigüedad socioterritorial y fenómenos como el de complejización de la fiesta. San Ramón, con un asentamiento relativamente reciente, fue uno de los primeros en masificar el evento festivo, mezclando rápidamente su origen devocional y religioso con la producción, circulación y consumo de símbolos mercantiles y económicos. La fiesta de La Merced, hablando de barrios coloniales, es tal vez la de masificación más tardía, y la de Las Delicias, por su doble culto, parece ser un ejemplo privilegiado que permite observar un fenómeno generalizado en los barrios recientes: pequeñas juntas de pequeños barrios organizando grandes fiestas.

El impulso de este desdoblamiento de la devoción en múltiples significados más allá de lo religioso es en realidad reciente: tiene sus primeros balbuceos en San Ramón, a mediados de los años 70, y luego se generalizará en los 80 a todo el circuito de barrios. El año de 1985 (fecha en que una familia del Cerrillo decide contratar un grupo con “luz y sonido” de fuera del Estado) es, sin embargo, el de la ruptura definitiva con el sentido tradicional de la fiesta. A partir de aquí, el discreto bullicio de las plazuelas quedará para siempre subordinado a la ruidosa presentación de la música electrónica.

Con ello se transforma no sólo la escenografía del ambiente profano: se recolocan los puestos, suben de precio los pisos, se politizan los permisos para vender negociándolos colectivamente con los sindicatos, crecen y compiten entre sí las organizaciones de

---

<sup>78</sup> El diseño de la imagen a venerar es un detalle delicado entre los devotos. Es frecuente, cuando el culto tiene raíces o está avanzado, como en el caso de San Andrés, que se ponga especial esmero: “tienen pensado ir a Guatemala o a México, que lo hagan de madera. No quieren simplezas, quieren algo bueno...”

músicos, se construyen escenarios de concreto magníficos y se remodelan los atrios, eliminando cualquier impedimento que pudiera distraer o minimizar el espectáculo. De forma paralela se hacen evidentes, además, los profundos desniveles sociales, expresándose en la figura de nuevas organizaciones como las juntas de socios patrocinadores, que corren paralelas y en ocasiones terminan desplazando a las juntas mayores en la responsabilidad de la dimensión lúdica de la fiesta. Surgen y se agregan, entonces, a las tradicionales juntas organizadas por sexo y edad, las clasistas o de apellido que usan el dinero como "ventaja comparativa" en la desbocada competencia por hacer la fiesta más grande.<sup>79</sup>

## **5.2 El ciclo festivo**

Si sumamos a las fiestas de origen colonial, las seminuevas, las nuevas y las muy recientes, el ciclo total de cultos públicos en San Cristóbal es de 44 festividades y abarca el año completo. Si a los rituales públicos se agrega además los rituales privados, el número de celebraciones se eleva a 68. En promedio el ritmo de celebraciones es de entre cinco y seis fiestas cada mes. Hay incluso barrios que organizan fiesta doble y hasta triple. Las Delicias, por ejemplo, comenzó venerando a Nuestra Señora del Rosario y más tarde, por sugerencia de los dominicos, adoptaría también el culto de Jesús Resucitado; San Antonio, por su parte, celebra además de culto patronal el de La Medalla Milagrosa. Pero si de presumir la capacidad festiva se trata, el barrio de Mexicanos resulta un caso único. Aquí, un número no menor de trece juntas, se permite celebrar, en un lapso no mayor de diez días, las imágenes del Tránsito, Asunción y Coronación.

---

<sup>79</sup>Que el dinero, los apellidos, el prestigio y la masificación de la fiesta van de la mano no hay duda. No es gratuito que Mexicanos, El Cerrillo y Guadalupe tengan la fama de ser los barrios que organizan las celebraciones más grandes y concurridas, pues es allí donde precisamente, en tiempos recientes, floreció la bonanza económica en algunas familias de barrio. Es más, puede asociarse al Cerrillo con aserraderos, a Mexicanos con la comercialización de la madera y a Guadalupe con el comercio en respetable escala.

El Cuadro 3 muestra el ciclo tradicional que correspondía a seis meses del año. Como ahí puede observarse las fiestas devocionales, surgidas al menos la más recientes en el siglo XIX, ocurrían en la segunda parte del año. Este ciclo tradicional se mantuvo casi inalterado durante buena parte del siglo XX, agregándose únicamente las festividades de San Judas Tadeo, Santa Cecilia, La Inmaculada Concepción y la Sagrada Familia. Luego, en el Cuadro 2, observamos como el crecimiento urbano de la ciudad y la fundación de nuevos barrios terminaron por desbordar el ciclo viejo el ciclo al ocupar también los seis primeros meses del año.

**CUADRO 3: Ciclo de fiestas públicas**

FECHA	CULTO	BARRIO
25 de julio	San Cristóbal Mártir	San Cristóbal
26 de julio	San Francisco	San Francisco
6 de agosto	Señor de la Transfiguración	El Cerrillo
6 de agosto	Jesús de la Buena Esperanza	Santo Domingo
13 de agosto	Virgen del Tránsito	Mexicanos
15 de agosto	Virgen de la Asunción	Mexicanos
18 de agosto (móvil)	Virgen del Rayo	Catedral
21 de agosto (móvil)	Virgen de la Coronación de María	Mexicanos
31 de agosto	San Ramón Nonato	San Ramón
8 de septiembre	Natividad de María	Todos los templos
10 de septiembre	San Nicolás	San Nicolás
24 de septiembre	Virgen de La Merced	La Merced
4 de octubre	San Francisco	San Francisco
28 de octubre	28 de octubre	Colonia 14 de Septiembre o Magisterial
5 de noviembre	San Martín de Porres	La Quinta/Santo Domingo
13 de noviembre	San Diego	San Diego
21 de noviembre	Virgen de Caridad	Caridad
22 de noviembre	Santa Cecilia	Santa Cecilia
27 de noviembre	Virgen de la Medalla Milagrosa	San Antonio
8 de diciembre	La inmaculada Concepción	Altejar
12 de diciembre	Virgen de Guadalupe	Guadalupe
13 de diciembre	Santa Lucía	Santa Lucía
28 de diciembre	La Sagrada Familia	Los Pinos
2 de enero	EL Dulce Nombre de Jesús	Cuxtitali

**CUADRO 4: Ciclo festivo nuevo**

FECHA	CULTO	BARRIO
2 de febrero	La Candelaria	Las Comaleras
7 de febrero	Virgen de Ocotlán	Tlaxcala
11 de febrero	Virgen de Lourdes	La Garita
15 de febrero	Señor del Santuario	El Santuario
18 de febrero	Santo Niño de Atocha	El Relicario, Santo Domingo
8 de marzo	San Juan de Dios	31 de Marzo
19 de marzo	San José	Santo Domingo, San Francisco, Catedral
lunes santo (movible)	El Justo Juez	La Merced
tercer viernes (cuaresma)	Jesús de Nazareno	San Francisco
1 de mayo	San José Obrero	Revolución Mexicana
2 de mayo	La Santa Cruz	La Garita, El Ojo de Agua, Santa Cruz
13 de mayo	Virgen de Fátima	Fátima, Santo Domingo
24 de mayo	María Auxiliadora	María Auxiliadora, Catedral
1 de junio	Santísima Trinidad	Santo Domingo
13 de junio	San Antonio	San Antonio
14 de junio (movible)	Sagrado Corazón de Jesús	Ciudad Real, San Francisco, Catedral, Santo Domingo, San Antonio
27 de junio	El Perpetuo Socorro	San Francisco, Catedral, Santo Domingo
29 de junio	San Pedro y San Pablo	Catedral
4 de julio	Virgen del Refugio	San Francisco, Santo Domingo
16 de julio	Virgen del Carmen	El Carmen

El Cuadro 4 del ciclo nuevo permite varias conclusiones en torno al momento histórico y las circunstancias sociales que transformaron las celebraciones religiosas en núcleo imprescindible de la cultura barrial. En primer término indica que no todo ritual, por el hecho de ser público, deviene necesariamente en imaginario urbano ligado al barrio. Es la situación de las celebraciones que tienen lugar en las iglesias monumentales de Santo Domingo, El Carmen, Caridad, San Francisco y Catedral. Todas estas iglesias datan de la época colonial y fueron sede de las órdenes religiosas que como los dominicos, juaninos o franciscanos se asentaron en Ciudad Real.

El ciclo muestra igualmente que estos cultos públicos, aunque se continúan celebrando en las iglesias de origen, constituyen una de las fuentes importantes de la devoción barrial actual, lo que ha provocado festejos simultáneos en las mismas fechas. Por ejemplo, el Santo Niño de Atocha se celebra en El Relicario y Santo Domingo; María Auxiliadora en el barrio del mismo nombre y Catedral; el Sagrado Corazón de Jesús en la colonia Ciudad Real, San Francisco, Catedral, Santo Domingo y San Antonio. En el ciclo "viejo" aparecen también con festejo doble San Martín de Porres en la Quinta y Catedral, Santa Cecilia en el barrio de Santa Cecilia y Catedral, y la Inmaculada Concepción en la colonia Altejar y nuevamente Catedral. Los de Tlaxcala aunque ahora disponen de su Virgen de Ocotlán, traída especialmente para su culto del Estado del mismo nombre, lo cierto es que muchos vecinos todavía continúan siendo fuertes devotos de la Virgen de la Coronación, festejo que la gente del barrio, por carecer hasta hace poco de ermita, celebraba en la iglesia de Mexicanos.

Algunos casos especiales indican que un culto no está vinculado necesariamente a un sólo barrio. Las combinaciones son posibles y así como hay ejemplos de un culto celebrado por varios barrios, sucede igual que un barrio decide adoptar varios cultos. La

Santa Cruz se festeja en la Garita, colonia Revolución Mexicana, Ojo de Agua y el cerro del mismo nombre; los de San Antonio, siguiendo el camino inverso, festejan la Medalla Milagrosa y a su propio santo patrono. Las Delicias decidió recorrer los mismos pasos y celebra cada año a la Virgen del Rosario y Jesús Resucitado.

En tercer lugar, el hecho de que el ciclo nuevo esté integrado por barrios nuevos, o no tan añejos, conduce a pensar que un buen sector de la ciudad ha encontrado en la "imitación" del comportamiento ritual de los barrios viejos o coloniales una manera de mantener actualizada y vigente su identidad, sin necesidad de desligarse o desentenderse del pasado histórico. En este *nudo simbólico* es que radica, como se ha venido exponiendo, la clave cultural de lo que se afirma es la continuidad de la ciudad y de sus imaginarios urbanos.

### 5.3 Las celebraciones

*Allí delante de ellos, cambió la apariencia de Jesús.  
Su cara brillaba como el sol  
y su ropa se volvió blanca como la luz.  
Y de una nube se oyó una voz que dijo:  
este es mi hijo amado, a quien he elegido. Escúchenlo<sup>80</sup>*

Todo culto patronal, si bien tiene un origen devocional, comprende siempre una dimensión lúdica y otra religiosa, y ese doble carácter es la razón de que los programas de festejos aparezcan rubricados todo el tiempo tanto por el equipo parroquial como por las «juntas organizadoras». Las actividades festivas en general inician más de una semana antes del "mero día" con el anuncio y la novena. En las celebraciones de los barrios coloniales, considerados como los barrios "grandes" y de más prestigio, cada una de las actividades

---

<sup>80</sup>Pasaje alusivo al Señor de la Transfiguración en un programa de festividades del barrio del Cerrillo.

tiene sus propios organizadores y es frecuente que sea manejada y anunciadas en programas confeccionados por separado. Los festejos de cualquier culto se dividen al menos en anuncio, mudada (cambio de vestiduras), maitines y día principal.

En el programa del Anuncio de la Asunción de María en el barrio de Mexicanos las festividades comienzan casi 15 días antes (el 31 de julio) con misa solemne, procesión y mañanitas en honor a la Virgen. Hasta el fin del “jubileo” de las 40 horas en que se expone a los fieles el Santísimo Sacramento, las celebraciones son sobre todo religiosas y consisten en Misas de Intensión por la mañana y Santo Rosario por las tardes.

Las misas son programadas por la «junta» pero la responsabilidad directa recae en los devotos quienes las dedican a las almas de amigos o familiares muertos. Un caso especial es el de San Judas Tadeo, en la colonia 14 de septiembre, pues en las actividades del culto no están incorporadas las Misas de Intensión y los días de la novena se distribuyen por calles y no por devotos en lo individual.<sup>81</sup>

La terminación del Jubileo permite dar paso a los Maitines, y a partir de ese momento las prácticas religiosas y las propiamente festivas corren de modo paralelo. La fiesta se desdobra en espectáculo, entra el “follaje” (ramas de pino acompañadas de una comparsa que son utilizadas como adorno) y tiene lugar el segundo “descarge” de pólvora.

Hasta poco antes que la fiesta se masificara, los maitines o víspera eran una concurrida celebración religiosa donde se decían alabanzas y salmos, y aunque los puestos

---

<sup>81</sup>La colonia 14 de Septiembre data de los años 70 y fue la primera destinada al magisterio que el gobierno construyó en San Cristóbal (es por eso que entre sus primeros habitantes también es conocida como colonia magisterial). Su culto, sin embargo, nació lustros después en las inmediaciones de un despoblado que se había contemplado para futuro crecimiento. Su vecindad con el conflictivo y hasta hace poco único mercado municipal, y los cambios de residencia muy frecuentes entre sus habitantes, explican que el crecimiento de la cultura barrial en este lugar haya sido muy lento. En este contexto la estrategia de asignar la distribución de los rezos por calles, podría ser vista como una forma conveniente de fortalecer el culto. Por lo pronto la languidez de la celebración a San Judas Tadeo, y su ubicación todavía discreta en el ciclo festivo barrial, es más que manifiesta en el modo en que los devotos se refieren al lugar templo: en el programa solemne de 1992 lo llaman ermita y en el de 1994 capilla.

se encaramaban ya en todos los resquicios de las plazuelas, no había espectáculo y la música se escuchaba discreta en los rincones de cada atrio.<sup>82</sup> En la actualidad los maitines son anunciados, no importando de qué barrio se trate, como celebración religiosa y profana.

La mudada de la imagen es un evento especial que está en manos por completo, según el barrio, de la “junta de señoritas o señoras”. La mudada de la Virgen de Santa Lucía en 1996 estaba firmada por una “junta de Señoritas” pero la invitación a los festejos era extensiva a "toda la ciudadanía sancristobalense".<sup>83</sup>

Los obsequios de la mudada cambian según la imagen, el culto y las "costumbres" de los fieles. En Santa Lucía se donan aparte de tres vestidos (grande, mediano y chico), el algodón, el perfume, el anda y la música, obsequios que provienen de mujeres, niños o niñas. En la mudada de la imagen de la Medalla Milagrosa, en San Antonio, se obsequian la corona y el mantel, y en la del Señor de la Transfiguración la cabellera, el vestido, la toalla, el laurel, las cortinas y los adornos del interior del templo. Al final de cada programa las organizadoras agradecen a los fieles, puntualmente con nombre y apellidos, las donaciones recibidas.

El día principal es el de mayor socialización para los devotos, ya que representa el momento en que se confirman los vínculos de parentesco ritual cultivados durante el año (estrategia cultural a menudo indispensable en la confianza que cruza toda relación barrial).

La actividad religiosa es intensa desde las seis de la mañana con la misa y las “primeras comuniones”. A las 10 horas tienen lugar las confirmaciones y la “misa mayor” de tres ministros oficiada por el obispo de la Diócesis. Al terminar comienzan los bautizos

---

<sup>82</sup>En barrios como Tlaxcala la “junta de maitineros” todavía anuncia como "solemnes maitines a cargo de los padres dominicos su fiesta de víspera.

<sup>83</sup>Ese año de 1996 fue difícil para los devotos del barrio de Santa Lucía pues un temblor arruinó parte del templo y el culto fue trasladado provisionalmente a la capilla del Seminario Conciliar de la Diócesis.

y a las 12 del día la “junta de pólvora” se encarga de anunciar al barrio la festividad con descargas de cohetes y bombas.

En el Cerrillo todavía tiene lugar a las 4 de la tarde el “santo rosario” y en María Auxiliadora se acostumbra una "misa de despedida" a las 18 horas. Concluidas las prácticas religiosas, los atrios y plazuelas de los barrios se atiborran de gente que se acerca a los puestos de ventas y al espectáculo electrónico.<sup>84</sup>

Los programas que se imprimen en ocasión de los festejos son escasos y sólo pueden leerse en las entradas de las iglesias de los barrios, pues no se anuncian ni se distribuyen por ningún medio digital y/o electrónico. Todos se encargan a las imprentas locales (cuya tecnología sigue siendo en buena medida mecánica), quienes los elaboran en colores vivos y con los procedimientos tecnológicos tradicionales. El formato de programa, al margen de la fiesta de que se trate, es *estándar*: empieza con una ilustración de la imagen y termina con los nombres de todos los miembros de la “junta” que organiza los festejos. Se firma en orden jerárquico: presidente, secretario, tesorero y al final los vocales.

El contenido y diseño de los programas se mantiene inalterado por lo menos desde los últimos 50 años, pero un detalle importante es que el tamaño del formato informa del prestigio del barrio y de la antigüedad de su culto patronal. En celebraciones de barrios recientes como la de San Judas Tadeo en la colonia "magisterial", la de la Inmaculada Concepción en la colonia Altejar, o la de la Virgen de Ocotlán en Tlaxcala, se encargan

---

<sup>84</sup>Los puestos de ventas y diversión aunque ahora se les estima como parte del espectáculo y complemento de la música, sobre todo por su crecimiento vertiginoso en los años recientes, en rigor son anteriores al escenario de luz y sonido electrónico en vivo que las juntas de socios acostumbran a patrocinar. Los antecedentes de este voluminoso comercio ambulante, frágil pero estable, integrado por pasteleros, poncheras, "hogdoqueros", taqueros, aldoneros y fayuqueros, está en las llamadas *ferias patronales* de fuerte raigambre popular que todavía ocurren en las cabeceras municipales de varios municipios "rurales" de Chiapas. De hecho, los habitantes de estos lugares cuando aluden a los comerciantes que acuden a sus ferias, lo hacen con el término genérico de coletos.

formatos de programa pequeños y modestos en comparación con las grandes "sábanas de papel lustre" propias de los cultos más añejos.<sup>85</sup>

### Ilustración 7: Programa de la Virgen de Ocotlán



La festividad de la Virgen de Ocotlán, a pesar de que la celebra un barrio "viejo" (Tlaxcala), surgió apenas en los años 90 del pasado siglo, por lo que su programa es modesto y está rubricado por una sola "junta". En el Anexo, al final del documento, se presentan ejemplos de invitaciones de fiestas mayores o "grandes".

<sup>85</sup>Del mismo modo como hacíamos la distinción entre asentamiento y barrio, ahora es conveniente diferenciar entre *barrio* y *culto*. Tlaxcala, por ejemplo, es un asentamiento colonial, pero su categoría de barrio (con mayúsculas), en el sentido como lo hemos venido refiriendo, es reciente y surgió con el culto a la Virgen de Tlaxcala. Antes (igual que las Delicias era "cola" de Guadalupe por tomar prestado su culto), Tlaxcala era la "cola" de Mexicanos por celebrar también "prestado" a la Virgen de la Coronación.

#### 5.4 Génesis del culto barrial

El siguiente es un relato anónimo que circuló en el barrio del Santuario y sus inmediaciones con el nombre de *Historia de cómo llegó la imagen del señor del Santuario, hoy patrón del Barrio de este nombre, de la sección de los sumideros en San Cristóbal de Las Casas, Chiapas*. Su importancia estriba en que permite descubrir, ateniéndonos no a su veracidad histórica sino a la lógica de su estructura, los "secretos" de significado y utilidad que el culto ofrece a sus devotos.<sup>86</sup>

En el año de 1917 se enfermó el joven Francisco Ramos, hijo de don Sabino Ramos, quien lo llevó a curar con el curandero de hierbas que vivía en el barrio del Cerrillo, y quien era dueño de la imagen del Señor del Santuario. Al llegar con el curandero revisó al enfermo. El papá del enfermo, Don Sabino Ramos, preguntó al curandero, dueño de la imagen del Señor del santuario, que si iba a sanar su hijo, porque lo que tenía era fiebre, y este le respondió: "pídale con todo su corazón y todas sus fuerzas al Señor porque él le va a curar y no yo". Y así se alivió el joven Francisco Ramos.

Desde entonces don Sabino Ramos quedó devoto del Señor del Santuario y participaba en la fiesta del Señor que le hacían cada año, cada tercer viernes de cuaresma, en el Pueblo de Chicoasén, donde llevaba la Imagen del Señor del Santuario y al tercer día lo regresaban. Después Don Sabino Ramos, fiel devoto del Señor del Santuario, rogó al curandero que le diera la Imagen del Señor del Santuario por la reliquia que el quisiera, y le insistió tanto que el señor curandero accedió a la proposición y se la dio por sesenta monedas de \$1.00 (cero siete veinte) en el año de 1919.

Cuando fueron a traerla de la casa del curandero para llevarla a la casa de Don Sabino Ramos, se ocupó a la señora Sergia que era rezadora y ella invitó a mucha gente y hasta la banda de música de San Cristóbal llevaron, y desde entonces se celebraba la fiesta de la Imagen del Señor del Santuario cada año el 15 de febrero, a la que llegaban peregrinos de día y de noche. Así se nombró una junta procuradora para celebrar la fiesta con personal del barrio de San Diego; en 1924 se entregó esta junta y la recibieron los señores Urbina y éstos estuvieron celebrando la fiesta.

Hasta en 1928, después de la fiesta, Don Sabino Ramos tuvo un sueño donde le hablaba un viejito que quería su casa, pero él no le hizo caso; a la tercera noche volvió a soñar lo mismo y le enseñó en que lugar quería su templo, entonces a la hora del almuerzo Don Sabino Ramos le contó a su esposa, la señora Romana Guzmán, su sueño y le dijo ¿quién será el viejito de mi sueño?, entonces ella le respondió que era el Cristo o Señor que quería su templo en ese lugar. Don Sabino almorzó y se fue a comunicar a su junta procuradora su sueño, a los señores Urbina, y ellos le aprobaron de que el viejito de sus sueños era el Señor del Santuario que quería su templo o iglesia en el lugar que mencionaba en sus sueños, y que ellos procurarían hacerlo. Don Ciriaco Urbina, Don Sabino Urbina

---

<sup>86</sup> El relato es reproducido literalmente, tal y como me fue proporcionado a través de un ejemplar que conservaba un vecino del barrio.

y otros señores Urbina fueron a hablar con Don Eraclio Morales para hacer los adobes; a Don Felipe Ramos para que diera permiso para sacar la madera del monte; y Don Román de la Cruz sacó la madera, y así se terminó el primer templo en el lugar de los sueños y se celebró ahí la fiesta el 15 de febrero de 1930.

La Imagen del Señor del Santuario desde entonces quedó donada a todos los devotos. En 1974 se empezó a reconstruir este templo, a petición de los hermanos Guzmán Coutiño, con la ayuda de la gente del barrio que trabajó gratuitamente, dirigida por Don Alberto Ramos Gutiérrez (nieto de Don Sabino Ramos) y otros devotos de Zinacantán, Chis. Y así se terminó el campanario.

Después se hizo la cúpula en el año de 1988 con ayuda de Don Federico Cancino Paniagua que pagó dos albañiles y Don Luis Zúñiga Córdova que dio todo el fierro y demás materiales, y que hasta la fecha sigue donando y apoyando para las mejoras de este templo o iglesia.

Deconstruyendo al mito encontramos que este se desenvuelve mediante dos tipos de órdenes estructurales no intercambiables, ni en lugar ni en función, pero sí complementarios. Uno de ellos tiene que ver con las etapas por las que transita el culto: nacimiento, expansión y consolidación; el otro, alude a la relación vertical, siempre de arriba para abajo, entre lo sagrado y lo profano. Es la unicidad de estas lógicas y momentos lo que permite avalar la solidez de la coherencia del relato.

El *nacimiento* del culto reafirma el lazo de los hombres de barrio con lo sagrado.<sup>87</sup>

Las relaciones entre los humanos, cuando se trata de lo primordial como la salud y la enfermedad, no son autosuficientes, y por tanto están mediadas por el recurso de lo «divino». Como en los famosos mitos del origen de las sociedades premodernas,

---

<sup>87</sup> De la relación con lo sobrenatural no escapa culto alguno, ni siquiera los re-fundados como el de San Andrés, que había recorrido ya, en el municipio del mismo nombre, las tres etapas de nacimiento, expansión y consolidación. A partir de una serie de conflictos políticos que en los años 70 obligaron a la migración forzada de los ladinos de ese lugar a San Cristóbal, un grupo se instaló su nuevo hogar dentro de los límites del barrio de San Ramón, al poniente de la ciudad. Según una informante que vivió el proceso aquí lo divino y el milagro se harán presentes “a partir de la renuencia inicial de unos señores ‘X’ que no querían la edificación de una iglesia en las inmediaciones del barrio de San Ramón, hasta que una de las nietas de estos señores se enfermó, poniéndose muy grave. El acontecimiento fue relacionado con San Andrés, pensándose que los había castigado mandando el sufrimiento y la enfermedad. Se juntaron entonces los cuatro hermanos renuentes y cedieron una parte de terreno igual al que ya había”. En el barrio de Las Delicias la manifestación de lo divino consistió en apariciones a una informante de la Virgen durante el sueño: “el lugar era oscuro, sombrío, y allí estaba nuestra señora del Rosario quebrándose en pedacitos, señal de que el barrio tenía que ser redimido”.

desempolvados una y otra vez por el trabajo de campo de los antropólogos primigenios, lo primero es lo divino y lo segundo lo terreno: "Pídale con todo corazón y todas sus fuerzas al Señor porque él le va a curar y no yo", respondió el curandero a Don Sabino cuando este le inquirió sobre la salud de su hijo.

La naturaleza del lazo entre lo trascendente y lo humano, dado que está guiada por lo primero, no es de este mundo y depende, por fuerza, de un acto mágico o sobrenatural: el «milagro»: "Y así se alivió el joven Francisco Ramos". Es a partir de aquí que inicia el camino hacia lo profano ya que el milagro, por sí mismo, no puede garantizar la permanencia en la tierra de lo divino. Se precisa del "empujoncito" de los más creyentes que no actúan solos y aislados: "Así se nombró a una junta procuradora para celebrar la fiesta con personal del Barrio de San Diego...se entregó esta junta y la recibieron los señores Urbina y éstos estuvieron celebrando la fiesta". En la lógica del crecimiento del culto podemos identificar esta fase como de *expansión*. El ritual ha dejado de ser privado, pues ya no es más asunto personal de don Sabino Ramos, "fiel devoto del Señor del Santuario". El elemento clave de esta etapa es la «junta» que desplaza al núcleo familiar inicial de devotos.

No obstante, aunque ahora tenemos un ritual público todavía no aparece el ritual de barrio. Hace falta de nueva cuenta la presencia de lo divino con el fin de *consolidar* la práctica masiva y permanente del culto. Viene así, en el plano de los dioses, la «revelación» como complemento del milagro: "Don Sabino almorzó y se fue a comunicar a su junta procuradora su sueño, a los señores Urbina, y ellos le aprobaron de que el viejito de sus sueños era el Señor del Santuario que quería su templo o iglesia en el lugar que mencionaban sus sueños, y que ellos procurarían hacerlo...La imagen del Señor del Señor del Santuario desde entonces quedó donada a todos los devotos". Todos los elementos del

nuevo *imaginario urbano* están ahora completos y en su lugar: lo divino (la imagen), lo profano (los devotos y la junta), la iglesia (lugar de encuentro entre lo divino y lo profano y espacio vital para la repetición cíclica del rito). El culto barrial queda así establecido y el símbolo clave de esta última fase es el templo edificado con el esfuerzo humano (segundo retorno a lo profano): "en el lugar de los sueños".

La edificación del templo con el dinero y el esfuerzo de los devotos es un factor indispensable en la configuración del imaginario barrial. En las coordenadas del simbolismo de la fiesta encarna la culminación, el punto más alto de los que profesan la fe en el culto y, como tal, su presencia y significado sirve como categoría de distinción con los rituales privados y los rituales públicos no barriales. En los primeros no hay la figura del templo y el culto se ejerce en el altar que provisionalmente el creyente y su familia montan en la víspera de la fiesta, y hasta allí, previa invitación, acudirán los clientes rituales de la imagen; en los segundos el templo existe pero no así la revelación divina que lo respalde y, por lo tanto, es independiente de los devotos.

En realidad, a diferencia de lo que muestra y cuenta el relato, en los rituales públicos no barriales todos los factores de la triada *imagen-creyente-templo* están presentes pero disociados, y no pueden constituir un universo simbólico integrado. Detrás del templo (Santo Domingo, San Francisco, El Carmen, Caridad) sólo están las órdenes religiosas que los ocuparon (dominicos, juaninos, franciscanos) y no hay tampoco, entre la imagen y el cliente ritual, el milagro que los une. Es por ello que las juntas que organizan las festividades representan a particulares y no están acreditadas por barrio alguno.<sup>88</sup>

---

<sup>88</sup>Cuando algún grupo de católicos decide organizarse en barrio tomando algunas de las imágenes secundarias de estas iglesias, como ha sucedido en el caso del Santa Cecilia, El Sagrado Corazón de Jesús, el Señor San José o María Auxiliadora, estos construyen su propio templo y se produce entonces, en las mismas fechas, la celebración simultánea de varios cultos. Es así, por ejemplo, que el Sagrado Corazón de Jesús llega a

## 5.5 Los rituales privados

*Ante tus altares Virgen María  
acude el alma en su dolor  
pues eres fuente de alegría  
blanco divino de nuestro dolor  
¡Virgen Auxiliadora!  
ancla de salvación  
rendida el alma con fe te implora  
¡ábrele Oh Madre tu corazón<sup>89</sup>*

Lo mismo que el ritual público no barrial, aunque por diferentes razones, el culto privado carece de la junta que sólo puede nombrar el barrio, pero su significado estriba en que frecuentemente es tomado como fuente de fe para promover un culto patronal. Así ha ocurrido con los cultos a San Juan de Dios, la Virgen de Fátima, María Auxiliadora, el Sagrado Corazón de Jesús, San Antonio, Señor de la Transfiguración, Virgen del Rosario San Judas Tadeo, San Martín de Porres, la Sagrada Familia y el Señor del Santuario.

Los cultos privados consumen prácticamente todos los meses del año. El ciclo incluye no menos de 24 celebraciones, comenzando el 2 de enero con Nuestra Señora de la Candelaria y finalizando el 28 de diciembre con la novena de la Sagrada Familia (ver Cuadro 5). Varias de las devociones privadas son simultáneamente cultos públicos.

Los rituales particulares, a diferencia del ritual público que nunca se anuncia, son por invitaciones que la familia de devotos dirige a los posibles clientes rituales.<sup>90</sup> Las invitaciones inician siempre con una estampa de la imagen que se venera, y en su contenido

---

festejarse en ¡cinco templos!: San Francisco, Catedral, Santo Domingo, Ciudad Real (patrono de la colonia) y San Antonio (templo donde además se celebra a la Medalla Milagrosa). La Santa Cruz, mientras tanto, es venerada el 2 de mayo en los barrios de La Garita, el Ojo de Agua y La Santa Cruz.

<sup>89</sup> Introducción a la *invitación* para un culto privado en honor a María Auxiliadora.

<sup>90</sup> Nunca ningún culto público, por contraste con los privados, dirige invitaciones personales o directas. El llamado Programa de Festejos, por tratarse de un *recordatorio colectivo* de que la festividad está próxima, sólo se fija en lugares visibles de los pórticos de las iglesias y jamás circula entre particulares o familia.

se da a conocer los días y los nombres de las encargadas o encargados de celebrar cada noche, hasta completar nueve días. Al final del programa se presenta una lista de las actividades y los cargos especiales (rezo de la mañana, rezo del mediodía, mañanitas).

### CUADRO 5. Ciclo de rituales privados

fecha	Culto
2 de enero	Virgen de candelaria
15 de enero	Señor de Esquipulas
15 de febrero	Señor del Santuario
8 de marzo	San Juan de Dios
19 de marzo	San José
Tercer viernes de cuaresma (variable)	Jesús de Nazareno
Cuarto viernes de cuaresma (variable)	Señor (San Felipe)
Quinto viernes de cuaresma (variable)	Señor del Calvario
13 de mayo	Virgen de Fátima
24 de mayo	María Auxiliadora
29 de mayo	Señor de Tila
junio (fecha variable)	Sagrado Corazón de Jesús
13 de junio	San Antonio
27 de junio	Señora del Perpetuo Socorro
16 de julio	Virgen del Carmen
6 de agosto	Jesús de la Buena Esperanza
6 de agosto	Señor de la Transfiguración
24 de septiembre	Virgen de La Merced
4 de octubre	San Francisco
7 de octubre	Virgen del Rosario
22 de octubre	Niñito Fundador
27 de octubre	San Judas Tadeo
5 de noviembre	San Martín de Porres
28 de diciembre	La Sagrada Familia

## 5.6 Las «juntas de festejos»

Un aspecto importante que inmediatamente se percibe de cualquier culto, son los constantes cambios de significados que experimentan tanto las prácticas religiosas como las propiamente festivas. Pese a todo, es notable observar que la reconfiguración, desdoblamiento y complejización del espacio festivo (gracias a que cuenta con factores normativos que permanecen constantes) no impide trazar una ruta común del trayecto ritual de las celebraciones: desde que emergen discretamente como devociones privadas, hasta el momento en que son adoptadas de modo generalizado y masivo como rituales públicos.

Las festividades patronales recientes como las del barrio de Las Delicias, El Sagrado Corazón o la Colonia Altejar, ilustran que el fenómeno cultural más permanente de toda fiesta es el de la estructuración de una «junta». No existe una sola festividad de estos y otros barrios que no asegure dicho requisito, por lo que se sostiene que en este núcleo de participación descansa la cualidad común de todo aquello que en la historia reciente de San Cristóbal pueda llamarse cultura barrial. Como en el relato del mito que citamos al principio de este párrafo, es la acción de la «junta» la que posibilita el entramado de relaciones que institucionalizarán el culto. Es algo así como el lazo social invisible que permite reconocer la continuidad entre los llamados barrios viejos y los barrios recientes.

De las «juntas» lo único variable son los nombres y su número. En las fiestas nuevas las «juntas» son únicas, mientras que en los barrios coloniales como El Cerrillo, La Merced o Mexicanos con frecuencia no son menos de cuatro o cinco. Afirmando por eso que la "distinción" debe ser vista como de cantidad y no de cualidad. Cuando la «junta» es única esta se llama "Junta de Señores o Junta Procuradora"; por el contrario, cuando existen varias, las funciones se van especializando en actividades como el anuncio, la mudada, los

arreglos, el follaje, los maitines y el "mero día". Los nombres también se multiplican: "Junta del Anuncio, Junta de Jóvenes, Junta de Señoritas". En cualquier caso, sin la «junta» puede ocurrir el culto público pero no el culto de barrio. De hecho ocurre, como en un tiempo en el caso de Las Delicias, que incluso se den «juntas» sin que todavía tenga lugar el culto.<sup>91</sup>

Mediante el seguimiento del proceso de multiplicación de las «juntas» se puede sistematizar las transformaciones ocurridas en el proceso de complejización de la fiesta, de forma que se puede sostener la existencia de un vínculo de correspondencia que comienza con el crecimiento de las «juntas» y concluye con nuevos espacios y dimensiones festivas. Si el culto es nuevo, la debilidad de la «junta» se verá reflejada en la simplicidad de la fiesta. Por eso en los barrios viejos se cuenta con más fiesta porque también hay más «juntas».

Es frecuente que un culto inicie sin plazuela ni atrio ni iglesia. En la Colonia 14 de Septiembre (Colonia Magisterial o del ISSSTE), por ejemplo, al comenzar el culto en honor a San Judas Tadeo se tuvo que aprovechar un terreno aledaño (guardado para el futuro crecimiento del barrio) que algún tiempo estuvo ocupado por una organización indígena llamada TERRAPLEM. Los de la colonia Infonavit-Ciudad Real, por su parte, sustituyeron uno de los estacionamientos colectivos con que cuentan por un atrio donde edificaron la ermita del Sagrado Corazón de Jesús.

Un caso sorprendente es el barrio de Tlaxcala, que antes de fundar su actual culto en honor a la Virgen de Ocotlán presidió por muchos años uno de los festejos de la Virgen de la Asunción en un templo y en un atrio prestado: el del barrio de Mexicanos. Pero el

---

<sup>91</sup>Sucedió así cuando la Junta ya estructurada sólo contaba con las imágenes que, con el fin de agenciarse fondos, eran paseadas en todas las celebraciones del ciclo festivo.

extremo quizá sea de nuevo el barrio de las Delicias, que tuvo que aplanar un cerro para sus celebraciones en honor a la Virgen del Rosario y Jesús Resucitado.

Es en ese sentido, y a partir de los ejemplos anteriores, que la *junta* y la *libreta* (una especie de registro civil del barrio) bien podrían ser consideradas las dos instituciones centrales de la lógica festiva, y más allá de las cuales se deja de pertenecer. En tanto aspecto normativo del ritual, (Sahlins, 1988) ambas atraviesan todo el ciclo de fiestas de barrio y son, de modo invariable, el punto más alto que permite hacer reconocibles a todos los demás referentes del espacio simbólico: el atrio, la música, los programas, el espectáculo, la iglesia, los comercios, los rezos, las misas, la diversión.

### **5.7 La «junta» en acción**

En el barrio de la Merced, que celebra su fiesta en el mes de septiembre, operan cada año cinco juntas: Anuncio (días 21 y 22), Maitines (día 23), Pólvora (día 23, de 12 a 2 de la tarde únicamente), Señoras (día 24), y una Junta especial llamada a veces de Esclavos, en alusión al carácter de la Virgen de La Merced como redentora de cautivos. En este barrio la colecta económica, que se inicia en el mes de mayo, marca el inicio del trabajo intensivo de las Juntas. El presidente y tesorero son responsables, durante el período que estén en funciones (que puede ser de varios años) de la Libreta que registra a los que entran y salen del barrio, materia prima con la que se relacionarán los organizadores de la fiesta. Por cada «junta» hay una «libreta», pues se “pide” por separado.

El 21 es el día del adorno de las calles y corre a cargo de la junta del anuncio, que inicia la ruta con la calle principal (Diego de Mazariegos). Esta calle fue por mucho tiempo lugar de tránsito obligado para los vehículos que entraban procedentes de Tuxtla Gutiérrez por la carretera panamericana, y sirvió también para delimitar, del oriente (centro histórico)

al poniente (Puente Blanco-San Ramón), el viejo asentamiento territorial del barrio. Como en el caso de los programas, La Merced conserva el uso de los adornos tradicionales: hileras de nylon picado y engrapado con moldes especiales, además de palmas naturales que son repartidas a todos los devotos desde el día 21 para el arreglo de las fachadas de las casas.

La iglesia y el atrio, que por extensión se aplica al parque donde antes se ubicaba el antiguo mercado, son motivo de especial atención y en su arreglo participan todas las Juntas. La noche que va del día 21 al 22 de septiembre es de amanecer, pues es cuando se montan los cuatro o cinco carros “alegóricos”, “según el presupuesto”, que recorrerán las calles céntricas de la ciudad “anunciando” la fiesta. El desfile de carros sobresale por la presencia de la Junta de Esclavos o Cargadores de la Virgen, y por la gran cantidad de devotos disfrazados, que luego serán la comparsa de todas las celebraciones que tienen lugar el día 22. La costumbre de los “disfrazados” está asociada a las “bandas de música”, grupos de músicos “ambulantes” provenientes de pueblos cercanos y que los organizadores gustan de contratar por su gran capacidad de “aguante”.

Es la tradición del *anuncio* la que más gastos genera, sobre todo por lo costoso que resulta la música y el adorno de los carros. En 1998, la Junta desembolsó 10 millones de pesos sólo por concepto de pago del grupo musical. La responsabilidad de la Junta del Anuncio culmina con un convivio en la casa del presidente en turno que luego se prolonga en el atrio del barrio hasta la medianoche, con un festejo público y música en “grande”.

La madrugada del día 23 es el momento de cambio de estafeta entre las Juntas y entran al relevo “los esclavos” o “cargadores” de la virgen. Esta Junta, a diferencia de las otras, no cuenta con cargos jerárquicos definidos (presidente, secretario, tesorero y vocales), sólo es un grupo de devotos que año con año coopera económicamente y organiza

el “rompimiento” (misa, música, mañanitas y desayuno en honor a la virgen). Esta actividad se enlaza a partir del 12 del mediodía con la quema de pólvora, costumbre celosamente guardada por el barrio y a cargo de la junta del mismo nombre.

El trabajo de la Junta de Pólvora inicia a las 9 de la mañana con el “tendido” de los morteros en las calles Isauro Rosette, Melchor Ocampo, Diego de Mazariegos, 12 de Octubre, y 5 de febrero, formando una especie de anillo de “bombas” que bordeará al parque, atrio e iglesia (queda fuera la calle Guadalupe Victoria por ser angosta y de mucho tráfico). El *descarga* tiene lugar a las 12 del día en punto y su inicio es anunciado por dos campanadas. Al finalizar la descarga, que dura no menos de media hora, se lanzan dos cohetes como señal para que un grupo de “coheteros”, que se coloca en el cerro de San Cristóbal, brinde otra media hora de explosivos.

La Junta de Maitineros entra al tercer relevo de ese día a las 4 de la tarde, con la música que servirá de preámbulo para la celebración religiosa de la víspera y el “paseo” de la imagen de la virgen. Hay cuatro imágenes de la virgen: la “milagrosa” que es la imagen histórica iniciadora del culto (esa nunca se mueve), la “paseadora” que carga la Junta de “esclavos” durante el anuncio y maitines, y dos “peregrinas” que son “prestadas” para su culto particular a los devotos que así lo soliciten.

La Merced, es el único barrio que tiene una Junta de Señoras para el día principal del culto, lo que ha ocasionado diferencias con el resto de los organizadores (“señores” en todos los casos). El reclamo es que mientras en otras celebraciones los festejos son ya un espectáculo con música electrónica, en La Merced, por el empeñamiento de la Junta en contratar la marimba tradicional, el día principal es la “fiesta más triste”. Esta situación sería responsable de que la mayoría de los jóvenes se alejen de su barrio, retrasando la masificación de la fiesta.

Otro motivo de división es la gente más rica del barrio y los que llegan de fuera a vivir al asentamiento tradicional. A decir de la Junta de Pólvora, este grupo es el más reacio a cooperar, lo que aunado al hecho de que este barrio no pide fuera de sus límites, se traduce en un presupuesto muy modesto.<sup>92</sup>

Un mes o mes y medio después viene la “levantada” donde todas las Juntas se reúnen, juntan dinero entre sí y vuelven a festejar a la virgen “paseadora” con romería, misa, fiesta y música. Este evento será el final de no menos de seis meses de trabajo de todos los organizadores.

En barrios como San Ramón (siglo XIX) la frontera cultural es mucho más flexible que en La Merced, y aún llegando de otra ciudad o barrio es posible incorporarse de modo seguro a la identidad del grupo emparentando ritualmente con alguna familia de prestigio, o bien avicinándose por largo tiempo dentro del asentamiento tradicional. Un mecanismo que ha permitido el crecimiento rápido del culto a San Ramón, es la asimilación de las colonias nuevas que se han construido en la periferia del barrio. De 1974 (año de la última inundación) a la fecha, se han “anexado” las colonias de “interés social” Echeverría, Velasco Suárez y, en tiempos más recientes, los fraccionamientos ubicados en un antiguo baldío llamado los “once cuartos”.

Según ex-integrantes de la «junta del día», es de esta forma que la «libreta de socios» ha crecido en los últimos 25 años en un 600 por ciento. La estrategia de crecimiento parece ser deliberada, “esa es la labor que hay que hacer como secretario o como junta, hay que abrir la participación a más gente para que entren más ingresos”.

---

<sup>92</sup> Las familias ricas mercedarias han jugado un papel ambiguo en la fiesta. Han sido un factor importante en el apoyo al culto religioso, pero no han mostrado siempre interés por financiar el espectáculo. Más cercanos a la defensa del apellido y a los espacios de la burguesía tradicional, ello explicaría el por qué, a diferencia de otros barrios, no han constituido Juntas de Socios Patrocinadores.

En San Ramón sólo hay tres juntas: Mudada, Maitines y del “día”, cuyos miembros son nombrados o recomendados por la Junta Mayor o Procuradora, grupo de vecinos, que junto con el párroco se encarga de todos los aspectos religiosos de la devoción (arreglo de la iglesia, misas, ceremonias de bautismo, confirmación, casamiento y primera comunión. La Junta Procuradora juega el papel de lazo social con el lado profano de la fiesta, pues es ella la que se encarga de la distribución comercial del atrio, de ubicar a los puestos y de establecer y cobrar las tarifas por “derecho de piso”.

El único ingreso de las Juntas encargadas de la víspera y del día proviene en realidad de lo que aportan los “socios” y de lo que ellos mismos pueden cooperar cuando la “paga no alcanza”. Tal vez por eso la estrategia de “cobro” es más persistente y agresiva que en La Merced. Sólo se pide los domingos pero en la actividad participan al menos cinco personas de la Junta. Las dos Libretas, la del año pasado y la “actualizada”, son manejadas por el secretario pero son legales o “derechas” porque cuentan con el sello de la parroquia y el visto bueno del sacerdote.

Se busca a los devotos en todos lados, no importa que ya no vivan en las inmediaciones del viejo barrio; si estos ya han mostrado “disposición” en otros años, se les busca e insiste (haciéndoles la “llorona”) en donde se encuentren. Siempre se procura que la cuota vaya subiendo, si un año el “pago mínimo” fue de 200 pesos, al siguiente se cobrarán 300 y así sucesivamente. Para fines de julio, más o menos un mes antes de la fiesta (31 de agosto), el “dinero debe estar completo” para los anticipos del “castillo, la marimba y los cohetes”.

En San Ramón la fiesta más modesta es la mudada de las vestiduras del santo, organizada por la Junta de Señoritas el domingo anterior al día principal. La razón es que

esta junta no maneja libreta ni cuotas mínimas, piden en toda la ciudad “lo que sea su voluntad”, como ellas dicen.

Por lo demás es la «junta del día» de este barrio la que se atribuye el haber traído por primera vez, en el año de 1976, un grupo musical foráneo, lo que a la larga revolucionaría la dimensión profana de la fiesta. Todo comenzó con la idea “casual” del tesorero de la junta de ese año, que narra el hecho de la siguiente manera:

¿sabe qué? (dijo interpelando a los demás miembros de la Junta) yo he visto que en San Cristóbal todos ponen su música de aquí...está bien pero nosotros salgámonos de lo común y traigamos una marimba de fuera...así es como el presidente y yo fuimos a Comitán a ver la marimba Águilas de Chiapas que cobraba ocho mil pesos, quedando al final en seis mil por ser para el barrio...un año después, en 1977, el Cerrillo haría lo mismo contratando a la marimba Reyna Frailecana.

A partir de esa fecha nacería un nuevo uso de los atrios, donde las garitas del comercio ambulante compartirían el espacio con la música en gran “escala”. Agrega nuestro informante:

Al ladito de la iglesia colocamos la marimba, haciéndole entre todos un gran templete con su lona para que la gente no los molestara. Era un templete como de 10 metros de largo. Nosotros empezamos también esa costumbre, ahora todos tienen su tarima de concreto.

San Ramón es además un barrio donde el crecimiento del culto se ha entreverado con una actividad económica distintiva, panadería y alfarería en este caso, y que en otros barrios está dejando de existir. Dice una persona miembro de una familia de panaderos:

En San Ramón yo le puedo decir de ocho o diez panaderías con horno...hay panaderías que hacen “pan fino” y otras que hacen “pan corriente”. Las “cazuelejas”, “quesadillas”, “roscas trensadas”, “roscas de blanco”, “pan de fiesta” (biscochos, tortuguitas, hojaldras) son “pan fino”. El “pan corriente”, como las “semitas”, es el que más se vende pero está hecho de harina y agua, acabando de salir está “calientito” y apenas dos o tres horas después se endurece como unas “teclas”... La tradición de la panadería viene desde el siglo pasado, es un oficio que se aprende desde los ocho o diez años y se transmite, hasta la fecha, de padres a hijos...Pero la gente no sólo hace pan sino que puede distinguir el pan bueno del que está mal hecho, y es que hay pan que está hecho a base de pura leche, ese es el bueno, porque otros son mitad de leche y mitad de clara...

Por contraste con San Ramón, en el barrio de Guadalupe la mudada de la Virgen y la Junta de Señoritas tienen más importancia. Se participa no en el puesto que se quiera ni se pide lo que la gente desee dar. Cuando es “primera vez”, la inclusión en la Junta comienza por ser “vocal”. Las vocales pueden llegar hasta 10 pero sólo entran en funciones en caso de ausencia de la presidenta o de la tesorera. Todas las integrantes “menores” de la Junta son nombradas por la presidenta, pero esta última es puesta en el cargo por la Junta Procuradora.

La Junta de Señoritas en Guadalupe si maneja Libreta y empieza a “pedir” por los meses de agosto y septiembre, todos los días en las tardes, incluyendo sábados y domingos. Por ser la virgen una devoción regional y nacional, en ocasiones se sale a pedir en algunos municipios aledaños a San Cristóbal. La informante, expresidenta de esta junta en 1972, recuerda como a veces se viajaba a lugares como Tenejapa. Las señoritas no han fijado una cooperación mínima, aunque únicamente se anotan en la libreta las “contribuciones fuertes”. Las cooperaciones en especie también son frecuentes. Se donan cirios, misas, pólvora o cohetes.

Los gastos de la Junta de Señoritas no se aplican solamente en las vestiduras de la mudada, que a veces los mismos devotos donan como “pago por los favores recibidos”; se pagan los adornos de los carros que desfilan el nueve de diciembre, el arreglo de la calle Real de Guadalupe (acceso principal al templo), la música, los fuegos artificiales, el “derecho de iglesia”, y la comida ligera (“lonche”) que se ofrece a los “antorchistas” de la carrera guadalupana. El reto que implica asumir tales responsabilidades económicas es sorteado gracias también a estrategias como los “bailes” o “kermeses”:

Cuando fui secretaria en 1973, de la Junta vino la idea de que organizáramos bailes para recabar fondos. Nosotras mismas preparábamos todo y lo vendíamos. Por lo regular organizábamos el baile en una casa grande que nos daba algún vecino del barrio, todo lo teníamos que hacer prestado para no gastar, lo único que pagábamos era la música. Cobrábamos la entrada y vendíamos tamales, licor, atole, refrescos y los “recuerdos” (ramitos de flores que colocábamos en el pecho de las mujeres y que los hombres pagaban). Hacíamos dos o tres bailes al año.

La mudada es el 10 de diciembre (en otros barrios se da una semana antes de la fiesta principal) y comienza con la “entrada” de las “vestiduras” de la virgen y Juan Diego. Como la romería, que sale del templo de San Nicolás hasta llegar a Guadalupe, lleva “corte”, es necesario convencer a familias de vecinos para que sus niñas pequeñas funjan como “damitas de la virgen”. La mudada coincide con la “subida” de “juandiegos” (niños y niñas que son vestidos con trajes zinacantecos o chamulas).

En la actualidad muchas familias han salido de su barrio y migrado a otros sectores de la ciudad, “buscando una casa donde vivir”. Pese a ello en Guadalupe es común que quienes alguna vez participaron en alguna Junta, regresen a festejar de tiempo completo los días 10, 11 y 12 de diciembre.

No obstante a que Guadalupe es un ejemplo deslumbrante de fiesta grande (se habla incluso de mes guadalupano), su caso no deja de ser paradigmático de los problemas por los que atraviesan muchos barrios. Además de las migraciones de vecinos, Guadalupe ha vivido recientemente una progresiva politización de su fiesta, creando divisiones entre juntas y desconfianza de los devotos. Es por eso que en la colecta del 2000, la Junta Procuradora “credencializó” (con foto) a cada uno de los organizadores. En un acto inédito, los nombres de las personas y sus cargos fueron boletinados a la radio local “para conocimiento de todos fieles de la ciudad”. El primer conflicto importante (con marchas y plantones) entre la iglesia y los organizadores de la fiesta ocurrió ya, así mismo, en el año

2001, y su origen fue que el obispo había puesto en manos de la nueva parroquia el control del “piso”.

Con todo, como intentaré mostrar en el capítulo siguiente, la división principal no deriva de las escisiones o enfrentamientos generados alrededor de las fiestas patronales y de los ladinos o coletos de barrio, sino que está marcada históricamente por un conflicto de larga duración que ahora, dentro de la propia ciudad, confronta a un sector, el de los “auténticos coletos” o “ladinos criollos” (ver cap. 6: 6.5), con una multitud de agrupaciones indígenas urbanas de diverso origen y signo (sindicatos, ligas, frentes, comités, asociaciones, etc.).

## CAPÍTULO 6

### EL CONFLICTO INDIO-LADINO EN UNA CIUDAD MULTICULTURAL

Cada cuatro años a partir de 1998, y con el visto bueno de las cúpulas de los partidos políticos que parecen estar convencidos de que la competencia electoral es si no leal al menos real, los candidatos a elecciones locales hacen pública su voz en la ciudad de San Cristóbal. Consignas como “muchas acciones y pocas palabras”, “dale valor a tu voto”, “trabajando nadie nos gana”, “juntos los haremos mejor” o “para una gran ciudad un buen presidente”, sustituyen temporalmente las declaraciones verbales contra la calamidad que supone ser indio urbano.

Es entonces cuando la “zona norte” de la ciudad de San Cristóbal, asentamiento urbano mayoritario de las colonias de migrantes indígenas, es rescatada del olvido, saturándose por el ruido de bocinas que del modo más respetuoso invitan al mitin, por grupos de avanzada intentando concertar citas amables con personas a las que en tiempos normales difícilmente se les reconoce condición ciudadana, o por carteles y mantas que intentan familiarizar a grupos de indígenas con políticos que nunca han visto.

Este relajamiento, que dejó de ser sorpresa en tiempos de elecciones, de un sector ladino con los indígenas urbanos puede leerse de distintos modos. En un sentido restringido, las campañas políticas en San Cristóbal podrían estar expresando la conciencia generalizada de que la indianización acelerada de la ciudad amenaza el control del poder político local que ejercen los ladinos. Por ello, el grupo que tradicionalmente ha gobernado buscaría eludir esa posibilidad, usando el acercamiento a las colonias de indios urbanos como una estrategia más publicitaria que real.

En el presente capítulo se tratará de mostrar que esta explicación, si bien ayuda a ubicar el sentido real de los discursos políticos en tiempos de excepción como los electorales, parece ser en sí misma insuficiente para entender la dinámica cotidiana de las relaciones indio-ladino en Los Altos de Chiapas, y en particular en la ciudad de San Cristóbal de Las Casas.

Si sólo se tratara de calmar posibles presiones políticas por el control del poder municipal, resultaría difícil entender por qué la intolerancia entre grupos culturales diversos permanece de múltiples maneras, veladas o abiertas, en los tiempos normales, o por qué incluso, como ocurrió con la frase “rescatemos San Cristóbal” –slogan de la planilla del PRI finalmente ganadora de las elecciones municipales del 2004–, la fricción se reintroduce de nuevo en la competencia política partidista. La idea que aquí se maneja es que esta interpelación a los indios en las coyunturas políticas electorales, aunque ilustra el uso político que desde la ciudad se hace de las relaciones indio-ladino –variable según conveniencia y circunstancias–, es producto de un *conflicto interétnico* que implica varias dimensiones.

Una de ellas, la que trataremos de explicar en la primera parte, es que el crecimiento y diversificación urbana de la ciudad de San Cristóbal, a partir de lo que llamo *modernización “atípica” o tardía*, terminó por rebasar el conflicto de indios y ladinos como una relación de incompatibilidad histórica entre lo rural –indígena– y lo urbano –no indígena o ladino–. Contra lo que esperaban gestores y funcionarios que promovían el cambio inducido en la región, *el campo se urbanizó y la ciudad se indianizó*, reavivando la intolerancia cultural y desdoblándola en un pleito político ciudadano por el control de la ciudad. En tal sentido, el comportamiento de los políticos en sus campañas

públicas –suavizado a veces, excluyente otras– constituiría una expresión particular, y no la causa, de las lealtades y divisiones étnicas existentes en San Cristóbal.

En la segunda parte, mientras tanto, buscaré mostrar cómo ese proceso de indianización de la ciudad se ha combinado de modo explosivo con la necesidad de cierto discurso ladino, asociado a la opulencia y al poder, de tener que negar al indio para poder afirmar una identidad propia. Esta *identidad en negativo del ladino pudiente*, y no la riqueza multicultural de San Cristóbal –en la que se incluyen otras expresiones de lo ladino o coleso–, estaría *tensando la convivencia urbana* en una ciudad donde la diversidad de su población es uno de sus elementos más evidentes.

## PARTE 1

### 6.1 La diáspora indígena

Al revisar las migraciones indígenas y los reacomodos urbanos que redimensionaron el conflicto interétnico en San Cristóbal de Las Casas, Betancourt (1997) establece varias premisas que son un punto de referencia importante en los estudios sobre la vida cultural de ciudades que reciben población india:

► Los que llegaron, aunque lo hicieran procedentes de la misma región, nunca regresarían a sus lugares de origen, al menos en el sentido que lo indicaban los estudios tradicionales sobre migración campo-ciudad. Si bien los polos de atracción de migrantes se diversificaron a finales del siglo XX, San Cristóbal (receptor temporal de indígenas que vendían productos o fuerza de trabajo) dejaría de ser un mero lugar de tránsito hacia otros destinos.

► Como nuevo lugar de llegada, la ciudad de San Cristóbal, lo mismo que otras ciudades “atípicas”, tuvo dificultades para constituirse en factor de disolución de los indios que recibía, tal y como eran los fines que pregonaba el indigenismo, preocupado como siempre estuvo en pensar los modos de desarticular lo que concibió como las regiones de refugio. El migrante no se asimiló al barrio urbano, y en lugar de ello supo asegurar en un primer momento el traslado del simbolismo de la vida rural al nuevo ámbito urbano; con ello, la complejización de la ciudad condujo a situaciones multiétnicas apoyadas en nuevos desdoblamientos de las identidades urbanas, más que al esperado igualamiento cultural.

► La llegada de flujos masivos de población proveniente del campo es un fenómeno más o menos reciente, la fecha obvia parece ser 1974, y su impacto urbano quedó definido con el surgimiento de las primeras colonias indígenas en los márgenes de San Cristóbal. El concepto de ruralización de la ciudad se ajusta a lo que ocurre en esta primera etapa, donde la adquisición de tierras por parte de los indígenas, principalmente en el anillo periférico y la carretera internacional, infunde continuidad a la vocación agrícola.<sup>93</sup>

La separación de estas primeras colonias indígenas del resto de la ciudad es incluso territorial y física. Todas, sin excepción, quedan instaladas en la periferia, en un suelo urbano cada vez más disputador con los fraccionamientos residenciales de los ladinos que,

---

<sup>93</sup>Este traslado de la milpa al suelo urbano fue bien garantizado por las primeras familias de migrantes que fundaron colonias como La Hormiga, Betania (asentamiento que nació en las inmediaciones de la carretera panamericana entre Teopisca y San Cristóbal) y La Nueva Esperanza. Sin embargo, la compra de terrenos y/o parcelas sólo fue posible por las negociaciones y financiamiento de las adscripciones religiosas a las que pertenecían los indígenas. En el caso, por ejemplo, de la Iglesia presbiteriana de Canadá que hacía proselitismo religioso en Betania y La Nueva Esperanza, “el apoyo consistió en generar compras de tierras en las cuales la iglesia aportaba cerca de 50% y el resto –sujeto a la capacidad individual de compra– los comuneros” (Betancourt, p.77).

con las posibilidades de explotación turística del Centro Histórico, deciden irse a vivir en terrenos contiguos a los asentamientos de expulsados.<sup>94</sup>

► Los nuevos sujetos urbanos indígenas, lo mismo que los barrios tradicionales, han sabido fabricar una identidad contrastante que se sustenta en referentes culturales diversos. En términos generales, en las tres primeras décadas de acomodamiento y resistencia de este sector en la ciudad, se puede hablar de dos momentos de identificación colectiva que son al mismo tiempo referencias de distinción étnica con lo ladino. Uno de ellos corresponde a los primeros años de vida urbana y está ligado, como es obvio, a la cultura del lugar de origen. Aunque el retorno en ese momento no se percibe como una posibilidad clara, la ciudad es todavía percibida como extraña. El centro de gravitación de la disputa se mueve en términos del *enfrentamiento faccional* con el caciquismo de la comunidad. A nombre de la tradición, un sector del campo, el de los caciques, ha decidido expulsar a otro: el de los llamados conversos.

► En tales circunstancias es que el ya desaparecido Consejo de Representantes Indígenas de los Altos de Chiapas (CRIACH), así como otros organismos surgidos de posteriores divisiones que exigían poner un alto a las expulsiones y proporcionar garantías para el regreso, deben interpretarse como el espejo político que unificaba una imagen cultural fragmentada. Los migrantes tzotziles y tzeltales se procuraban una identidad política a partir de la condición común de expulsados; buscaban reproducir la comunidad más que integrarse a la ciudad, y por ello, como en el paraje, la vida de las colonias intentó

---

<sup>94</sup>El fenómeno invertirá lo que había sido la tendencia histórica del crecimiento poblacional de la ciudad. Por siglos, ésta expresaba una fuerza centrípeta que iba de los barrios de indios hacia el centro o “casco”, pero a partir de los años setenta, con el decreto que otorga a San Cristóbal el rango de Ciudad de Monumentos Históricos, la expansión de la mancha urbana comienza a darse de manera centrífuga. El resultado será el inesperado encuentro entre estos ricos del “periférico” con sus nuevos e incómodos vecinos indígenas.

transcurrir alrededor de símbolos religiosos, cosificados por la figura emblemática del templo. Los caseríos crecieron entre la milpa y la autoridad quedó a menudo en manos del pastor que desempeñaba una función centralizadora análoga a la del tradicional sistema de cargos. Los expulsados seguían siendo indígenas y también campesinos en la ciudad.

En la compra de terrenos de la “Hormiga” intervinieron cerca de 300 jefes de familia, los cuales aportaron 5.000 (pesos de enero de 1984) para adquirir fracciones de terreno de 10x20 metros sobre una superficie total de 42 hectáreas. Algunas familias pudieron comprar dos o varias de estas fracciones, mientras la mayoría podía comprar sólo una. El uso del suelo se repartió entre 20 hectáreas para la construcción de viviendas y las restantes 22 para la agricultura. Este patrón de acceso y repartimiento se ha seguido allí donde ha sido posible –en Betania, donde la compra alcanzó a más de 400 hectáreas, señalando una clara estrategia agrícola–... en colonias como “La Quinta” o “Nueva Esperanza”, el terreno está destinado exclusivamente a viviendas (casi siempre fracciones de 10x20...). Sin embargo...los habitantes de estos centros -sin tierras inmediatas destinadas a la agricultura- participan de compras en otras áreas, de tal forma que pueden acceder a una parcela (p. 62).

Para los ladinos dueños del suelo urbano, el arribo constante de población india a San Cristóbal es hasta ese entonces observado con distancia. El problema entienden que no es con ellos, y gracias a esta percepción es que las iglesias pueden negociar la compra de algunas tierras.

► La disputa con los ladinos se dispara en realidad cuando empieza a darse la integración subordinada de las colonias indígenas a las actividades y servicios urbanos. Estamos ya en los años ochenta, y de la producción de imágenes rurales articuladas por la religión, los asentamientos se estratifican y ceden el paso a las figuras del albañil, del chofer asalariado, del comerciante informal, del revendedor de artesanías o del representante gremial. El referente tradicional de autoidentificación se ha movido, ya no es el de la querrela comunitaria, sino el de la *lucha desgarrada en la ciudad*. La imagen cultural inmediata de la que ahora se busca distinción está más retirada del cacique y sí muy cerca de los odiados «caxlanes».

## 6.2 Una modernización tardía

El desdoblamiento del conflicto étnico en una nueva fase urbana admite, desde luego, varias lecturas posibles. Una de ellas es la que podría vincular el discurso ladino, regional, con ese otro etnocentrista, nacional, que históricamente sólo ha sido capaz de imaginar un país monocultural y monolingüe. No obstante, la intolerancia local a la alteridad, siempre latente, autoriza a presumir que, en todo caso, el problema tiene formas de expresión particulares y locales. Si hemos de hurgar en lo que podrían ser las raíces estructurales del conflicto, los indicios apuntan a suponer como trasfondo social una modernización que a falta de mejor término hemos denominado “atípica” o “tardía”. Es decir, los ecos del modernismo económico y político se incrustaron en San Cristóbal en una situación y época que sólo renovó parcialmente los modos de pensamiento cultural preexistentes; en particular, los asociados a las fronteras étnicas tradicionales entre indios y ladinos.

En esta perspectiva, trataré aquí de mostrar que la voz de los ladinos de la élite local obedece a un esquema de pensamiento inercial que no es capaz de encontrar para sí mismo, en las condiciones económicas y políticas recientes de la ciudad, signos de tolerancia e identificación propios.

La mercantilización tardía se ha venido sucediendo con diferentes ritmos y tiempos, pero incluye lo mismo al campo que a la ciudad. Refiriéndose a los pueblos indios del centro de Chiapas, Robert Wasserstrom (1989) ha señalado la especialización económica de algunas regiones de Chiapas, sucedida a mediados del siglo XX, como el parteaguas que provocó la más reciente de las reorganizaciones de los pueblos indígenas.<sup>95</sup> Según el

---

<sup>95</sup>Esta visión, que inscribe a la comunidad en el marco de una trayectoria histórica, representa un distanciamiento radical de la etnografía tradicional (ver Sol Tax, 1953) la cual, omitiendo varios siglos de

autor, los cambios que tuvieron lugar en Chiapas en un lapso de 15 años (1935-1950) alimentaron el tránsito de una economía que había permanecido semiaislada a otra firmemente arraigada e integrada a los nuevos patrones de inversión y acumulación nacionales (pp. 257-263).

Dos fenómenos serían los ejes importantes de esas transformaciones: uno, el enlazamiento de la Sierra Madre de Chiapas a la dinámica mundial del cultivo del café, y otro, una tímida reforma agraria que beneficiaría sólo parcialmente a las comunidades indígenas. Como es bien sabido, las plantaciones cafetaleras especializaron a Los Altos en región productora de mano de obra barata, al mismo tiempo que unos cuantos surcos de tierra de labor mantenían al campesino atado a la tierra.

De ahí en adelante el camino a una modificación radical de la vida comunitaria quedaría abierto. La terminación de la carretera panamericana en 1948 y el arrendamiento de tierras poco fértiles o no cultivadas en la cuenca del Grijalva, por parte de terratenientes ladinos a labriegos zinacantecos, fueron detonadores de redes de mercado cada vez más amplias entre comunidades y regiones.

Algunos tzotziles zinacantecos, al trabajar tierras vírgenes (subestimadas en su vocación productiva por los ladinos) e invertir su ahorros en la compra de mulas de carga, serían los primeros en diferenciarse del resto de los campesinos indígenas. Las relaciones sociales se alteraron, a la categoría de campesino de subsistencia hubo que agregar la de los incipientes comerciantes, surgiendo nuevas formas de lealtad y división.

Como ya lo hemos mencionado (cap. 3: 3.4.2) siguiendo a Collier (1988), será la decisión del gobierno mexicano de intensificar y ampliar la producción petrolera a partir de

---

dominación y contacto intercultural, reclamaba la vigencia contemporánea de los patrones culturales prehispánicos, entendidos éstos como sistemas culturales integrales y cerrados.

1972, el elemento más significativo que a partir de esa década ampliará la brecha social entre campesinos. Dejará de existir el agricultor tradicional ligado preferentemente a la tierra, y en su lugar ocurrirán cambios que estirarán "el concepto de campesinado hasta nuevos límites". Al lado de sujetos híbridos, parte campesinos y parte asalariados, que iban y venían de la comunidad recorriendo un circuito de pobreza en el sector rural, aparecen los "albañiles, carpinteros, peones de la construcción, transportistas, propietarios de tiendas de abarrotes o sastres" (p. 117).

El fenómeno al parecer tuvo que ver con el hecho de que si bien el auge petrolero incrementó de modo extraordinario el ingreso de divisas al país, por otra parte provocó que otras ramas de la economía, como es la agricultura, detuvieran o disminuyeran su crecimiento, desatando una serie de migraciones "tardías" del campo hacia la ciudad. Por ello, si bien cierta industria vinculada a la construcción y a la infraestructura petrolera crecieron,<sup>96</sup> no sucedió lo mismo con la agricultura, que de representar 27% del PIB en 1965, pasó apenas al 7% en 1982 (p.117).<sup>97</sup>

La petrolización de la economía fue lo que en parte orilló a la administración de López Portillo a intentar un regreso al campo. En 1980, por ejemplo, se implementa con tal fin el Sistema Alimentario Mexicano, SAM. El gobierno estaba preocupado, la mayor parte del maíz que consumían los mexicanos provenía del exterior –el 70%–, y con este programa se esperaba revitalizar a la maltrecha economía campesina.

---

<sup>96</sup>En un lapso de poco más de 15 años (1965-1982) estas industrias crecieron de modo significativo, pasando de 27% al 38% de PIB (p. 117).

<sup>97</sup>¿Cómo esto afectó a las comunidades indias del Chiapas Central? Collier afirma a propósito de Apás en Zinacantán: "...en 1967, virtualmente todas las unidades domésticas de Apás habían trabajado casi exclusivamente en milpa. En 1981 nos informaron que los hombres, casa tras casa, habían ido a trabajar en las construcciones gubernamentales cerca de los campos petroleros, o en las presas que se estaban construyendo para la Comisión Federal de Electricidad" (p. 119).

La bonanza económica, no obstante, llegó a su fin cuando los precios internacionales del petróleo se derrumbaron estrepitosamente en 1982. Al acusar el país signos de insolvencia, los bancos y agencias de desarrollo empezaron a cobrar en lugar de seguir prestando. El crecimiento se detuvo y los créditos al agro dejaron de fluir. Con el presidente Salinas de Gortari se reformarán el artículo 27 constitucional y el Código Agrario, abriéndose con ello legalmente las puertas a la enajenación del ejido.

Todos estos cambios afectarán profundamente el paisaje agrícola y las costumbres sociales de los pobladores de Los Altos de Chiapas. En los años ochenta la tierra estaba más concentrada, y para evitar el barbecho y aumentar la productividad se había tomado por hábito el uso de fertilizantes. Con tal medida, los costos para arrancarle maíz a la tierra se volvieron alcanzables nada más para unos cuantos. La mayoría de los indígenas de Zinacantán, Oxchuc, Chamula, Chenalhó y otros municipios alteños, se convertirían en jornaleros de campesinos acomodados que supieron hacerse de negocios en la construcción, el comercio o el transporte.

Muchos, como veremos más adelante, iniciaron el éxodo a la ciudad, pero otros se quedarían en los ejidos y comunidades como testigos y actores del cambio de una cultura que producía símbolos religiosos y una economía de prestigio, a otra enraizada en la monetarización generalizada del comercio, los favores gubernamentales y el clientelismo político. Los individuos jóvenes, sobre todo, empezaron a buscar perspectivas nuevas más hacia fuera que hacia dentro de la comunidad, y fueron fundamentales en el debilitamiento de las instituciones tradicionales. La capacidad económica, por ejemplo, de los que lograron acumular dejó sin sustento a la costumbre de ser parte de una familia extensa, como forma de pago a la deuda que los adultos jóvenes contraían al casarse. Ahora los

tiempos y el número de pedidas para el matrimonio se han acortado, predomina el “robo” de la novia y las parejas prefieren desde un principio fundar su propia familia nuclear.

Lo que mejor, tal vez, indica esa independencia de las personas jóvenes es la búsqueda del liderazgo político, acudiendo más a los mecanismos del sistema político mexicano –partidos, sindicatos, centrales oficiales– que al consenso comunitario –resolución de controversias de manera interna, sistema de cargos–. Un efecto inmediato de este fenómeno es la pérdida de autoridad de los ancianos, pero también la de un partido como el PRI. Las nuevas burocracias indígenas quieren ser ahora diputados y presidentes. Con tal fin ya no acuden como antes al partido de sus mayores y sí, por el contrario, en municipios como Tenejapa, Oxchuc o Zinacantán, son responsables de la aparición y crecimiento de las opciones de oposición.<sup>98</sup>

Al mismo tiempo que en el campo se vivía una reorganización profunda de las culturas tradicionales, en la ciudad rectora se empezaban a descubrir las posibilidades turísticas de la región. No es gratuito por ello que el sector de crecimiento para este periodo no haya sido el de las manufacturas, sino el del comercio y los servicios.<sup>99</sup> De ser un lugar de paso con algunos cuantos alojamientos, San Cristóbal compite ahora con la capital del Estado y con la ciudad fronteriza de Tapachula en cuanto a hoteles, restaurantes y agencias de viajes.

Según la Secretaría de Desarrollo Turístico del gobierno del Estado, en 1996 San Cristóbal contaba 66 establecimientos de alojamiento temporal, los mismos que la ciudad

---

<sup>98</sup>El retiro de estas nuevas fuerzas del PRI ha permitido que en municipios como Chenalhó, la diversificación de las opciones políticas haya ido acompañada de proyectos organizativos que tienen como objetivo atacar al monocultivo, impulsando actividades económicas basadas en la agricultura orgánica y los mercados de exportación alternativos.

<sup>99</sup>De hecho, la actividad manufacturera está prácticamente ausente de los censos. Sólo se habla de modo importante de la industria del transporte y la construcción.

de Tuxtla Gutiérrez. Sin embargo, mientras que esta última ofrecía únicamente 267 habitaciones con categoría de cuatro estrellas, la primera lo hacía con 397. Tan sólo en ese año 1996, la misma fuente registró que visitaron San Cristóbal un total de 320 mil 805 turistas, dos veces más que el de su población establecida. No obstante, el crecimiento más espectacular en lo que respecta a servicios está relacionado con el de la industria restaurantera. Para 1996 había en San Cristóbal 137 negocios de tipo turístico, contra 57 de Tuxtla y 36 de Tapachula.

La población de la ciudad también se disparó, creciendo en unos pocos años lo que no había logrado en toda su historia. En los años 70 San Cristóbal apenas rebasaba los treinta mil habitantes, pero a fines de los 80 había ya más de ochenta mil personas residiendo en ella (INEGI, 1960, 1990). Luego del arribo de migrantes indios por más de tres décadas, en lo que ha transcurrido de este tercer milenio las cifras oficiales señalan no menos doscientos mil habitantes establecidos.<sup>100</sup>

Esta modernización trunca, dependiente en modo extremo del turismo en temporada alta, fungió de freno insalvable impidiendo que la ciudad pudiera asimilar el fenómeno de crecimiento poblacional. Se formó así, con la mayoría de los que llegaron, un vasto sector de economía informal que mantuvo y acrecentó la polaridad con aquellos pocos sectores que se beneficiaron de la llamada industria sin chimeneas. Surgió, en la reorganización del conflicto indio-ladino, una nueva fase y arena social caracterizada por la *expansión y diversificación sin precedentes del sujeto urbano en nuevas divisiones económicas, culturales y territoriales*.

---

<sup>100</sup> Censo General de Población y Vivienda, 1960, 1990, 2000, 2010. Esta tendencia de crecimiento se refleja también por municipio. San Cristóbal es, de los municipios de la región Altos, uno de más densamente poblados por km<sup>2</sup>; en 1995 se le atribuían 116 mil 729 personas viviendo en una densidad promedio de 241 habitantes por km<sup>2</sup>. Los municipios con mayor concentración poblacional son Chamula (52 mil 942 personas con una densidad de 646 hab./km<sup>2</sup>) y Oxchuc (36 mil 897 personas con una densidad de 512 hab./km<sup>2</sup>).

### 6.3 El pacto corporativo y las raíces del éxodo indígena

La modernidad tardía tuvo su complemento político en el pacto corporativo que con el gobierno del presidente Lázaro Cárdenas iniciaron los ricos ladinos y lo que luego serían los caciques indígenas. El punto más alto de este modelo corporativista exitoso, descrito profusamente por Rus (1995: 262), se daría a finales del año 1942 en la persona del indígena chamula Salvador Gómez Tuxum, cuando siendo presidente electo para gobernar su municipio, en el año 1943, aceptaría como prueba de apoyo a la tradición el patrocinar un cargo religioso. Esta fusión de los poderes tradicionales y constitucionales merece ser reflexionada con cuidado, pues explicaría el origen histórico de un «sistema de cargos» al que algunos chamulas venían mostrándose con mayor frecuencia indiferentes, y a cuyo nombre se justificarán después las expulsiones de indígenas a San Cristóbal. Detrás estaba, más que un movimiento revitalizador de la conciencia étnica, el permiso del Departamento de Protección Indígena (DPI), que permitía a los funcionarios religiosos indígenas controlar la producción y comercialización del aguardiente.

De esta manera, en los años 50, la mejor alianza política (y la más consistente en Los Altos de Chiapas) fue la celebrada entre los caciques-indígenas enriquecidos y los finqueros-ladinos. Su sustento consistió en un continuo intercambio de favores que folclorizó las tradiciones –de aquí nace la ya famosa defensa caciquil de la “costumbre”– y profundizó la diferenciación social en las comunidades. Como parte de lo negociado, los escribanos indígenas ejercitaban el oficio de intermediarios, encargándose de reclutar peones para las fincas, entorpecer la reforma agraria o facilitar el monopolio del comercio en provecho de los ladinos. Como pago, los propietarios ladinos premiaban a sus aliados

con tierras, camiones y garantías para que pudieran convertirse en los dueños, sin competencia, del incipiente pero prometedor negocio del refresco y la cerveza.<sup>101</sup>

Es así como en las décadas de los años 50 y 60 empezarán a gestarse los gérmenes de lo que será la división más violenta de la historia reciente de Chamula, para muchos el municipio tzotzil más paradigmático de Los Altos de Chiapas. Los acontecimientos tendrán especial relevancia en este municipio, pero alcanzarán también a otros como Cancuc, Tenejapa, Zinacantán, Mitontic y San Andrés Larrainzar. En todos estos lugares aparecerán signos ominosos de enfrentamiento entre los escribanos-principales y un pujante grupo de jóvenes formados en el exterior. Los primeros, dueños de bienes y dinero a nombre de la «tradición», el cobijo del desaparecido Instituto Nacional Indigenista (INI) y las concesiones de finqueros ladinos de San Cristóbal; los segundos, beneficiarios ocasionales de la bonanza petrolera, la ampliación de la frontera agrícola y el trabajo migratorio fuera del estado.

Es posible de hecho trazar en el tiempo una línea de continuidad entre esta élite indígena y los cambios ocurridos en las comunidades a raíz de su nueva relación con la sociedad nacional. En un extremo del arco histórico, que coincide con el inicio del sexenio cardenista, los “tradicionales”, encabezados en esa época por Erasto Urbina, se encargarán de aplicar, con retraso, algunos de los beneficios de la revolución mexicana en las regiones indias –repartirán tierras y protegerán la mano de obra indígena en las plantaciones ladinas–. Más adelante, en otro tiempo y lugar, esa misma revolución “tardía” se encontrará ya institucionalizada mediante dos factores de la política regional que

---

<sup>101</sup>De nuevo aquí el ejemplo de Salvador Gómez Tuxum es representativo. En 1954, el indígena chamula empezaba su carrera en los negocios de la mano del terrateniente ladino Jacinto Robles, agenciándose su primer camión. En 1976, después de más o menos 20 años de no quitar el dedo del renglón y gracias a sus buenos oficios, el indígena que había logrado fundir la tradición con el gobierno constitucional, poseía una considerable fortuna consistente en cinco camiones, dos tiendas y cuatro fincas (Rus, p. 272).

sorprenden por su capacidad de sincronizar caciquismo con tradición: por una parte, el gobierno habrá cooptado a sus filas a la burocracia indígena, haciéndola del PRI y utilizándola como filtro mediatizador de los reclamos comunitarios; por otra, estos mismos caciques, por sus propias necesidades de negociación con su grupo y los ladinos, lograrán un reavivamiento sin precedentes de las culturas indígenas, complejizando la vida religiosa y ceremonial de los pueblos y parajes.

Para los años 70, la defensa de los usos y costumbres se encontrará ya bien consolidada como una estrategia útil a los intereses tradicionalistas de los indígenas ricos, lo mismo en las negociaciones con el gobierno que en las expulsiones de disidentes en las comunidades.<sup>102</sup>

Es desde esta perspectiva que podría entenderse la constante recurrencia a la manoseada "costumbre" y a una de sus consecuencias más importantes: la de una nueva fase del conflicto indio-ladino que comenzaría a expulsar familias y parajes completos, primero a la ciudad de San Cristóbal y luego a otros centros urbanos. Encontramos, en principio, la exacerbación de un conflicto entre pequeños sectores de la comunidad que se separan del resto; uno de ellos, el de los "tradicionalistas", es decir, los exescribanos, se apoyará en el control de la comunidad y el sistema ritual con el fin de desgastar social y económicamente a sus adversarios. Cualquier indígena poseedor de ciertos bienes –una parcela de labor en la tierra baja, alguna tienda o camión de carga–, y que no hubiera cumplido con el *sistema de cargos*, será obligado a desempeñar algún tipo de

---

<sup>102</sup>Como Rus señala (p. 274), su interpretación de la tradición disiente de otras comúnmente aceptadas como las de Vogt (1980) y Cancian (1976). Vogt, por ejemplo, explica la ampliación del sistema de cargos como el de un caso de revitalización que se apoya en una conducta etnocéntrica, y que posee el fin expreso de oponerse a la modernidad ladina. Cancian, por su parte, compartiendo la teoría de la nivelación de la riqueza, para el caso de Los Altos de Chiapas sostendrá que, al menos en Zinacantán, los cargos parecen ser un modo eficaz de redistribuir excedentes monetarios y evitar la diferenciación social.

responsabilidad colectiva que implicara ceder sus recursos o patrimonio.<sup>103</sup> Lo peor, desde luego, vendría después, cuando las expulsiones de la comunidad se convirtieron en el modo generalizado de enfrentar la división.<sup>104</sup>

Pero quizá lo más significativo de este nuevo capítulo del conflicto indio-ladino —en un momento donde la etnicidad tan cara a los antropólogos ha caminado irremediamente del campo a la ciudad— sea la ruptura definitiva de ese pacto corporativo entre el indigenismo gubernamental y la burocracia indígena. La expresión concentrada del agotamiento del «modelo» se hace evidente ahora: el *control político*, razón vital de su vigencia prolongada, está roto, y la burocracia caciquil es cotidianamente desobedecida por la «comunidad» en la que se apoyaba y de la que desprendía su legitimidad.<sup>105</sup>

---

<sup>103</sup>Según Rus ello ocurrió al menos en Chamula, Zinacantán, Huixtán, Tenejapa y probablemente también en Mitontic y San Andrés Larrainzar. Otros municipios con población indígena como Oxchuc, Tenango, Bachajón y Yajalón esquivaron el fenómeno logrando crear con anticipación flujos de migrantes a la Selva. Al parecer la “reindianización” corporativa tampoco fue importante en lugares como Simojovel, Bochil y Venustiano Carranza. Allí “virtualmente no existía diferencia entre los intereses políticos de los hombres y los de los mayores, de modo que los actos ceremoniales no tenían que ser más elaborados de lo que habían sido desde siempre”.

<sup>104</sup>El punto más bajo de la funcionalidad de ese modelo sucedió del siguiente modo. En enero de 1968, los caciques chamulas dejaron de ser obedecidos cuando parte de la población se negó a cooperar en la reconstrucción del palacio municipal. Para mostrar su descontento, miles de chamulas organizaron entonces una marcha y desfilaron por las calles de San Cristóbal. Los caciques contestaron con represión y en una actitud política inédita que cuestionaba el monopolio del poder en San Juan Chamula, los disidentes promovieron su propio candidato a la presidencia municipal. Fueron derrotados, pero a mediados de los años 70 la chispa de la inconformidad se había extendido a varios de los municipios indígenas de Los Altos de Chiapas, buscando la mayoría de ellos una opción en las promesas de salvación de las sectas religiosas. A partir de aquí, los caciques (solapados por las instituciones indigenistas del gobierno) abrirían un capítulo de feroz represión y expulsiones que no ha concluido. Antes como ahora el argumento gubernamental fue que trataba de “conflictos intracomunitarios”

<sup>105</sup>Los caciques, a su vez, desconocen y desobedecen las lealtades derivadas de su antiguo pacto político con la política indigenista, el gobierno y el PRI. Un ejemplo de que se actúa libremente son las elecciones locales del 98 en el municipio de Chamula. En algo que hubiera sido insólito en otra época, las autoridades del municipio, en un acto en contra de su propio partido, el PRI, decidieron a nombre de 30 mil chamulas en edad de votar no permitir “la instalación de 59 casillas electorales, que representan 36 por ciento del total en el distrito 22” (*La Jornada*, número 5060, 5 de agosto de 1998, pp. 45). Los otros municipios que integran el distrito 22 son: San Andrés Larrainzar (sede del frustrado diálogo), Chenalhó, Pantelhó, Mitontic, Chalchihuitán y Zinacantán. El argumento esgrimido no deja de causar estupor: a cambio de dejar votar se

## PARTE 2

### 6.4 Las nuevas relaciones indio-ladino. Confrontación de Imaginarios culturales en una ciudad poliétnica

Mi opinión es que a partir de aquí tanto las identidades del indio como la de un sector de los ladinos quedan sujetas a una situación inédita de dependencia estructural y de discursos culturales. El conflicto añejo de larga duración, siempre latente, es atizado y entra a nueva fase. El simbolismo tradicional, propio del hostil ambiente de montaña de las regiones de refugio (Aguirre Beltrán, 1987, pp. 21-29),<sup>106</sup> pregonado por varias décadas desde la antropología aplicada y el indigenismo –su expresión política–, es pulverizado y reorganizado sobre nuevas bases. El campesino indígena de subsistencia, dueño de una cultura parroquial y expoliado por los ladinos del centro rector que no terminan de modernizarse del todo, se trastoca ahora en un sujeto híbrido que habla una lengua diferente y tiene una cosmovisión distinta, pero que de ahí en adelante entrará en un enconado jaleo en la ciudad y por el control de la ciudad.

Se pelean todos los espacios de la ciudad mercado, aunque la lucha está en especial concentrada en torno al suelo urbano, el transporte y los asuntos de representatividad política. Surgen agrupaciones indígenas de camioneros y taxistas; los líderes compiten con los ladinos por la captura de las centrales regionales o se alinean en la oposición; se participa en el juego de partidos, y en una red de presiones sin tregua, que hasta hace poco a

---

reclamaba la liberación de cinco expulsadores presos en la cárcel de Cerro Hueco, en la ciudad de Tuxtla Gutiérrez.

<sup>106</sup>El autor describe tres tipos de paisaje hostil –región de refugio– que sirvieron de base territorial a los pueblos preindustriales americanos: el desértico, la selva amazónica y el ambiente de montaña; el primero, correspondería a pequeñas bandas de cazadores-recolectores; el segundo, a sociedades tribales más o menos sedentarias, mientras que el ambiente de montaña vendría a ser el asentamiento característico de los actuales grupos indígenas.

tenido su cuota física y violenta, se arremete por cada centímetro de calles, banquetas y plazas públicas.

### Ilustración 8. Disputa por los espacios Públicos



La disputa de espacios públicos se “dispara” cuando la presencia de indígenas urbanos se hace masiva en la ciudad, lo que ha venido ocurriendo en un proceso ininterrumpido a partir de los años 70 del siglo pasado. Cada que alguna autoridad intenta hacer algún reordenamiento o reubicación el conflicto se manifiesta en “automático”. Aquí vemos el más reciente, generado en diciembre de 2010 por el intento de traslado del mercado municipal a un nuevo edificio en la periferia. Como una parte de los locatarios es indígena (sobre todo los que venden en el exterior), la explicación cotidiana recurrente es que se trata del enésimo enfrentamiento entre indios y ladinos.

El fenómeno de la migración era previsible aunque no sus resultados, pues se esperaba que los indios, guiados por los indigenistas, algún día abandonarían el campo para ser asimilados y reeducados por la ciudad. Lo segundo no ocurrió; en lugar de la desintegración simple de la vida rural y de los universos simbólicos comunitarios, se produjo una complejización de los discursos culturales que ya no puede ser definido conceptualmente en términos de campo- ciudad o de modernidad-tradición. Se trata, en todo caso, de una multiplicación de las visiones urbanas que han sido empujadas a coexistir sin que hubiera condiciones previas ni estuvieran preparadas para ello.

Es difícil a estas alturas calcular el peso específico de las consabidas raíces en esa especie de babel cultural urbano, pero lo que sí resulta cierto es que los códigos de valores que hoy esgrimen tanto indios como ladinos responden a propósitos de naturaleza distinta. Y es que nada tiene de especial en San Cristóbal la iglesia bautista, el sindicalismo paraestatal, el proselitismo partidista, el activismo de los Testigos de Jehová, los enfrentamientos entre camioneros o los asentamientos de paracaidistas; lo extraordinario, en este caso, es cómo sectores que comporten instituciones sociales comunes derivadas de la "aldea global" están generando sistemas de representaciones interétnicos locales confrontados.<sup>107</sup>

Aquí es posible que radique la paradoja sobre la que se desea reflexionar en este apartado: en San Cristóbal se ha modernizado buena parte de la economía y de la política, hay más movilidad social, se compite en el comercio, existe una disputa abierta por el

---

<sup>107</sup>El principio de la identidad contrastante fue también ya advertido por Aguirre Beltrán, al observar que el sistema racionalizador ladino acude "a un expediente indirecto; construye su imagen a través del contraste con una imagen opuesta, la del indio...El contacto prolongado de dos grupos étnicos que durante siglos han permanecido separados, en situación de supersubordinación, se refleja en los conceptos y opiniones que un grupo tiene del opuesto...todos los defectos, vicios e incapacidades que se imputan al otro, tienen como contraparte perfecciones, virtudes y talentos que constituyen atributos propios" (Aguirre Beltrán, 1987, pp. 232-233)

control de las decisiones políticas y, con todo, se mantiene y refuerza un sistema idealizador del pasado, que niega la posibilidad de que la etnicidad de uno de los sujetos, el de los indios urbanos, sea tolerada y no excluida. Están surgiendo algo así como dos planos de la vida urbana, ambos independientes (la cultura por un lado, y sus instituciones, por el otro) y que pese a ello comprometen a los mismos actores. En el marco de las instituciones sociales urbanas recientes se construyen similares intereses económicos y políticos, pero en el ámbito de las creencias y valores culturales, el imaginario del “ladino auténtico” recrea las clasificaciones étnicas de los indígenas desvalorizándolas. El 19 de octubre de 1997, el periódico local *La Noticia* publicaba con alarma la siguiente nota:<sup>108</sup>

Informes procedentes de buena fuente nos hacen saber que cuando menos dos grupos de indígenas, pretenden tomar las plazuelas de San Ramón, La Merced y Guadalupe, para instalar puestos ambulantes tal y como ha ocurrido con la plazuela de San Francisco y el parquecito Fray Bartolomé de Las Casas...Los indígenas pretenden ir tomando espacios poco a poco a fin de que ni la autoridad municipal ni los vecinos a las plazuelas interfieran en esta acción. Allí pretenden instalar puestos para vender productos agrícolas de la región, así como otros perecederos que se traen a esta ciudad desde el centro de la república, Amen (sic) de artesanías y otros productos...y también se habla de que tienen un grupo de choque para repeler los posibles desalojos por parte de la autoridad (p. 5).

Y es que al iniciar los noventa el conflicto está ya bien instalado. El 6 de noviembre de 1997, apenas 15 días después de lo publicado por *La Noticia*, el “Consejo Vecinal No.

---

<sup>108</sup>*La Noticia*, número 886. San Cristóbal de Las Casas, Chiapas. 19 de Octubre de 1997.

16” y las “Juntas Unidas de la Fiesta” del barrio de la Merced, hacían circular el siguiente volante:

**Ilustración 9: Volante convocando a vecinos de La Merced para “defender” la plazuela del barrio del comercio ambulante indígena**



Cuando todo parecía que estaba resuelto, y el comercio callejero indígena había sido reubicado en el nuevo Mercado de Dulces y Artesanías, a un costado del vetusto templo de San Francisco, la violencia interétnica recomenzó muy pronto con el nuevo milenio. El viernes 5 de enero, víspera del día de Reyes, la policía de Seguridad Pública apresuraba el desalojo de 400 vendedores tzotziles de los atrios de Santo Domingo y Caridad. La

respuesta llegó rápida y, el día martes 9 de enero, el diario *Sin Línea*<sup>109</sup> señalaba a ocho columnas, “...Enfrentamiento entre policías e indígenas, con saldo de varios golpeados; frente a palacio”. Y luego, agregaba:

Indígenas que vendían en Santo y Caridad y policías municipales se enfrentaron a golpes, toletazos y pedradas ayer frente a Palacio Municipal, con saldo de varios golpeados de ambos bandos...Después de que los indígenas no obtuvieron respuestas positivas a su intención de reinstalarse...y cuando el presidente municipal descendía de palacio, intentaron detenerlo y golpearlo...al intervenir los elemento policiacos, se produjo el enfrentamiento con los indígenas... (p. 3,14).

Ese desfase entre la realidad del indio urbano y la imagen mental de que su condición sólo puede ser rural, es producido por la ola de opiniones desatada alrededor del enésimo intento de desalojo de las familias indígenas que han redefinido el perímetro de las iglesias de Santo Domingo y Caridad —templos históricos promovidos para el turismo— como mercado callejero de artesanías. En un programa radiofónico, con participaciones abiertas por teléfono del público, se estableció el siguiente diálogo entre autoridad, conductor y público:

—AUTORIDAD...No podemos permitir que la ciudad se convierta totalmente en un mercado público...tenemos que regular, tenemos que normar, reglamentar cualquier actividad que sea inherente a la ciudad y particularmente al comercio. Hemos recibido muchas quejas de los comerciantes establecidos, quienes pagan rentas, pagan impuestos, salarios y todo. Bueno, ellos se ven en desventaja, y es entendible, frente al comercio ambulante. Yo les pido paciencia a los señores comerciantes. Estamos trabajando fuerte y con una decisión: no daremos marcha atrás en esto.

—PÚBLICO...nosotros siendo legítimos coletos estamos defendiendo a nuestro querido San Cristóbal y por qué va decir eso ella —se refería esta opinión a otra persona que momentos

---

<sup>109</sup>*Sin Línea*, número 285. San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, martes 9 de enero del 2001.

antes había defendido a los indígenas— que esos monumentos están como mercados. Está muy equivocada, porque no son mercados, porque son atrios de las iglesias que deben de respetarse. Ya llega uno a la iglesia...y sale uno a respirar aire puro...si eso no quieren los indígenas, que les dan otro lugar en el Mercado de Dulces o pues que regresen a sus pueblos, porque aquí todos los hijos, todos los indígenas están pidiendo limosna y sucios, porque están acostumbrados a ser sucios...

—CONDUCTOR...Estábamos en lo de que existen monopolios y todo eso, venta de espacios entre indígenas ¿Cómo a cuánto está un metro en el mercado negro?

—AUTORIDAD...Mire, incluso ellos mismos lo han manifestado, los mismos comerciantes y vendedores, que les han cobrado precios que oscilan desde los 1500 hasta 3000 pesos. Y bueno, si vemos el número de puestos pues es una cantidad estratosférica...No les estamos quitando el trabajo, no le estamos quitando el atractivo a San Cristóbal turísticamente hablando con las etnias. Estamos haciendo simplemente lo que todo ayuntamiento, lo que toda autoridad municipal debe de hacer: regular la actividad, reglamentar sus actividades. De ninguna manera se trata de cuestiones políticas, racistas, ni mucho menos...

—PÚBLICO...unos años atrás, las plazuelas eran muy bien respetadas y bien arregladas, y todo. Ahora sale uno de los templos y en lugar de respirar aire bueno respira uno malos olores. Da muy mal aspecto...Si ellos respetan y quieren mejorar la ciudad, pues que se vayan a donde les están dando lugar y ya va a llegar el momento en que todos los vamos a buscar allá. Pero los que opinan lo contrario es que no quieren a la ciudad...

—CONDUCTOR...aquí no es problema de racismo, nosotros no los estamos explotando, sino que el indígena es explotado por el mismo indígena, por sus propios líderes y que están en contubernio con extranjeros...Existen muchas organizaciones aquí en San Cristóbal a raíz de 1994 que han hecho de los indígenas su *modus vivendi*...

—PÚBLICO...en contra estoy...de que los extranjeros vienen para ver los indígenas...porque aquí se viene a ver los monumentos históricos que hay, para ver la ciudad, lo bonita que está. Para ver los indígenas mejor que se vayan a Chamula, Zinacantán...y que como están diciendo que las drogas y todo eso, que vaya una investigación más a fondo para ver de donde está procediendo eso...

—AUTORIDAD...Yo quiero remarcar...que la decisión del ayuntamiento es irrevocable, nunca más se volverá a vender en los espacios públicos como es en este caso de Santo Domingo y la Caridad...

Resalta la incomunicación, en el sentido literal del término, de los tres elementos del “diálogo”. El conductor se enfoca a tratar el comercio informal indígena como un negocio económico de indígenas contra indígenas –lo que recuerda la idea, frecuente entre los políticos y el gobierno, de que cualquier problema indígena es producto de un conflicto “intercomunitario” o “conspirativo”– en contubernio con extranjeros; el público reproduce las imágenes negativas de los indios sembradas por siglos en la ciudad: “sucios, cochinos, portadores de malos olores, limosneros, traficantes de drogas, que se les investigue y, si no les gusta, que se regresen a sus pueblos; la autoridad, por último, celosa de su deber, se apresura a aclarar que no se trata de “cuestiones políticas, racistas, ni mucho menos”, y anuncia amenazante: la decisión del ayuntamiento es irrevocable, nunca más se volverá a vender en los espacios públicos. ¿Hace falta más para reconocer la existencia en San Cristóbal de un problema serio de convivencia cultural?

## Ilustraciones 10 y 11: Alameda de Santo Domingo y mercado municipal



En San Cristóbal los espacios públicos son en la percepción de sus habitantes para usos específicos. Los ladinos los asimilan como atrios de sus templos (al fondo, tras los arbustos, se observa la iglesia de Caridad, salvadora de la ciudad según una inscripción en la propia iglesia durante la “guerra de castas”); para los indígenas son mercados (los puestos de artesanías son de ellos), y el turismo los usa lugares recreativos o les otorga valor histórico. La ausencia de *consensos* para la utilización negociada de esos espacios, que en los hechos son multifuncionales debido al carácter multicultural de sus actores, es una de las razones de fondo del conflicto interétnico urbano. En la imagen de abajo se observa el triciclo de “esquites de Juan” (cap. 4).



Tuvo razón de algún modo Favre (1973) cuando ubicó las raíces de la indianidad, y por lo tanto también de la ladinidad, en las relaciones coloniales heredadas por la región. Lo que no previó es que el desbaratamiento de éstas y la llegada de las propiamente mercantiles propiciarían un escenario urbano incapaz de tolerarse con el nuevo ambiente pluricultural. La cotidianidad social de la vida urbana, clasista sin discusión ahora por su origen y dinámica, es identificada por las distinciones étnicas tomadas del pasado dual. Los símbolos políticos, religiosos, económicos o étnicos, en lugar de mantenerse especializados y separados, como se supone sensato en la modernidad, constantemente se acercan y asimilan entre sí, produciendo la ambigüedad y nuevas reagrupaciones territoriales y sociales difíciles y tensas.

Es así como en la cosmovisión de todos los actores, la pertenencia étnica y el resto de la vida social quedan entreverados en una mezcla que no siempre tiene conexión con los hechos. En el asunto de las iglesias ser “evangélico”, por ejemplo, es frecuente que se identifique con todo lo indio, y lo católico con todo lo ladino. Lo mismo sucede con la participación en el sistema político. Si la militancia es priista sé es ladino –salvo excepciones, por supuesto, como la de los llamados caciques indígenas–, pero si ocurre en el PRD o en el zapatismo entonces se es indio. Ni las ubicaciones de los grupos en el espacio físico escapan a esta distinción recreada en las relaciones cotidianas: si la persona vive al norte de San Cristóbal con seguridad será india o bien amiga de los indios, si reside en algún otro punto de la ciudad estará libre de sospecha y podrá reclamarse ladina.

Los principios mistificados de identidad de cada grupo han llegado a ser tan importantes que cualquier detalle problemático de la vida urbana es remitido y explicado en términos de la filiación étnica. En las conversaciones con los taxistas, sobre todo, es

frecuente escucharlos hablar de San Cristóbal como una ciudad al parecer dividida en dos épocas: una de cuando en ella sólo habitaban los ladinos, y otra de cuando llegaron los indios. Según esta idea, las calamidades urbanas: invasiones, asentamientos irregulares, pleitos con la autoridad y corrupción, entre otras, iniciaron la segunda época. Algunos marcan el arranque del San Cristóbal conflictivo a partir de los años 70, coincidiendo con el inicio de las expulsiones de indígenas chamulas, aunque la mayoría lo identifica con el año del 94, momento en que aparece públicamente el zapatismo armado en la ciudad. Esto indica que es a partir de esta última fecha cuando los símbolos étnicos identificados con lo indio alcanzan su más alto grado de politización.

### **6.5 Los ladinos con voz pública. Una «identidad sin identidad»**

El abordamiento de la literatura que circula en los medios locales –periódicos, folletos, libros, revistas–, especialmente prolífica a partir de la aparición de los insurrectos zapatistas en enero de 1994, permite dibujar la silueta teórica de lo que podría ser considerado el ideario del “auténtico” discurso ladino y ejemplifica, entre otras cosas, que el término “coleto” –denominación local de los ladinos urbanos– no es unidireccional.

Estas fuentes se presentan, en la mayoría de los casos, bajo el formato de respuesta a la “conspiración” religiosa y extranjera que instigan revueltas indígenas, pero proporcionan igualmente la oportunidad de aproximarse a la imagen que un sector ladino, el que goza de voz pública, construye de sí mismo.

Si hemos de confiar en lo que escribe, no es el ladino con voz pública una identidad basada, como suponemos que son las identidades, en el distanciamiento cultural de lo que es el otro para poder afirmarse. Se trate de libros con temas de fondo o notas del día, lo

común de los textos es que la valoración de lo indio aparece permeada más por el intento de excluir que por el intento de incluir. En este afán, el ladino “criollo” recurre a una curiosa inversión de sentido de lo que significa su opuesto, sin llegar a conformar una imagen propia y con raíces, es decir, un discurso legítimo en un sentido histórico. Es una *identidad sin identidad* (si es que la expresión vale) y su contenido es llenado con los mismos hábitos que creen descubrirse en el indio, sólo que resignificándolos en sentido positivo. Lo que en el indio aparece como defecto, en su recreación, a contraluz, se torna virtud en el ladino.

Me permito obviar los textos y las citas y en su lugar resumo algunos de los pilares más comunes de este ideario:

► La idea que se tiene de la diferencia cultural, en particular de los pueblos indios, es que éstos son partícipes de sociedades que viven del prejuicio y del atraso. Por eso son materia manipulable, ignorantes de las leyes y clientes seguros del alcoholismo. Representan, por naturaleza, culturas inferiores e incapaces de generar relaciones propias de identificación y convivencia. Constituyen retazos incongruentes de formas de vida pasadas, sin vitalidad ni viabilidad, a menos que acepten disolverse en la vida urbana. El esquema es una especie de evolucionismo casero donde el mundo sólo tiene dos polos, curiosamente coincidentes con la lectura que los antropólogos integracionistas hicieron en su momento de las regiones de refugio: el atraso de los indios y el progreso de los ladinos. Hay entre ambos un vínculo de necesidad, ya que el primero, para dejar de serlo, tiene que desembocar en el segundo.

► Un acendrado etnocentrismo localista que conduce a pensar que las instituciones, personas, culturas o discursos extralocales –iglesia, prensa, profesionistas–, son sospechosos de algún comportamiento oscuro o perverso, ya sea porque manipulan a los

indios o porque se refieren con saña a los ladinos. La opinión especializada que se vierte sobre el indio desde la política no gubernamental, la religión o las disciplinas humanísticas –en particular, desde la antropología–, es dotada de un halo misterioso y conspirativo. El papel redentor del ladino local en relación con el indio no admite terceros. De ahí que en el movimiento zapatista de 94, la llegada a la ciudad de reporteros de casi todo el mundo haya sido vista como “una extraña casualidad”.

► Este etnocentrismo tiene su complemento en una concepción deificada de la cultura, que orilla a asumir una actitud protocolaria, aduladora y reverencial al referirse a la historia de la ciudad, y a lo que se estima son sus héroes y políticos de importancia; el pasado se vuelve un fetiche y la cotidianidad cultural de la ciudad queda congelada por arte de magia en un bloque de valores digno de imitarse, sin fisuras y compacto. San Cristóbal, se dice con frecuencia, “ciudad de Mazariegos, ilustre y legendaria, cuna de la cultura, Atenas de Chiapas”.

► Con esa conciencia inmutable de que la historia cultural de los ladinos es un eterno acierto, a diferencia de aquella otra de los pueblos indios que siempre está equivocada, el ideario “auténtico” cancela, además de la idea de presente, cualquier proyección de futuro. ¿Cuál será el destino de una ciudad cuya vida cultural está gravemente atravesada por la incapacidad de convivencia? Los riesgos de la intolerancia y conflicto están fuera del horizonte de este pensamiento, y no es posible pretender una respuesta. Sólo interesa la tranquilidad del pasado y por ello se glorifica la llamada obra pública monumental. San Cristóbal deviene así de un universo cultural problemático, con eventual viabilidad, a reliquia lista para guardarse en vistosas vitrinas.

► Lo “auténtico”, precisamente por serlo, se pretende único e indivisible, una especie de comunidad ideal que muestra a San Cristóbal como una entelequia permeada por un pensamiento incapaz de segmentarse entre sí. El pensamiento “auténtico” se visualiza como un sistema cerrado y unívoco, cualquier elemento perturbador es comprensible, pero externo.

### Ilustración 12: Frente Cívico San Cristobalense



El Frente Cívico San Cristobalense fue el movimiento político que apareció en la escena pública de la ciudad a raíz del movimiento zapatista armado del 94, agrupando a lo que hoy se conoce como “auténticos coletos”. Fue organizado directamente desde la autoridad municipal de ese entonces y su móvil principal consistió en señalar la “ilegitimidad” del levantamiento indígena, acusándolo de ser una “conspiración” instigada principalmente por la Diócesis de San Cristóbal y su obispo Samuel Ruiz García. En la imagen el Frente protesta ante una reunión de la Comisión Nacional de Intermediación (CONAI), un organismo federal creado para mediar en el conflicto con el gobierno, y puede apreciarse en una camiseta de los manifestantes la leyenda: Consejo de Seguridad Pública.

**Ilustraciones 13 y 14: manifestaciones de duelo a Don Samuel Ruiz García, Obispo Emérito de San Cristóbal. Enero de 2011**



En la imagen de arriba observamos a otra de las partes de en conflicto, la de un sector suigénis de grupos culturales y posturas políticas, donde caben ladinos comunes, activistas, indígenas, extranjeros “solidarios”, devotos católicos y medios de comunicación. En la foto de abajo, mientras tanto, se observa una manta del grupo “Ciudadanos San-Cristobalenses por la Paz, surgido también en el 94 como respuesta política al Frente Cívico. Ello muestra que los “coletos” o ladinos de la ciudad son un sector no homogéneo, a pesar de su reivindicado origen común no indígena.



## CAPÍTULO 7

### IDENTIDAD, FIESTA Y FERIA

#### Una mirada etnográfica desde la teoría del control cultural

Si hay dos rituales ceremoniales que reflejan la lógica cultural de los “ladinos de barrio” (cap. 5) y de los “ladinos criollos” (cap.6: 6.5), cuya imagen divulgada por ellos mismos se acaba de resumir, esto son las festividades patronales de barrio y la feria de la ciudad. Es por eso que con el objetivo de acceder al plano ritualizado de voces ladinas (a menudo confundidas desde el exterior como una sola identidad), y tratando de abonar a la etnografía sobre rituales ceremoniales, en otro tiempo puesta tan en boga por la investigación antropológica dedicada al estudio de los sistemas de cargos indígenas, en este último capítulo se busca explorar el caso de ambas celebraciones urbanas en la ciudad de San Cristóbal.<sup>110</sup> El razonamiento que aquí se expone es que las festividades de barrio y la feria anual, a pesar de que incorporan los mismos elementos o rasgos formales (comercio, espectáculo, entretenimiento, religión, identidad y otros, provenientes todos de la modernidad), requieren ser distinguidas entre sí por la naturaleza política de sus instituciones culturales y los mecanismos de organización, participación y decisión dentro de las mismas.

---

<sup>110</sup> Recuerdo aquí que en otros apartados de esta investigación (cap. 4 y cap. 5) se ha expuesto que San Cristóbal de Las Casas es una ciudad de origen colonial fundada en 1528, y que como muchos asentamientos de la época estaba conformada por dos espacios territoriales inicialmente claramente definidos: los barrios de indios y el reciento español. Los barrios se instalaron en la periferia y la residencia de los españoles en el centro. Con el tiempo la población se mezclaría y los distintivos étnicos, en un principio claramente diferenciados por factores etnolingüísticos, serían reorganizados y resignificados varias veces según las épocas y las circunstancias. La actualización más reciente de la cultura barrial está anclada, precisamente, en uno de los eventos lúdico-ceremoniales que se analizan en el presente ensayo capítulo: el de las festividades de barrio (ver también cap. 4: 4.3 y 4.4)

Afirmamos que toda fiesta es híbrida, y que por ello la explicación de su sentido no está simplemente en mostrar los elementos culturales que la integran en un momento dado, *sino en la forma horizontal o vertical en que se estructuran sus instancias de decisión*. Es así como se sostiene la idea de que la «junta de festejos» y el «comité de feria» son los dos núcleos político-organizativos que, sin eliminar las contradicciones y el conflicto, permiten definir dos tipos de fiesta en torno a la participación y el sentido de pertenencia: la fiesta barrial como festejo de identidad y la feria de la primavera como evento impuesto o excluyente.

Si revisamos la etnografía acumulada en cuanto al tema, la mayoría en el marco del estudio de las identidades étnicas y las culturas populares, encontramos como tendencia predominante el criterio dualista que opone el campo a la ciudad, asociando lo rural al concepto de fiesta y lo urbano a la noción de feria. En este ensayo, mostraremos que la distinción no resulta útil cuando ambos eventos lúdicos son ciudadanos y urbanos.

El capítulo se compone de dos secciones. En la primera, se indican algunos de los momentos más significativos en la elaboración teórica del cambio cultural, subrayando el modo como ha afectado la interpretación de los sucesos festivos. Asimismo, con el fin de obtener herramientas analíticas que trasciendan la rigidez de los modelos dicotómicos, procedentes tanto de la antropología de antaño como de algunos de sus críticos, se examina al final de este apartado la «teoría del control cultural», desarrollada por Guillermo Bonfil como una guía sistemática para indagar la naturaleza de los grupos étnicos en México. Esta teoría, es la que se intenta probar en sus alcances explicativos para un segundo apartado donde se destacan algunos de los elementos etnográficos más relevantes de las fiestas de barrio y de la feria de la paz. La descripción no incluye, obviamente, todas las variables de infinito mundo simbólico que deberían incluirse en una interpretación exhaustiva del

suceso festivo; nuestro propósito en este apartado es acceder a la *dimensión política de la fiesta*, centrándonos en el modo en que se conforman y operan sus estructuras de decisión.<sup>111</sup>

Lo convencional sería decir que una de las secciones constituye el aspecto metodológico-conceptual y otro el descriptivo-etnográfico, pero no parece adecuado que el dato deba ser separado de la teoría, lugar donde adquiere significado y relevancia. Si así fuera, la antropología constituiría una técnica descriptiva y no una disciplina del conocimiento. Por ello, tal vez sea más oportuno decir que la primera parte es una breve “etnografía de la etnografía” sobre el cambio cultural, y la segunda una también sucinta etnografía de los hechos festivos.

### **7.1 Fiesta y feria en la literatura antropológica**

Obviando los matices de interpretación, dos posiciones permean los estudios antropológicos sobre los sucesos festivos. La explicación más generalizada es que estos constituirían referentes de identidad propios de sociedades preindustriales y colectivistas; expresiones que con el advenimiento de las sociedades industriales individualizadas perderían paulatinamente su tono igualitario y participativo, transformándose en eventos mercantilizados regidos por el lucro. El hecho festivo transitaría así de un plano social total, que involucraba de modo integral a todos los ámbitos de la sociedad, a una dimensión simplemente económica.<sup>112</sup>

---

<sup>111</sup> Para una interpretación detallada de la fiesta de barrio y sus implicaciones en la definición de un tipo de identidad local denominada “coleta”, remitimos al lector al capítulo 5 de este documento.

<sup>112</sup> El convencimiento de que las ferias urbanas son un producto evolutivo lo explica Jorge González del siguiente modo: “En su mayoría —si no es que en todas— las actuales ferias son prácticamente resultado de diversos procesos de superposición/transformación de diversas fiestas tradicionales y/o religiosas de gestión popular, que con el desarrollo urbano han sufrido, por así decirlo, un crecimiento hipertrófico de su aspecto comercial. Esto significa que de la multiplicidad de planos copresentes en una fiesta pueblerina (económico,

Se trata de la expresión particular de un enfoque más amplio con el que Robert Redfield (2006), antropólogo norteamericano, intentaba establecer las premisas de un modelo analítico que explicara el cambio cultural del campo a la ciudad; este modelo, a decir del propio Redfield, era un tipo “puramente ideal, producto de la mente” (p. 87), en el que las sociedades históricas sólo podían reflejarse parcialmente. La pertinencia del modelo derivaba, sin embargo, del hecho de que el prototipo metodológico se nutría de los estudios empíricos de las diversas sociedades humanas, mismas que recibían una clasificación dentro de los rangos del modelo. Con el fin de probar y refinar en campo su propuesta, Redfield se trasladaría a México para estudiar a los pueblos de Tepoztlán en Morelos y Chan Kom en Yucatán.<sup>113</sup>

Importante es decir que las investigaciones de Redfield, cristalizadas en la teoría conocida como continuo folk-urbano, es una de las primeras influencias tempranas de la antropología norteamericana en el pensamiento indigenista, el cual en su primera época se esmeraba por encontrar argumentos disciplinarios que respaldaran la asimilación de los pueblos indios a la sociedad nacional. La convicción de Redfield de que el cambio operaba siempre orientado del campo a la ciudad, resultaba más que adecuada para identificar a la sociedad folk con la comunidad indígena y la sociedad urbana con la cultura nacional.

---

religioso, lúdico, comercial/político, social, ritual, etc.) los aspectos económicos y comerciales se han desarrollado a tal grado que en la feria ocupan el eje sobre el cual todos los otros aspectos parecen girar” (1986, p. 102)

<sup>113</sup> Como es el caso de varios estudiosos de la época, Redfield no había llegado directamente a la antropología, habiendo estudiado primero derecho en la Universidad de Chicago. Será un viaje a México y su encuentro con Manuel Gamio, en el periodo inmediato a la revolución mexicana de 1910, el factor que a la postre lo convertirían en un antropólogo dedicado al estudio del cambio modernizador en las sociedades agrarias, campesinas o primitivas, como también las nombraba. Aparte de *Tepoztlán, un pueblo mexicano* (1930), son célebres los estudios *Chan Kom* (1934) y *La cultura folk de Yucatán* (1941). Todas estas obras harían de Redfield el pionero y luego fundador de una corriente abocada al estudio del cambio desde la perspectiva la aculturación.

El paradigma construido por Redfield remitía en realidad a un amplio catálogo de características que en conjunto definían a la sociedad folk como modelo teórico ideal en contraste con lo urbano; y si bien estas eran consideradas formas abstractas, sin vigencia como estructuras puras, Redfield los asumía como un camino metodológico conveniente para explicar los distintos momentos del cambio de una cultura a otra. Entre esa gama de componentes (pp. 87-100), que el autor asumía como infaltables en la sociedad folk, se encontraban:

- ▶ Aislamiento. Las relaciones son exclusivamente internas, entre miembros del grupo. La ausencia de contacto con el exterior imposibilita el cambio y con ello la modernización.
- ▶ Oralidad. Prevalece la memoria como forma de vinculación con el pasado. El texto escrito circula poco o no existe. Los recuerdos son el texto y el texto la memoria.
- ▶ Homogeneidad. Todos los individuos son similares entre sí, no únicamente por sus prácticas culturales, sino porque hay una continuidad biológica entre ellos.
- ▶ Etnocentrismo. Sólo los individuos que forman parte del grupo son legítimos, los “hombres verdaderos”. Lo que queda fuera es el otro (la otredad), siempre externo y nombrado a menudo peyorativamente.
- ▶ División del trabajo incipiente. No hay especialización ocupacional y productiva. Lo que hace un sujeto igual lo realiza el otro y la sociedad produce lo que consume. Uno es lo otro.

► Cultura integrada. La sociedad tiende a ser estable e integrada. No existen planos de vida independiente o especializada. Lo tradicional y colectivo tiene primacía frente a lo innovador e individual.

► Estructura de parentesco. La organización social está dispuesta a partir de los grupos familiares y las redes de parientes. La costumbre es la ley y esta es dictada por los grupos consanguíneos y rituales.

► Vida y visión sagrada. El mundo natural no es independiente del sobrenatural. La visión cultural del grupo está filtrada por concepciones trascendentes que se perpetúan mediante el rito. Todas las relaciones, sean con el orden social o natural, son al mismo tiempo culturales y divinas.

Todos los elementos de la sociedad folk eran exclusivos de ese mundo cultural, y por sus condiciones de confinamiento no presentaban diferenciación o variabilidad interna; la única posibilidad de transformación, a través de un continuo, era el del remplazo de la cultura folk por las instituciones de la sociedad urbana.

De ese conjunto sistémico descrito por Redfield, han sido el parentesco y lo sagrado lo que mejor se acomodaría como marco teórico en los estudios sobre la tradición festiva; de hecho, puede constatarse que existía una afinidad directa entre las alusiones etnográficas acerca de los sistemas ceremoniales indígenas y el parentesco consanguíneo y ritual indicado por Redfield como regulador de la vida social.<sup>114</sup> Las etnografías suponían que el conglomerado festivo no era inteligible al margen de la estructura de parentesco, ya que este conformaba el tejido social que lo sostenía y justificaba. Si la parafernalia ceremonial,

---

<sup>114</sup> La sociedad folk, afirmaba Redfield categóricamente, “puede considerarse como integrada por familias más que por individuos. Es el grupo familiar el que actúa y recibe la acción de los otros. Existe una fuerte solidaridad al interior del grupo por parentesco, y el individuo es responsable ante todos sus parientes y viceversa” (p. 99).

con sus excesos y prácticas de excepción, expresaba la extensión ritualizada de la vida ordinaria, ello obedecía a que su propósito básico consistía en consolidar las redes parentales asentadas en instituciones como los clanes y linajes.

En cuanto a lo sagrado, baste decir que prácticamente todas las investigaciones sobre fiestas de padrinazgo incorporaban la dimensión religiosa como el elemento explicativo alrededor del cual concurrían y se articulaban los diferentes planos de la vida colectiva. El rito, gracias a la primacía de lo sacro sobre lo profano, neutralizaba las desigualdades sociales y mantenía la cultura y la identidad del grupo integradas.<sup>115</sup> No es de extrañar, entonces, que uno de los tantos nombres alternos que recibiera el sistema (además de sistema de varas y mayordomías) fuera precisamente el de jerarquía cívico-religiosa.<sup>116</sup>

Justo es decir que si bien el modelo del continuo folk-urbano prevalece como una herencia teórica en muchos estudios antropológicos, debe reconocerse también la puntualidad de la crítica ejercida por Oscar Lewis (1982, pp. 65-89),<sup>117</sup> autor que estudiaría Tepoztlán en 1943, diecisiete años después que Redfield. Según Lewis, la teoría del consenso o idealismo cultural (así aludía en tono polémico al modelo), en aras de explicar el cambio cultural de modo armónico y en equilibrio, presentaba diversos inconvenientes:

---

<sup>115</sup> Tal era la posición sostenida por Frank Cancian (1976), quien a propósito del sistema festivo del pueblo de Zinacantán, Chiapas, aseguraba que la función principal del ritual se encontraba en afirmar la unidad y la identidad étnica del grupo, compensando en el plano ceremonial las desigualdades del ámbito económico y social. Con este punto de vista, Cancian pretendía distanciarse de la otra perspectiva funcionalista de su época, la cual postulaba que el consumo de excedentes monetarios en el padrinazgo de las fiestas nivelaba de manera efectiva la riqueza.

<sup>116</sup> Para una aproximación en detalle a los sistemas de cargos, los enfoques sobre el mismo y sus implicaciones, ver el capítulo 3 de este mismo trabajo de investigación.

<sup>117</sup> Oscar Lewis es uno de los pioneros en el estudio del fenómeno de la urbanización y a él, entre otros autores, se debe el que la antropología haya incorporado a la ciudad como objeto de estudio, haciéndola ir más allá de los estudios de grupos tribales y campesinos. Lamentablemente, Lewis parece no haber formado escuela ni su posición crítica desde la teoría del conflicto tuvo eco, tal vez porque (como el mismo declaró) sus ideas, próximas al materialismo ecológico de Marvin Harris, eran demasiado eclécticas (Lewis, 1982, p. 16). Lewis subrayaba la importancia de las estructuras materiales de la sociedad y de las divisiones que generaban, pero se mostraba escéptico con el análisis determinista. Lewis estudió lo mismo a los indios norteamericanos que al sistema de castas en la India. Conocido es en el país por su estudio de la familia Sánchez en la ciudad de México. Su trabajo de campo lo llevó a conceptualizar el fenómeno de la miseria, teoría que se encuentra sistematizada en su libro *La antropología de la pobreza*.

► Soslayaba la diferencia y el conflicto dentro de la sociedad folk, visualizándola como un bloque cultural homogéneo y sin fisuras. Esto era posible, afirmaba Lewis, porque se exaltaban los elementos formales de la cultura (los rasgos estáticos) y se obviaba la cotidianidad en la vida de las personas. A propósito de Tepoztlán, observaba Lewis, se presentaban sólo “los aspectos formales y positivos de las relaciones interpersonales, como los saludos y la relación respetuosa entre los compadres, al tiempo que se omite los aspectos negativos y desintegradores de la vida del lugar: la elevada frecuencia de robos, disputas y casos de violencia física” (p. 70).

► Constituía un modelo etnocéntrico que atribuye como único camino del cambio el que es forjado y dirigido por los factores urbanos de la ciudad, ocultando el propio movimiento histórico de contacto, interacción y mezcla dentro de las propias sociedades folk o rurales. El concepto folk urbano, apuntaba Lewis, “atiende principalmente a la ciudad como origen del cambio y excluye o hace caso omiso de otros factores internos o externos” (p. 80).

► Proponía una visión mistificada, unilineal y rígida donde el cambio es ininterrumpido (un continuo, decía Redfield), transitándose idílicamente de una sociedad homogénea y colectiva a otra heterogénea e individualista. La dicotomía folk-urbana suponía, planteaba Lewis, “un cambio uniforme, simultáneo y unilateral en todas las instituciones, lo cual es un remanente de la vieja teoría de la evolución, además de que no aporta datos respecto del ritmo del cambio” (p. 83).

Después del enfoque dominante de la teoría de Redfield en las concepciones antropológicas sobre el complejo festivo, encontramos un gran vacío de estudios generado en parte por el desgaste de las explicaciones culturalistas, pero también por la preeminencia académica del marxismo, el cual insistía en trasladar el foco de atención a la relaciones

clasistas, minimizando el factor étnico por considerarlo una categoría secundaria de origen colonial. A propósito de como el materialismo histórico observaba los planteamientos funcionalistas y culturalistas previos, Mariángela Rodríguez (1993) advertía que a la crítica marxista le preocupaba el dualismo sociedad indígena/sociedad mayor de estos planteamientos, “lo cual era grave porque colocaba la contradicción fundamental de la sociedad a nivel de las relaciones interétnicas: indio *versus* ladino” (pp. 331-332).

A decir de la misma autora, será el redescubrimiento de Gramsci (actualizado por autores como Cirece y Satriani) el que permitiría una nueva generación de estudios (entre ellos los de Gilberto Giménez y García Canclini) que, sin abandonar la perspectiva crítica, a través de conceptos como subalternidad y hegemonía centraban su atención en temas como el análisis semiótico y el consumo cultural.

Es precisamente desde Canclini que puede observarse claramente un paradigma alternativo y antitético a la teoría del equilibrio social. El autor, utilizando conceptos del análisis simbólico, la teoría materialista y posteriormente la sociología de Pierre Bordieu, afirmará que el sector tradicional-rural (habitualmente abordado por los antropólogos) no es independiente de la sociedad moderna-urbana e industrial (interpretada por los sociólogos), sino que forma parte de un único sistema (Canclini no usa aquí el término global, fuera todavía de la mayoría de los estudios sociológicos en los ochenta).<sup>118</sup>

El giro analítico obligaba a desechar el dualismo social que había estado en boga, admitiendo que el cambio tenía varios caminos, y que uno de ellos, por necesidades

---

<sup>118</sup> Lo que en un principio era un marxismo crítico en Canclini (1989), con su libro *Las culturas populares en el capitalismo*, pronto se convirtió, a mediados de esa misma década, en un conjunto de posturas múltiples provenientes de la sociología, la comunicación, la economía y la antropología. Los temas abordados por el autor son igualmente diversos, pero destacan el consumo cultural, las migraciones transnacionales, el arte, la posmodernidad, la ciudad, los medios masivos, la globalización y más recientemente el internet y el debate sobre el significado de la interculturalidad. Para un panorama amplio de la obra del autor ver: *La producción simbólica* (1993), *Culturas híbridas* (1990), *Desiguales, desiguales y desconectados* (2004), *Consumidores y ciudadanos* (1999) *La globalización imaginada* (2000), entre otros títulos.

intrínsecas del capitalismo, era articular de forma subordinada modos de vida tradicionales o antiguos. Esa diversidad estructural, al ser compatible con el urbanismo y la modernidad, no conducía a la estandarización de la cultura; por el contrario, era más bien alentada, sometida y reorganizada por el propio sistema.<sup>119</sup> Así, el foco de análisis se trasladaba del cambio unilineal, propio del funcionalismo culturalista, al estudio comparado de cómo las culturas, a partir de procesos históricos particulares, se resignificaban en relación con su entorno (pp.166-167).

Las fiestas tradicionales, en ese contexto, y dependiendo de factores internos y externos (de la dinámica entre la imposición y la resistencia), no podían ser formas fijas, sino hechos culturales ambivalentes: un referente de identidad o bien un espacio económico y político para la desigualdad. La explicación histórica y cotidiana de la fiesta conminaba, exponía Canclini, a no perder de vista que en el plano simbólico se estaban expresando también las fuerzas materiales de la sociedad (pp. 78-79).

Al formular que existe una sola totalidad capaz de articular y subsumir la diversidad cultural en su propio beneficio, el esquema metodológico de Canclini representó una ruptura conceptual, un cambio de paradigma en relación con la dicotomía rural-urbana y tradicional-moderna del pensamiento antropológico, además de recuperar al análisis materialista de los reduccionismos que omitían lo étnico o lo reflexionaban como un rezago.

Empero, el alcance de la perspectiva de Canclini parece circunscribirse a los pueblos con historia descendientes de culturas mesoamericanas que luego serían

---

<sup>119</sup> En la terminología marxista de la época de su estudio, Canclini explicaba su postura del siguiente modo: “El capitalismo, sobre todo el dependiente con fuertes raíces indígenas, no avanza siempre eliminando las culturas tradicionales, sino también apropiándose de ellas, reestructurándolas, reorganizando el significado y la función de sus objetos, creencias y prácticas, Sus recursos preferidos...son el reordenamiento de la producción y del consumo en el campo y en la ciudad, la expansión del turismo y las políticas estatales de refuncionalización ideológica” (p. 17).

reorganizadas por un *ethos* ajeno ¿Pero qué ocurre con aquellas formas culturales, cada vez más frecuentes, que nunca formaron parte de complejos integrados con tradición histórica previa y propia? ¿Cómo explicar la infinita variedad de identidades ceremoniales, sin raíces originarias, y cuya condición es producida en su totalidad por el mercado global de consumo cultural? ¿Puede reducirse la investigación etnográfica a las fiestas tradicionales, agrarias y campesinas, que son reestructuradas en diversas vías por la globalización sin fronteras? ¿Dónde acomodar en ese campo de investigación restringido los fenómenos culturales cuya única marca de procedencia es la etiqueta de la modernidad? ¿Qué ocurre con aquellas fiestas y ferias, como en el caso que aquí se presenta, que comparten el mismo contexto urbano e involucran a los mismos sujetos sociales?

Si nos ceñimos al estudio del modo y el grado en que la sociedad nacional somete y redirecciona las manifestaciones rituales de los pueblos indígenas, toda fiesta plenamente urbana, en tanto final del proceso, sería siempre de dominación. Una manera de destrabar el análisis y avanzar en algunas respuestas consistiría en incorporar, como el mismo Canclini sugiere, un *plano político* que informe (más allá del escenario festivo) de *las formas en que los participantes se relacionan con el control de los componentes culturales de que disponen*.<sup>120</sup> Dicho enfoque, llamado la *teoría del control cultural* por Guillermo Bonfil en un texto del mismo nombre, es el que se ha decidido probar en la interpretación de dos festividades urbanas en la ciudad de San Cristóbal de Las Casas: las fiestas patronales de los barrios y la Feria de la primavera y de la Paz.

---

<sup>120</sup> En una afirmación que desafortunadamente no desarrolla, Canclini apuntaría: ¿Qué se necesita para que la fiesta popular no se disuelva enteramente en espectáculo, para que siga centrándose en la vida comunitaria, ofreciendo un espacio y un tiempo a la participación colectiva? Puede aún fortalecer la identidad cultural y contribuir a reelaborar la cohesión social? Es posible que si *el pueblo logra controlar* (cursivas nuestras) que la expansión, el goce y el gasto se realicen dentro de los marcos internos, o al menos no sean subordinados a los intereses del gran capital comercial: si los miembros del pueblo conservan un papel protagónico en la organización material y simbólica, aseguran mediante el sistema de cargos, la reinversión del excedente económico de la producción en el financiamiento de los festejos (pp. 192-193).

## 7.2 La «teoría del control cultural»

La teoría del control cultural fue publicada por primera vez en 1984 como parte de una antología en la que, desde la literatura y las ciencias sociales, se examinaba el significado de la cultura popular.<sup>121</sup> Posteriormente, en una versión todavía preliminar, serviría de documento de discusión en un seminario sobre grupos étnicos, identidad y cultura en el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores de Antropología Social (CIESAS), México, en 1986.<sup>122</sup> El propósito general, como el mismo Bonfil lo ha reiterado en distintas ediciones de su ensayo, fue construir un marco teórico de investigación de los grupos étnicos en México.

En la introducción a su propuesta, Bonfil destacaba que el problema en la definición de la naturaleza de los grupos étnicos inicia cuando se constataba la ambigüedad en las conceptualizaciones prevalecientes. El estado del conocimiento sobre la naturaleza de los grupos étnicos, argumentaba, “continúa sujeta a la discusión hasta en sus definiciones más esenciales” (1988. p. 13). En la época de sus reflexiones, las valoraciones del autor en torno a los aportes de la antropología consignaban tres momentos importantes:

► *La teoría de las fronteras étnicas*, de Frederick Barth, que trasladaría la investigación aislada de los grupos étnicos al estudio las relaciones entre ellos, trascendiendo la tradición objetivista que daba primacía al estudio de los rasgos culturales. Lo relevante para Barth de las culturas étnicas radicaba en sus circunstancias históricas y organizativas, no en una serie de elementos sociales estáticos e incommunicados.

---

<sup>121</sup> Ver: Bonfil (1982, pp. 79-86)

<sup>122</sup> Aquí se utiliza una versión publicada por una revista brasileña en 1988. El artículo apareció con el nombre de *La Teoría del control cultural en el estudio de los procesos étnicos* (ver Bonfil, 1988).

► *El paradigma de la competencia por recursos escasos*, tal y como fue presentada por Leo Després en 1975. Este enfoque, al poner el énfasis en situaciones de contacto interétnico, recuperaba la teoría de Barth; sin embargo, el interés se centraba especialmente en el aspecto de la sobrevivencia. El supuesto teórico consistía en señalar que en situaciones de recursos suficientes para la subsistencia los grupos étnicos mantenían vínculos estables, de relativo equilibrio; la escasez, por el contrario, provocaba la competencia y el conflicto.

► *La teoría de la situación colonial*. El modelo, atribuido entre otros a Georges Balandier, defendería el punto de vista que consideraba la organización de los grupos étnicos en una perspectiva integral. Todos los aspectos de la vida social deberían ser incluidos en el análisis: desde el contacto cultural hasta los diferentes grados de conflictos internos. Se trataba de proporcionar una visión multidimensional y crítica del contexto de la dominación colonial.

Con toda la trascendencia de estas contribuciones, el hecho de que se ubicaran en diferentes niveles de reflexión dificultaba (a juicio de Bonfil) articularlas en una metodología general donde estuvieran incluidas, de modo indivisible, las diversas facetas del fenómeno étnico: el grupo, la identidad y la cultura.<sup>123</sup> Así, ante la fragmentación de las metodologías precursoras, el autor se propuso, siguiendo sus propias palabras:

...desarrollar algunas ideas que apuntan precisamente en el sentido de articular las dimensiones fundamentales del fenómeno étnico, a partir de la introducción de un concepto, el de control cultural...la construcción de un modelo más global en el que el grupo, la cultura y la identidad se relacionan internamente (dentro de la propia unidad étnica) y, al mismo tiempo, pueden entenderse en su relación con otros grupos, sus identidades y sus culturas (p. 15).

---

<sup>123</sup> La noción de identidad representaba para Bonfil el mismo problema, pues se abordada sin considerar su relación con el grupo étnico. Un aporte en este rubro era, para el autor, la posición de Roberto Cardoso y Oliveira, que definía las formas de identificación étnica no como valores absolutos, sino en función de un sistema contrastante de identidades valoradas relativamente de acuerdo a circunstancias específicas (pp. 14-15).

En sentido estricto, la teoría del control cultural alude específicamente a la *relación entre la capacidad de decidir de los miembros de un grupo étnico y los elementos culturales de que disponen*. Existen, a decir de Bonfil, dos tipos de elementos culturales sobre los que la unidad social puede intervenir: *los propios y los ajenos*. Los primeros, son aquellos que son generados y reproducidos de modo independiente (es el patrimonio heredado, acumulado y recreado a través del tiempo); los segundos, forman parte de la vida del grupo pero no son producidos ni reproducidos internamente. Debido al contacto interétnico toda unidad social incluye elementos culturales tanto propios como ajenos. En cuanto al contenido de los elementos culturales, estos pueden ser *materiales, simbólicos, de conocimiento y organizativos*.

De acuerdo al tipo de relaciones de los individuos y la colectividad con los recursos culturales (propios y ajenos) de que disponen, en los grupos sociales existe la posibilidad de formación de cuatro ámbitos culturales: *la cultura autónoma, la cultura enajenada, la cultura apropiada y la cultura impuesta*. En el ámbito de la *cultura autónoma*, la totalidad de los elementos culturales son generados y reproducidos por el grupo, ejerciéndose además las decisiones sobre ellos sin injerencia externa. Algunos ejemplos indicativos, recuperados por Bonfil, son la medicina indígena y la agricultura tradicional basada en el cultivo del maíz. En el caso de la medicina, los curanderos garantizarían el conocimiento especializado y las plantas naturales los factores materiales de sanación; por su parte, las concepciones simbólicas comunes médico-paciente respaldarían la comunicación y las prácticas médicas (vistas en conjunto, de modo institucionalizado) el medio organizativo en que se toman las decisiones.

En el otro extremo, *la cultura impuesta*, típica de sectores sociales en condición subalterna de fuerte opresión, tendría lugar cuando los elementos culturales son ajenos al grupo y este tampoco puede intervenir libremente en el manejo de los mismos. Un ejemplo notable es la presencia del sistema educativo en los pueblos indígenas, donde el conocimiento, los maestros, los libros, las técnicas de enseñanza, el calendario escolar, forman parte de la política nacional y las decisiones son tomadas por agentes extraños a las culturas locales.

La *cultura apropiada* conformaría, por otro lado, el sector por excelencia en que la unidad étnica juega un papel activo al participar en el control sobre el uso y sentido de los elementos culturales; si bien la adquisición, reproducción y mantenimiento de los mismos está fuera de su alcance. Pertencerían a esta categoría, necesariamente híbrida e intercultural, todos los enseres industriales o modernos cuya presencia se ha generalizado en las sociedades tradicionales: aparatos electrónicos, instrumentos de trabajo, vehículos de transporte, fertilizantes, ciertos cultivos y formas comercialización. A estos aspectos objetivados de la cultura podríamos agregar, pensando en las características actuales de las relaciones interétnicas, el flujo inacabable de imágenes e información que circula permanentemente entre los pueblos indígenas, la cultura nacional y el mundo globalizado.

La situación inversa ocurre con la *cultura enajenada*, donde los elementos culturales tienen origen en el grupo o son parte de su trayectoria histórica como pueblos originarios, pero se ha perdido la capacidad de controlarlos. Un caso típico lo constituye la folklorización de fiestas y ceremonias tradicionales que, en la pretensión de mercantilizar la cultura, son desarraigadas de su contexto social, convirtiéndolas en espectáculos turísticos *light* para un público más amplio.

Es difícil asegurar que hoy en día pueda haber ámbitos de cultura autónomos o impuestos en términos absolutos.<sup>124</sup> Más allá del ahistoricismo antropológico que insiste en la naturaleza ancestral e intocada del México indígena, y de quienes lo definen como resabio colonial, buena parte de la discusión acerca de las identidades étnicas pasa ahora (aunque los conceptos sean otros) por conocer el control cultural que Bonfil planteaba en términos de la dinámica apropiación-enajenación.

El vasto pensamiento de Bonfil, que abarca al menos desde sus primeros señalamientos de la política indigenista como etnocida, en los años sesenta, hasta lo que podría considerarse como el compendio resumido de su obra en el libro *México Profundo*, se ha significado por destacar la presencia indígena en un país de fuertes raíces prehispánicas, excluidas y sometidas por el colonialismo. Si algo debe el mundo académico a la escritura de Bonfil, es el reconocimiento de proporcionar una visión de los grupos étnicos en la que dejan de ser reliquias del pasado, pasando a convertirse en parte central indispensable de cualquier proyecto de nación. Al mismo tiempo, las ideas del autor, calificadas frecuentemente de manera despectiva (antropología crítica, etnicismo, etnopopulismo, sustancialismo y otros “ismos”) han sido duramente criticadas por su proclividad a mistificar la cultura de los grupos étnicos, obviando las diferencias, divisiones y conflictos que se dan en su interior.<sup>125</sup>

La teoría del control cultural no es la excepción y ahí, en contraste con la posición relacional que asume al referirse a la dinámica entre las culturas indígenas y la sociedad

---

<sup>124</sup> Puesto que asumimos que no hay culturas totalmente sometidas ni libres, las categorías de cultura impuesta y cultura autónoma tienen en este trabajo un valor teórico referencial. El terreno propio en que los grupos étnicos ejercen su historicidad, y así se aborda en nuestro análisis particular de los rituales ceremoniales, es un campo de fuerzas cuyos extremos o límites estarían dados por la lucha política cotidiana entre la apropiación (grupos étnicos) y la enajenación (grupos económicos y políticos de la sociedad nacional y global).

<sup>125</sup> El mismo reclamo que, a propósito de Rousseau, hacía Lewis (1982) a la teoría folk-urbano de Redfield por considerar a los “pueblos primitivos como salvajes nobles y el corolario de que la civilización representa la decadencia de la humanidad” (p. 83)

nacional, omite los vínculos internos entre la propia población indígena y las contradicciones y asimetrías que estos generan; incluso, como guía metodológica, es observable en el esquema teórico la carencia de pistas históricas de cómo aproximarse, de modo dinámico y convincente, a la naturaleza de los grupos indígenas, sin resbalar en las versiones etnográficas estáticas a las que estamos acostumbrados. Pese a ello, al concederle a la reflexión de los grupos étnicos una *dimensión política centrada en la capacidad de discernir y decidir*, Bonfil elude en este ensayo específico los terrenos empantanados de sus propias posturas y de cierto economicismo materialista, logrando dar un “salto” (término con el que alude en su momento a las contribuciones de Barth) y abriendo caminos para una mejor comprensión antropológica de la alteridad.<sup>126</sup>

### **7.3 Fiesta y feria en la «teoría del control cultural»**

En el XVIII Coloquio de Antropología e Historia Regionales denominado *México en Fiesta*, un ponente señalaba que la fiesta es por naturaleza un "hecho de participación" (Villegas, 1996, p. 3). Y si no ¿cómo abrirle el paso al júbilo, a la gratuidad, al relajamiento, a la ociosidad o a la evasión? Por eso, de acuerdo a la «teoría del control cultural», el componente que se subraya es el *elemento participativo*, y que en las fiestas urbanas a interpretar, la feria de la primavera y las fiestas de barrio, corresponde al de los grupos institucionalizados que las organizan.

Es la naturaleza política de cada núcleo estructurado el que irradiará su tono al resto de los elementos materiales, simbólicos y de conocimiento del complejo festivo. En el caso de las fiestas de barrio, la organización se establece alrededor de dos instituciones

---

<sup>126</sup> Par una análisis en detalle sobre la teoría del control cultural, sus aportes y limitaciones, ver la tesis de maestría de Maya Lorena Pérez Ruiz (1995), dedicada precisamente en parte a revisar el tema.

culturales: *la junta de festejos y la libreta*, mientras que la llamada actualmente Feria de la Primavera y de la Paz (ha cambiado en diversas ocasiones de nombre) es responsabilidad de un *comité de feria*.

La hipótesis que se sostiene es que la conformación, estructura y funcionamiento de cada institución organizativa es un referente cultural útil para establecer que las festividades patronales de barrio son *fiestas de identidad o cultura apropiada* y la feria de la primavera (a pesar de los recursos comunicativos que la publicitan como la fiesta de todos) una *celebración excluyente o de cultura impuesta*.<sup>127</sup>

No hay evidencias empíricas que remitan a un pasado colectivo e integrado, menos premoderno, agrícola y rural (en el caso de los rituales barriales), y luego a un presente personalista y de lucro (en el caso de la feria), por lo que a diferencia de los procedimientos metodológicos ya reseñados en los antecedentes sobre el tema, no apoyamos nuestra interpretación en el grado y modo de integración de dichas fiestas a los intereses económicos globales, mercantiles o modernos. Uno y otro evento son urbanos desde sus orígenes, compartiendo el mismo tipo de elementos culturales provenientes del mundo contemporáneo o moderno. En este sentido, se recoge la premisa teórica de Robertson (2000) que ha manifestado la pertinencia de considerar lo local no como algo ajeno, ni siquiera periférico a lo global, sino como la parte heterogénea e histórica a través de la cual

---

<sup>127</sup> Los conceptos de identidad y dominación son planteados en esta interpretación de forma distinta a lo que ha sido su uso convencional. En este ensayo, se asume que la *identidad no es ausencia de conflicto y la dominación de identidad*. Cuando decimos identidad barrial no se ignoran ni anulan las diferencias de clase, religiosas, políticas y generacionales que intervienen en el barrio y se expresan en la fiesta, sino que se alude al interés y capacidad de las personas (siempre diferentes y a menudo divididos) para adoptar referentes de identificación comunes a partir de un culto patronal. Dicho de otro modo, se trata de un plano de unidad (frágil y variable según las estrategias de sus actores) en la diferencia. Lo mismo sucede con el calificativo de dominación a la feria de la primavera, categoría que busca subrayar el carácter vertical de las instituciones que organizan el evento, el cual excluye de la participación activa a sus supuestos destinatarios: la población de la ciudad. Ello no elimina (como veremos) el hecho de que el sector minoritario que se beneficia del festejo lo asuma como “su feria” y se identifique con ella.

la sociedad mundial adquiere sentido y existencia real. Discutir así las identidades, incluidas por supuesto las ceremoniales, es acceder a las infinitas formas, ahora lo sabemos, en que se manifiesta la cultura universal.

#### **7.4 La «junta de festejos» y la fiesta de barrio**

¿En qué consiste la junta de festejos y cuál es su naturaleza? ¿Qué cualidades culturales contiene para afirmar que garantiza a los participantes ritualizar sus diferencias, socializar sus vidas y estrechar sus relaciones? En suma, ¿de qué modo puede asegurarse, dentro de la maraña de intereses que la fiesta representa, que esta permanecerá como cultura apropiada o de identidad y no como cultura impuesta?

La «junta de festejos» es una estructura organizativa formada por los habitantes de los barrios de San Cristóbal para participar y decidir sobre la fiesta patronal de cada año.<sup>128</sup> En la conformación de las «juntas» puede participar cualquier persona que se asuma devoto de la virgen o del santo patrono, viva o no dentro de la demarcación territorial del barrio. Los únicos requisitos son respetar el criterio de edad y género, y servir con responsabilidad.

La «junta» no nace en un lugar y momento determinado de la fiesta por una disposición o mandato; su razón de ser es el culto y se va gestando al mismo tiempo que las distintas fases de este. Cuando la devoción es todavía privada, la organización corre a cargo de una familia o grupo de parientes; luego, cuando el ritual se hace público, el núcleo organizador se extiende y se forma una «junta procuradora». Años después, al adquirir el ritual una dimensión lúdica, surgen nuevas juntas especializadas en actividades específicas.

---

<sup>128</sup> En este apartado me referiré principalmente a la junta de festejos como estructura normativa de la fiesta de barrio. Para un análisis detallado de todos los aspectos implicados en la relación culto, identidad y barrio ver el capítulo 5 de esta misma tesis.

Las «juntas» son de jóvenes y señores y de señoritas y señoras, teniendo cada una de ellas una función especializada. El grupo de jóvenes se encarga del anuncio de la fiesta con actividades como el follaje o la pólvora, y de ahí que reciba también el nombre de “junta del anuncio” o “junta de pólvora”. Los adultos se agrupan en la “junta de maitineros”, “junta de señores” o “junta de festejos” y en la “junta procuradora”. Los maitineros organizan la víspera de la fiesta (maitines) y “la junta de festejos” lo que ellos llaman la celebración del “mero día”. La “junta procuradora”, a diferencia de las otras (cuya función es encargarse del entretenimiento y el espectáculo) tiene como obligación exclusiva el mantenimiento y cuidado de la iglesia.

Las «juntas de señoritas y señoras» se ocupan de la mudada del santo patrono, aunque en el caso de un barrio, La Merced (el ejemplo es de excepción), la «junta de señoras» ha asumido desde hace años la organización del día principal.

El número de integrantes con responsabilidad formal dentro de una «junta» está restringido al de una mesa directiva: presidente, secretario, vocales y tesorero; no obstante, el número de colaboradores es ilimitado. La función de la junta es siempre especializada y lo que es encargo de una junta no puede ser función de otra. La relación entre las «juntas» es asimétrica, pues la labor que realizan no goza del mismo rango. La mudada del santo se considera una responsabilidad menor a la de celebración de maitines, y esta a la del “mero día”. Las «juntas», al ser jerárquicas, expresan en el terreno de la fiesta las desigualdades de generación y género presentes en las relaciones sociales del barrio.

La reputación de los barrios tampoco es la misma, gozando de más prestigio los barrios del centro que los de la periferia y los más antiguos a los más recientes. El número de «juntas» de un barrio es variable según su tamaño, prestigio, antigüedad y número de cultos de los que se ocupe. Barrios de origen colonial o cercano al centro como Mexicanos,

San Antonio o San Diego, Santa Lucía o La Merced, tienen normalmente una «junta» por cada actividad implicada en la fiesta. Hay casos como el de Mexicanos que ha llegado a tener hasta trece «juntas» para celebrar tres advocaciones de la Virgen: Tránsito, Asunción y Coronación. No ocurre lo mismo con los barrios recién creados o pequeños, en que no es raro encontrar una junta única fungiendo de responsable total del culto. Ello no obsta para que barrios relativamente nuevos, como Las Delicias, sean un caso de barrio pequeño celebrando una fiesta grande que involucra dos cultos: la Virgen del Rosario y Jesús Resucitado. Pese a ello, la cantidad de «juntas» de una fiesta patronal nada más es indicativa del tamaño de la misma. La naturaleza del culto, y por consecuencia la identidad común que de ahí se deriva, no cambia por la historia, prestigio o reputación del barrio.

La capacidad de decidir de las «juntas» o *control cultural* abarca prácticamente todo el espectro de elementos que entran en juego en el escenario festivo. El *plano del conocimiento tradicional* está encarnado en la propia «junta». Ella es la especialista de la religiosidad híbrida; la que convoca a los fieles, la que recuerda los ritos, la que programa las misas de intensión y novenas, la que trata con la autoridad eclesiástica. En el interior de la iglesia, *es la responsable material y organizativa* de todos los arreglos, floreros, candelabros, velas y alfombras; en el exterior, se encarga de pintar la fachada del templo, remozar el atrio, instalar templetes, organizar los carros alegóricos, negociar la instalación de puestos y contratar la música. *En el aspecto simbólico*, la «junta» transmite a los devotos la certeza y legitimidad de los valores del culto, siempre asociados a la identidad única del barrio.

Toda esta materia prima cultural con la que se relaciona la «junta» forma parte de la esfera de los *elementos ajenos*, pues no es producida ni tiene su origen en el barrio;<sup>129</sup> sean rituales o materiales, los recursos festivos proceden de la diócesis católica local (sacerdotes, catequistas, misas, bautizos, rezos primeras comuniones, bodas), de la autoridad municipal (permisos de uso del espacio público, vigilancia, limpieza) y de los comerciantes itinerantes (puestos de venta, espectáculo, diversión, música). Lo significativo aquí es que, en el ámbito de la *cultura apropiada*, es la «junta» quien ejerce el control sobre ellos, subordinándolos a la lógica festiva a pesar de su origen externo. El funcionamiento de una «junta», con todo y sus contradicciones, desniveles, competencias y pleitos, garantiza la preservación de la fiesta como un espacio de identidad que define al barrio y su viabilidad, permaneciendo hasta hoy ajena a los intereses folklorizantes, *cultura enejorada*, de programas turísticos, instituciones de promoción cultural gubernamental y agencias de viajes.

La «junta» es la institución por excelencia del barrio, la imagen normativa en que todos se reconocen y en la que participan. Y aunque su autoridad no es discutida, paralelamente a ella se han formado otras estructuras consecuencia del crecimiento de la fiesta y su desdoblamiento en espectáculo. Estas agrupaciones, hasta ahora únicamente presentes en los barrios grandes, se denominan «junta de socios» o «socios patrocinadores», y su compromiso es financiar económicamente los juegos pirotécnicos y el espectáculo musical masivo. La «junta de socios» no establece requisitos especiales para pertenecer a ella, pero es indispensable comprometerse con una cantidad de dinero que se va pagando

---

<sup>129</sup> Las actividades productivas de los barrios (las velas en La Merced, el pan en San Ramón, la pólvora en San Antonio, las telas en Mexicanos, la herrería en el Cerrillo, el comercio en Guadalupe) en un tiempo fueron elementos culturales propios o autónomos que permitían a los barrios gozar de cierta capacidad de autosuficiencia. Sin embargo, con el crecimiento de la ciudad, el perfil productivo de cada barrio se ha ido diluyendo hasta volverse imposible identificar la identidad barrial con oficios económicos.

periódicamente durante el año. En ocasiones los miembros de una junta patrocinadora son miembros de un mismo grupo de parientes, como ha sucedido en barrios como El Cerrillo y Mexicanos.

La «junta» es igualmente quien controla la libreta; con ella bajo el brazo recorre cada casa, de cada calle, en los meses previos a la celebración. En la «libreta» está el nombre de las personas que cooperan económicamente con la fiesta, y permanecer anotado es otra forma de ser aceptado como parte de la identidad del barrio. Mediante la «libreta», la «junta» lleva un registro puntual de las familias, personas y apellidos vinculados a la devoción.

### **7.5 La Feria de la Primavera y de la Paz**

Bienvenidos, amigos. Compartan con nosotros la fiesta sosegada de la pureza y la esperanza. Enciendan el alma, llenen sus ojos de alegría y después vayan alumbrando los caminos del mundo tan sensible a las lágrimas. Es la hora del júbilo y la risa para una ciudad que está en el trance de amar sus leyendas renovadas. La Feria de la Primavera y de la Paz es la leyenda magna de nuestro tiempo y de nuestra vida...<sup>130</sup>

La feria de la ciudad se instituye en San Cristóbal el 6 de enero de 1868, a partir de un decreto expedido por el gobierno del político liberal Pantaleón Domínguez. Ahí, se declara que la feria empezaría el domingo de ramos de cada año y terminaría una semana después. El propósito expreso de la festividad consistiría en contar anualmente con un evento comercial donde los grupos y personas interesadas pudieran realizar transacciones mercantiles libres de cualquier impuesto. Ateniéndonos al decreto, no hay como antecedente del festejo ningún proceso histórico particular, ni está en su origen asociado a alguna devoción religiosa practicada por la población; es al menos, en un principio, un

---

<sup>130</sup> Fragmento de la introducción al programa de eventos de la Feria de la Primavera y de la Paz, 1997.

*elemento cultural impuesto con fines económicos* por el gobierno estatal de la época.<sup>131</sup>

Según el artículo 2 del decreto se apunta:

Los efectos de lícito comercio que se introduzcan en dicha ciudad desde ocho días antes de la feria hasta su conclusión, quedan exceptuados del pago de los derechos que corresponden al Estado, sin incluirse los municipales por el espacio de ocho años computados desde el presente.<sup>132</sup>

Con todo y la claridad del decreto, existen empero opiniones provenientes de historiadores y periodistas locales que atribuyen a la feria un elemento religioso o político.

Manuel Trens (1957), se refiere a una feria en honor al Señor del Sótano, de la cual la actual feria sería continuación:

Coincidiendo con estos tiempos de Pascua Florida, se efectuaba en San Cristóbal una feria que alcanzó fama y cuyas reminiscencias aún perduran hasta nuestros días: la feria del Señor del Sótano, estatuida por decreto de 13 de marzo de 1849, y que años más tarde, por decretos del 6 de enero de 1868 y 15 de enero de 1876, se denominó de la Paz (p. 115).

Una opinión similar es sostenida por Hermilo López Sánchez (1962), quien en una copiosa obra sobre San Cristóbal aseguraba que la feria, además de nacer relacionada con las festividades del Señor del Sótano, formaba parte de las actividades de la semana santa misma.<sup>133</sup>

Pero será Isauro Rosette (1944), un periodista de San Cristóbal, el que atribuiría un poco claro origen político al festejo, aseverando que su aparición constituía expresión del conflicto entre los partidos liberal y conservador en siglo XIX, de tal manera que a nivel del país aludía al triunfo del partido liberal, y en lo local al acuerdo de los dos bandos para

---

<sup>131</sup> Distinta es la situación de otras ferias actuales en la ciudad vecina de Comitán, las cuales sí son devocionales. Ahí se celebran la feria de San Caralampio y la Feria de la Marimba y de las Flores, dedicada a Santo Domingo. La feria de San Caralampio nacería a partir de otro decreto el 18 de enero de 1861.

<sup>132</sup> El "Decreto que establece la feria de la paz en San Cristóbal de las Casas" y el reglamento "De la Junta Inspector de la Feria de la Paz" aparecen citados en Burguete Estrada (1997).

<sup>133</sup> "la tarde del mismo Sábado de Gloria, haciendo contraste con la actitud de misticismo imperante en el ambiente, se iniciaba la Feria de Primavera, aunque en la actualidad se ha hecho alguna modificación, transfiriéndola al domingo de Pascua" (p. 1088).

celebrar la conciliación y paz (por eso a su juicio lo del nombre de feria de la paz) mediante una fiesta popular.<sup>134</sup>

Como un breve paréntesis en el diario bregar o como un efímero lapso de placer, anualmente sobreviene la celebración de la tradicional feria ahora denominada de Primavera, antaño y desde su institución titulada FERIA DE LA PAZ, nombre que se generó precisamente en el triunfo del Partido Liberal sobre el Conservador, trayendo consigo la paz en toda la nación; y en lo tocante a la política provinciana, la institución de esta Feria de la Paz, se inspiró en la CONVIVENCIA de los bandos políticos que por aquel entonces manejaban los asuntos públicos de nuestra Entidad, quienes una vez allanadas las diferencias de criterio, optaron por celebrar una fiesta popular que estuviera a tono con el trascendente acontecimiento que lo motivaba; discutido el propósito se llegó a la conclusión de instituir la referida Feria...<sup>135</sup>

Ninguno de los autores aporta más datos sobre lo afirmado, pero podría asumirse, siguiendo a Manuel Trens (1957) que la ambigüedad o confusión deviene de algunos hábitos formalizados como decretos en el siglo decimonónico; entre ellos, la costumbre de que en cualquier celebración, independientemente de su tipo, asistieran tanto autoridades civiles como eclesiásticas. Así el Congreso del Estado, en un decreto del 26 de marzo de 1831, fijaría las celebraciones de guardar, y en las que era obligatoria la asistencia y participación de todas las autoridades. Estas festividades eran el domingo de ramos, el jueves y viernes santo, corpus, Guadalupe, San Felipe de Jesús, San Cristóbal, Santa Rosa y las fiestas cívicas del 16 de septiembre y 4 de octubre. Un decreto anterior, emitido el 23 de mayo de 1828, declarararía al barrio de Guadalupe como sede de una feria en el atrio de la iglesia. (p. 106). En cualquier caso, haya sido la feria en su comienzo un evento económico, político, religioso, surgiría de la prácticas culturales de las autoridades oficiales no de la iniciativa de la población.

---

<sup>134</sup> Periódico Chiapas Nuevo, 30 de marzo de 1944.

<sup>135</sup> La aseveración de Rosette, aunque encaja con los tiempos políticos que agitaban la época en que nació la feria, en realidad sólo puede ofrecerse como conjetura. No hay documento, fuera del decreto ya citado, ni fuente alguna que confirme que así haya sido.

La trayectoria histórica impuesta de la feria de la primavera sería confirmada más de un siglo después, el 22 de enero de 1996, cuando el ayuntamiento local emite un bando solemne que pone el *control cultural* de la feria en manos de los comerciantes y los gobiernos municipales: el poder económico y político local. En este bando, la feria es definida como el festejo principal de la ciudad, y la autoridad, en pleno control de los elementos simbólicos y políticos de la misma, en seguida especificará instrucciones para la constitución de un comité de feria integrado exclusivamente por autoridades estatales y municipales. Se indica que el comité será presidido por el gobernador del estado, en su calidad de presidente honorario, y que le seguirán en orden jerárquico riguroso: el presidente municipal, vicepresidente ejecutivo; el oficial mayor, coordinador administrativo; el tesorero municipal, administrador de las finanzas; el síndico, contralor; finalmente, el comunicador social, vocero del comité y una especie de enlace con el pueblo.

Paralelo al comité, el bando solemne anunciará también la creación de un “consejo coadyuvante” integrado por los regidores del ayuntamiento, el Club de Leones y Rotario, la Cámara Junior, la Asociación de Hoteles y Moteles de San Cristóbal, el Coordinador municipal de la juventud, el Director de Educación, Cultura y Recreación, el presidente del Consejo Consultivo de San Cristóbal y el Director de Protección ciudadana (policía municipal). Como representantes ciudadanos, se indica a cinco representantes de los consejos Vecinales, organismo creado para fines políticos-electorales por el Partido Revolucionario Institucional (PRI).

En una lista adicional de organizadores se señalan como instituciones culturales participantes el Patronato Fray Bartolomé de Las Casas (una asociación civil en la actualidad con nula actividad) y el Instituto Chiapaneco de Cultura (hoy CONECULTA).

Alguna otra institución interesada en incluirse deberá ser acreditada a satisfacción del comité de feria y solicitar su registro con el protocolo correspondiente.

El comité (disuelto en la versión 2010 de la feria para delegar la organización directamente en el alcalde municipal), en tanto estructura política con capacidad para decidir y controlar, opera según el principio de rentabilidad todos los *elementos materiales* de la feria: el negocio con las cerveceras, la renta del piso, la contratación del espectáculo, los permisos de venta, los carros del anuncio, la elección de la reina y los invitados de honor. En contraste con el barrio, la gente no incide en los elementos que en el mensaje simbólico aparecen como los componentes de “su fiesta”. Los apellidos en la elección de las reinas de festejos, costumbre social que empezó en 1924 con el nombramiento de la hermana del exgobernador Manuel Castillo Tielemans (luego suegro de Tiburcio Fernández Ruiz, otro exgobernador) resulta revelador del tono excluyente de la feria. Las reinas de la feria han sido: Velasco Dubois, Orantes Tovilla, Pedrero Molinari, Zebadúa Liévano, Sétzer Marseille, Baraibar Constantino, Yanini Flores, Ruiz Narváez, Rubio Poo, Velasco Coello, Ochoa Tzetzter y Sarmiento Ochoa, entre otros. Están al margen de esa lista los nombres y apellidos de los barrios.

Con el afán de infundirle a la feria un sentido popular pero sin tocar su estructura de fondo, en el pasado una administración municipal instaló un mecanismo que pretendía incorporar a los barrios en la elección de la reina. La iniciativa quedó sin efecto casi de inmediato, pues el conducto utilizado fueron de nuevo los consejos vecinales de PRI, partido también del presidente municipal y del comité de feria en ese entonces.

Atrapada estructuralmente entre un evento cultural forzado y un espectáculo comercial donde la constante es la queja de pérdidas, el matiz de la feria cambia según la apreciación del ayuntamiento y comité de feria que le toque organizarla, aunque en general

se trata de estimular, con más pena que gloria, muestras pictóricas, conciertos de gala, exposiciones de libros y alguna conferencia que pintan al festejo un rostro cultural del que históricamente ha carecido.

Es de resaltarse que el espacio histórico-tradicional de la feria haya estado en el centro de la ciudad, a un lado y al frente del palacio municipal.<sup>136</sup> En la segunda mitad de los años setenta, en un primer reordenamiento del centro histórico con fines turísticos, la feria quedaría fraccionada territorialmente en tres partes con funciones distintas. El evento de inauguración por el gobernador del estado, la coronación de la reina y los espectáculos considerados como culturales continuaron en el parque central, en un templete embellecido para tal efecto; las diversiones mecánicas fueron trasladadas a un parque infantil ya demolido, aledaño al mercado municipal; por último, el comercio (cada vez más importante a partir de esa época) quedó reubicado en plazuela del barrio de la Merced. La feria se suspendería la última vez en 1982 por la erupción del volcán Chichonal, siendo a partir de ahí que se mudaría a sus instalaciones actuales en el sur de la ciudad.

El nuevo espacio, con una plaza de toros enfrente, un escenario al aire libre llamado teatro del pueblo, un palenque de gallos y varias filas de cubículos de concreto (donde cada año son apilados los expositores y comerciantes), pareció proporcionar un toque de fiesta grande a la feria. Desde hace ya bastantes años, sin embargo, se ha excluido a los expositores y dejado de programar exposiciones de arte y culturales. Hoy, lo que se observa es un terreno sin mantenimiento en el que únicamente tienen cabida los espectáculos masivos de moda, los comerciantes ambulantes de comida *express*, los expendios de

---

<sup>136</sup> Las excepciones hasta los años setenta del siglo XX fueron una suspensión del evento de 1870 a 1876, forzado por a la guerra de castas, y un traslado al barrio del Cerrillo en 1887, por estar en construcción el palacio municipal.

cerveza al aire libre y, hasta el fondo del lugar (en una especie de baldío semiabandonado) el bullicio electrónico y los juegos mecánicos.

Con algunos intentos fallidos de hacerla durar quince días, el período oficial de la feria es de una semana; más recientemente, la secretaría de turismo local (con la finalidad de atraer turismo) ha incorporado como eventos de la feria algunas celebraciones de semana santa tales como la oración del huerto, la procesión del silencio y el viacrucis, promovidas y actuadas por grupos juveniles de acción católica de diferentes barrios de la ciudad.

## **7.6 A modo de reflexión**

La edición 131 de la Feria de la Primavera y de la Paz inició el cuatro de abril de 1999 con un suceso que arroja luces sobre el añejo debate de si las fiestas unen o dividen. Era la una de la tarde del controvertido horario de verano cuando el gobernador y alcalde celebraban un acto solemne frente a la iglesia catedral, en el mismo lugar donde, entre otros grupos opositores urbanos, el zapatismo civil organiza sus propios eventos.

En los días previos, el espacio físico fue acondicionado con una gran construcción simulando una iglesia. La estructura, construida de madera y tabla roca, fue pintada de colores apropiados al entorno del centro histórico y su interior dividido en pequeños cancelos. En la parte exterior derecha del edificio, en una especie de boutique al aire libre, se colocaron los trajes tradicionales de algunos municipios indígenas con leyenda al frente: " DIF, somos una gran familia".

Extrañada, la gente se preguntaba qué es lo que ahí estaba sucediendo, pues desde que la feria se trasladó a sus propias instalaciones nunca se había levantado en el centro de la ciudad más escenografía que la del templete de madera donde se corona a la reina de

cada año. Algo de todas maneras se intuía, ya que en la víspera de la feria el alcalde hacía declaraciones a una televisora local acerca del significado de la palabra paz en el nombre de la feria, afirmando que ese era su nombre desde siempre.

La respuesta apareció en ese primer domingo de feria al inaugurarse un escenario simbólico que debía mostrar que la paz cotidiana de la ciudad es la paz como la entienden los que desde la autoridad organizan sus festejos. Los canceles en que se dividió el interior fueron rotulados con los nombres de los distintos oficios de los barrios, y en su interior panaderos, talabarteros, carpinteros, alfareros, herreros y hasta dentistas, daban ejemplos y hacían simulacros de cómo trabaja el DIF en San Cristóbal. No había en el montaje, fuera de los trajes indígenas, alusión alguna a la obvia diversidad cultural que representa hoy San Cristóbal. Al mismo tiempo, el locutor del evento repetía lo dicho por el presidente municipal en la entrevista televisiva: "la paz únicamente pertenece a la Feria. Por eso así se llama desde hace 131 años y no desde hace cinco". Para terminar el acto, el gobernador izaría una bandera blanca (la bandera de la paz, se dijo) y un menor se encargaría de dar las gracias en representación de todos los niños y niñas de San Cristóbal.

## CAPÍTULO 8

### CONCLUSIONES FINALES

A través de los diferentes capítulos de esta tesis se ha querido dar cuenta, desde diferentes planos, de una misma preocupación: *la naturaleza presente de la diversidad cultural urbana en una ciudad forjada en un pasado indígena y colonial como San Cristóbal de Las Casas*. Por ello, los capítulos desarrollados, tanto los más conceptuales e históricos (caps. 1, 2) como los que reflexionan el presente etnográfico (caps. 3, 4, 5, 6 y 7), constituyeron *niveles analíticos* que intentan “desmenuzar” en sus componentes fundamentales algunas identidades de ese añejo conglomerado cosmopolita, obvio en su vigencia pero con apariencia de inexpugnable en su explicación.

En lo que respecta a la adopción ineludible de una postura teórica (cap. 1), se ha querido llamar la atención sobre la necesidad de apuntalar la necesidad de una antropología que, con independencia del tipo de alteridad a la que se aboque y su contexto (primitivo, moderno, posmoderno o híbrido) abogue por el carácter de movimiento de su objeto de estudio, no sólo en el sentido de su eventual transitoriedad, sino también en el de su actualización y permanencia. En este ejercicio, que entendemos igualmente como de actualización del propio quehacer etnográfico, se requiere, aparte del diálogo disciplinario con otras ramas del conocimiento, trascender las inercias de pensar la cultura sin actores; es decir, como si las estructuras, sistemas, rasgos, componentes o instituciones que han dado su origen a sendas corrientes antropológicas, existieran al margen de las personas y grupos sociales, mismos que según su tiempo y circunstancias las construyen, hacen permanecer o desaparecen.

Con este propósito, a largo del capítulo se intentó repensar algunos de los momentos estelares del devenir de la disciplina. En el examen retrospectivo nos afanamos, principalmente, por ubicar el mejor lugar conceptual para reflexionar el papel de los sujetos en lo que es la trama de sus siempre particulares itinerarios culturales (ver, sobre todo, a partir del cap. 1: 1.2). El punto de llegada en este recorrido tuvo como fin, después de corroborar el alcance totalizador pero primordialista de la etnografía clásica chiapaneca (no por nada su mote de “antropología de comunidad”) el argumentar el necesario tránsito de una “historia de la antropología a una antropología histórica” (cap. 1: 3).

Sin embargo, así como se han rebatido las visiones mistificadoras de los pueblos indígenas, es igual de usual que tienda negárseles un pasado. De la crítica a la historia cosificada se pasa simplemente a la supresión de la historia. No obstante, la teoría etnohistórica, arqueológica y etnológica someramente revisada (cap.2) demuestra que Mesoamérica es una realidad que impacta de las formas más disímiles el presente interétnico. Con las mezclas civilizatorias de la vida prehispánica, y luego con las herencias europeas adaptadas en los siglos de vida colonial, es posible destacar evidencia de que singularidad no significa originalidad, y que el bregar con el cambio no significa desatender las raíces ni suprimir la memoria; bien por el contrario, es en las transformaciones de los grupos culturales donde mejor se nos revela (la paradoja sólo es aparente) el fenómeno de la continuidad.

Un ejemplo de oro de que la teoría etnohistórica y arqueológica pueden de vez en cuando encontrarse —con provecho— con la teoría antropológica y anular los extremos, sería el de los sistemas de cargos (cap. 2: 2.7 y 2.8). Como la información disponible hasta hoy nos indica, el sistema jerárquico cívico religioso tuvo un antecedente español pero también otro mesoamericano. Este crisol de herencias en una institución cultural, si bien

está en suspenso con el desbaratamiento de la comunidad indígena tradicional y el surgimiento de indios urbanos descampesinizados, no deja de recrearse y expresarse en un sector significativo de pueblos indios. El sistema de servicios, entre otros elementos, conserva una forma piramidal en ambas tradiciones, ubicándose en su piso más bajo y ancho tanto los mayordomos coloniales como los topiles prehispánicos. Las semejanzas son igualmente evidentes en el nivel más alto y estrecho de la pirámide cuando reparamos que los caciques indígenas, de los que tanto se valía y apoyaba el régimen colonial, son “replicas” de los *pipiltines* o nobles mexicas.

Los mayas del Sureste de México (lo indican los cultos milenaristas que públicamente o en la clandestinidad brotan cíclicamente en la región) veneran santos católicos, pero las devociones a menudo rebasan las capillas y se trasladan a las cuevas, ojos de agua y otros lugares sagrados que remiten a la propia ritualidad mesoamericana. Incluso, entre los indios urbanos, la constatación de las lenguas indígenas de origen prehispánico como lengua materna de varias generaciones de indígenas nacidos en la ciudad, revela tal vez una de las vías más evidentes de que el pasado existe fusionado con el presente.

El caso más ilustrativo de que con reacomodos, ajustes, innovaciones, dramas interminables — ¿podía ser de otro modo? —, el pasado milenario está instalado en el oscuro presente de Chiapas, es el de la coexistencia entreverada del sistema tradicional de cargos y los ayuntamientos constitucionales. La defensa de uno de ellos en detrimento del otro, cualquiera que este sea, ha sido la raíz de una serie masiva de expulsiones y violencias indígenas que perviven hasta la fecha en la cotidianidad de la región, y que erróneamente han sido reducidas a conflictos por “intereses económicos”. Mientras unos dicen defender la “costumbre” porque son indígenas y mayas, otros, los que ya no quieren participar en el

sistema ceremonial, apelan a la libertad de cultos y se dicen mexicanos y constitucionales. Lo grave, sin embargo, es que la mayoría de los especialistas, haciendo caso omiso de esas voces, explican la disputa étnica como resultado del exceso de población o de las asimetrías campesinas que buscan el control de la poca tierra o recursos que quedan.

Siguiendo la pista al sistema de cargos (cap.3), esa institución que se hizo tema clásico en las tesis doctorales, en la época de oro de la antropología regional, decidimos abordar de lleno la veracidad empírica de su existencia, pero sobre todo la ruta textual por la cual los “cargueros indígenas” (término con el que los servidores de alguna actividad cívica o religiosa se denominan así mismos) se convirtieron en el “sistema de cargos” de las obras etnográficas. Entre nuestras conclusiones, señalamos que la importancia de esta estructura es relativa, y que en todo caso es exagerado (una ficción antropológica en el sentido literal del término) haberla puesto en el mismo plano que la identidad étnica o indígena.

Los ejemplos más simples no resisten esa aseveración: hay indígenas (miles de ellos) que no viven en la “comunidad”, que son ajenos a la participación cívico-religiosa o que, en todo caso, lo hacen como conversos que han renunciado al catolicismo heterodoxo que dicta la “costumbre” vigilada por las autoridades de los pueblos; y, sin embargo, son sin conflicto identitario alguno, tzeltales o tzotziles. Lo mismo sucede con el caso de Juan, en su historia de vida narrada (cap. 4), a pesar de que apenas vivió de niño en su lugar de origen, de que no sabe cultivar la tierra, de que sólo asiste por rutina al templo pentecostal de su colonia, y de que no tiene una visión trascendente de mundo (dice que es inútil en la ciudad), no tiene la menor duda de que es indígena urbano. Sus problemas, admite, tienen que ver con la aceptación de su condición indígena no con su negación (cap. 4: 4.1).

En el capítulo (3.4.1 y 3.4.2), se analizó asimismo como el debilitamiento o florecimiento de cultos religiosos y los sistemas de cargos asociados a ellos están en imbricados con los vaivenes económicos y políticos de cada época o circunstancia. En periodos de buena cosecha en la milpa, de subsidios gubernamentales al agro y de oportunidades de empleo en la economía empresarial de plantaciones, los cultos y redes intercomunitarias se fortalecieron significativamente; situación que se tornó en lo contrario cuando apareció la crisis, originando la desarticulación de la comunidad, la división en facciones y, finalmente, las expulsiones violentas y la diáspora maya a la ciudad.

Por otra lado (cap.5), mediante la etnografía de las festividades patronales de barrio, analizamos otras de las dimensiones del complejo mosaico interétnico urbano que conforma nuestro objeto de estudio, conocida localmente con el nombre de identidad “coleta” o “ladina”. A lo largo de la etnografía de la fiesta se ha querido mostrar que el fenómeno de la identidad ladina, tanto como la indígena, no es unívoco; que los sujetos barriales, en el interior de un mapa urbano poliétnico, han construido un código de vida anclado en festividades devocionales. Apoyados en el concepto de larga duración de Braudel (2006), se ha dicho que si bien el barrio es una especie de halo social que cubre distintas épocas (un espacio socioterritorial que atraviesa todo el arco histórico de la vida urbana, desde los seis primeros barrios de indios en el siglo XVI, hasta arribar a las decenas de ellos que ahora conforman el universo identitario de San Cristóbal), sus referentes culturales son moldeables y cambiantes, singularidad gracias a la cual la identidad barrial pudo sobrevivir institucionalizando cultos patronales. La identidad ladina alrededor de la vida barrial contrasta con otra asumida por sus participantes como del “auténtico ladino”, sin tradición histórica y construida a partir de la negación radical del indio, sobre todo del indio urbano (ver cap. 6: 6.5).

Un aspecto asimismo de interés fue el explicar como la ruta de los propios hechos festivos ha conducido al desdoblamiento de las celebraciones religiosas, otorgándoles nuevas significaciones y complejizando el espacio barrial. La fiesta rebasó desde hace tiempo a la iglesia, devoró al atrio y, en un número cada vez mayor de casos (San Diego, Guadalupe, La Merced, Mexicanos, Cuxtitali, San Ramón, Santa Cecilia), ha comenzado a ganar la calle. En un sentido histórico, el mundo sagrado ritualizó al mundo profano; ahora, a partir de una lógica que se vuelve sobre sí misma, el mundo profano parece contradecir, sin eliminarlo, al mundo sagrado. Por esta razón, el ritual figuró recurrentemente aquí “como un espacio de reproducción cultural, pero también como un lugar privilegiado para la incorporación de los cambios” (Portal Ariosa, 1997, p. 214).

Aunque está implícito en la etnografía misma, quiero insistir de nuevo aquí en ese núcleo normativo que los coletos organizadores de toda fiesta denominan «junta», pues es este, junto con la «libreta», lo que mejor distingue al barrio no sólo de otras identidades, sino además de otros eventos festivos, masivos pero fundamentalmente mercantiles. Si hemos de afirmar que las «juntas» son un espacio privilegiado de participación barrial (cap.7), estaríamos sin duda ante el mejor lugar para ejercitar (eliminando desequilibrios y contrastes) la toma colectiva de decisiones en el sentido propuesto alguna vez por Guillermo Bonfil (s.f).<sup>137</sup> Y es que si queremos ver la fiesta como un mundo de relaciones

---

<sup>137</sup> Esta argumentación, elaborada y madurada al menos dos décadas después de que el autor cobrara brillo como cabeza visible de la impugnación etnicista al indigenismo oficial, ha sido pasada por alto por la mayoría de los antropólogos. Preocupado más bien por los pueblos indios, el análisis antropológico se ha centrado en defender o cuestionar la visión idealizada con que el autor parece abordar las cosmovisiones indígenas. No obstante, opino que la teoría del control cultural de Guillermo Bonfil, aunque está pensada para hablar de Mesoamérica, bien puede verse como un salto teórico en relación con las interpretaciones usuales sobre la cultura; muchas de las cuales, con los consabidos matices, continúan adheridas a la herencia boasiana de contar y descifrar rasgos (ver cap. 7) La relevancia de este aporte es todavía más notable si se considera que los especialistas en semiótica (ver Giménez, 1987), hasta hace poco, todavía proponían clasificaciones de la cultura partiendo del criterio de agrupar elementos culturales a los que se suponía un origen común. Una interpretación propia, en que se aplica esta parte del pensamiento de Bonfil al estudio de dos eventos festivos, se desarrolló en extenso en el capítulo 7

posibles que no se reduzca a los espacios de excepción; con dosis generosas de júbilo, gratuidad y relajamiento, habría que empezar a asumirla en términos de lo dicho en el XVIII Coloquio de Antropología e Historia Regionales denominado *México en Fiesta*: como un “hecho participativo” (Villegas, 1996, p. 3).

En cuanto a la naturaleza conflictiva que han adoptado históricamente las relaciones interétnicas locales, especialmente las “indio-ladino”, la literatura etnográfica ha soslayado el tema o lo enfoca a períodos críticos de revueltas indígenas, con escasa mención de las posibles causas del conflicto y sus alcances actuales en el ámbito urbano. De ahí que se haya incorporado un examen e interpretación del problema, asumiéndolo como un nivel analítico fundamental de la diversidad cultural urbana (cap. 6).

Algunas de mis conclusiones al respecto es que al finalizar la primera década del tercer milenio las relaciones indio-ladino viven tal vez la encrucijada más difícil de su historia, fruto en buena medida de la “cosmovisión” con la que el gobierno, tanto en sus niveles mayores como menores, se refirió a los pueblos indios al menos durante los últimos seis años de la década de los 90. Las fuentes de sus declaraciones no hicieron un diagnóstico del conflicto interétnico estallado en el 94; retomaron, más bien, la idea de que un minúsculo grupo no indio, con aviesos intereses y enemigo de Chiapas, dominó la voluntad de los indígenas, a los que debemos suponer siempre sumisos y obedientes. Prensa, programas inventados exprofeso en la televisión, libros “comprometidos” convertidos en *best seller*, han sido el escenario de una polémica tan candente como estéril en la que, a la exaltación idealizada de la comunidad indígena por parte de analistas no gubernamentales, los especialistas oficiales opusieron conceptos “teóricos” propios de organismos de seguridad nacional y espionaje en épocas de conflicto, una herencia de la guerra fría pero aderezada con ingredientes locales.

Hurgando en las raíces locales de esta nueva fase del conflicto, estas no se localizan en las conspiraciones provenientes de militantes o activistas de cualquier signo, sino (ese es nuestro punto de partida y conclusión principal) en la ruptura del anterior pacto corporativo indio-ladino que contuvo el enfrentamiento y permitió una paz relativa. Por ello, apagar el fuego de una disputa que se desenvuelve ahora en un escenario inédito como el de la ciudad multicultural que es San Cristóbal, implica no sólo reconocer sus móviles estructurales anclados en la desigualdad regional y el racismo ancestral; obliga, además, a la construcción de nuevas relaciones que dejen para siempre a un lado los extremos de la segregación y el etnocidio, orientándose al reconocimiento de una diversidad cultural que reclama un trato más equilibrado.

En ese camino, los planteamientos autonómicos, lo mismo que convenios internacionales como el 169 de la OIT, son necesarios y aún así insuficientes. No todos los diferentes viven ahora (por si alguna vez eso ocurrió) en pueblos indígenas y territorios ancestrales. Por eso, más allá de la percepción que el Congreso de la Unión tenga de formas de gobierno como la autonomía, o de su ejercicio de facto como ocurre en algunos municipios zapatistas, las soluciones deberán pasar por ámbitos sociales y marcos legales que protejan la cultura y la vida de miles de familias indígenas, que autoridades y grupos de “ladinos criollos” consideran como “arrimadas” al suelo urbano.

Varias generaciones de indígenas son originarias de la ciudad o viven en ella, y están ahora distantes de la vida campesina y cultural de los pueblos de sus padres y abuelos (por muchos o pocos nexos que mantengan con ellos), por lo que requieren reconocimiento y respeto en su relación con los ladinos. En una ciudad sin más viabilidad que la del trato (llámese hotel, transporte, restaurante, agencia de viajes, cooperativa o banqueta) con los foráneos, ello demanda, por lo pronto, acciones inmediatas que redistribuyan los espacios y

recursos en atención a las necesidades de empleo y con tolerancia al carácter pluriétnico de sus habitantes.

San Cristóbal, igual aquí que cualquier otra ciudad enclavada en contextos interétnicos, debe ser reconocida y legislada como ciudad multicultural, con todo lo que ello implica, y no sólo por su pasado histórico y su arquitectura monumental, justificación hasta hoy muy socorrida para el ejercicio de las prácticas discriminatorias. Las discusiones de sí, por ejemplo, los atrios y plazas públicas deben ser mercado para los indígenas, lugares de culto para los católicos ladinos o espacios de recreación para los turistas, son exabruptos unilaterales y por lo tanto infructuosos; en una ciudad pluricultural no debe omitirse que, por fuerza, los espacios físicos comunes están simbolizados plurifuncionalmente. Así, y mientras nos llega a todos la conciencia de que el otro cuenta aunque sea distinto, la responsabilidad institucional de toda autoridad local es obligarse a *consensar*, con todos las cosmovisiones del mapa urbano, cualquier política sobre usos y destinos del patrimonio de San Cristóbal. Ponerse de acuerdo seguramente no será fácil, pero el peor camino (y lo vivimos cotidianamente por obra y gracia de un conflicto intermitente) es reducir el significado de los espacios compartidos a los hábitos culturales de sólo un sector de la población.

Por último, con el afán de abonar a una antropología urbana<sup>138</sup> y en favor de la comprensión de esta pluralidad que abruma, se desprende a mi juicio la conveniencia, sin

---

<sup>138</sup> 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 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

ignorar los conocidos factores estructurales, de un 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 (cap.4.3).

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 a partir de la diversidad.<sup>139</sup>

---

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).

<sup>139</sup> Persuadido de que la cultura es un consenso y no un conjunto de manifestaciones extrañas o inmanentes, Geertz (2002, p. 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,

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 (vaciando 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. De nuevo, como el relato de vida de Juan bien lo ilustra, una idea estática de la identidad poco sirve en 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 y fundamentalistas de la cultura al análisis de las prácticas inevitablemente subjetivas, imprevisibles, circunstanciadas y a menudo efímeras que adopta.<sup>140</sup>

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 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 conformar una especie de espiral cultural a partir de la cual se articula, de los

---

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”.

<sup>140</sup> Bauman (2007) ha dicho (contrariamente a lo que a veces se piensa en la misma antropología) que es en la sociedad globalizada en la que realmente tiene sentido reflexionar el tema de la identidad. En la premodernidad la identidad es nuestro origen (somos lugareños) y nadie lo cuestiona; en la modernidad nuestra identidad se vuelve un rompecabezas, pero las piezas sueltas representan una imagen, un todo o conjunto que con algo de esfuerzo y aplicando la racionalidad instrumental podemos encontrar. Sin embargo, es en esta época en que las instituciones sólidas del Estado nacional han entrado en un proceso de “licuefacción” para producir la modernidad líquida, que la pregunta de quién soy yo tiene mayor sentido. El rompecabezas de nuestras vidas sigue existiendo, pero ya no hay una imagen que seguir, se ha vuelto un juego incompleto, irregular. Por eso mismo, porque se han extinguido las certezas de antaño, es ahora que más nos preguntamos quiénes somos nosotros y quiénes son los demás (pp. 104-118).

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;<sup>141</sup> mientras, la contraparte designada como patrimonio inmaterial (toda esa escalera difusa de asuntos políticos, ideológicos, religiosos, cotidianos, 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, aquellos que en su momento Leslie White (1975) definió como simbolados,<sup>142</sup> 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.

---

<sup>141</sup> 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.

<sup>142</sup> En 1959, en un artículo revelador para su época sobre el concepto de cultura, el célebre antropólogo neoevolucionista trataba de separar el campo de estudio de la antropología de otras disciplinas como la psicología, sosteniendo que las prácticas culturales del hombre procedían de dos fuentes: del cuerpo, específicamente de la mente (contexto somático), y de la acción de simbolizar (contexto extrasomático). A las cosas que dependían del contexto somático, como la conducta, las ubicó como parte del objeto de estudio de la psicología, reservando los simbolados (cosas y objetos que dependen del simbolizar) al estudio antropológico (White, 1975)

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.<sup>143</sup> 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 otras disciplinas humanísticas y sociales.<sup>144</sup>

Es necesario remarcar que trato de *comprender la diversidad urbana en un contexto de intolerancia, división, incomprensión y hoy en día también de crisis*. Por ello, me parece importante volver insistir, ya para terminar, en una convicción que atraviesa todo el trabajo: la necesidad de redimensionar a los sujetos, reconociéndoles su capacidad de movimiento

---

<sup>143</sup> 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 (2002): “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 destapa la variedad, y una caracterización general que define afinidades” (222).

<sup>144</sup> 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 “adscripción étnica”. Al afirmar que la etnicidad era un proceso construido por los sujetos, más que un conjunto de rasgos objetivados e inamovibles, al autor fundó una nueva perspectiva en los estudios antropológicos, trasladando el trabajo etnográfico de la comunidad cerrada al espacio abierto de las fronteras étnicas.

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.<sup>145</sup>

La diversidad, como hemos tratado de reflexionar, es dúctil, camuflable, relacional, urbana, a menudo muy subjetiva y, por esa misma naturaleza, escurridiza a tentaciones como la objetivación y las clasificaciones. ¿Qué será de la identidad tzotzil de Juan si decide unirse a ese flujo inextinguible de migrantes que va de la frontera sur a la frontera norte? Sin dejar de autoreconocerse como indígena, y de acuerdo a los momentos de su recorrido y las personas con las que se relacione, será nombrado chiapaneco, mexicano, centroamericano, latino, migrante, bracero o ilegal. Y es que como todo lo que está vivo, los pueblos indios, indígenas, 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. Algo de lo que

---

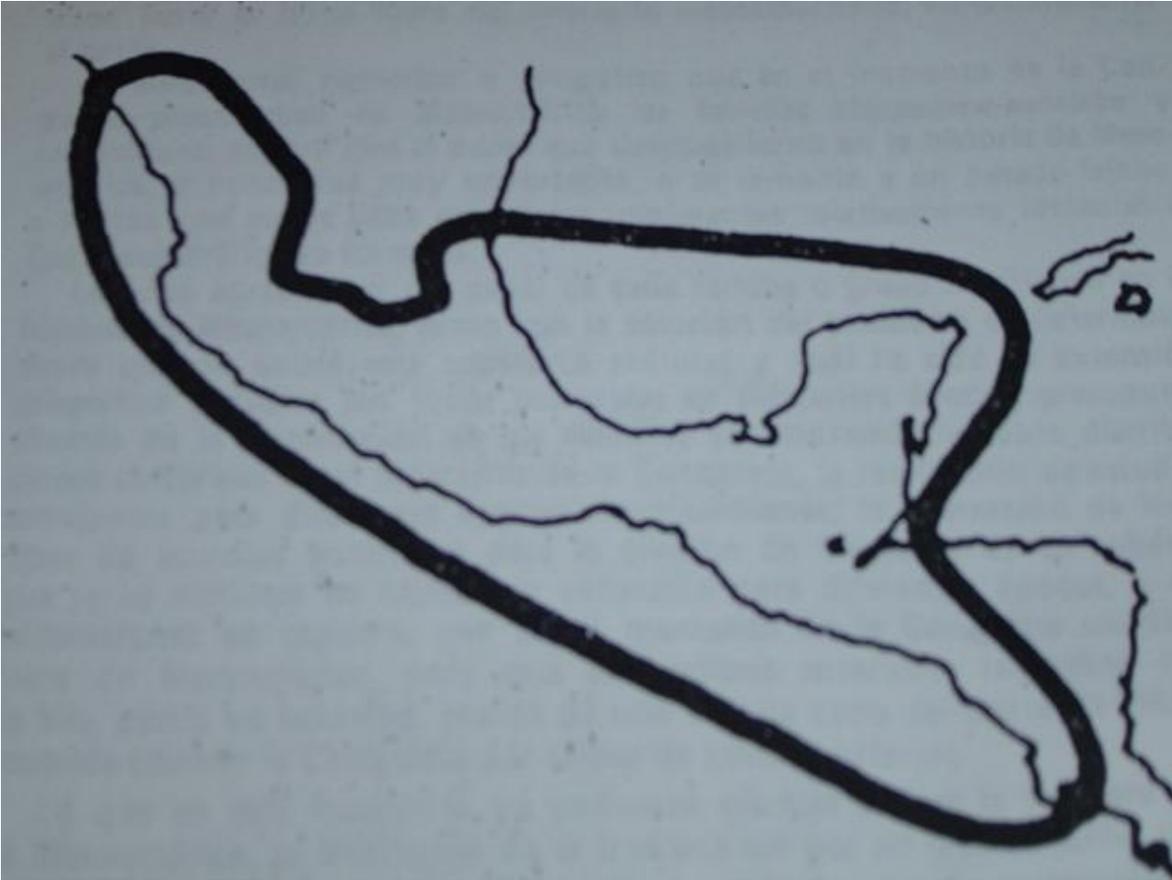
<sup>145</sup> Conocida es la tendencia de un buen sector de las ciencias sociales y de las instituciones de promoción cultural de mistificar lo indígena reduciéndolo a sus raíces y negando su trayecto histórico, pero el mismo criterio es posible encontrar cuando se aborda lo que aquí se ha denominado identidades ladinas. En un artículo dedicado al tema, Sánchez Flores (1995) 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.

hacen y deciden puede ser leído en la gramática de los textos que los han interpretado (en particular, lo antropológicos), pero de igual forma, como lo intentamos ahora al referirnos a la diversidad cultural urbana, a través de experiencias cotidianas, vividas y reveladoras como las de Juan. ASÍ SEA.

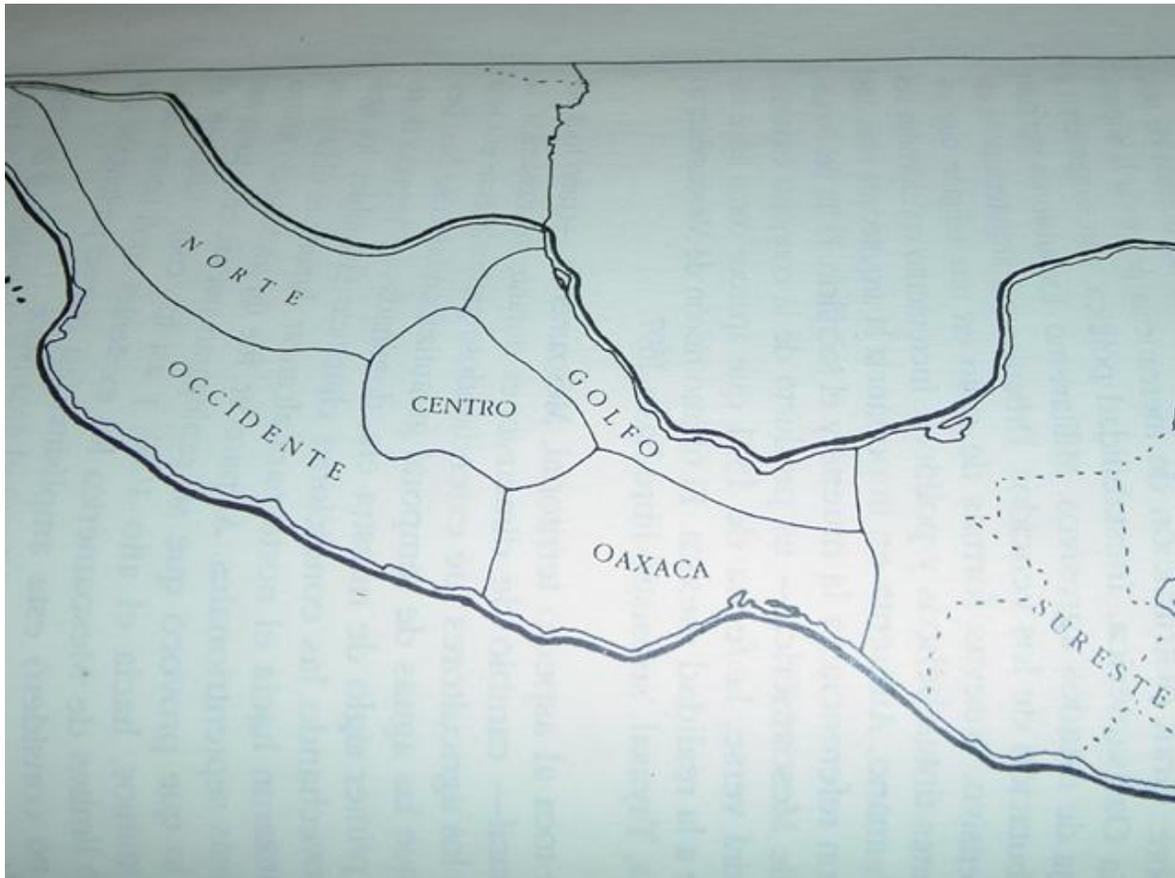
**ANEXO 1**  
**LAS ÁREAS DE MESOAMÉRICA**



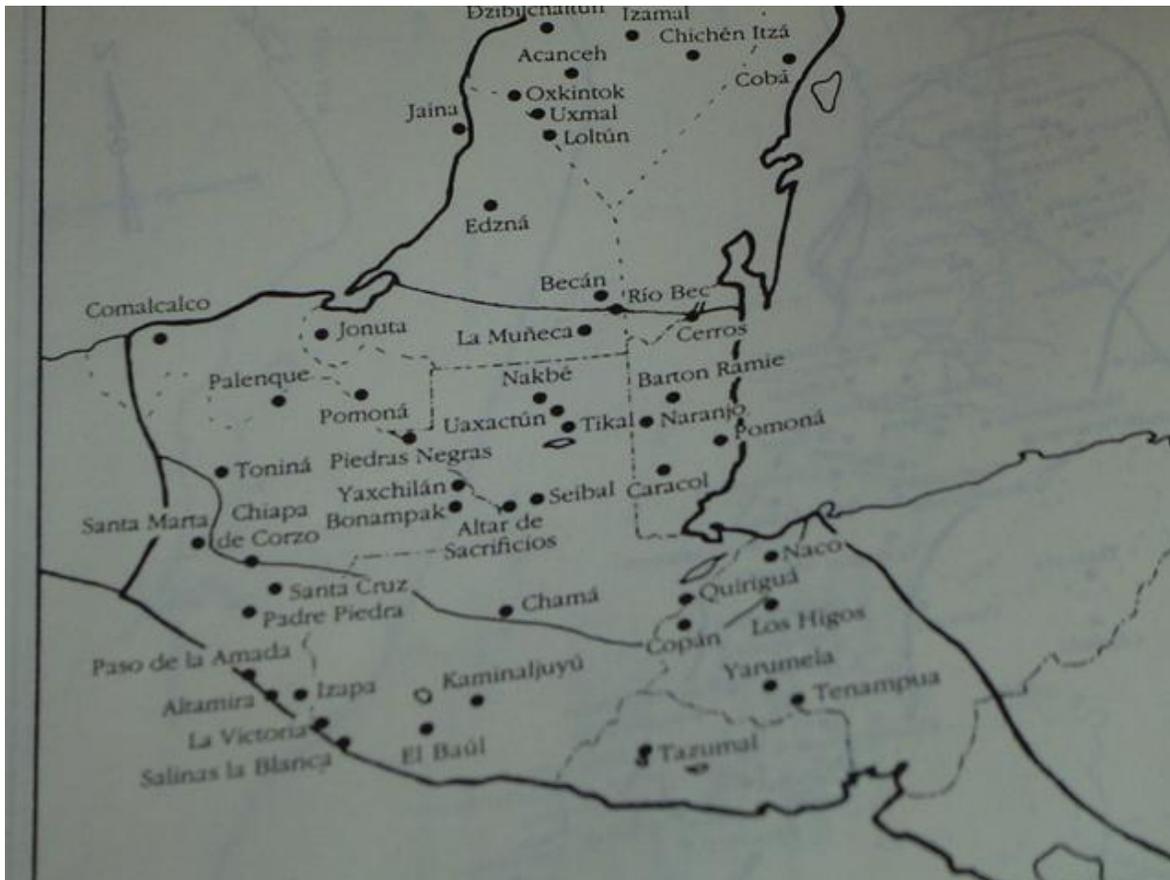
**MAPA 1:** Las tres superáreas del México antiguo. Como puede observarse Mesoamérica (dibujada en rayas) iba de California hasta Nicaragua. Oasisamérica (línea punteada clara) está en el Noreste y Aridoamérica (línea punteada oscura) al Noroeste. Aunque ahora se acepta que todas las superáreas eran complejos culturales, la distinción inicial se basó principalmente en el tipo de actividad productiva practicada. Aridoamérica y Oasisamérica fueron clasificadas como territorios de cazadores-recolectores y cultivadores inferiores; Mesoamérica de cultivadores superiores.



**MAPA 2:** El territorio de Mesoamérica según el criterio basado en rasgos culturales del célebre artículo de Paul Kirchhoff en 1963. En su delimitación el autor no incluye a las otras dos superáreas.



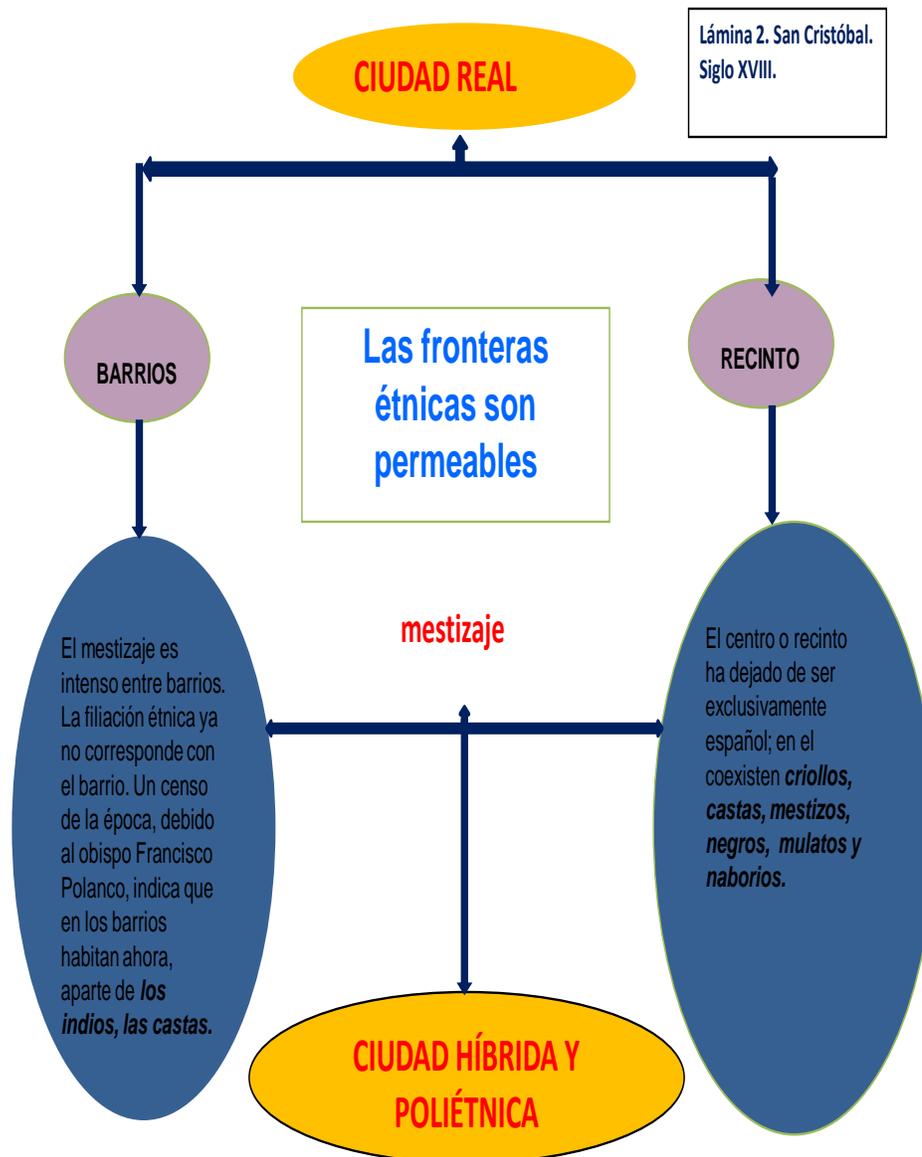
**MAPA 3.** Con los restos arqueológicos y la información etnohistórica proveniente de las fuentes coloniales, se ha podido ubicar 6 regiones con características culturales bien diferenciadas en Mesoamérica. Obviamente, la más conocida (por la abundancia de crónicas debidas al clero) es la región Centro también conocida como Cuenca de México. Sin embargo, como puede observarse, no es la más grande.

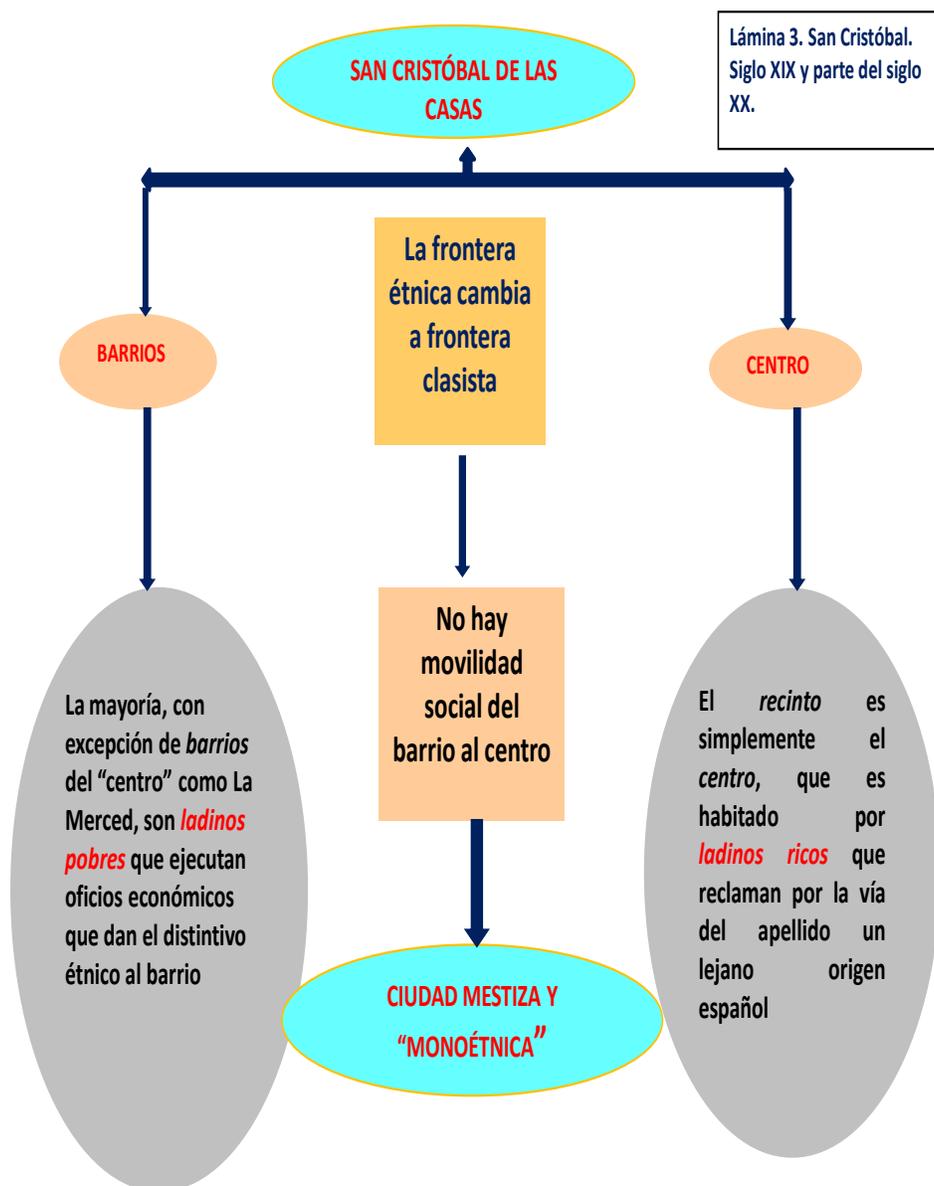


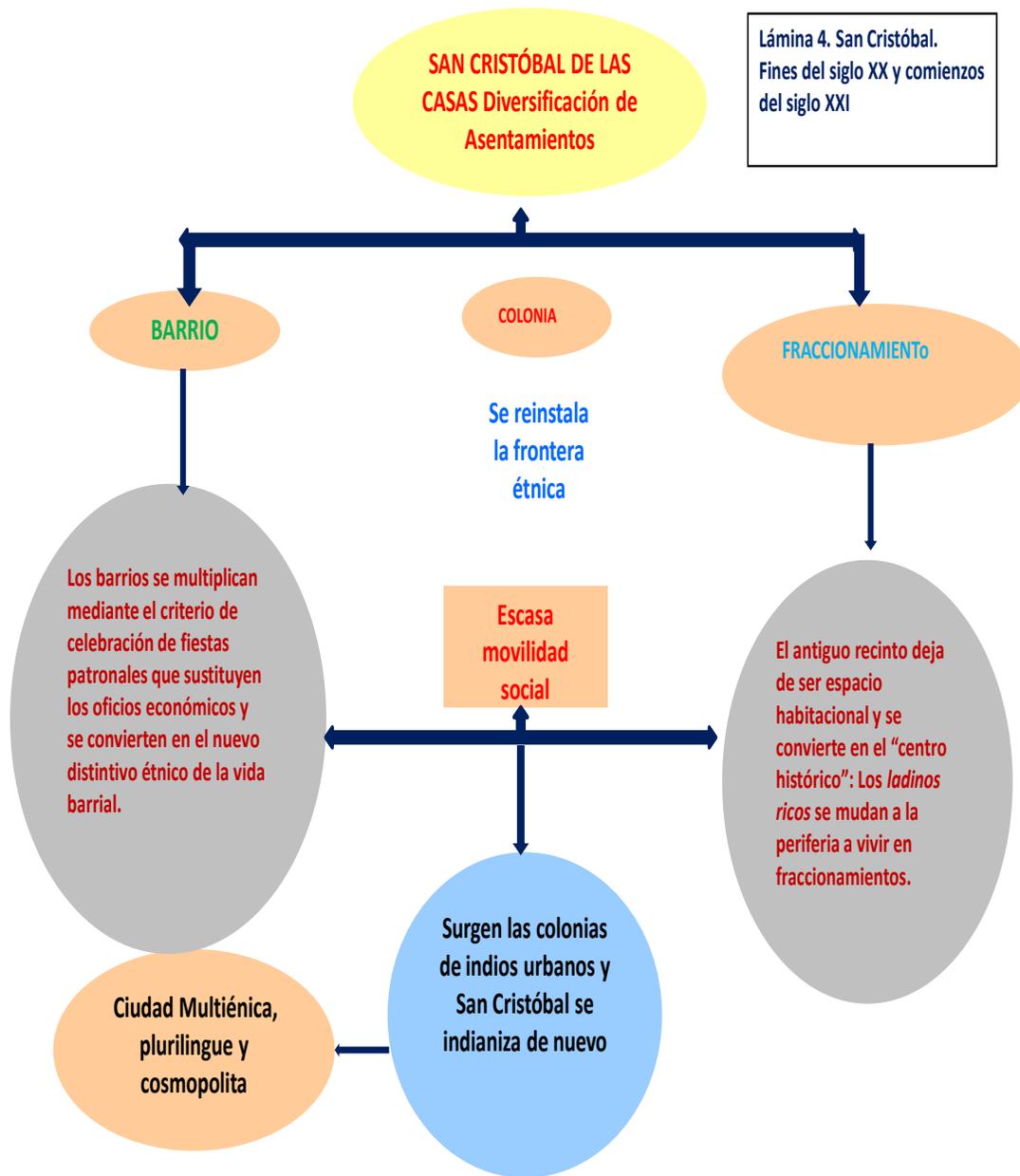
**MAPA 4.** La región sureste de Mesoamérica, asentamiento tradicional del pueblo maya. La región abarcaba a varios países centroamericanos y a la península de Yucatán (en el norte de la región), en México. En el mapa, en lo que hoy es el estado mexicano de Chiapas, aparece el nombre de Chiapa de Corzo, única ciudad india (según Bernal Díaz del Castillo) que encontraron los españoles al arribar a la entidad en 1528. Lo interesante es que esa ciudad y sus pobladores, los chiapanecas, no eran mayas. El grupo, igual que el de los mayas-lacandones (los actuales lacandones hablan una variante del chol y no son parientes directos de los lacandones históricos), en la selva del mismo nombre, fue aniquilado por el régimen colonial. Los chiapanecas se mestizaron pero los lacandones (habitantes del lugar donde se forjó el núcleo principal del zapatismo) nunca fue realmente conquistado. La hipótesis más aceptada acerca de los chiapanecas es que fueron una migración del centro de México hacia Centroamérica. El arqueólogo guatemalteco Carlos Navarrete los asocia, por el parecido lingüístico, con los mangués de Nicaragua.

**ANEXO 2**  
**EL CAMBIO CULTURAL EN SAN CRISTÓBAL**  
**DE LAS CASAS**

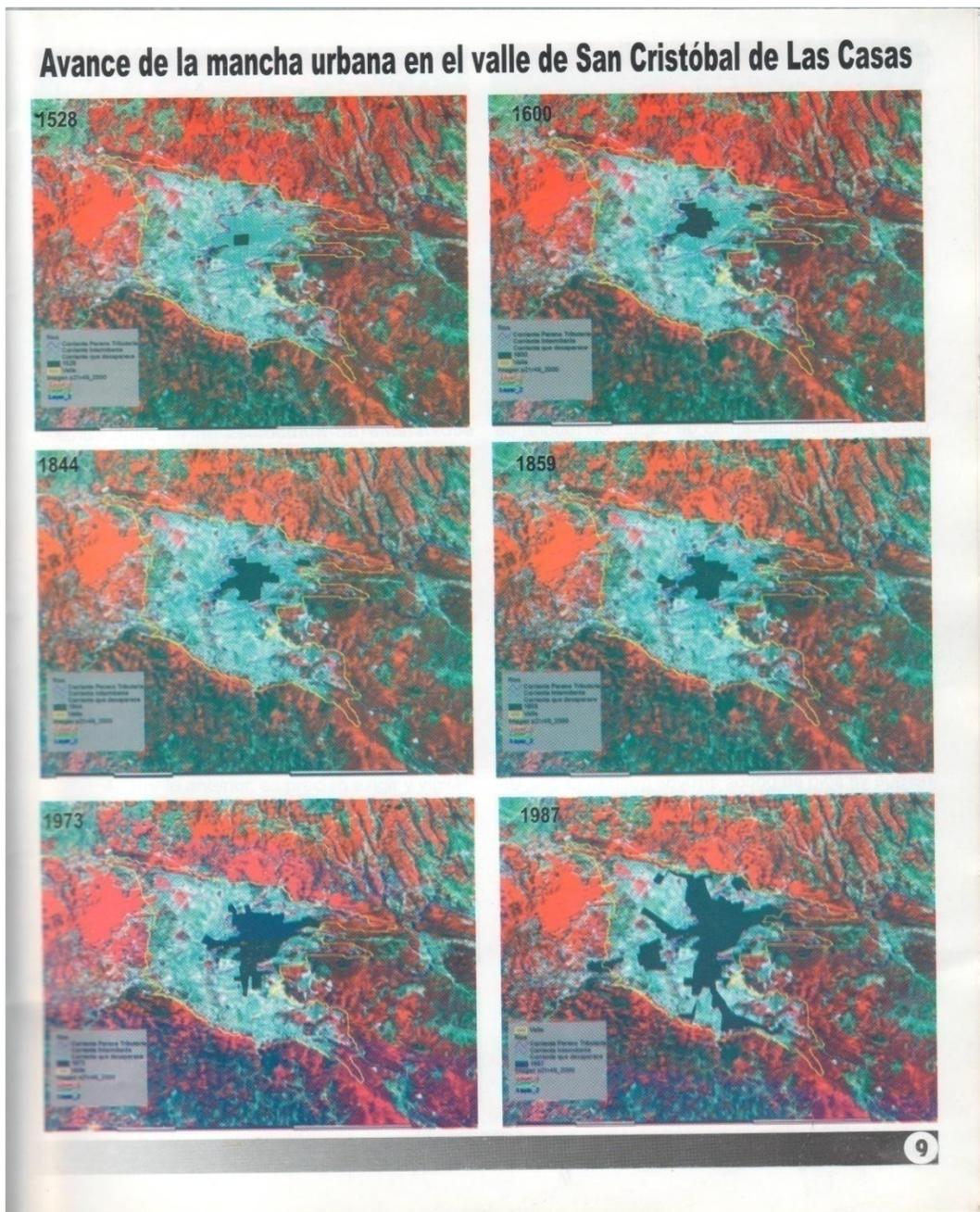








**ANEXO 3**  
**EL CAMBIO DEMOGRÁFICO EN SAN CRISTÓBAL**  
**DE LAS CASAS**



**Mapa de Satélite 1:** Secuencia histórica de la relación entre la mancha verde y la mancha gris en San Cristóbal de Las Casas. Nótese, a diferencia de lo que ocurrió con el cambio cultural, la lentitud del Cambio demográfico hasta 1973. Fuente: Mariaca Méndez (2005)



**Mapa de Satélite 2:** El boom demográfico se produce entre 1973 y 1997, periodo en que la mancha verde cede terreno ante el acelerado crecimiento urbano. Para el 2002 la mancha gris ha devorado ya casi toda el área verde. Fuente: Mariaca Méndez (2005)

**ANEXO 4**  
**ETNOGRAFÍA DE LA FIESTA BARRIAL**  
**EN IMÁGENES**

**Ilustración 1: Templo y atrio del barrio de La Merced**

Aunque la orden mercedaria fue la primera en llegar a San Cristóbal en el siglo XVI, el templo fue reconstruido varias veces. El actual es del siglo XIX, lo mismo que el barrio. La imagen muestra al templo y atrio adornados en la víspera del día de la fiesta.

Ilustración 2: Programa de la festividad de San Judas Tadeo

Oh gloriosísimo Apóstol San Judas, siervo fiel y amigo de Jesús, el nombre del traidor que entregó a vuestro querido Maestro en mano de sus enemigos ha sido la causa de que muchos os hayan olvidado pero la Iglesia os honra e invoca universalmente como patrón de los casos difíciles y desesperados. Rogad por mí que soy tan miserablemente como patrón de ese privilegio especial a vos concedido de socorro visible y prontamente cuando casi se ha perdido toda esperanza. Venid en mi ayuda en esta gran necesidad, para que reciba los consuelo y socorro del cielo en todas mis necesidades, tribulaciones y sufrimientos, particularmente haga aquí las suplicas especiales que desea obtener, y para que bendiga a Dios con vos y con todos los escogidos por toda la eternidad.

Os prometo, glorioso San Judas, acordarme siempre de este gran favor y nunca dejare de honraros como a mi especial y poderoso protector y hacer todo lo que pueda para fomentar vuestra devoción. Amén.

**DIA 27 DE OCTUBRE SOLEMNE FESTIVIDAD EN HONOR A**

**SAN JUDAS TADEO**

que se venera en la Capilla de la Col. 14 de Septiembre

La Junta encargada de celebrar la Festividad hace una atenta y cordial invitación a todos los Devotos para que con su presencia den mayor realce a la Festividad conforme al siguiente

**PROGRAMA**

NOVENA EN HONOR A SAN JUDAS TADEO  
Del 19 al 27 de Octubre, a las 6:00 de la tarde

**DIA 27 DE OCTUBRE**  
**A LAS 19:00 HORAS, SOLEMNES MANTINES**

**DIA 28 DE OCTUBRE**

celebración del día de SAN JUDAS TADEO. En el exterior del Templo amenizará un Grupo Musical

A las 7:00 Horas Misa de Comunión en General a Niñas y Niños

A las 18:00 Horas Misa de Acción de Gracias

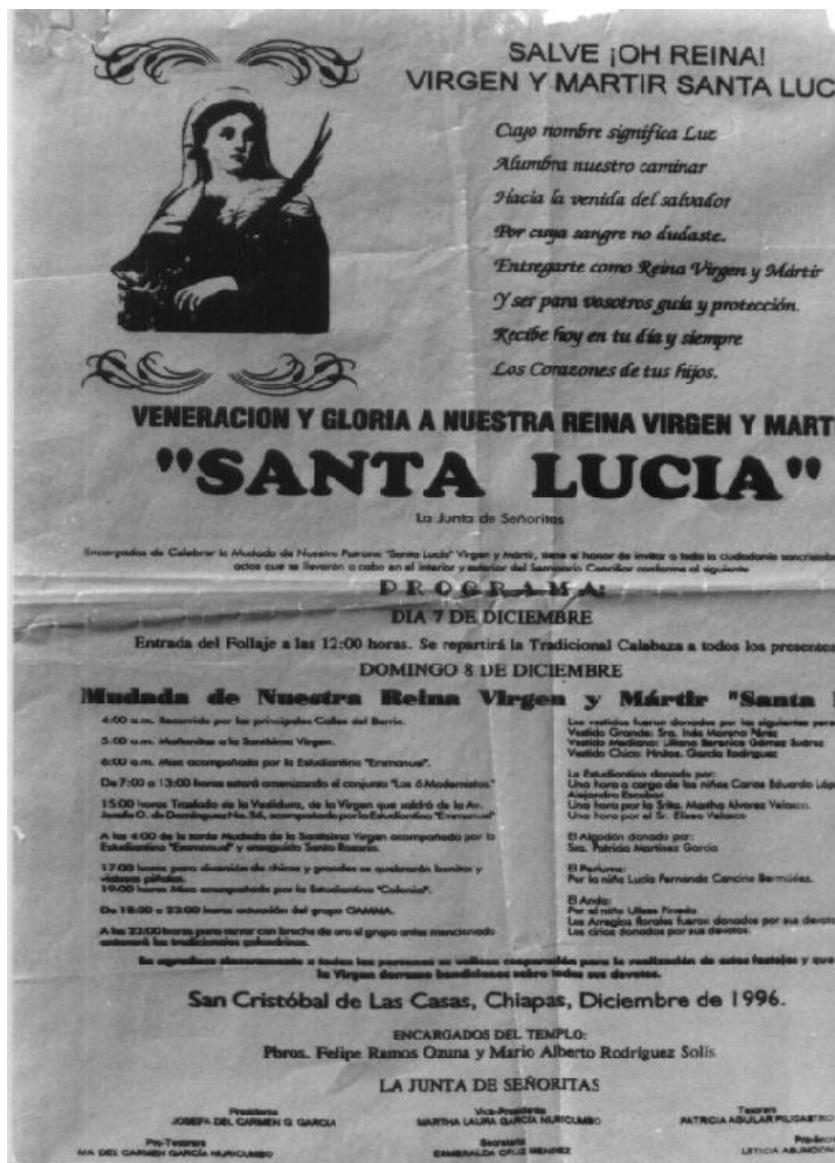
Agradeceremos a todos los devotos que deseen ayudar económicamente, favor de entregarlo en la casa No. 9 de la Av. Paseo del ISSSTE o llamar al Teléfono 8-34-21

San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, Octubre de 1994

**LA JUNTA**

El tamaño del programa informa del “tamaño” y antigüedad de la fiesta. La de San Judas Tadeo, en la colonia 14 de Septiembre, es de reciente creación, y por ello es modesto y rudimentado por una sola «junta»

Ilustración 3: Programa de la fiesta de Santa Lucía



**SALVE ¡OH REINA!  
VIRGEN Y MARTIR SANTA LUCIA**

*Cuyo nombre significa Luz  
Alumbra nuestro caminar  
Hacia la venida del salvador  
Por cuya sangre no dudaste.  
Entregarte como Reina Virgen y Mártir  
Y ser para nosotros guía y protección.  
Recibe hoy en tu día y siempre  
Los Corazones de tus hijos.*

**VENERACION Y GLORIA A NUESTRA REINA VIRGEN Y MARTIR  
"SANTA LUCIA"**

La Junta de Señoritas

Encargadas de Celebrar la Muñada de Nuestra Patrona "Santa Lucia" Virgen y Mártir, con el honor de invitar a todos la ciudadanía sacerdotes  
actos que se llevarán a cabo en el interior y exterior del santuario. Conceder conforme al siguiente

**PROGRAMA:**  
**DÍA 7 DE DICIEMBRE**

Entrada del Pollaje a las 12:00 horas. Se repartirá la Tradicional Calabaza a todos los presentes

**DOMINGO 8 DE DICIEMBRE**

**Mudada de Nuestra Reina Virgen y Mártir "Santa Lucia"**

4:00 a.m. Recorrido por las principales Calles del Barrio.  
5:00 a.m. Mueñitas a la Santísima Virgen.  
6:50 a.m. Misa acompañada por la Estudiantina "Erasmus".  
De 7:00 a 13:00 horas estará organizando el conjunto "Los 6 Modernos".  
15:00 horas Traslado de la Vestidura, de la Virgen que saldrá de la Av. José O. de Domínguez No. 54, acompañada por la Estudiantina "Erasmus".  
A las 4:00 de la tarde Mudada de la Santísima Virgen acompañada por la Estudiantina "Erasmus" y seguidilla Santo Rosario.  
17:00 horas para discusión de niños y grandes se quemarán bombas y velas pifetas.  
19:00 horas Misa acompañada por la Estudiantina "Colonia".  
De 19:00 a 23:00 horas actuación del grupo GANNA.  
A las 23:00 horas para cerrar con brío de oro el grupo antes mencionado celebrará las tradicionales subiditas.

Los vestidos fueren donados por las siguientes personas:  
Vestido Grande: Sra. Inés Margro Méndez  
Vestido Mediano: Liliana Barrios Gómez Juárez  
Vestido Chico: Hilda, García Rodríguez

La Estudiantina danzará por:  
Una hora a cargo de los niños Carlos Eduardo López  
Aspirante Escuelas  
Una hora por la Srta. Martha Álvarez Valencia.  
Una hora por el Sr. Eliseo Valencia

El Algodón donado por:  
Sra. Patricia Martínez García

El Perfume:  
Por la niña Lucia Fernanda Cancino Bermúdez.

El Ande:  
Por el niño Ulises Fierro  
Los Arreglos florales fueron donados por sus devotos.  
Los niños donados por sus devotos.

Se agradece abundantemente a todos los presentes su valiosa cooperación para la realización de estos festejos y que  
la Virgen derrame bendiciones sobre todos sus devotos.

**San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, Diciembre de 1996.**

ENCARGADOS DEL TEMPLO:  
Fros. Felipe Ramos Ozuna y Mario Alberto Rodríguez Solís

**LA JUNTA DE SEÑORITAS**

Presidenta: JOSEFA DEL CARMEN G. GARCIA  
Vice-Presidenta: MARTHA LAURA GARCIA HURICUMBO  
Tesorera: PATRICIA AGUILAR PILGABITO  
Pro-Tesorera: NA DEL CARMEN GARCIA HURICUMBO  
Secretaria: EMBERALDA CRUZ REHOREZ  
Pro-Secretaria: LETICIA ABANDON

La de Santa Lucía es vista como “fiesta grande” y como tal se recuerda a través de varias «juntas» y programas. Este pertenece a la mudada, organizada por la “junta de señoritas”

**Ilustración 4: Programa de la novena privada del Señor de Tila**



Los programas que invitan a la veneración privada de imágenes son muy diferentes a las enormes “sábanas” de papel lustre que se exhiben en los rituales públicos barriales. Son rubricados exclusivamente por la familia que organiza la novena y circulan de manera personalizada. La novena dedicada al Señor de Tila es en San Cristóbal una de las más socorridas

**Ilustración 5: Programa de la fiesta de Ma. Auxiliadora**



A veces, como es el caso de María Auxiliadora que se muestra, el culto privado coincide con el de una devoción pública barrial. La fiesta de María Auxiliadora es simultáneamente novena privada y fiesta de barrio. El programa que se muestra corresponde a la fiesta grande

**Ilustración 6: Iglesia y atrio de la Virgen de Ocotlán, barrio de Tlaxcala**

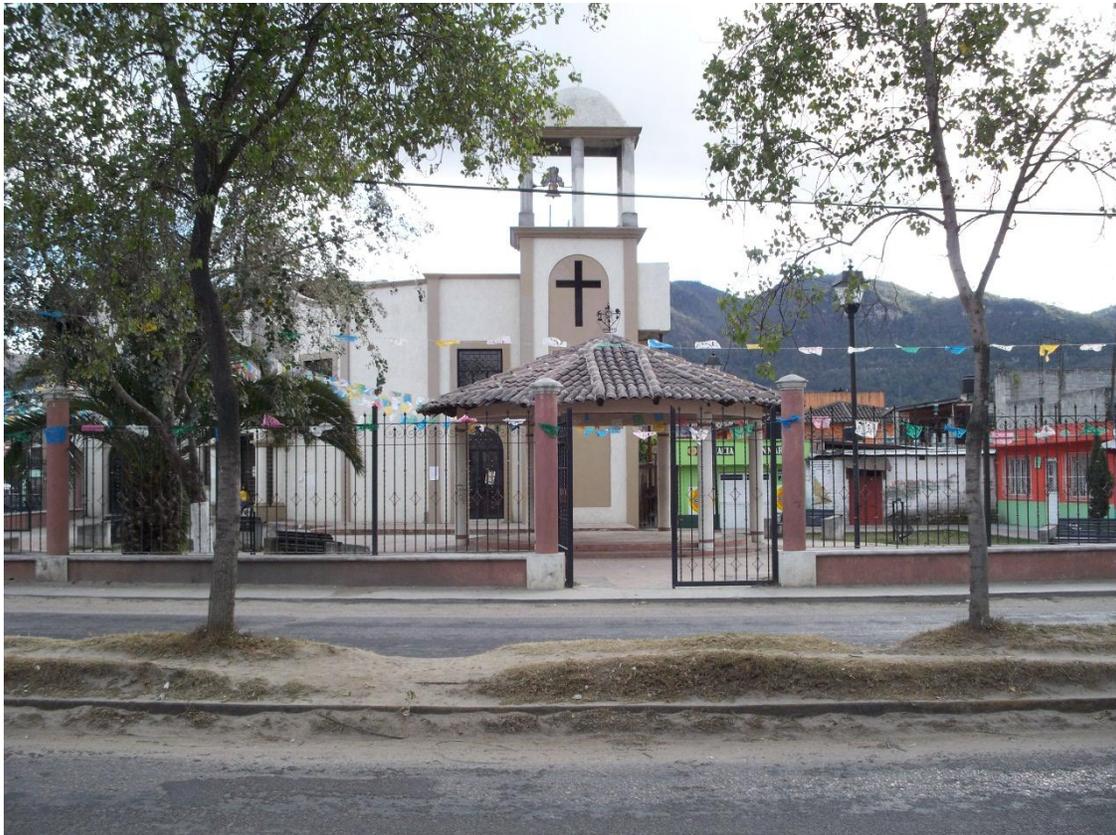
La cultura tiene “materialidad” y la cosmovisión barrial no es ajena al perfil urbano de los atrios. Organizar la fiesta implica cierto trazo del espacio físico que permita el desdoblamiento del culto en espectáculo. Es el caso del barrio de Tlaxcala, cuando a mediados de los 90 iniciaba el culto en honor a la Virgen de Ocotlán. Al comenzar una devoción lo importante no es el lujo sino garantizar el concepto de explanada

**Ilustración 7: Iglesia y atrio de la Inmaculada Concepción, barrio Altejar**

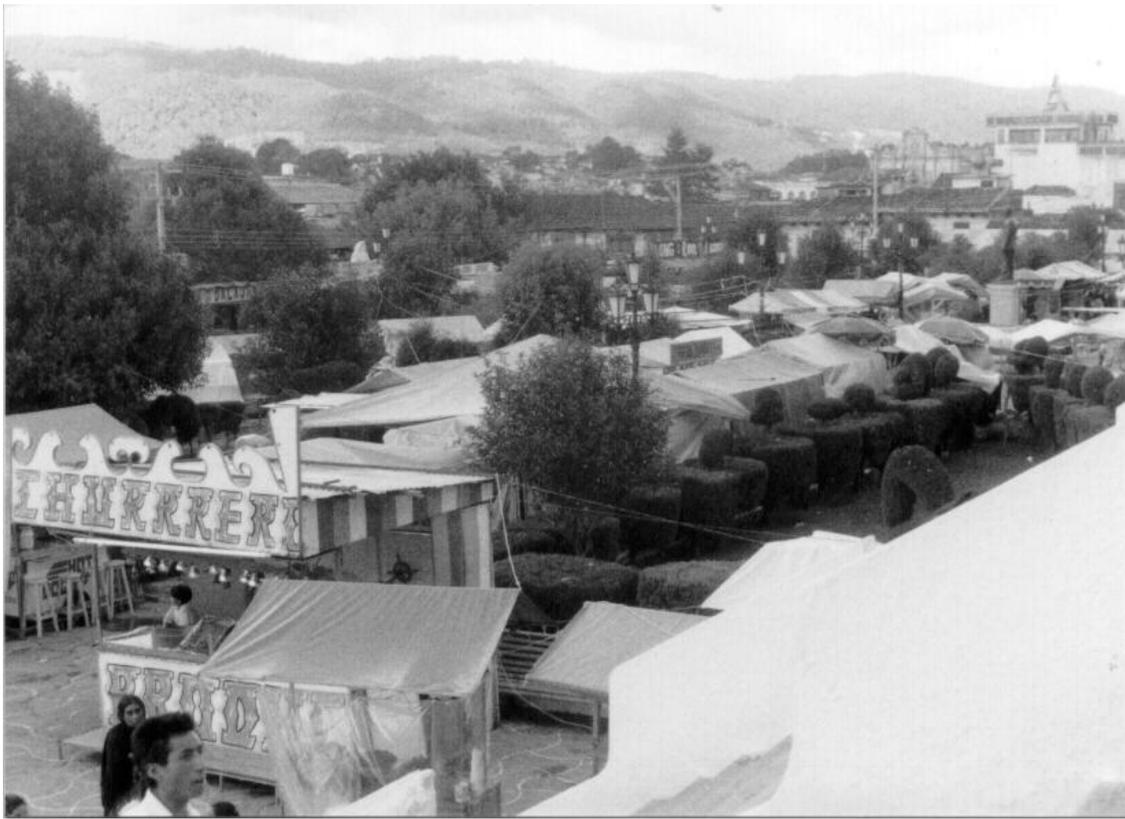


El atrio una vez logrado hay que cuidarlo. El del “pequeño” culto de La Inmaculada Concepción, en la Altejar, es un buen ejemplo. El espacio está ya encementado, con iluminación y sin ningún obstáculo (bancas, árboles y jardineras). Nótese como el área física festiva está perfectamente delimitada por topes de concreto, haciendo “frontera” con otros espacios (zonas verdes y calle).

**Ilustración 8: Iglesia y Atrio de la Sagrada Familia, colonia-barrio Los Pinos**



Aunque la festividad de la Sagrada Familia en el barrio Los pinos pertenece al ciclo viejo, en cuanto a su atrio e iglesia sigue el modelo urbano de barrios del ciclo nuevo: iglesia de concreto diseñada y espacio abierto separado con enrejado de la calle (lo que no se observa en los barrios coloniales). Este criterio puede obedecer a que Los Pinos está ubicado fuera del perímetro del San Cristóbal histórico y en una zona de tráfico y centros comerciales.

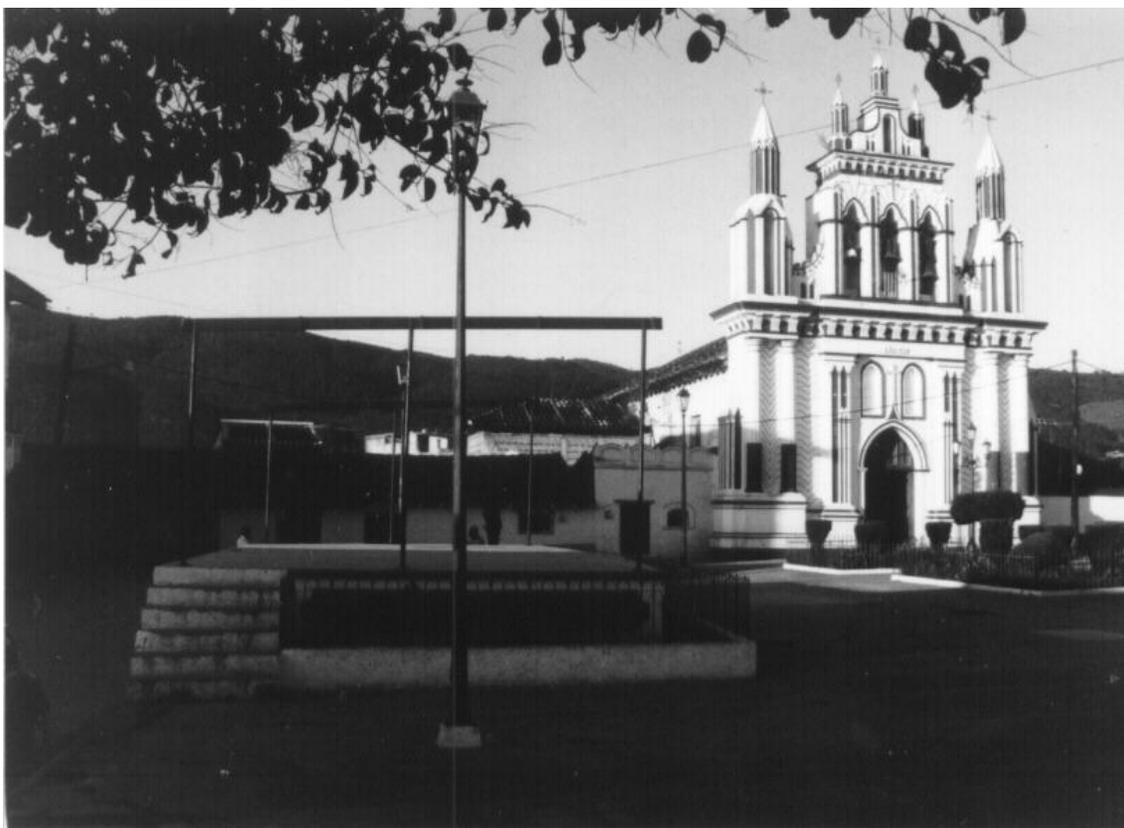
**Ilustración 9: Parque de la Merced**

Aunque el barrio de la Merced es de los más recientes en profanizar su culto, en realidad es un barrio privilegiado al contar con atrio y parque. En esta vista panorámica se aprecia a un parque totalmente abarrotado por un sector de comerciantes ambulantes conocidos, en los lugares circunvecinos a San Cristóbal, como los “coletos”. Por su cercanía con el Centro de San Cristóbal, el parque de La Merced, antes de convertirse en extensión natural del atrio, fue mercado municipal y sede alterna de la feria de la primavera.

**Ilustraciones 10 y a 11: La fiesta tradicional y la fiesta como espectáculo**

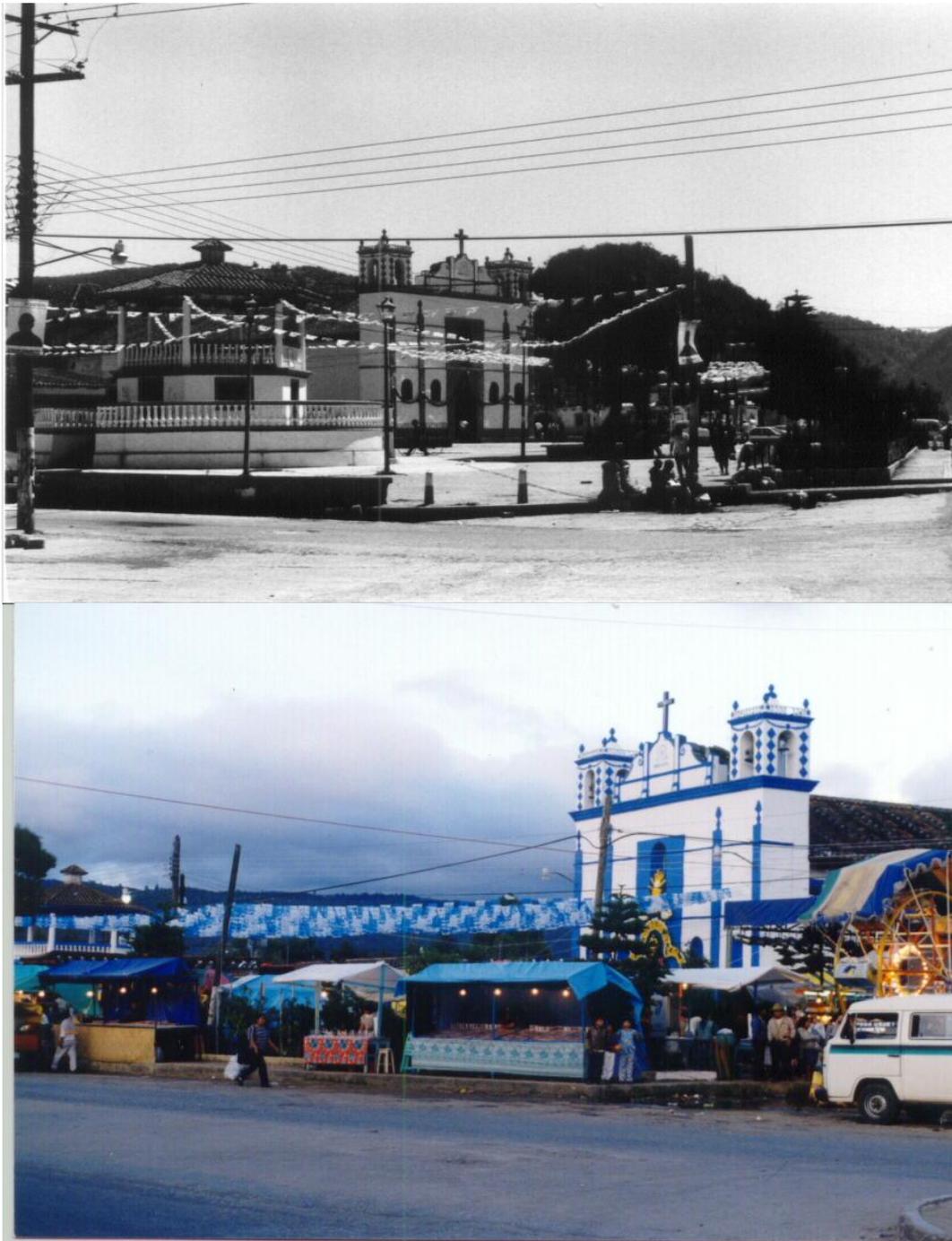
Secuencia de dos momentos en tiempo distintos en la fiesta de La Merced. En el primero, se observa la marimba tradicional que hacía el “discreto bullicio” de las plazuelas; en el segundo, la fiesta ha devenido en espectáculo electrónico.

**Ilustración 12: Iglesia, atrio y templete, barrio de Mexicanos**



Corría 1985 cuando el barrio del Cerrillo “importó” del estado de Veracruz la industria cultural de la música televisada. Hasta ese momento, el único antecedente de música foránea había sido el barrio de San Ramón, que años antes había contratado a una marimba orquesta de Comitán (pueblo vecino de San Cristóbal). A partir de ahí la masificación del ciclo festivo ya no se detuvo. El sofisticado montaje de los grupos musicales que se contrataban provocó una segunda reorganización de los atrios: en el lugar más visible se construyeron templetes permanentes de cemento. En la foto se muestra el del barrio de Mexicanos, que fue el primero en edificar el suyo.

**Ilustración 13 y 14: Barrio de San Diego, antes y el “mero día” de fiesta**



El barrio antes y el “mero día”. El barrio de San Diego, fundado por indios zapotecos, es de los--- primeros de la ciudad y su fiesta, en el mes de noviembre, una de las más concurridas. El culto a San Diego pertenece al “ciclo grande”.

**Ilustración 15: La fiesta gana la calle, barrio de San Diego**

La fiesta devora la calle. La imagen pertenece a una calle aledaña al barrio de San Diego el día principal de la fiesta. Véase como el parque de diversiones está instalado frente a las casas de los vecinos, produciendo una fiesta profana multidimensionada en tres ciclos. El primero ocurrió cuando el culto dejó de ser actividad religiosa en sí misma; el segundo llegó con la música electrónica; el tercero con el “parque de diversiones”, que en barrios como el ya citado de San Diego y el de La Merced ha implicado “ganar” la calle.

**Ilustración 16: Iglesia y atrio incompleto, barrio de Las Delicias**



Las Delicias, un barrio pequeño con fiesta grande y doble. Las Delicias fue por mucho tiempo ejemplo de devoción ambulante. Por varios años durante la década de los ochenta, la «junta» y voluntarios “pasearon” por todo el ciclo festivo (buscando apoyo para la construcción de la iglesia) las imágenes de Jesús Resucitado y la Virgen del Rosario. Mientras eso sucedía, y como en el sueño visionario de la Virgen “partida” en pedacitos pidiendo su templo, los habitantes se movían en la indefinición identitaria, Unos eran de Guadalupe (Las Delicias-Guadalupe), otros de Cuxtitali (Cuxtitali-Guadalupe), y otros más se decían vecinos del Cerrillo (Las Delicias-El Cerrillo). Hoy, la identidad resquebrajada se ha reencontrado en un flamante templo con dos cultos, y los habitantes del “cerrito” (el centro del barrio está en una loma) son el barrio de Las Delicias.

**Ilustración 17: Interior del templo de Ma. Auxiliadora**



Imagen de María Auxiliadora. El simbolismo religioso constituye el tronco del árbol de toda fiesta patronal; son sus milagros, en conjunción con la fe de los devotos, quienes producen el mundo cultural del barrio que año con año las «juntas» se encargan de ratificar. La unidad entre el relato mítico del poder milagroso de la imagen y su aceptación ritualizada mediante el culto público tiene el efecto, y si no ¿para qué sirve una identidad?, de unir las diferencias de generación y de género (por eso las juntas de jóvenes, señoritas y señores), sancionar los ritos de paso (desde que la persona nace y hasta que se muere), ampliar la solidaridad del parentesco, sanar a los enfermos, esquivar el olvido, proteger a los vivos y evitar la desmemoria con los muertos.

### Ilustración 18: Fiesta del Anuncio, barrio Altejar



Los carros alegóricos coinciden, en general, con el inicio de la novena, y son el primer aviso público de que la fiesta está cerca. Es por esa razón que sus organizadores llevan el nombre de Junta del Anuncio. El desfile de carros es la única actividad festiva que trasciende los límites del atrio, la iglesia y el barrio, pues en su recorrido visita las principales calles de la ciudad. Los adornos del paseo no incluyen objetos o imágenes que tengan que ver con el templo, todo es una especie de representación móvil donde las tarimas de los carros son aprovechadas como escenario y los devotos como actores. En la escena se observa una representación de la Inmaculada Concepción, patrona de la colonia-barrio Altejar.

**Ilustración 19: Disfrazados, barrio de Cuxtitali**



Los disfrazados son el “sin sentido” de la fiesta; acompañan siempre a los carros alegóricos y, no obstante, nadie ha podido explicar lo que significan en la cosmogonía festiva. Sólo se sabe que parecen haber tenido su origen en el barrio de La Merced. Se clasifican en varios tipos, según el disfraz y hasta la edad de los participantes. En La Merced, son conocidos como los “panzudos” por el gusto de abultarse el estómago con almohadas, mismas que son ocultadas por enormes camiones floreados y en colores chillantes. En otros barrios cualquier ropa puede servir con la condición de que sea chusca. Los disfrazados son una de las atracciones principales durante la víspera (Anuncio, Maitines), pero tampoco nadie sabe el porqué desaparecen del escenario el día principal. Simplemente se ausentan y la respuesta es siempre: “es la costumbre, es la costumbre”.

### Ilustraciones 20 y 21: Lo sagrado y lo profano en las fiestas patronales de barrio



Las dos dimensiones del ritual público: lo sagrado y lo profano. Justo con el inicio de la novena dos tipos de recorridos circulan las calles. Uno, el de lo sagrado, son las romerías donde se ofrendan regalos y flores; otro, el de lo profano, son la comparsas de disfrazados.



**Ilustración 22: Tradiciones mezcladas en la fiesta del Anuncio, barrio de La Merced**



La identidad es permeable y nada mejor que la fiesta para expresarlo. Aquí observamos un grupo de disfrazados (típicos del barrio de La Merced) desfilando en la comparsa junto a un grupo de “parachicos” (tradicionales de la fiesta de San Sebastián, en Chiapa de Corzo). Recientemente, en el 2010, la UNESCO declaró a la danza de los parachicos “Patrimonio Inmaterial de la Humanidad”.

**Ilustración 23: disfrazado “zapatista” en la fiesta del Anuncio, barrio de La Merced**



El Zapatismo, alzamiento indígena armado surgido públicamente en el 2004, hace su aparición 15 años después en el imaginario “tradicional” de la festividad patronal del barrio de La Merced.

**Ilustraciones 24 y 25: Fiesta híbrida, barrio de la Merced**

La fiesta de barrio tampoco es ajena a la influencia de medios como el cine. Aquí vemos a dos populares protagonistas de películas en el recorrido del “Anuncio” de la fiesta de La Merced.

**Ilustraciones 26 y 27 globalización y fiesta, barrio de La Merced**

La identidad barrial une tradición con modernidad. Así lo expresa esta secuencia de imágenes donde pueden verse personajes del mundo globalizado de Disney compartir con la banda de música y disfrazados propios de la “costumbre”

**Ilustración 28: Las “juntas” reguladoras del espacio público, barrio de La Merced**



21. En San Cristóbal los espacios públicos correspondientes a los atrios (espacios de cemento al aire libre donde se realiza la fiesta) son regulados por las juntas de los barrios a través de anuncios que, como este, pretenden normar el uso del espacio físico

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Aguirre Beltrán, Gonzalo

1976 *Obra Polémica*. (1ª edic.). México: INAH.

1987 *Regiones de refugio. El desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en Mestizoamérica*. (1ª reimpr.). México: INAH.

1991 *Formas de gobierno Indígenas*. (3º ed.). México: FCE.

Appadurai, Arjun

2001 Dislocación y diferencia en la economía cultural global. *La modernidad desbordada. Dimensiones culturales de la globalización*. Cap.2, pp. 41-61. Buenos Aires: FEC.

Augé, Marc & Colleyn, Jean-Paul

2005 *Qué es la antropología*. Barcelona: Paidós Ibérica.

Augé, Marc

1995a *Los no lugares. Espacios del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad*. (2ª ed.). Barcelona: Gedisa.

1995b *Hacia una antropología de los mundos contemporáneos*. Barcelona: Gedisa.

Aubry, Andrés

1991 *San Cristóbal de Las Casas. Su historia urbana, demográfica y monumental*. San Cristóbal de Las Casas, México: INAREMAC.

Barbero, Martín Jesús

1991 Dinámicas urbanas de la cultura. *Gaceta de Colcultura* No. 12. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura.

Barth, Fredrik

1976 Introducción. En: Fredrick, Barth (ed.): *Los grupos étnicos y sus fronteras*, pp. 9-49. México: FCE.

Bauman, Zygmunt

2007 *Identidad*. Buenos Aires: Losada.

Beck, Ulrich

2004 *¿Qué es la globalización? Falacias del globalismo, respuestas a la globalización*, Barcelona: Paidós Ibérica.

Becerra, Marcos E.

1922 ¿Qué quiere decir el nombre de Chiapas? (Estudio etimológico y jeroglíficos). Sociedad Científica Antonio Alzate. Tomo 40, p. 343-361. México.

Bell, Daniel

1977 *Las contradicciones culturales del capitalismo*. México: Alianza Editorial Mexicana-Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

Betancourt Aduén, Darío

1997 *Bases regionales en la formación de comunas rurales-urbanas en San Cristóbal de Las Casas*. México: Facultad de Ciencias Sociales-Asociación de Estudios de Movimiento de Población.

Bonfil, Guillermo

1985 *Utopía y revolución. El pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina*. México: Nueva Imagen.

s.f. La teoría del control cultural en el estudio de procesos étnicos. *Anuario Antropológico* No. 86, pp. 13-53. Brasil: Universidade de Brasilea-Tempo Brasileiro.

Bourdieu, Pierre, WACQUANT, Loïc, J.D.

1995 *Respuestas por una antropología reflexiva*. México: Grijalbo.

Braudel, Fernand

1979 La larga duración. *La Historia y las Ciencias Sociales*. (4ª ed.). Madrid: Alianza Editorial.

2006 La larga duración. *Revista Académica de Relaciones Internacionales*. No.5. Noviembre, pp 1-36. México: UAM-AEDRI.

Burguete Estrada, Manuel

1997 *Así nació nuestra feria de la paz*. San Cristóbal de las Casas, México: Ed. La Noticia.

Brüner, José Joaquín

1999 *Globalización cultural y posmodernidad*. (1ª reimpr.). Santiago: FCE.

Cancian, Frank,

1976 *Economía y prestigio en una comunidad maya. El sistema religioso de cargos en Zinacantán*. México: Instituto Nacional Indigenista.

1986 La lista de espera en el sistema de cargos de Zinacantán: cambios sociales, políticos y económicos (1952-1980). *América Indígena*. Vol. XLVI. No. 3, julio-septiembre, pp. 477-493. México: Instituto Indigenista Interamericano.

Cámara Barbachano, Fernando

1945 Monografía sobre los tzeltales de Tenejapa, Chiapas, México. *Microfilm collection of manuscripts on Middle American cultural anthropology*. No.5. Chicago: University of Chicago Library.

1966 *Persistencia y cambio cultural entre tzeltales de los Altos de Chiapas. Estudio comparativo de las instituciones religiosas y políticas de los municipios de Tenejapa y Oxchuc*. México: Sociedad de alumnos de la Escuela Nacional de Antropología e Historia.

Carmagnani, Marcello

1993 *El Regreso de los dioses. El proceso de reconstitución étnica de la identidad étnica en Oaxaca. Siglos XVII y XVIII*. (1ª reimpr.). México: FCE.

Carrasco, Pedro

1961 The civil religious hierarchy in mesoamerican communities: pre-spanish background and colonial development. *American Anthropologist*. No. 63, pp. 483-497

Carrasco, Pedro y Broda, Johanna, *et.al*

1976 *Estratificación social en la Mesoamérica prehispánica*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Carrasco, Pedro

1985 La jerarquía cívico religiosa en las comunidades de Mesoamérica: antecedentes precolombinos y desarrollo colonial, pp. 323-338. En: José Llobera, (ed.): *Antropología política* (2ª ed.),. Barcelona: Editorial Anagrama.

1987a Sobre la etnohistoria en Mesoamérica. En Juan Manuel Pérez Ceballos y José Antonio Pérez Gollán (comp.): *La Etnohistoria en Mesoamérica y los Andes*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

1987b La antropología y la investigación histórica. En: Juan Manuel Pérez Ceballos y José Antonio Pérez (comp.): *La Etnohistoria en Mesoamérica y los Andes*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Castell, Manuel

2000 Paraísos comunales: identidad y sentido en la sociedad real. *La era de la información: economía, sociedad y cultura*. Vol.II, pp. 27-90. Madrid: Alianza.

Chance K, John & Taylor B. Williams

1987 Cofradías y cargos: una perspectiva histórica de la jerarquía cívico-religiosa en Mesoamérica. *Antropología suplemento*. No. 14, nueva época, mayo-junio. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Chayanov, A.V.

1985 *La organización de la unidad económica campesina*. Argentina: Nueva Visión.

Clifford, James

1998 Sobre la autoridad etnográfica. En: Carlos Reinoso (comp.): *El surgimiento de la antropología posmoderna*, pp.141-170. Barcelona: Gedisa.

Clifford, James

2001 *Los dilemas de la cultura*. (1ª reimpr.). Barcelona: Gedisa.

Collier, George

1988 *¡Basta! Tierra y rebelión zapatista en Chiapas*. Tuxtla Gutiérrez, México: Facultad de Ciencias Sociales (UNACH)- Maestría en Antropología Social-Institute for Food and Development Policy.

de Vos, Jan

1985a *Catálogo de los documentos históricos que se conservan en el fondo llamado provincia de Chiapas del Archivo General de Centroamérica, Guatemala*. Vol. I. México: Centro de Estudios Indígenas-Centro de Investigaciones Ecológicas del Sureste-UNACH.

1985b *La batalla del Sumidero*. México: Katún.

1986 *San Cristóbal. Ciudad colonial*. México: Sociedad de Amigos del Centro Cultural de Los Altos de Chiapas-Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Delgado Ruiz, Manuel

1999 *El animal público*. Barcelona: Anagrama.

2002 Anonimato y ciudadanía. *Mugak*, No. 20. Tercer trimestre. Consultado el 9 de enero de 2011 en <http://www.pensamientocritico.org/mandel1102.htm>

2007 *Manuel Sociedades movedizas. Pasos a hacia una antropología de las calles*. Barcelona: Anagrama.

Díaz, Raúl y Alonso Graciela

1998 Integración e interculturalidad en épocas de globalización. *Primer Congreso Virtual de Antropología y Arqueología*. Recuperado el 9 de enero de 2011 de <http://www.naya.org.ar/congreso/ponencia1-5.htm>

Díaz-Polanco, Héctor

1979 Mesa redonda marxismo y antropología. *Nueva antropología. Revista de ciencias sociales*. Núm. 11. Agosto, s/p.

1985 *La cuestión étnico-nacional*. México: Línea.

Dietz, Gunther

1999 Más acá del estado-nación. Actores híbridos y nuevas identidades en una región indígena de México. En: Thomas Bremer y Sussane Halle (eds.): *América Latina, cruce de culturas y sociedades: la dimensión histórica y la globalización futura* Alemania: Universidad Halle-Wittenberg.

Favre, Henri

1973 *Cambio y continuidad entre los mayas de México. Contribución al estudio de la situación colonial en América Latina.* (2ª ed.) México: Instituto Nacional indigenista.

Fernández Ortiz Luis M. y Tarrío García, María

1983 *Ganadería y estructura agraria en Chiapas.* México: Universidad Autónoma Metropolitana.

Friedlander, Judith

1978 *Ser indio en Hueyapán, un caso de identidad forzada.* México: FCE.

Gadamer, Hans-Georg

2001 *Antología.* Salamanca: Sígueme.

García Canclini, Néstor

1989 *Las culturas populares en el capitalismo.* (4ª ed.). México: Nueva Imagen.

1990 *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad.* México: CONACULTA-Grijalbo.

1993 *La producción simbólica. Teoría y Método en sociología del arte.* (5ª ed.) México: Siglo XXI

1995 *Consumidores y ciudadanos. Conflictos multiculturales de la globalización.* México: Grijalbo

2000 *La globalización imaginada.* Barcelona: Paidós.

2004 *Diferentes, desiguales y desconectados. Mapas de la interculturalidad.* Barcelona: Gedisa.

Geertz, Clifford

1989 *El antropólogo como autor.* Barcelona: Paidós Ibérica.

1994 *Conocimiento local. Ensayos sobre la interpretación de las culturas.* Barcelona: Paidós Ibérica.

1995 *La interpretación de las culturas.* (6ª reimpr.) Barcelona: Gedisa.

2002 *Reflexiones antropológicas sobre temas filosóficos*. Barcelona: Paidós Ibérica.

Giddens, Anthony

1995 *Modernidad e identidad del yo. El yo y la sociedad en la época contemporánea*. Barcelona: Península.

Giménez, Gilberto

1988 *Sectas religiosas en el sureste. Aspectos sociográficos y estadísticos*. No. 161. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social. Cuadernos de la Casa Chata.

1987 *La teoría y el análisis de las culturas: la problemática de cultura en las ciencias sociales. La teoría y el análisis de las culturas*. Guadalajara, México: UG-SEP COMECSO.

Giogia, Ted

2002 *La historia del jazz*. Madrid: FCE-Turner Publicaciones.

González, Jorge A.

1986 *Cultura(s)*. México: Universidad de Colima-Universidad Autónoma Metropolitana.

González Figueroa, Gerardo

2007 *Entre la ciudad y el campo. Organismos civiles en San Cristóbal de Las Casas*. En: D. Camacho, A. Lomelí & P. Hernández (coord.): *La ciudad de San Cristóbal de Las Casas: a sus 476 años. Una mirada desde las ciencias sociales*, pp. 441-459. Tuxtla Gutiérrez, México: Consejo Estatal para la Cultura y las Artes.

Goofman, Erving

2001 *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. (3ª reimpr.). Buenos Aires: Amorrurtu.

Grupo de Barbados

1979 *Indianidad y descolonización en América Latina. Documentos de la Segunda Reunión de Barbados*. México: Nueva Imagen.

Haberland, Wolfgang

1986 *Culturas de la América indígena. Mesoamérica y América Central*. (1ª reimpr.). México: FCE.

Instituto Nacional para el Federalismo y el Desarrollo Municipal

2005 *Enciclopedia de los municipios de México*. México: Gobierno del Estado de Chiapas.

INEGI *Censo General de Población y Vivienda*. 1960,1980, 2000, 2010. México: INEGI.

INEGI *Segundo Censo*. 2005. México: INEGI.

Jenkins Molieri, Jorge

1986 *El caso de los miskitos. El desafío indígena en Nicaragua*. Editorial Vanguardia. Nicaragua: Vanguardia.

Joseph, Isaac

1999 *Erving Goffman y la microsociología*. Editorial Gedisa, Barcelona: Gedisa.

Kasuyasu, Ochiai

1981 El sistema de Kompanya: intercambio de santos entre las comunidades tzotziles contemporáneas. *Investigaciones recientes en el área maya. XVII Mesa Redonda*. Tomo III. 21-27 de junio. San Cristóbal de Las Casas, México: Sociedad Mexicana de Antropología.

1985 *Cuando los santos vienen marchando*. Centro de Estudio Indígenas-Universidad Autónoma de Chiapas. San Cristóbal de las Casas: México: Instituto de Estudios Indígenas-UNACH.

Kirchhoff, Paul

s.f. Mesoamérica. Sus límites geográficos, composición étnica y caracteres culturales. *Suplemento de la revista Tlatoani*. (3ª ed.). México: Comité de Publicaciones de los alumnos de la Escuela Nacional de Antropología e Historia.

Korsbaek, Leif

1992 *El sistema de cargos en la antropología chiapaneca: de la antropología tradicional a la moderna*. Tuxtla Gutiérrez, México: Consejo Estatal de Fomento a la Investigación y Difusión de la Cultura.

2000 La antropología y la historia: la historia de las mentalidades y la antropología en la actualidad. *Ciencia Ergo Sum*. Vol. 7. No. 2. Toluca, México: Universidad Autónoma del Estado de México.

Linton, Ralph

1942 [1936] *Estudio del hombre*. México: FCE.

1993 Status y función. En: P. Bohannan y M. Glazer (coord.): *Antropología y lecturas*. (2ª ed.), pp. 191-204. México: McGraw-Hill.

Lévi-Strauss

2001 *Antropología Estructural*. (12ª ed.). México: Siglo XXI.

Lewis, Oscar

1986 *Ensayos antropológicos*. Editorial Grijalbo. México: Grijalbo.

1980 [1959] *Antropología de la Pobreza*. (8ª. reimpr) Fondo de Cultura Económica. México: FCE.

Leyva Solano, Xóchitl

2001 Las 'autoridades concejo' en las Cañadas de la Selva Lacandona: la excepción que cumple la regla. *Cuadernos del Sur*. Número 16. Año 7. s/p.

López Arévalo, Fredy

2010 Construyendo sobre humedales. *Jovel*, pp. 2-4 San Cristóbal de Las Casas, México.

2010 Desde los Altos. *Expreso de Chiapas* (24 de Agosto) Tuxtla Gutiérrez, México.

López Sánchez, Hermilo

1962 *Apuntes históricos de San Cristóbal de Las Casas*. Vol.11. México: Lithoarte.

López Austin, Alfredo y López Luján, Leonardo

2001 *El pasado indígena*. Segunda edición. Fondo de Cultura Económica. México: FCE.

López Galán, Juan Salvador

1996 El método biográfico en las obras del sociólogo Juan F. Marsal. *Gazeta de Antropología*. No. 12. Consultado el 10 de diciembre de 2010 en [http://www.ugr.es/~pwlac/G12\\_12JuanSalvador\\_Lopez\\_Galan.html](http://www.ugr.es/~pwlac/G12_12JuanSalvador_Lopez_Galan.html)

Marcus, George Etnografía

2001 en/del sistema mundo. El surgimiento de la etnografía multilocal. *Alteridades*, pp. 111-127

Mariaca Méndez, Ramón

2005 El deterioro del valle de San Cristóbal. Nuestra responsabilidad en el proceso. *Voz alta*. No 2. s.p. San Cristóbal de Las Casas, México.

Markman, Sidney

1997 *David San Cristóbal de Las Casas*. (3ª ed.). San Cristóbal de las Casas, México: Patronato Fray Bartolomé de Las Casas AC.

Martínez Marín, Carlos

1987 La etnohistoria: un intento de explicación. En: Juan Manuel Pérez Ceballos y José Antonio Pérez Gollán (comp.): *La Etnohistoria en Mesoamérica y los Andes*, pp.39-63. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Morgan, L.H

2001 *La sociedad primitiva*. (2ª ed.). México: Colofón.

Palerm, Angel y Wolf, Eric

1972 *Agricultura y civilización en Mesoamérica*. México: SEPSETENTAS

Martin Barbero, Jesús

1991 Dinámicas Urbanas de la Cultura. *Gaceta de Colcultura*. Número 12. Instituto Colombiano de Cultura.

Martínez, Manuel

Preparan reubicación de oficinas municipales. *Real Jovel*, p. 3. (2010, Diciembre 12). San Cristóbal de Las Casas, México

Medina, Andrés y García Mora, Carlos

1983 *La quiebra política de la antropología social en México*. 2 Vol. México: UNAM.

Medina, Andrés

1982 *¿Existe una antropología marxista?* Universidad Nacional Autónoma de México. México: UNAM.

1995 Los sistemas de cargos en la Cuenca de México: una primera aproximación a su trasfondo histórico. *Alteridades*, pp. 7-23 México.

Nash, Manning

1996 [1958] Political Relations in Guatemala. En: Leif Korsbaek (comp.): *Introducción al sistema de cargos*, pp. 161-174. Toluca, México: Facultad de Antropología de la UAEM.

Navarrete, Carlos

1966 The Chiapanec. History and Culture. *Papers of the New World Archaeological Foundation*. No. 21. USA: Brigham Young University

Olivera, M.; Warman, A.; Nolasco, M.; Valencia, E. & Batalla, G.

s.a *De eso que llaman antropología mexicana*. México: Comité de Publicaciones de los alumnos de la ENAH

Palerm, Angel y Wolf, Eric

1972 *Agricultura y civilización en Mesoamérica*. México: SEPSETENTAS.

1976 Introducción, pp. 7-20. *Obra Polémica* (1ª edic.). México: INAH.

Park, Robert

1999 [1939] La Ciudad como fenómeno natural. *La ciudad y otros ensayos de ecología urbana*. Ediciones del Serbal. Barcelona: Ediciones del Serbal.

Redfield, Robert

2002 La sociedad folk. En: Pérez Castro, A., Ochoa Ávila, M.G. & Soriano Pérez, M. (comp.): *Antropología sin frontera. Robert Redfield*. Vol. I, PP87-106. México: Instituto de Investigaciones Antropológicas-UNAM

Pérez-Ruiz, Maya Lorena

1995 *El Museo Nacional de Culturas Populares 1982-1989. Producción cultural y significados*. México. ENACH.

Pineda, Emilio

s.f. *Descripción Geográfica del Departamento de Chiapas y el Soconusco*. Chiapas, México: Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística.

Pineda, Olivia

2007 Del Aeródromo al aeropuerto: larga batalla por abrirse al mundo. En: D. Camacho, A. Lomelí & P. Hernández (coord.): *La ciudad de San Cristóbal de Las Casas: a sus 476 años. Una mirada desde las ciencias sociales*, pp. 165-189. Tuxtla Gutiérrez, México: Consejo Estatal para la Cultura y las Artes.

Pozas Ricardo y Horcasitas de Pozas, Isabel

1971 *Los indios en las clases sociales de México*. México: Siglo XXI.

Portal Ariosa, María Ana.

1997 *Ciudadanos desde el pueblo. Identidad urbana y religiosidad popular en San Andrés Tlaltepec, Tlalpan, México, D.F.* México: Universidad Autónoma Metropolitana-Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

Programa para el Desarrollo de las Naciones Unidas (PDNU).

2005 *Indicadores de Desarrollo Humano y Género en México 2000-2005* México: PDNU.

Radcliffe Brown, A.R.

1975 *El Método de la antropología social*. Barcelona: Anagrama.

Reinoso, Carlos

1998 Presentación, pp. 11-60 En: Carlos Reinoso (coord.): *El surgimiento de la antropología posmoderna*. Barcelona: Gedisa.

Reifer Bricker, Victoria

1993 *El cristo indígena, el rey nativo. El sustrato histórico de la mitología del ritual de los mayas*. (1ª. reimpr.). México: FCE.

Robertson, Roland

2002 Glocalización: tiempo-espacio y homogeneidad-heterogeneidad. *Zona Abierta*. No. 92-93, pp. 213-242.

Rodríguez, Mariangela En torno a la problematización y a la investigación de las fiestas urbanos-populares. *Antropología y ciudad*, pp. 331-337. México: CIESAS-UNAM.

Roma, Pepa

2001 *Jaque a la globalización*. España: Grijalbo Mondadori

Rus, Jan

1983 Antropología social en los Altos de Chiapas. Historia y bibliografía. *Textual. Análisis del medio rural*. No. 13. Vol. 4, pp. 98-106. México: Universidad Autónoma de Chapingo.

Rus, Jan La comunidad revolucionaria institucional: la subversión del gobierno indígena en los Altos de Chiapas, 1936-1968. En: J.P Viqueira y M. H. Ruz (ed.): *Chiapas los rumbos de otra historia*. México: Instituto de Investigaciones Filológicas-UNAM.

Sánchez Flores, Magdalena Patricia

1995 De la Ciudad Real a la ciudad escaparate. *Chiapas, una modernidad inconclusa*, pp. 72-113. México: Instituto Mora.

Sariego Rodríguez, Juan Luis

1998 La antropología urbana en México (ruptura y continuidad con la tradición antropológica sobre lo urbano). *Teoría e investigación en la antropología social mexicana*, pp. 221-236. México: CIESAS-Cuaderno de la Casa Chata.

Sahlins, Marshall

1988 *Islas de Historia*. Barcelona: Gedisa.

1997 *Cultura y razón práctica*. (2ª ed.) Barcelona: Gedisa.

Sivertz, Henning

1976 Estabilidad étnica y dinámica de límites en el sur de México. En: F. Barth (ed.): *Los grupos étnicos y sus fronteras*, pp. 131-151 México: FCE.

Smith, Waldemar

1981 *El sistema de fiestas y el cambio económico*. México: FCE.

Stavengahen, Rodolfo

1982 *Las clases sociales en las sociedades agrarias*. (13ª. ed.) Siglo XXI Editores. Décimo tercera edición. México: Siglo XXI.

Taussig, Michael

1995 *Un gigante en convulsiones. El mundo humano como sistema nervioso en emergencia permanente*. Barcelona: Gedisa.

Tax, Sol

1937 The municipals of the Midwestern Highlands of Guatemala. *American Anthropologist*, número 39. USA.

1964 *El capitalismo del centavo. Una economía indígena de Guatemala*. Seminario de Integración Social Guatemalteca. Guatemala: Seminario de Integración Social Guatemalteca.

Tedlock, Dennis

1998 Preguntas concernientes a la antropología dialógica, pp. 275-296. En: Carlos Reinoso (comp.): *El surgimiento de la antropología posmoderna*. Barcelona: Gedisa.

Thompson, J.B

1998 *Los media y la modernidad. Una teoría de los medios de comunicación*. Barcelona: Paidós Ibérica.

Trens B. Manuel

*Bosquejos históricos de San Cristóbal de Las Casas*. (2ª ed.). México: Patronato Fray Bartolomé de Las Casas, AC.

Turner, Víctor

1980 *La selva de los símbolos*. Madrid: Siglo XXI.

1988 *El proceso ritual*. Madrid: Editorial Taurus-Alfaguara.

1993 Pasos, márgenes y pobreza: símbolos religiosos de las communitas. En: P. Bohannan y M. Glazer (coord.). *Antropología y Lecturas*. (2ª ed.), pp. 517-543. México: Mc. Grill.

Tyler, Stephen

1998 La etnografía posmoderna: de documento de lo oculto a documento oculto, pp. 297-313. En: Carlos Reinoso (comp.): *El surgimiento de la antropología posmoderna*. Barcelona: Gedisa.

Valencia, Valeria

San Cristóbal no será patrimonio mundial. *El Heraldo de Chiapas. Cultura*, p. 37. (2005, noviembre 17). Tuxtla Gutiérrez, México

Villafuerte Solis, 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

Villegas, Abelardo.

1996 La fiesta como una forma de existencia. México en fiesta. *XVII Coloquio de Antropología e Historia Regionales. Memorias*. Michoacán, México: El Colegio de Michoacán.

Viqueira, Juan Pedro

2007 Historia crítica de los barrios de Ciudad Real. En: D. Camacho, A. Lomelí y P. Hernández (coord.): *La ciudad de San Cristóbal de Las Casas: a sus 476 años. Una mirada desde las ciencias sociales*, pp. 29-59. Tuxtla Gutiérrez, México: Consejo Estatal para la Cultura y las Artes.

Vogt, Evon

1980 *Los Zinacantecos*. (1ª. reimpr.). México: Instituto Nacional Indigenista.

1982 Tendencias del cambio social y cultural en los Altos de Chiapas. *América Indígena*. Vol XLII. No. 1, pp. 85-98. México: Instituto Indigenista Interamericano.

Wachtel, Nathan

1987 Notas sobre el problema de las identidades colectivas en los Andes meridionales. En *Arqueología, antropología e historia en los Andes: homenaje a Ma. Rostowrwsy*, pp. 677-690. Lima: IEP.

Wasserstrom, Robert

1989 *Clase y sociedad en el centro de Chiapas*. México: FCE

Wolf, Eric

2000 *Pueblos y culturas de Mesoamérica*. (14ª reimpr.). México: Era.

White, Leslie

1975 El concepto de cultura. En: J.S. Khan (comp.): *El concepto de cultura: textos fundamentales*, pp. 129-155. Barcelona: Anagrama.

Wittgenstein, Ludwig

1921 *Tractatus Logicus-Philosophicus*. Consultado el 18 de noviembre de 2010 en [www.philosophia.cl](http://www.philosophia.cl) /Escuela de Filosofía Universidad ARCIS.

1996 [1958] *Investigaciones Filosóficas*. Barcelona: Altaya.

Wolf, Eric

1982 *Los campesinos*. (3ª. ed.). Barcelona: Nueva Colección Labor.

Wolcott, Harry

1993 Sobre la intención etnográfica. En: H. Velasco, A. Díaz de Rada & F.J García Castaño (coord.): *Lecturas de antropología para educadores*, pp. 126-144. Madrid: Trotta.