



**MULTICULTURALISMO
MÁGICO
EN UNA CIUDAD DE CHIAPAS**

SANDRA CAÑAS CUEVAS

MULTICULTURALISMO MÁGICO

EN UNA CIUDAD DE CHIAPAS

F1219.1 C45.C35 2017
LIBRUNAM 1963532

Multiculturalismo mágico en una ciudad de Chiapas / Sandra Cañas Cuevas. — Primera edición / San Cristóbal de Las Casas, Chiapas. México: UNAM: CIMSUR/2017. 209 páginas.

ISBN: 978-607-02-9939-1

1. Indios de México — Chiapas — San Cristóbal de Las Casas. 2. Multiculturalismo — Chiapas — San Cristóbal de Las Casas. 3. Pluralismo cultural — Chiapas — San Cristóbal de Las Casas. I. Sandra Cañas Cuevas, autora. — Multiculturalismo mágico en una ciudad de Chiapas. II. Título

Primera edición: 2017

Diseño de portada: Euriel Hernández

Las fotografías de portada y de interiores
son de Efraín Ascencio

D.R. © Sandra Cañas Cuevas

D.R. © 2017, Universidad Nacional Autónoma de México
Ciudad Universitaria, 04510, Del. Coyoacán, Ciudad de México.
Coordinación de Humanidades,
Centro de Investigaciones Multidisciplinarias sobre Chiapas y la Frontera Sur
Calle María Adelina Flores, núm. 34-A, Barrio de Guadalupe, 29230,
San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México. Tel.: (967) 678 2997
www.cimsur.unam.mx

ISBN: 978-607-02-9939-1

Esta obra fue dictaminada positivamente por pares ciegos externos, a solicitud del Comité Editorial del Centro de Investigaciones Multidisciplinarias sobre Chiapas y la Frontera Sur. Queda prohibida su reproducción total o parcial por cualquier medio sin la autorización escrita del titular de los derechos patrimoniales.

Impreso y hecho en México / Printed in Mexico

MULTICULTURALISMO MÁGICO

EN UNA CIUDAD DE CHIAPAS

SANDRA CAÑAS CUEVAS



San Cristóbal de Las Casas, Chiapas
Centro de Investigaciones Multidisciplinarias
sobre Chiapas y la Frontera Sur
Universidad Nacional Autónoma de México
MÉXICO, 2017

Para Gerardo y Luz Elia, por el regalo de la vida.

Agradecimientos

Estas páginas no hubieran sido escritas sin la inspiración que me brindaron las familias de Yaa'l u'nin mut. Gracias por su tiempo, confianza y cariño.

La investigación que da sustento a este trabajo fue posible gracias al Conacyt, la Universidad de Texas en Austin y la National Science Foundation (NSF). La reescritura de la tesis doctoral para convertirla en este libro pudo ser gracias a la UNAM, Programa de Becas Posdoctorales en la UNAM, del que fui becaria en el Centro de Investigaciones Multidisciplinarias sobre Chiapas y la Frontera Sur. Es un privilegio formar parte de este espacio y agradezco enormemente el apoyo que se me ha brindado en todo momento.

A mi asesora Shannon Speed y a los miembros de mi comité doctoral Charles R. Hale, Kamran A. Ali, R. Aída Hernández Castillo y Mariana Mora, por su tiempo, sugerencias y comentarios puntuales a mi trabajo. Pese a que no fue miembro de mi comité, quiero agradecer de manera muy especial a John Hartigan todo su apoyo.

A mis compañeros y amigos dentro del Departamento de Antropología de UT, por enriquecer el debate académico, por el tiempo, el cariño y las experiencias compartidas. En especial a Jaime, Hafeez y Eli y el grupo de los llamados «excesivos». A las amistades entrañables construidas en esos años, Bárbara y Elvia, por la contención, el amor y la solidaridad. Al camarada Jason, por el privilegio de conocer a alguien tan

brillante, que constantemente me retó a mejorar mi trabajo y compartió generosamente sus conocimientos conmigo.

A mi familia escogida de San Cristóbal, en especial a Laura, Adriana y Mai, por su compañía durante el tiempo en el que realicé la investigación y la reescritura de este libro. A mis maestros y guías Gerardo y Bety, por su cuidadoso y amoroso trabajo de acompañamiento. A mi amigo del alma Efraín, por el apoyo incondicional y por su talento insuperable para darle vida a mis palabras con su fotografía.

A mi Dana, mi «parejo», el mejor compañero de viaje, por ayudarme a mantener la salud mental en los momentos más difíciles de este proceso. Y, por último, gracias a mi padre, mi madre, mi hermano, Liliana, Santiago, Emilio y María Fernanda por su presencia y apoyo a lo largo de estos años de intensidad académica.

Índice

Introducción	13
Gubernamentalidad urbana y formación de sujetos políticos, 15; Género y participación social, 22; Etnografía urbana en los Altos, 26; Estructura del libro, 31	
Capítulo 1. La antesala del multiculturalismo neoliberal en los Altos	35
El gobierno corporativista y su política indigenista, 36; Los límites de la política indigenista, 43; Disidencia político-religiosa, 45; La consolidación del proyecto corporativo, 50; Los inicios del multiculturalismo neoliberal, 52	
Capítulo 2. Los orígenes coloniales de la ciudad multicultural	55
Historias coloniales, 56; La presencia negra, 60; Políticas coloniales y género, 63; Entre la época independiente, la Reforma y la Revolución, 66; Periodo posrevolucionario, 69; Modernización y embellecimiento de la ciudad, 69; Reapropiación y reivindicación de lo indígena, 72	
Capítulo 3. La emergencia de la periferia indígena	79
Los indígenas se organizan, 80; La construcción real y simbólica de la periferia, 86; El caso de Yaa'l u'nin mut, 89; La construcción del género en la periferia urbana, 98	

Capítulo 4. Multiculturalismo neoliberal en la ciudad	105
La periferia ocupa el centro, 108; La rebelión indígena, 113; La ciudad cosmopolita, 115	
Capítulo 5. El más mágico de los Pueblos Mágicos	125
Los orígenes del turismo «culturalmente sensible», 128; La magia de la gubernamentalidad, 131; La producción del espacio gobernable, 133; La producción de sujetos dóciles, 138	
Capítulo 6. «Fuimos abriendo los ojos»: formación de sujetos políticos indígenas	147
Los límites del proyecto corporativista, 148; Entre comunidad zapatista y asociación ecoturística, 157; «No salgo a pasear, salgo por luchar»: género y procesos organizativos, 164; «Tengo confianza en que va a venir mejor trabajo para él», 168	
Consideraciones finales	173
Fuentes de consulta	183
Anexos	208

Introducción

El reconocimiento de la diversidad cultural en distintos Estados latinoamericanos a lo largo de la década de 1990 ha ido acompañado por la puesta en marcha de reformas estructurales de corte neoliberal. En México quedó plasmado en la reforma al Artículo 4º constitucional en 1992.¹ Dos años más tarde, al firmarse el Tratado de Libre Comercio de América del Norte (TLCAN) dio inicio la liberalización de la economía mexicana. Ambos proyectos, multiculturalismo y neoliberalismo, se proponen constituir un nuevo orden social para cuyo funcionamiento es clave la promoción de cierto tipo de ciudadanía. Bajo los nuevos regímenes, caracterizados por una retracción del Estado de sus funciones sociales, se espera que los ciudadanos se conviertan en sujetos políticos proactivos y responsables de sí y que las poblaciones culturalmente diversas ejerzan derechos culturales limitados en un contexto de precariedad económica y política.

Este nuevo orden social ha tenido varias implicaciones entre los grupos indígenas. En el caso de Chiapas, ha contribuido en gran medida al deterioro de las condiciones de vida de los indígenas.² Así, se ha agravado la escasez de tierras cultivables y de trabajos remunerados. Además, la falta

¹ El artículo 4º constitucional establece: «La Nación mexicana tiene una composición pluricultural sustentada originalmente en sus pueblos indígenas. La ley protegerá y promoverá el desarrollo de sus lenguas, culturas, usos, costumbres, recursos y formas específicas de organización social, y garantizará a sus integrantes el efectivo acceso a la jurisdicción del Estado. En los juicios y procedimientos agrarios en que aquellos sean parte, se tomarán en cuenta sus prácticas y costumbres jurídicas en los términos que establezca la ley».

² Se estima que entre 74.7% y 76.2% de la población de Chiapas vive en condiciones de pobreza (Coneval 2015).

de apoyo al campo y el acelerado incremento de la población han forzado a miles de indígenas a migrar a diferentes destinos en busca de mejores condiciones de vida. Uno de sus principales destinos es la ciudad de San Cristóbal de Las Casas (SCLC).³ Indígenas de diversos orígenes étnicos y regiones del estado han migrado a esta ciudad y se han establecido en su periferia.⁴ Ese fenómeno ha generado una ola de rechazo entre la población local que ve a los indígenas no solo como «invasores», sino que también los responsabiliza de todos los problemas que aquejan a la urbe.

Por otra parte, hace más de una década la ciudad de SCLC fue nombrada «Pueblo Mágico» por el gobierno federal e incorporada a un programa nacional que busca preservar las culturas locales y sus recursos naturales para fines turísticos. A partir de este nombramiento, el gobierno y la elite local han adoptado medidas y acciones en apego a los principios del programa que incluyen la inversión en obras para mejorar la imagen urbana del centro de la ciudad en detrimento de la periferia mayoritariamente indígena.

Paralelamente, el reconocimiento de la diversidad cultural también se ha traducido en la organización de movimientos y grupos que demandan su derecho a la diferencia y a un espacio propio. A partir de estas experiencias de organización, mujeres y hombres indígenas de SCLC se han constituido en sujetos políticos que difícilmente encajan con lo que de ellos espera el proyecto multicultural vigente.

En su lucha por construir un espacio propio, muchos indígenas ocuparon terrenos ubicados en la zona norte de la ciudad que después intentarían legalizar.⁵ A lo largo de los años algunas colonias lo han logrado, pero

³De acuerdo a la CDI, para el 2010 la población indígena en el municipio de SCLC ascendía a 94 493 de un total de 185 917 habitantes (CDI 2016).

⁴Este proceso de poblamiento de la ciudad por parte de los migrantes indígenas ha dado lugar a la idea generalizada de que la periferia es indígena. Sin embargo, debe subrayarse que, aun cuando así se le conoce y nombra, el componente indígena de la llamada periferia es muy diverso. Y, por otro lado, como veremos en los siguientes capítulos, el estatus de «periferia» es relativo y, en muchos sentidos, cuestionable. Opto por llamarla así en un afán de reivindicación, por su historia y por los procesos que ahí tienen lugar.

⁵Se emplean aquí indistintamente las palabras 'ocupación' y 'recuperación de tierras', pues así las utilizan los habitantes del asentamiento Yaa'l u'nin mut, en tsotsil, 'Agua de pajarito'.

algunos casos siguen pendientes. Además de las constantes negociaciones y los conflictos que tienen lugar entre los habitantes de un mismo asentamiento, los procesos de legalización frecuentemente están marcados por una serie de encuentros y desencuentros con diversos actores. Estos actores incluyen no solo instancias gubernamentales y a funcionarios públicos, sino también organizaciones sociales y campesinas, partidos políticos, organizaciones no gubernamentales (ONG) y grupos religiosos.

En este libro se intenta responder etnográficamente a la pregunta sobre el funcionamiento, los alcances, límites y contradicciones del proyecto multicultural en Chiapas en el contexto de consolidación de un orden neoliberal. Con este fin, concentra su mirada en la ciudad de San Cristóbal de Las Casas, caracterizada por su creciente población indígena y su dependencia de la actividad turística. Este trabajo aborda la formación de sujetos políticos indígenas, mujeres y hombres, a partir de su experiencia de lucha por la legalización de la tierra en un asentamiento indígena ubicado en la periferia de la ciudad. Y se propone mostrar las múltiples formas en que sus habitantes interpelan el proyecto de gobierno vigente —a partir de su cuestionamiento, rechazo, apropiación selectiva o aceptación—.

Gubernamentalidad urbana⁶ y formación de sujetos políticos

En el caso de México, el estudio de la presencia indígena en la ciudad tiene su origen en los años 1960 y 1970. Estas investigaciones pioneras buscaron explicar los procesos de inserción, así como los cambios culturales entre los indígenas migrantes (Arizpe 1975, Kemper 1976, Nolasco 1980). La mayor parte de estas pesquisas fueron realizadas en ciudades de grandes dimensiones, que entonces eran las mayores receptoras de personas procedentes del campo.

Con el creciente deterioro de la economía nacional, en las últimas décadas no solo se incrementó la migración, sino también los lugares de destino

⁶En inglés: *governmentality*. Este término también ha sido traducido al español como 'gubernamentalidad'.

para incluir ciudades de menor tamaño. Sin embargo, la presencia indígena en localidades medianas y pequeñas ha sido escasamente estudiada. Este es el caso de San Cristóbal de Las Casas y sus habitantes indígenas. Las investigaciones que abordan la presencia indígena en esta ciudad se han enfocado en discutir los procesos de expulsión de indígenas en la región los Altos (Alonso 1997, López 2002, Pérez-Enríquez 1997, Robledo 1997), así como la formación de asentamientos entre los primeros indígenas expulsados (Angulo 1994 y 2003, Betancourt 1997, Bigmore y Perezgrovas 2003, Calvo 1991, Ruiz 1997), o bien, discuten las relaciones interétnicas entre indígenas y no indígenas en el contexto urbano (Hvostoff 2004, Paniagua 2005, París 2000).

Recientemente, algunos trabajos se han ocupado de documentar y discutir los procesos identitarios y organizativos que tienen lugar entre los indígenas de la periferia urbana, así como sus conexiones con procesos políticos y económicos más amplios (Rus 2009). Este trabajo busca extender esta línea de investigación a partir del estudio de los procesos de formación de sujetos políticos en la periferia urbana y sus articulaciones con el actual proyecto turístico de ciudad y el de ciudadanía multicultural estatal.

En este trabajo etnográfico me propongo llevar a cabo una crítica no solo al concepto de ciudadanía, sino sobre todo al de ciudadanía multicultural vigente en México. En particular, me interesa mostrar las formas específicas que asume este proyecto cuando se pone en marcha en una ciudad turística y con tanta población indígena como SCLC.

La ciencia política liberal concibe la ciudadanía como un conjunto de derechos y obligaciones de carácter individual y universal que garantiza la pertenencia e igualdad a los miembros de una colectividad. Pero en sociedades culturalmente diversas, la ciudadanía liberal se ha traducido en un medio de legitimación de desigualdades que, en lugar de incluir, excluye lo culturalmente diverso (Shafir 1998). Por esta razón, algunos teóricos han intentado reformular y extender la idea de ciudadanía para incluir lo culturalmente diverso a partir del concepto de multiculturalismo, con base en el supuesto de que, en las democracias liberales, los derechos individuales no alcanzan a proteger a las culturas minoritarias y, en consecuencia, deben

otorgárseles derechos especiales que permitan la continuidad de sus prácticas culturales (Kymlicka 1996, Parekh 2000, Taylor 1994). No obstante, estas contribuciones no van más allá de la perspectiva liberal centrada en el Estado, y se limitan a discusiones abstractas, casi siempre desligadas de los procesos diarios de lucha por el reconocimiento en los que la gente participa desde posiciones muy variadas.

En respuesta a la necesidad de ilustrar la construcción cotidiana de ciudadanías diferenciadas surgen nuevos trabajos en los que la ciudadanía es abordada como identidad cultural (Rosaldo 1994, Young 1995) y se analiza en su condición de producto cultural, históricamente situado, que se construye en relación a contextos específicos; como un constructo social inacabado que no está determinado únicamente por formaciones nacionales y/o estatales, sino que también está atravesado por construcciones sociales como el género, la raza, la clase y la etnia (Gutiérrez Chong 2004, Yuval-Davis 1997).

En Latinoamérica, con el surgimiento de movimientos sociales y populares durante los años 1970 y 1980 y, posteriormente, con las pugnas por el reconocimiento de los pueblos indígenas en la década de 1990, la ciudadanía cobró relevancia no solo como bandera y campo de disputa, sino también como tema de discusión para las ciencias sociales (Assies et al. 1999). En este contexto surgen diversos estudios que revisan los procesos de organización de movimientos indígenas por la redefinición de la ciudadanía y sus alcances (Sieder 2002, Van Cott 2000, Yashar 2005). Estos trabajos son importantes en la medida en que muestran las formas locales que asumen las luchas por el reconocimiento, así como sus articulaciones con el Estado. Sin embargo, estas contribuciones difícilmente muestran las variadas formas en que estos procesos trascienden el ámbito estatal, es decir, restringen la ciudadanía al ámbito de la adquisición formal de una serie de derechos preestablecidos dentro de un sistema político determinado (Dagnino 2003).

El auge de los movimientos indígenas y la puesta en marcha de políticas de reconocimiento estatal de los años 1990 estuvieron acompañados por la consolidación del capitalismo avanzado en la región. Varios Estados latinoamericanos no solo adoptaron políticas para el reconocimiento de los

pueblos indígenas, sino también programas de reajuste estructural, que incluían la liberalización de sus economías y mercados nacionales.

Este doble proceso, reconocimiento cultural y reformas estructurales, da lugar al interés por estudiar las nuevas formas y tareas que los Estados asumen en un contexto de consolidación de políticas neoliberales y de reconocimiento de la diversidad cultural. En diferentes países, estas investigaciones han documentado procesos de retracción del Estado y de delegación de responsabilidades sociales a otras instancias como, por ejemplo, organizaciones no gubernamentales (ONG).

Asimismo, han puesto a la vista las contradicciones y perversidades de los nuevos regímenes. Por un lado, subrayan los límites políticos del reconocimiento, al no estar garantizadas las condiciones materiales para el ejercicio de derechos por parte de aquellos a quienes el Estado dice reconocer (García 2005, Hale 2006, Postero 2006). Y, por otro lado, el encumbramiento del ciudadano responsable de sí y proactivo en su propio gobierno, que termina siendo instrumental del régimen que lo creó (Cruikshank 1999, Dagnino 2003). Mi trabajo retoma esta perspectiva de análisis y utiliza el concepto de «multiculturalismo neoliberal» entendido como un paquete de derechos y de políticas estatales destinado a reconocer grupos culturales dentro de regímenes democráticos, que en la práctica han sido acompañados por la introducción de reformas estructurales (Hale 2006). Esto se traduce en un reconocimiento limitado y problemático de los derechos culturales o del derecho a la diferencia, cuyo contenido y alcance son regulados por el propio Estado y cuyo ejercicio se ve aún más limitado en un contexto de vulnerabilidad económica y social producto de las reformas estructurales introducidas.

En este contexto de emergencia de regímenes multiculturales y neoliberales cobra relevancia la influencia de Michel Foucault en el estudio de la ciudadanía. Las nuevas propuestas de investigación toman distancia del análisis de la ciudadanía centrado en el Estado, los derechos y el reconocimiento diferenciado (Burchell et al. 1991, Dean 1999, Rose et al. 2006).

A partir de un abordaje crítico del Estado y su relación con la sociedad, esta línea de investigación cuestiona la visión absolutista y estatista del

poder y se aleja de propuestas que conciben al Estado como detentador y ejecutor único del poder. En su lugar, piensa el poder capilar y transversalmente, y se enfoca en su multiplicidad y capacidad generadora o productiva. Este abordaje se preocupa en mayor medida por describir lo que el poder produce y no tanto lo que niega o reprime. En segunda instancia, y como consecuencia de su concepción transversal del poder, se aleja de propuestas que ubican al Estado como una instancia opuesta e independiente de la sociedad civil y ubicada por encima de esta. Cabe señalar que este cuerpo de teoría no deja de lado el estudio del Estado, sino que pretende mostrar la(s) forma(s) que este asume bajo los nuevos órdenes neoliberales. A diferencia de las posturas teóricas que anunciaban la desaparición del Estado en la fase de capitalismo avanzado, estos aportes hablan de la transformación de sus funciones (Lemke 2001:201).

A este proceso y forma de operar de la relación Estado-sociedad se le llama *gubernamentalización*.⁷ En términos amplios, *gubernamentalidad* consiste en una serie de técnicas y procedimientos que buscan conducir o dirigir la conducta humana (Burchell et al. 1991, Dean 1999, Foucault 2004, Rose et al. 2006). Dicho concepto hace referencia a la densidad y multiplicidad de racionalidades, poderes y técnicas a partir de las cuales los sujetos son producidos y gobernados: «En lugar de ver un solo cuerpo —tal como el Estado— como responsable de manejar la conducta de los ciudadanos, esta perspectiva reconoce que toda una variedad de autoridades gobiernan en diferentes sitios, en relación con diferentes objetivos» (Rose et al. 2006:85 [traducción mía]).

Una de las ventajas de este concepto para el análisis de regímenes neoliberales radica en que su aproximación a lo político considera tanto el espacio público como el privado. Al interesarse por ambos, el concepto de gubernamentalidad tiene el potencial de mostrar la articulación múltiple de estrategias de poder micro y macro, evidenciando los procesos de objetivación y subjetivación que tienen lugar en el ejercicio de gobernar (Lemke 2001, Macleod y Durrheim 2002). En el tema que nos ocupa, el

⁷ En inglés: *governmentalization of the State* (Watts 2003).

proceso de objetivación consiste en la construcción y movilización de discursos de reconocimiento —multiculturalismo— que establecen qué ha de reconocerse como indígena, es decir, quién es indígena y cuáles deben ser sus prácticas y tradiciones, y quién está facultado para otorgar dicho reconocimiento. Mientras que el proceso de subjetivación se refiere principalmente a la adopción y operación de técnicas de poder específicas —políticas estatales, capacitaciones y talleres empresariales, programas turísticos y sociales, exposiciones itinerantes, etc.— para producir dichas subjetividades o sujetos particulares, es decir, indígenas autorizados.

De acuerdo con Foucault y las investigaciones que se han derivado de sus propuestas teóricas, la gubernamentalidad produce orden social a partir de un movimiento que va de lo individual a lo social, es decir, del gobierno de sí mismo al gobierno de otros. A nivel individual promueve el gobierno de sí mismo o la autorregulación. Este proceso lleva a la gente a participar en su propia producción como cierto tipo de sujetos gobernables: «El neoliberalismo promueve que los individuos le den a sus vidas una forma empresarial específica» (Lemke 2001:202 [traducción mía]). La lógica neoliberal pone énfasis en una ciudadanía individualizada, caracterizada por la responsabilidad de sí y la adquisición de una actitud emprendedora como vía de empoderamiento del sujeto (Cruikshank 1999). No obstante, esta acepción de empoderamiento es cuestionable y problemática, pues no se traduce en transformación social, sino que queda restringida a cumplir con los mandatos del proyecto de gobierno vigente. Es decir, no solo atomiza, sino sobre todo constriñe la movilización social.

A nivel social, la gubernamentalidad constituye poblaciones a gobernar. Así, a partir del reconocimiento de la composición diversa de las naciones, los regímenes multiculturales se han dado a la tarea de establecer a ciertas poblaciones como indígenas. El multiculturalismo —como proyecto de gobierno— distingue entre indígenas autorizados y no autorizados, y promueve la producción de sujetos indígenas dóciles al proyecto nacional más amplio (Hale 2006, Postero 2006). Kaushik Gosh (2006) identifica dos tipos de gubernamentalidad: de exclusión y de incorporación. La primera, de exclusión, se encarga del problema indígena a partir del aislamiento,

justificándolo con un discurso de protección de su condición prístina. En cambio, la de incorporación atiende la cuestión indígena a través de su asimilación gradual a la sociedad más amplia a partir de las reglas del mercado y del derecho occidental. Sin embargo, este autor resalta que, aun cuando la gubernamentalidad de exclusión termina por desaparecer a partir de las políticas de reconocimiento, no ocurre así con el esencialismo (2006:508-509), empeñado en representar a los indígenas como sujetos enmarcados en un espacio y una temporalidad determinados, más precisamente, el espacio rural y un pasado lejano que el progreso dejó atrás. También los concibe como meros reproductores de prácticas exóticas y estáticas, y los convierte en objetos de exhibición en contextos turísticos. A este tipo de representaciones, Gosh las llama «etnicidades enumeradas», es decir, productos genéricos y objetivados del trabajo que el Estado lleva a cabo en el reconocimiento de la diferencia (2006:509).

La gubernamentalidad como proyecto de gobierno no solo produce ciertos sujetos y poblaciones, sino también espacios aptos para el gobierno. Varios estudios han subrayado las implicaciones espaciales de la gubernamentalidad como generadora de orden social (Ferguson y Gupta 2002, Merry 2001, Watts 2003). En particular, estos trabajos muestran cómo se constituyen ciertos espacios gobernables y cuáles son los efectos de su creación (Li 2005, Watts 2003). La gubernamentalidad espacial opera a partir de mecanismos de regulación, exclusión, desplazamiento y ocultamiento del espacio público para crear espacios propicios a ciertos fines (Merry 2001). Estos procesos espaciales están atravesados por las categorías de raza, etnicidad, clase y género. Como se verá en los siguientes capítulos, desde la fundación de la ciudad de SCLC, su ordenamiento espacial respondió a las estructuras sociorraciales del orden colonial español. En la actualidad, este orden socioespacial sigue influyendo en la organización y las dinámicas sociales de esta ciudad turística. Así, la diferencia entre el centro y la periferia urbana se ha vuelto más pronunciada con la inversión en el centro turístico, a costa del abandono de la periferia indígena.

La gubernamentalidad como proyecto de construcción de un orden social es siempre un proceso inacabado y contradictorio (Gosh 2006, Li 2005,

Ferguson y Gupta 2002, Macleod y Durrheim 2002). En este sentido, la producción de indígenas dóciles al proyecto multicultural más amplio no escapa a los cuestionamientos y, muy seguido, al abierto rechazo. Los sujetos también se construyen a sí mismos en sus articulaciones con relaciones e instancias de poder específicas; y precisamente en estas articulaciones y relaciones encuentran espacios para subvertir el proyecto de gobierno en ciernes.

Para analizar la formación de sujetos políticos indígenas en la periferia urbana de San Cristóbal de Las Casas retomo los trabajos que utilizan el concepto de gubernamentalidad en su aproximación a estas experiencias urbanas novedosas (Appadurai 2002, Chatterjee 2004, Holston y Appadurai 1996, Zibechi 2012). Tales estudios argumentan que las ciudades, en particular sus periferias, son sitios privilegiados para la emergencia de sujetos políticos que ponen en entredicho los proyectos de gobierno vigentes. Desde la experiencia cotidiana, ilustran las complejidades y contradicciones de los procesos de formación de sujetos políticos y dan cuenta de los ejercicios de acomodamiento, negociación y presión a largo plazo en los que participa la gente. A partir de la experiencia del asentamiento Yaa'l u'nin mut, este libro exhibe el fracaso y las limitaciones de las políticas de reconocimiento estatal, pero también muestra las poderosas acciones cotidianas, con frecuencia contradictorias, de mujeres y hombres indígenas en su lucha por la tierra y por un espacio propio en una ciudad cada vez más desigual.

Género y participación social

La significativa presencia de mujeres indígenas en el levantamiento zapatista sentó las bases para una nueva forma de aproximación al estudio de la participación femenina en movimientos sociales y en procesos organizativos (Castro 2003, Eber y Kovic 2003, Masson 2008, Speed et al. 2006). Estos estudios discuten los retos que las mujeres indígenas enfrentan al cuestionar la opresión del Estado y al luchar por la creación de espacios de participación en sus comunidades. Una de sus contribuciones

más importantes radica en dar voz a las mujeres y reconocer su capacidad de agencia y de representarse a sí mismas. No obstante, en su mayoría se enfocan en experiencias de organización en el espacio rural, dejando de lado las correspondientes al espacio urbano y sus formas de lucha en ese ámbito.

La investigación con perspectiva de género realizada en espacios urbanos es más bien escasa. Los primeros estudios se llevaron a cabo en el contexto de las migraciones indígenas masivas a la ciudad y se interesaron en documentar la influencia de la religión en las vidas de las mujeres indígenas establecidas en SCLC (Barrios y Pons 1995). En dichos estudios la religión es vista como una fuerza conservadora que abona a la posición de subordinación de las mujeres indígenas.

Más adelante, a partir de la diversificación de la oferta religiosa en el espacio urbano, se realizaron nuevas pesquisas sobre las transformaciones en las relaciones de género y las identidades étnicas a partir de la conversión religiosa a denominaciones distintas a la del catolicismo tradicional (Cañas 2012, Robledo 2009). Estos trabajos subrayan la capacidad de agencia de las mujeres indígenas urbanas y muestran los cambios contradictorios en las relaciones de género que tienen lugar con la apropiación de nuevos discursos religiosos.

En una línea de estudio similar, otras investigaciones sobre mujeres indígenas en el contexto urbano señalan que la vida en la ciudad ha abierto espacios importantes de participación para las mujeres —organizaciones de base y cooperativas— y que las relaciones y arreglos matrimoniales y familiares suelen ser más flexibles. No obstante, la vida en la ciudad también ha traído consigo una mayor carga de trabajo para las mujeres. Incluso, en muchos casos las mujeres se han convertido en las principales proveedoras del hogar (Garza y Ruiz 1992, Olivera 2004b, Sanchiz 2004).

Es de llamar la atención la falta de estudios históricos que describan la vida de las mujeres en SCLC. Cabe resaltar algunos esfuerzos importantes por visibilizar las vidas de las mujeres en diferentes periodos históricos (Aubry 1994, Garza 2004 y 2005). Estos trabajos no solamente rescatan las vidas de las mujeres de diferentes grupos sociales, sino sobre todo

subrayan su papel de agentes históricos y su contribución al sostenimiento de la vida urbana.

Los primeros tres capítulos de este trabajo son un intento por rescatar, o más precisamente hacer visible, el papel de las mujeres en la vida diaria de la región los Altos y de la ciudad de SCLC a partir de la bibliografía disponible. En los capítulos subsecuentes permanece este objetivo pero también el de integrar al análisis la categoría de género y sus imbricaciones con el multiculturalismo neoliberal.

Algunas contribuciones abordan la discusión de los entrecruces del género con el multiculturalismo, y han puesto a la vista dilemas y tensiones que el discurso de inclusión de la diversidad cultural enfrenta de cara a demandas de equidad de género. En particular, se preguntan cuáles son las implicaciones para las mujeres cuando las especificidades culturales de sus colectivos o grupos atentan contra sus derechos individuales (Okin 1999).

En respuesta a este dilema, otras autoras han argumentado que, si bien el multiculturalismo no considera los derechos de la mujer, el feminismo, por su parte, no contempla los derechos culturales. Ambos proyectos parten de una concepción esencialista y estática de la cultura que niega su dinamismo y capacidad de transformación, así como la agencia social de los individuos para negociarla constantemente (Al-Hibri 1999, Bhabha 1999, Honig 1999, Volpp 2001). Las experiencias de organización de las mujeres indígenas de diferentes orígenes proporciona pautas para cuestionar y a la vez ampliar el proyecto multicultural. Así, en la lucha por el reconocimiento de sus culturas, las mujeres no solo están demandando la continuidad de sus tradiciones, sino sobre todo el derecho a definir la tradición, más específicamente a distinguir las prácticas culturales buenas de aquellas que las excluyen y violentan (Hernández 2007). Al demandar este derecho, las mujeres indígenas están subvirtiendo uno de los mecanismos de operación del proyecto de gobierno multicultural: el poder de definir, regular y autorizar la diversidad cultural. No obstante, como permite ver este trabajo, la subordinación de las mujeres indígenas, tanto al interior de sus familias y comunidades como en su relación con la sociedad en un sentido más

amplio, es reforzada no necesariamente ni en forma exclusiva por motivaciones culturales, sino sobre todo por las condiciones económicas vigentes.

Desde la ocupación del predio urbano en 1994, la presencia y participación de las mujeres ha sido clave para la reconstrucción de la vida familiar en la periferia urbana, el sostenimiento de los hogares y la lucha por la legalización de las tierras. En este trabajo retomo dos propuestas de la antropología del género. Por un lado, parto del reconocimiento de que no basta con «agregar» a las mujeres en las etnografías que producimos, sino que es preciso rectificar las formas en que las mujeres son representadas (Moore 1999). A este respecto, los aportes de los feminismos poscoloniales y de la diversidad han sido fundamentales en la realización de este proyecto (Hernández 2008, Hernández y Canessa 2012, Hernández y Suárez 2008, Jayawardena 1986, Mohanty 2003, Narayan 1997).

En particular retomo las críticas elaboradas desde estos feminismos en torno a las representaciones universales y unívocas sobre la mujer y su condición que prevalecen en una parte considerable de los feminismos occidentales, norteamericanos y europeos, y también en algunos sectores de la academia feminista mexicana. Este trabajo toma distancia de las representaciones que dibujan a «las mujeres del tercer mundo» como necesariamente sumisas, pasivas, analfabetas, religiosas y orientadas hacia la familia (Mohanty 2003). En su lugar, me acerco a las experiencias y luchas de las mujeres y los hombres indígenas de la periferia urbana considerando el contexto cultural, económico y político específico en que transcurren.

Por otro lado, incorporo el concepto de *género* entendido como la construcción histórica, socio-cultural y simbólica de las diferencias sexuales, enmarcada en relaciones de poder (Lamas 2000, Scott 2000). En este sentido, muestro cómo las mujeres indígenas participan activamente en la lucha por la legalización de la tierra y las formas en que su participación se distingue de la masculina. A la par, informo de las transformaciones en las relaciones y los roles de género que tienen lugar en la periferia urbana. Asimismo, muestro las formas en que el proyecto multicultural interpela a mujeres y hombres indígenas, y las formas diferenciadas en que busca convertirlos en sujetos políticos.

Etnografía urbana en los Altos

El interés etnográfico en las ciudades latinoamericanas surge a partir de la rápida urbanización de la región en las últimas tres décadas. Por lo menos en el caso mexicano, los estudios se han enfocado en urbes grandes como la Ciudad de México y Guadalajara, por nombrar las más estudiadas. Los pueblos que están en proceso de transformación para convertirse en ciudades pequeñas y medianas, como San Cristóbal de Las Casas, han sido escasamente revisados. Tampoco ha tenido lugar una reflexión crítica en torno al impacto de las políticas turísticas en el espacio urbano y sus habitantes indígenas. Esta falta de interés, combinada con la creciente atención dada a las comunidades indígenas situadas en el campo, ha ocasionado una exigua producción de estudios etnográficos no solo sobre San Cristóbal de Las Casas, sino también sobre la creciente presencia indígena en su entorno. Mi trabajo busca llenar este vacío al subrayar la importancia de esta urbe como espacio clave de producción etnográfica. Su relevancia radica en la multiplicidad de actores, procesos y transformaciones que ahí convergen: creciente migración indígena, diversificación religiosa, auge del turismo, deterioro del medio ambiente, aplicación de políticas gubernamentales, presencia significativa de organizaciones sociales y políticas, etc. Al discutir la formación de sujetos políticos indígenas en la periferia de dicha ciudad, este trabajo analiza los entrecruces de diversos actores y procesos que no solo tienen lugar en el espacio urbano, sino que además lo construyen día a día.

En lo que respecta a la producción etnográfica de la región, la historia de los Altos y de sus habitantes pone en entredicho la idea de comunidad que animó el trabajo antropológico e indigenista durante los años 1950 y 1960. Según la noción de comunidad vigente entonces, las sociedades indígenas de los Altos habían conservado sus formas de vida originales gracias a su aislamiento respecto del resto de la sociedad nacional (Rus 2010). Si bien estos trabajos nos brindan una descripción pormenorizada y valiosa sobre algunos aspectos de la vida de estas sociedades, su abordaje no solo es limitado, sino sobre todo problemático. Pasan por alto las transformaciones y constante movilidad a las que estas sociedades se han visto

enfrentadas desde épocas tempranas a partir de su inserción a la economía de mercado mundial.

En la mayoría de los trabajos antropológicos de la época, la información detallada no se acompaña de una discusión del contexto social, económico y político más amplio, y mucho menos de los cambios ocurridos al interior de las sociedades indígenas a partir de sus articulaciones con aquellos (Vogt 1994). Al ocuparse de comunidades aparentemente aisladas y atemporales, estos trabajos reforzaron la imposibilidad de pensar a las sociedades indígenas fuera del espacio rural, atándolas al campo y excluyéndolas de otros ámbitos. Al fijarlas a un espacio determinado, negaron su capacidad de movimiento y transformación.

Si el espacio rural era concebido como «natural» al indígena, el urbano, si acaso figuraba en los trabajos etnográficos, era representado como un espacio extraño y lejano. Y muy seguido, un espacio de imposibilidad, en donde lo étnico o lo indígena tendía a corromperse e incluso a desaparecer. La consecuencia lógica de estas aproximaciones fue el reforzamiento de la dicotomía campo-ciudad. Estrechamente relacionada con el quehacer antropológico de la época, la propia política indigenista puesta en marcha por el Estado posrevolucionario reprodujo este pensamiento en el diseño de sus programas.

Mientras que en las grandes ciudades comenzaba a estudiarse la presencia de indígenas migrantes, fuera de las urbes de vocación cosmopolita la mirada seguía puesta en el campo y, por consiguiente, en las comunidades indígenas rurales. Asimismo, las metodologías de investigación contribuían, y lo siguen haciendo, al reforzamiento de esta distinción entre el espacio urbano y el rural. Expresiones tan comunes como «diario de campo» y «trabajo de campo» evocan un espacio particular: el rural.

Gonzalo Aguirre Beltrán, en un estudio pionero realizado en esta región, puso en diálogo ambos espacios, subrayando la relación colonial y de dominación entre la ciudad de San Cristóbal de Las Casas y los otrora Pueblos de Indios (1973). A partir de la década de 1970, en los años que siguieron al movimiento estudiantil de 1968, la visión aislacionista y atemporal de las sociedades indígenas comenzó a ser cuestionada por una nueva

generación de antropólogos (Warman et al. 1970, Wasserstrom 1983). Desde la economía política, la nueva producción antropológica realizó por lo menos dos contribuciones importantes. Por un lado, a partir de estudios más complejos y comprometidos, llenó el vacío de los trabajos anteriores, al revelar las complicadas relaciones de poder en las que las sociedades indígenas han estado inmersas históricamente —intervenciones y políticas estatales, discursos religiosos diversos y relaciones de explotación y racismo entre indígenas y no indígenas (Hernández 2003)—. Por el otro, denunció la complicidad de la antropología y los antropólogos con el Estado en el diseño de políticas indigenistas que no solo silenciaban las relaciones de dominación, sino que contribuían a reproducirlas (Warman et al. 1970). Esta denuncia sentó las bases para la realización de estudios críticos sobre la situación de las poblaciones indígenas en el país en general, y en esta región del sureste mexicano en particular. Esta reflexión pretende contribuir a dicho cuerpo de estudios críticos.

Este trabajo es producto de varios años de investigación. Mi primera interacción con los habitantes del asentamiento fue en el año 2000, cuando paseaba por las cuevas y el río ubicados en la reserva, cerca de las tierras ocupadas. En 2003, a través de dos periodistas locales, conocí a las familias musulmanas que viven en el asentamiento. Si bien mi interés inicial de investigación fue el proceso de conversión al islam entre los indígenas de la periferia urbana, este enfoque se amplió para incluir su lucha por la legalización de las tierras ocupadas.

Al momento de iniciar formalmente este trabajo, a finales de 2009, varios habitantes del asentamiento estaban en vías de establecer contacto con el apoderado legal del predio, con la esperanza de ver cumplidas sus demandas de legalización de las tierras ocupadas. Por otro lado, algunos habitantes se habían deslindado del proceso de legalización y optado por la vía de la resistencia pacífica y de discutir la posibilidad de formar una comunidad autónoma urbana. Mi presencia en esta coyuntura resultó favorable porque, a pesar de las divisiones al interior del asentamiento, sus habitantes frecuentemente me buscaban para contarme «su» versión de la historia. En particular, este es el caso de los líderes de cada uno de los grupos que

han existido y existen en el asentamiento. Cabe mencionar que en ningún momento se me pidió explícitamente que apoyara a algún líder o grupo en particular. De cualquier manera, esto habría sido muy difícil porque, como muy pronto pude constatar, los grupos, alianzas y acuerdos cambian constantemente, muchas veces de un día para otro. En general, considero que su lucha por la tierra es legítima y estoy en contra de las injusticias de que han sido objeto a lo largo de las últimas décadas. Sin embargo, reconozco que la historia y la situación particular de este asentamiento son muy complejas y que esto dificulta asumir una postura clara con respecto a ciertas acciones y decisiones que diferentes grupos han adoptado a lo largo de su lucha por la legalización de las tierras ocupadas. En todo caso, pretendo aportar una reflexión que permita, de alguna manera, conocer un poco la historia que hay detrás de la formación de estos asentamientos para evitar, si es posible, caer en prontas generalizaciones sobre la «periferia indígena» y quienes la habitan. En un sentido más general, este trabajo responde a la aspiración de construir relaciones más equitativas y justas en una ciudad cada día más diversa y desigual como San Cristóbal de Las Casas.

En lo que toca a la investigación del Programa Pueblos Mágicos (PPM), las personas entrevistadas automáticamente dieron por hecho que mi acercamiento era sinónimo de solidaridad y que comparto su visión sobre la situación actual de la ciudad, así como sus proyectos a futuro. De hecho, muchas veces, sin que yo lo solicitara, me compartieron información «problemática», asumiendo que yo era una aliada. En este espacio, mis credenciales académicas me abrieron las puertas inmediatamente. En cambio, para los habitantes del asentamiento, mi historial académico es irrelevante. Año con año me preguntaban entre risas y escepticismo si ya había terminado de estudiar y como mi respuesta era negativa, la pregunta obligada era por qué y para qué estudiaba tanto. Año con año sigo sin responder clara o satisfactoriamente y año con año me quedo con la misma sensación de frustración e impotencia. Todos mis intentos por explicarles cabalmente en qué consiste mi trabajo como antropóloga y cuál es su relevancia se estrellan contra la realidad de las últimas décadas: el conflicto en Yaa'l u'nin mut, su agravamiento y la imposibilidad de una solución justa para todos los involucrados.

Durante mi trabajo de investigación, mis días transcurrieron entre dos espacios y agendas contrapuestos. Muy seguido hubo días en los que por la mañana visitaba el asentamiento para almorzar con alguna familia y ponerme al tanto de los últimos eventos... De que «a» y «b» ya no se hablaban, de que otra vez estaban de pleito porque «c» ya estaba convenciendo a «b» de irse con su grupo y que por eso hubo provocación, y que mejor llegara en dos días, en lo que se calmaba la situación, no fuera a pasar algo grave... Después del almuerzo, tomaba el transporte público de regreso al centro de la ciudad para poder llegar a tiempo a las reuniones que incluían a personas involucradas en el PPM en donde se discutían propuestas enfocadas a reordenar el espacio urbano «para evitar más invasiones», y se preguntaban en forma recurrente si todos tenían que vivir en San Cristóbal, insinuando que había quienes estaban de sobra y deberían ser reubicados fuera de «su» ciudad.

Para compenetrarme con la historia del asentamiento y de su lucha por la legalización de la tierra asistí a reuniones formales e informales que los diferentes grupos sostuvieron tanto entre ellos como con actores externos para discutir el proceso de legalización. También realicé numerosas visitas informales a las familias que participan en este proceso. Las entrevistas más extensas las realicé con los líderes de cada uno de los grupos que se han formado al interior del asentamiento. Esto lo hice para obtener una visión más completa y compleja del proceso de lucha por la tierra, así como de las diferentes alianzas y los conflictos que han tenido lugar en su desarrollo. La mayor parte del capítulo sexto está basado en estas entrevistas a profundidad. Para reconstruir la historia de ocupación de las tierras no solo conversé y tuve interacción con los habitantes que se han establecido en el asentamiento en diferentes momentos, también acudí a las oficinas del gobierno municipal para indagar sobre la situación jurídica de la tierra y contacté al apoderado legal para entrevistarlo. En mis visitas a las oficinas y archivos municipales,⁸ cuando alguien aceptaba responder mis preguntas, en el mejor de los casos recibí versiones contradictorias e

⁸ Comité de Planeación para el Desarrollo Municipal (COPLADEM), Registro de Propiedad Territorial y Dirección de Desarrollo Urbano.

información imprecisa y vaga, no solo sobre el estatus de las tierras ocupadas, sino también sobre sus sucesivos dueños. Incluso, algunos funcionarios municipales me comentaron que nunca habían escuchado hablar de este asentamiento y varios registros y planos que revisé en las oficinas municipales no lo incluyen. Ni qué decir de los mapas turísticos, en los cuales no figura la periferia urbana, y mucho menos este asentamiento.

En algunos casos, los nombres y las iniciales de los nombres de la gente, y los lugares que aparecen en este trabajo son reales. De cualquier modo, su uso refleja la voluntad de las personas involucradas.

Estructura del libro

En el primer capítulo realizo una breve reseña histórica de la región de los Altos de Chiapas, ubicándola dentro del contexto nacional más amplio. Este recorrido resalta los diferentes procesos que han tenido lugar en la región, así como su impacto entre la población indígena local. Invoco el contexto sociohistórico necesario para comprender los antecedentes del proceso de organización y lucha por la legalización de la tierra en la periferia urbana de San Cristóbal de Las Casas.

En el segundo, recurro a la historiografía para ilustrar la formación de esta ciudad de origen colonial. Analizo cómo el régimen colonial se propuso crear un orden socioespacial particular para regular la diversidad cultural. En este sentido, cómo se impuso la oposición indio-español. También se ilustra cómo se ha cuestionado y subvertido históricamente este orden socioespacial.

En el tercer capítulo hablo de la emergencia y construcción de la periferia urbana a partir de la década de 1980. Desde la experiencia del asentamiento Yaa'l u'nin mut informo de las diferentes olas migratorias, el surgimiento de organizaciones indígenas y el establecimiento de asentamientos indígenas en los márgenes de la ciudad. Resalto, asimismo, las transformaciones que han tenido lugar en la lucha de los indígenas por el derecho a la ciudad.

En el cuarto apartado me concentro en los inicios del proyecto multicultural neoliberal y sus primeras manifestaciones en la ciudad de SCLC. Describo la diversificación social y cultural ocurrida en el espacio urbano en las últimas dos décadas y muestro cómo se ha traducido en el reforzamiento de arreglos e imaginarios sociales excluyentes. Asimismo, discuto las diferentes formas en que estos han sido cuestionados por la presencia indígena en el espacio urbano y su acceso creciente a aquellos espacios considerados exclusivamente mestizos.

En el quinto, indago en la puesta en marcha del Programa Pueblos Mágicos en SCLC. Describo el orden social que este busca producir al intentar convertir a la población indígena en sujetos dóciles al mercado turístico. Asimismo, explico el orden espacial en construcción que pretende generar espacios turísticos ordenados y asépticos como garantías para el bienestar del turista pero que al mismo tiempo refuerzan la oposición entre lo que llamo el centro y la periferia urbanas.

En el sexto, abordo la lucha por la legalización de la tierra en el asentamiento Yaa'l u'nin mut. Muestro cómo sus habitantes se convierten en sujetos políticos a partir de sus múltiples encuentros y desencuentros con diferentes actores locales. También indago en la participación de las mujeres en el proceso de legalización, así como las transformaciones en las relaciones de género que han tenido lugar a partir de esta experiencia de lucha por el espacio urbano.

En el último apartado hablo de los acontecimientos más recientes en el asentamiento Yaa'l u'nin mut y concluyo este trabajo reflexionando sobre sus principales aportes, así como las implicaciones más amplias del surgimiento de sujetos políticos indígenas en un contexto de reforzamiento del régimen neoliberal.

San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, 2010.



Capítulo 1. La antesala del multiculturalismo neoliberal en los Altos

Chiapas es el segundo estado con mayor porcentaje de población indígena a nivel nacional.¹ Ubicada en la parte central de Chiapas, los Altos es una de las regiones más densamente pobladas de la entidad (véase mapa 1.1 en anexos).² Su historia está marcada por la escasez de tierras cultivables, la creciente crisis del campo, la desposesión gradual e irreversible de la tierra, el desempleo, la miseria y la migración. Convertida tempranamente en reserva de mano de obra y posteriormente en laboratorio de la política indigenista estatal, sus pobladores indígenas han vivido transformaciones muy profundas desde el periodo colonial.

Desde mediados del siglo XIX, con su inserción a la economía capitalista mundial, los habitantes de la región fueron transformados en peones. Al carecer de tierras para el cultivo y de oportunidades de trabajo en sus localidades, millares de indígenas migraban forzosamente a las fincas establecidas en valles adyacentes del río Grijalva, también conocidas como «las tierras bajas» y a plantaciones cafetaleras a lo largo de la costa del Pacífico.

Un siglo después, con el gobierno de Lázaro Cárdenas, los habitantes originarios de esta región fueron convertidos en el principal objetivo de la política indigenista. Esta se propuso integrarlos al régimen corporativista a partir de nuevas formas de control y socialización. Las consecuencias no anticipadas de la adopción de dicha política entre la población alteña son variadas. Una de ellas es la agudización de la migración forzada de indígenas a otros centros urbanos, particularmente a San Cristóbal de Las Casas.

¹ El total de la población indígena en México es de 10 103 571. De este total 9.8% se encuentra en el estado de Chiapas, es decir, 1 330 981 indígenas (CDI 2006).

² Esta región está conformada por los municipios de Zinacantán, Chamula, Larráinzar, Chenalhó, San Cristóbal de Las Casas, Ixtapa, Mitontic, Pantelhó, Cancuc, Oxchuc, Huixtán y Amatenango del Valle. En 2015 se registró una población total de 775 232 habitantes, seguida por la región Soconusco con 767 467 habitantes. En último lugar se encuentra la región Los Llanos con una población total de 139 619 habitantes (CEIEG 2016).

Zinacantán, Chiapas, 2010.



Para comprender la formación de sujetos políticos indígenas en la periferia urbana de dicha ciudad en un momento de auge y consolidación del multiculturalismo neoliberal es necesario situar la región en un contexto sociohistórico y político más amplio. En este capítulo discuto cómo fue implantado el proyecto de gobierno corporativista —sus alcances, límites y contradicciones— y qué transformaciones produjo entre la población indígena de la región.

El gobierno corporativista y su política indigenista

El gobierno del general Cárdenas (1934-1940) se propuso establecer un nuevo tipo de relación entre el Estado y los indígenas. Encabezado por el Partido Nacional Revolucionario (PNR)³, puso en marcha un régimen fundamentado en una política de masas que reorganizó a la sociedad mexicana en grupos leales y subordinados al gobierno —sindicatos y confederaciones, principalmente—. Asimismo, durante este periodo se construyó y diseminó la imagen de una nación unificada y homogénea en un intento por contrarrestar las divisiones internas heredadas del conflicto armado. Manuel Gamio, antropólogo formado en la escuela culturalista estadounidense, fue uno de sus principales artífices. El proyecto nacionalista consistió en construir la imagen de un México mestizo de razas fusionadas: la española y la indígena. A diferencia del periodo anterior, en que el «problema indio» fue resuelto a partir de políticas de asimilación o eliminación, durante este periodo las políticas de integración hicieron énfasis en el intercambio entre dos culturas: «que el indio se incorpore aceptando los 'valores positivos' de Occidente... La nación, u Occidente, absorberá en cambio los 'valores positivos' indígenas como el arte, la sensibilidad y, por supuesto, la historia» (Warman 1970:27).

Para lograr este intercambio, el Estado puso en marcha un proyecto enfocado específicamente en la población indígena: el indigenismo, que

³ Posteriormente fue llamado Partido Revolucionario Mexicano (PRM) y actualmente Partido Revolucionario Institucional (PRI).

consistió en la adopción de políticas de desarrollo entre la población indígena para lograr su integración a la nación mexicana. La primera instancia creada por el gobierno corporativista para la atención de dicho sector fue el Departamento de Acción Social y Cultural y de Protección al Indígena (DPI). Este abrió sus oficinas en San Cristóbal de Las Casas en 1935 y se nombró a Erasto Urbina como su director. Cabe mencionar que anteriormente Urbina había jugado un papel determinante en la campaña política de Efraín Gutiérrez, el candidato cardenista a gobernador del estado, al conformar un comité electoral dedicado a introducir el voto individual, seguramente forzado, en las comunidades indígenas de los Altos (Rus 2002:258).

Las tareas del DPI se centraron en la educación, la construcción de vías de comunicación, asistencia jurídica, operación de proyectos productivos y programas de salud. En materia educativa se procuró la formación pedagógica de maestros (no indígenas) para que llevaran a cabo la instrucción primaria en tsotsil. Asimismo, se trató de sensibilizar a los maestros para que la gente sintiera confianza y dejara de verlos como estafadores y enganchadores⁴ (Favre 1973). En la práctica predominó la castellanización de la población indígena. Si acaso, uno de los resultados positivos de las tareas educativas fue que los funcionarios indigenistas obligaron a los padres de familia a enviar a sus hijas a la escuela (Rus 2002:271).

En materia de comunicaciones, una de las obras públicas de mayor importancia realizadas durante este periodo fue la construcción de la carretera panamericana en 1942. A la par, se desarrolló un amplio programa de comunicaciones que conectaron a diferentes localidades de la región a partir de carreteras empedradas o «camino de penetración», como los llamó Gonzalo Aguirre Beltrán (1991:113). Sin embargo, estas obras no beneficiaron directamente a la población indígena y campesina, sino a los comerciantes ladinos y mestizos, quienes tuvieron acceso más directo a las

⁴ Los enganchadores eran personas que se dedicaban a reclutar mano de obra indígena, las más de las veces a partir de engaños y manipulaciones, para llevarlos a trabajar a las fincas y plantaciones.

comunidades indígenas para vender su mercancía y comprar productos a menor precio en detrimento de las economías indígenas locales.

En materia de salud se dio la apertura de consultorios médicos y clínicas. No obstante, el énfasis en la medicina alópata en detrimento de las prácticas médicas tradicionales dio como resultado el fracaso de las acciones orientadas a mejorar las condiciones en ese terreno. En lo que a asistencia jurídica respecta, se desarrolló un servicio para apoyar y orientar legalmente a los indígenas. Por último, algunas de las iniciativas para mejorar la producción incluyeron la instalación de estaciones experimentales para elevar la productividad de los cultivos tradicionales e introducir nuevos, así como mejorar la calidad de las semillas y su distribución entre la población (Aguirre 1991, Favre 1973).

Otra de las acciones del DPI fue la constitución, en 1937, de una organización laboral de indígenas tsotsiles y tseltales, el Sindicato de Trabajadores Indígenas (STI), encargado de reclutar a todos los trabajadores cafetaleros de la región. Su objetivo era asegurar las garantías de jornaleros y poner fin a las prácticas explotadoras de los enganchadores. En sus inicios, el sindicato intervino en la expropiación de fincas en un intento por ganar legitimidad entre la población indígena a la que pretendía controlar (Rus 2002:259). Sin embargo, su presencia no modificó el régimen de servidumbre al que estaban sometidos, sino que simplemente reguló la explotación de mano de obra indígena⁵ (Favre 1973, Rus y Wasserstrom 1980).

La respuesta de la elite local de San Cristóbal de Las Casas ante la creación y las acciones del DPI y el STI no fue favorable. El interés del DPI en hacerse cargo de «los indios» y ayudar a esta población amenazaba directamente sus intereses, es decir, el monopolio que por siglos habían ejercido sobre la población indígena de la región (Favre 1973:338). Como se verá en el siguiente capítulo, desde el periodo colonial esta ciudad jugó el papel de intermediaria entre las fincas y las comunidades, haciendo las veces de enganchadora de mano de obra indígena.

⁵ Para una visión diferente de la actuación del sindicato y en particular de su líder véase: Aguirre 1991:111.

El proyecto de integración a partir del intercambio cultural muy pronto reveló sus límites. Encaminada a transformar a los indígenas y campesinos en sujetos dóciles al sistema corporativo, la acción indigenista no cuestionó y mucho menos desmanteló el sistema de dominación vigente entre mestizos e indígenas como la base de su situación de exclusión y explotación.

El régimen corporativista posrevolucionario, en su intento por refundar la nación a partir del mito del mestizaje —la fusión de dos razas: la indígena y la española— se limitó a exaltar la grandeza de las «civilizaciones» prehispánicas. En la práctica se desdeñaba a las culturas indígenas vivas, considerándolas no solo un vestigio de un pasado glorioso, sino sobre todo un obstáculo para la modernización.

La política indigenista no resolvió «el problema indio», y generó nuevos problemas entre las poblaciones a las que pretendía atender, entre otros, la formación de una elite indígena, su principal interlocutor o puente con las comunidades, que posteriormente se convirtió en el punto de partida para el desarrollo de cacicazgos corruptos, autoritarios y violentos en la región de los Altos. El promotor indígena utilizó los conocimientos y recursos proporcionados por las agencias indigenistas para su beneficio personal y mejorar su posición y prestigio al interior de su comunidad (Favre 1973:351). Si bien el caso más estudiado es el del municipio de San Juan Chamula, en otros como Huixtán, Cancuc, Mitontic, Tenejapa y Chenalhó también ocurrieron procesos similares (Rus y Wasserstrom 1980).

Hasta 1937 San Juan Chamula estuvo presidido por autoridades tradicionales. Estas gobernaban el municipio a partir del sistema de cargos, cuyas posiciones más altas eran ocupadas por los ancianos o principales, generalmente monolingües y respetados por los habitantes de la localidad.⁶ A partir de este año, en el contexto del gobierno corporativista recién inaugurado, se llevaron a cabo cambios a la estructura de gobierno tradicional chamula, impuestos por el Estado sin contar con la aprobación de las autoridades indígenas tradicionales.

⁶ Para mayor información sobre la historia y el funcionamiento del sistema de cargos en San Juan Chamula, consúltese: Arias 1975, Gossen 1979, López 1997, Pozas 1959.

Una de las reformas consistió en el establecimiento del Ayuntamiento Constitucional en el municipio, que en adelante sería presidido por jóvenes bilingües, en lugar de los tradicionales ancianos monolingües. En su intento por imponer su política corporativista, el Estado necesitaba interlocutores válidos que sirvieran de puente entre las poblaciones más «alejadas» de la política nacional y los centros del poder. Para lograr dicho objetivo, se decidió que los jóvenes indígenas que hablaran la «lengua nacional», es decir, el español, y que mostraran aptitudes de liderazgo y apertura a la cultura nacional serían más aptos y estarían más dispuestos a cooperar con el Estado (Aguirre 1991, Robledo 1997, Rosenbaum 1993, Rus y Wasserstrom 1980).

Así, un aspecto clave en la ejecución del proyecto de gobierno corporativista fue la transformación de un grupo de jóvenes bilingües y escolarizados en sujetos corporativos. A los ojos del Estado ellos serían los voceros del cambio y la modernización al interior de sus culturas o «agentes de la cultura nacional», como los llamó Aguirre Beltrán (1991:115). Una de sus tareas consistió en introducir en las comunidades indígenas nuevas formas de socialización y asociación como las cooperativas, las confederaciones y los partidos políticos. La expectativa era que la sociedad alteña se reorganizara e integrara a estas nuevas formas de control estatal.

Los cambios impuestos desde fuera no solo desplazaron a los ancianos o principales indígenas, también alteraron el sistema de gobierno tradicional. Por un lado, crearon una división entre el poder civil y el religioso que antes no existía. Por otro lado, esta innovación ignoró uno de los principios del sistema de cargos según el cual antes de acceder a su cúspide había que ascender por una escala de cargos claramente definidos. En este sentido, resultaba inadmisibles que unos cuantos jóvenes sin experiencia ni reconocimiento ocuparan los cargos más altos de la noche a la mañana. Estos jóvenes, conocidos como escribanos, acumularon tanto poder que eran a la vez funcionarios sindicales, directores de los comités agrarios en sus municipios, dirigentes de filiales del partido oficial y representantes de la Confederación Nacional Campesina (CNC) (Rus 2002:261).

Al imponer nuevas formas de socialización y asociación, las políticas estatales también tuvieron implicaciones negativas en las dinámicas comunitarias, especialmente para las mujeres indígenas. El sistema de cargos promovía la complementariedad y el acompañamiento entre los cónyuges que participaban en él (Rosenbaum 1993:84). Por siglos, las mujeres indígenas se incorporaron activamente en los cargos religiosos complementando y fortaleciendo los de sus esposos en el ámbito civil. Con la creación del Ayuntamiento Constitucional, el gobierno se convirtió en un espacio masculino que excluyó a las mujeres del ejercicio de gobierno comunitario (Rosenbaum 1993:27).

Por espacio de tres años coexistieron dos autoridades en el municipio de San Juan Chamula: la tradicional-religiosa y la civil impuesta por el Estado. En 1942, en un intento de conciliación, Salvador López Tuxum, candidato oficial a presidir el Ayuntamiento Constitucional, realizó su solicitud para desempeñar un cargo religioso y así mitigar el descontento de las autoridades tradicionales y la comunidad en general. Otra de sus acciones para granjearse la aprobación de las autoridades tradicionales fue la expedición de una ley que permitía la venta de aguardiente en la región.⁷ Con esta medida, el gobierno buscaba compensar la pérdida de poder político de las autoridades tradicionales con la oportunidad de enriquecerse a través de la venta de aguardiente (Rus y Wasserstrom 1980).

No pasó mucho tiempo para que fuera evidente el beneficio de los promotores indígenas alcanzado gracias a su posición privilegiada, y de ese modo se convirtieron en una incipiente elite que utilizaba la formación recibida para fines personales como aumentar su estatus y prestigio al interior de sus comunidades (Favre 1973: 350-351).

Para la década de 1950, los nuevos políticos habían logrado reconciliarse con el poder tradicional, convirtiéndose en los caciques del pueblo. Desde esta posición ejercían un dominio absoluto sobre la comunidad.

⁷ El consumo de aguardiente es una práctica muy extendida en la región. Es utilizado con fines rituales y sociales. Para una revisión histórica sobre el origen y las implicaciones de la producción y venta de aguardiente en los Altos véase: Lewis 2004.

Además de detentar el poder político, su control se extendió a otros ámbitos de la vida comunitaria como el material y el simbólico.

En adelante, ya no solo serían agentes del Estado, sino también florecientes empresarios y, por ende, agentes de la consolidación de la economía capitalista al interior del municipio (Morquecho 1992, Robledo 1997). Protegidos por el Estado, utilizaron recursos públicos para crear cuantiosos negocios como el del transporte y la comercialización de *posh*,⁸ refrescos embotellados y cerveza. También se convirtieron en usureros del pueblo cobrando tasas de interés exorbitantes que mantenían a la población local endeudada de por vida. Su poder simbólico consistió en el control que ejercían sobre la definición de lo tradicional. La llamada «tradicción» o «religiosidad tradicional» incorpora elementos y prácticas tanto prehispánicas como católicas y su vigilancia y vigencia dependen del funcionamiento del sistema de cargos.

El ascenso de esta elite produjo una jerarquización y diferenciación social que antes no existían, y los recursos políticos, económicos y simbólicos se concentraron en muy pocas manos.⁹

Si bien el Estado había sentado las bases para la creación de una elite indígena salida de las filas de los jóvenes escolarizados, la capacitación de maestros bilingües también trajo consigo la formación de un grupo disidente que más adelante se opuso al cacicazgo. La presencia de la Iglesia protestante presbiteriana y del catolicismo progresista contribuyeron a la formación de este grupo disidente.

Los límites de la política indigenista

Para finales de la década de 1940 el fracaso de los programas del DPI era evidente. Así, entre 1948 y 1949, en un intento por rediseñar las políticas

⁸ El *posh* es una bebida tradicional de la región, hecha a base de maíz fermentado.

⁹ Cabe mencionar que el problema del cacicazgo no es exclusivo de San Juan Chamula, otros municipios de los Altos de Chiapas, como Chalchihuitán y Mitontic, han estado sometidos a caciques locales.

dirigidas a la población indígena, se creó el Instituto Nacional Indigenista (INI), cuyo principal objetivo fue dar continuidad a la tarea de integrar a los indígenas al desarrollo nacional.¹⁰ Con este fin se fundaron los llamados «Centros Coordinadores» en diferentes zonas indígenas del país. El primero se creó en la zona tsotsil-tseltal en 1951, en San Cristóbal de Las Casas.¹¹ «Este centro debía iniciar un programa piloto de desarrollo socioeconómico, utilizando para ello los conocimientos etnológicos indispensables que una misión del Instituto Nacional de Antropología y de la Universidad de Chicago habían reunido entre 1941 y 1944» (Favre 1973:340).

A partir de este momento dio inicio una relación de colaboración de largo plazo entre la academia y las instancias gubernamentales dedicadas a atender a las poblaciones indígenas. Esta cooperación no incluyó únicamente a académicos mexicanos, sino también a antropólogos de instituciones estadounidenses como las universidades de Chicago¹² y de Harvard.

El proyecto más conocido, tanto por las críticas que ha recibido como por la cantidad de trabajos producidos, es el que llevó a cabo la Universidad de Harvard entre 1957 y 1980 dirigido por Evon Vogt,¹³ el cual incluyó a más de 140 estudiantes que realizaron 21 tesis doctorales, más de 40 libros, alrededor de 180 artículos, dos novelas y dos películas etnográficas (Vogt 1994:347).

Durante las décadas de 1950 y 1960 México experimentó un fuerte desarrollo económico gracias al modelo de industrialización por sustitución de importaciones. La inversión pública y privada, el crédito y la asistencia técnica fueron canalizados casi en su totalidad hacia la agricultura comercial y de exportación (Benjamin 1989:227). En el caso de Chiapas el

¹⁰ Durante el periodo presidencial de Vicente Fox (2000-2006) el INI fue transformado en la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI).

¹¹ Las acciones del centro coordinador se enfocaron en cuatro municipios: Zinacantán, Chamula, Chenalhó y Chanal.

¹² En una nota a pie de página Rus señala que las investigaciones por parte de la Universidad de Chicago se realizaron en los años de 1956 y 1962 a cargo de Sol Tax, Norman McQuown y Julian Pitt Rivers y se concentraron en comunidades tseltales (2010:341).

¹³ Cabe mencionar que la mayor parte de este material se centra en el municipio alteño de Zinacantán. Para un análisis crítico de este proyecto véase: Hernández 2003 y Rus 2010.

crecimiento económico fue posible gracias al incremento de los precios de los productos agrícolas, la mecanización de la agricultura y la expansión de la actividad ganadera más allá de la frontera agrícola. Estos apoyos llevaron a este estado sureño a convertirse en el primer productor de café a nivel nacional. Sin embargo, al igual que en décadas anteriores, los únicos beneficiados por el crecimiento económico fueron los terratenientes.

La situación de pobreza entre los indígenas alteños continuó agravándose y contribuyó al incremento del trabajo estacional en las plantaciones cafetaleras del Soconusco, la renta de tierras en el Valle Central o la migración a la Selva como último recurso. A esta crisis, el gobierno respondió con la creación del Instituto Mexicano del Café en 1958 para apoyar a los pequeños productores y gestionar precios de garantía. Pero estas acciones, al igual que los programas adoptados por el INI, fueron insuficientes.

El indigenismo de la integración, a través del intercambio cultural, no solo no terminó con las desigualdades y exclusiones que se propuso tratar sino que fue rebasado por la realidad que prevalecía en los Altos: miles de hombres forzados a migrar lejos de sus comunidades y mujeres que permanecían ahí asumiendo nuevas responsabilidades y la creciente presencia indígena en la ciudad. El indigenismo integracionista resultó limitado al intentar explicar la presencia del «indio» fuera de su contexto tradicional (Durin 2010), y, sobre todo, al diseñar y aplicar sus programas y acciones indigenistas. Por un lado, a pesar de las migraciones masivas de individuos fuera de sus comunidades de origen, se concibió al indígena como circunscrito a su comunidad rural. Por otro lado, se obvió la complejización de las dinámicas comunitarias a partir de la ausencia masculina, la inserción a la economía capitalista y el ascenso de los cacicazgos.

Esto es evidente en el caso de los roles de género y sus transformaciones. La ausencia masculina orillaba a las mujeres a involucrarse en actividades productivas y en trabajos considerados masculinos, y de ese modo se convirtieron en pilares de estabilidad y continuidad comunitaria. Al mismo tiempo, con la consolidación de los cacicazgos eran desplazadas del sistema de cargos y de la participación en los gobiernos comunitarios:

Desde el punto de vista de las relaciones de género, la política indigenista no incluyó acciones específicas que llevaran a transformar las relaciones entre hombres y mujeres, ni la forma de inserción de las comunidades indígenas al sistema patriarcal capitalista. Al contrario, al trastocarse los sistemas comunitarios de parentesco, de control social y de justicia, que de por sí han subordinado históricamente a las mujeres, los hombres han reforzado sus posiciones de poder y violencia en la familia, las mujeres se han integrado a la producción familiar para el mercado, por ejemplo, trabajan duramente en el corte, lavado y secado del café, sin que su trabajo sea valorado por sus esposos y compañeros de las cooperativas (Olivera 2004a:83-84).

Esta miopía de la política indigenista se extiende hasta la fecha bajo el régimen multicultural como veremos en varios capítulos.

Disidencia político-religiosa

La llegada de la Iglesia protestante de origen estadounidense al estado añadió un elemento de complejidad al panorama regional de los Altos. Para su establecimiento contó con el apoyo de la Iglesia Reformada de América, también estadounidense, así como de la Misión Centroamericana y del Instituto Lingüístico de Verano (ILV)¹⁴ (Hernández 1993).¹⁵

En 1951 el ILV formalizó su relación con el gobierno mexicano, ante el cual no se presentó como una organización evangelizadora sino como institución lingüística y cultural interesada en conocer la forma de vida de las comunidades indígenas y apoyarlas con proyectos de desarrollo comunitario. El ILV no solo se dedicó a documentar sus formas de vida, sino

¹⁴ El ILV es una organización cristiana no gubernamental de origen estadounidense con presencia en todo el mundo, cuyos propósitos principales son el estudio y la documentación de lenguas poco conocidas o en peligro de desaparición, su promoción y la traducción de la Biblia a estas. Se habla de que el ILV ha vertido la Biblia a por lo menos 700 lenguas. Para mayor información sobre la presencia del ILV en Chiapas véase: Hartch 2006.

¹⁵ Está documentado que el protestantismo llegó a Chiapas vía Guatemala desde finales del siglo XIX, cuando se instaló en algunos municipios fronterizos, aunque sus acciones como culto se consolidaron décadas más tarde (Hernández 2000, Rivera 2001).

también a estudiar las lenguas de los grupos indígenas de todo el país. Quienes trabajaban para dicha institución tradujeron la Biblia a varias lenguas indígenas y en algunas de las comunidades en las que se asentaron establecieron relaciones estrechas con sus informantes, quienes más tarde acogieron el protestantismo y se convirtieron en los primeros predicadores indígenas dentro de sus comunidades (Hernández 1993). El primer punto que tocó el ILV en Chiapas fue el municipio de Yajalón, desde donde se extendió a Oxchuc, y llegó finalmente a San Juan Chamula. En este municipio su recepción y labor no fueron fáciles y solo hasta principios de la década de 1960 algunas de las familias locales se convirtieron a ese culto.

A la llegada de la Iglesia protestante presbiteriana se sumó la de la Iglesia católica. En 1966 Samuel Ruiz García fundó la Misión Chamula. Y las autoridades locales, en desacuerdo, impusieron sus condiciones al obispo a cambio de permitirle establecerse en el municipio.¹⁶ A pesar de no contar con la aprobación de las autoridades, el trabajo de la Iglesia católica se extendió e intensificó. La construcción de una capilla hizo evidente que el catolicismo gozaba de aceptación entre los chamulas, hecho que molestó a las autoridades tradicionales lo suficiente como para ordenar su destrucción. La presencia de los misioneros católicos era vista por las autoridades tradicionales, detentadoras y defensoras de «la tradición», como una amenaza a esta y, por ende, a su posición de poder en el municipio.

Al ver que la Iglesia católica ganaba adeptos entre los habitantes, las autoridades resolvieron expulsarla del municipio en 1969, por oponerse a la «cultura chamula», al promover el desconocimiento de los «dioses nativos» y atentar así contra el sentimiento religioso de la comunidad (Robledo 1997:65). Incluso antes de la expulsión de la Iglesia católica, algunas demostraciones de disidencia habían tenido lugar. La más significativa fue la realización de una marcha hacia la ciudad de San Cristóbal de Las Casas en contra de los caciques, por su intención de obligar a la población a cooperar con la construcción del palacio municipal. Otra de las acciones de

oposición llevadas a cabo por los indígenas disidentes, aunque sin éxito, fue el nombramiento de su propio candidato a la presidencia municipal.

El número de disidentes creció hasta conformar un movimiento de oposición en contra de los caciques y del sistema de cargos, en el cual dejaron de participar. A los chamulas cercanos a la diócesis de San Cristóbal de Las Casas se sumaron otros que comenzaron a convertirse cada vez más al protestantismo.

Dado que el protestantismo prohíbe, entre otras cosas, el consumo de alcohol, la adoración a los santos patronos y la participación en las festividades que se realizan en torno a estos, quienes abandonaban «la tradición» o «el costumbre» dejaban de ser funcionales al sistema. Al no aportar recursos ni dinero se volvían inservibles y ponían en riesgo su continuidad. Sin embargo, para los indígenas disidentes la conversión significó librarse de los onerosos gastos demandados por la participación en el sistema de cargos de cara a una situación de creciente pobreza y falta de opciones. Incluso hubo quienes no habiendo elegido ninguna de estas modalidades religiosas, pero hartos de la explotación y la represión, dejaron de participar en el sistema de cargos interrumpiendo cuotas, cooperaciones, pagos y trabajos forzados.

La creciente disidencia evidenció que el sistema de cargos había dejado de cumplir la función, que antiguamente desempeñaba, de cohesionar a la comunidad. En lugar de ello, se convirtió en el mecanismo para sostener los privilegios de la clase gobernante local en perjuicio de la gran mayoría de la población chamula: «El modelo tradicional que se forjó en la época cardenista, recreado y sostenido durante 20 años por los principales chamulas, no llenaba a todos, presentaba desgaste y cerrazón de espacios» (Morquecho 1992:24).

En este contexto, el protestantismo significó para muchos indígenas la posibilidad de romper con las viejas estructuras comunitarias y, al mismo tiempo, canalizar su descontento hacia la religión. Gabriela Robledo lo denomina «culto de crisis», porque brindó a la población más desfavorecida la posibilidad de construir un espacio autónomo de resistencia y oposición (1997).

¹⁶ Para mayor información sobre esta experiencia véase: Iribarren 2016.

Por lo menos en San Juan Chamula, tanto el protestantismo presbiteriano como el catolicismo brindaron un espacio para que los indígenas formularan tradiciones disidentes que les permitieron cuestionar el monopolio simbólico y material ejercido por los caciques del pueblo y promovido por el gobierno corporativista más amplio. Como veremos en un capítulo posterior, procesos similares sucedieron décadas más tarde entre los indígenas asentados en la periferia urbana de San Cristóbal de Las Casas. Con el surgimiento de líderes sociales y religiosos autoritarios y corruptos, los indígenas buscaron nuevamente opciones religiosas y políticas más horizontales e incluyentes.

En la década de 1970 se intensificó la lucha entre facciones por el control de la presidencia municipal en San Juan Chamula. Con el apoyo de la Iglesia católica, los misioneros presbiterianos y el partido de oposición en aquel entonces, el Partido Acción Nacional (PAN), los disidentes indígenas propusieron un candidato alternativo a la presidencia municipal. El candidato de la oposición, un maestro bilingüe, ganó las elecciones de 1971. Sin embargo, esta victoria fue más bien breve. Para 1973 los caciques retomaron el poder, por medio del fraude, con apoyo del gobierno estatal, el INI, la oficina de Asuntos Indígenas y el PRI. Para el Estado, la única forma de tener bajo control a los indígenas era manteniendo en el poder a los caciques, sus leales servidores.

Con dicho retorno al poder, el cacicazgo se fortaleció. Aumentaron las cooperaciones forzadas, los encarcelamientos, las multas, las amenazas, la tortura y el despojo (Morquecho 1992). La disidencia tuvo un costo muy alto: una escalada de represión que dio por resultado expulsiones masivas.¹⁷ La persecución incluyó tanto a evangélicos como a cualquiera que fuera sospechoso de serlo, a católicos progresistas de varias comunidades y a disidentes políticos en general.

Como señalan Rus y Collier, el cacicazgo en San Juan Chamula constituye un despotismo político auspiciado por el Estado y disfrazado de tradición (2002). La experiencia en ese municipio ilustra el uso político de la

¹⁷ Para mayor información sobre el tema de las expulsiones consúltese: Alonso 1997, López 2002 y Pérez-Enríquez 1997.

tradición, específicamente de cómo el Estado la sanciona, autorizando determinadas prácticas y rechazando aquellas que supuestamente no son auténticas y, en consecuencia, atentan contra la primera. El discurso sobre lo tradicional es utilizado como una forma de control que responde a un proyecto de gobierno más amplio. Este mecanismo de autorización, de la tradición o de ciertos rasgos culturales, persiste bajo el proyecto de gobierno multicultural vigente.

El año de 1974 marcó el inicio de una serie de expulsiones masivas en la región de los Altos. En la primera, que tuvo lugar en San Juan Chamula,¹⁸ la escalada de violencia incluyó la destrucción de ermitas y de la oficina del partido opositor (PAN). También el encarcelamiento de disidentes, la violación de mujeres, la quema de casas y propiedades, y la amenaza de muerte a los expulsados para asegurar que no regresaran a sus parajes (Morquecho 1992). Una vez expulsados los disidentes, los caciques procedían a acaparar sus tierras y propiedades, incrementando aún más su poder.

A pesar del recrudescimiento de la represión, después de 1974 creció considerablemente el número de protestantes en el municipio y, en consecuencia, aumentó el número de expulsiones. La mayoría de quienes fueron desterrados de San Juan Chamula, así como de otros municipios de la región, se establecieron en los márgenes de la ciudad de San Cristóbal.

La consolidación del proyecto corporativo

¹⁸ La mayoría de los expulsados proceden del municipio de San Juan Chamula. Sin embargo, el problema de las expulsiones no es exclusivo de este municipio. Al contrario, se trata de un conflicto de alcance regional. También en otras localidades se conformaron movimientos que el Estado intentó cooptar a partir de programas públicos, ocasionando divisiones más marcadas entre la población.

El despegue económico de la década de 1970 hizo posible la realización de obras públicas de gran envergadura. Uno de los proyectos más importantes en el estado de Chiapas fue el Plan de Aprovechamiento Integral del Alto Grijalva, que incluyó la construcción de las presas La Angostura, seguida por Peñitas, Chicoasén y Malpaso. En estas obras se utilizó mano de obra indígena, en su mayoría de los Altos, principalmente del municipio de San Juan Chamula (Sánchez 1993).

El gobierno de Luis Echeverría (1970-1976) consolidó el proyecto corporativista en la región. Durante este periodo tuvo lugar un incremento de los créditos, subsidios y mayores servicios públicos en el campo. En 1971, el gobierno de Chiapas, con el apoyo de Naciones Unidas, introdujo el Programa de Desarrollo Socioeconómico de los Altos de Chiapas, mejor conocido como PRODESCH, que básicamente retomó las áreas de interés del Instituto Nacional Indigenista.

En un intento por incorporar las críticas a la política indigenista y modificar su postura paternalista, los nuevos programas diseñados a partir de los principios del etnodesarrollo o neoindigenismo de la participación consideraban las capacidades técnicas y organizativas de las comunidades para combatir la pobreza (Durin 2010). Bajo esta lógica se dio un auge de cooperativas de mujeres orientadas principalmente a la producción textil. Se abrieron así nuevos espacios de participación para las indígenas en la generación de ingresos. En un contexto de creciente desempleo masculino, la inserción de esa mano de obra al mercado internacional trajo consigo cambios contradictorios para las familias indígenas de la región. Por un lado, las mujeres tuvieron mayor independencia y control sobre los recursos económicos. Por otro, se generaron nuevas desigualdades económicas y sociales entre las familias y tensión en las formas de cooperación locales (Ramos 2004). Y en algunos casos las relaciones de género al interior de la familia se tornaron menos equitativas e incluso violentas (Collier 1994, Nash 1993, Rosenbaum 1993, Rus 1990).

La década de 1980 es recordada por el nulo crecimiento económico en el país. Con el ocaso de las grandes obras públicas, el empleo de los indígenas alteños como peones asalariados llegó a su fin. Si bien el gobierno

fomentó la actividad petrolera entre 1977 y 1981 con relativo éxito, otras áreas, como la agricultura, resultaron fuertemente descuidadas. Los recursos públicos se destinaron a la exploración y explotación de yacimientos petroleros a expensas de los subsidios y apoyos al campo, dando inicio a un proceso de desruralización sin industrialización (Villafuerte 2007). Algunas consecuencias de la crisis en la agricultura fueron el descenso de los precios de garantía del maíz y el café, la sustitución de mano de obra por tecnología y el uso de tierras de cultivo como pastizales para la ganadería en detrimento de la propiedad colectiva y el ejido. En este contexto, lo primero de lo que prescindieron los grandes terratenientes fue de la mano de obra indígena alteña. La consecuente situación de desempleo se vio agravada con la llegada de refugiados centroamericanos a Chiapas quienes, huyendo de la guerra y persecución que se vivía en sus países, buscaron trabajo en las fincas y plantaciones chiapanecas. Al ser más barata esa mano de obra inmigrante, los terratenientes la prefirieron por encima de la que ofrecían los alteños. En estas circunstancias, muchos indígenas se unieron al éxodo masivo del campo hacia la ciudad.

Para este momento varios factores se combinaron para crear una situación potencialmente explosiva: sobrepoblación, desgaste de la tierra, rezago o compás de espera de la reforma agraria, corrupción gubernamental, concentración de tierras en manos privadas, incremento de los precios, deterioro de los salarios y mayor explotación de los trabajadores (Benjamin 1989:231). En respuesta, los indígenas y campesinos del estado, incluyendo la región de los Altos, comenzaron un proceso de ocupación de tierras, dando lugar a expulsiones y confrontaciones violentas con el gobierno.

Una de las estrategias para contener el descontento generalizado de la población fue la militarización del estado. Para 1987, bajo el gobierno del general Absalón Castellanos, había 4000 militares asentados en territorio chiapaneco (Benjamin 1989:245). El número de efectivos en Chiapas aumentó considerablemente a partir de 1994 con el levantamiento zapatista.

Los inicios del multiculturalismo neoliberal

En 1989 México ratificó el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT). Este hecho fue la antesala para la reforma al Artículo 4° constitucional en 1992, que reconoce el carácter multicultural de la nación mexicana, centrado en la presencia histórica de los pueblos indígenas. La reforma sentó las bases para la implantación de un proyecto de gobierno multicultural. Al poco tiempo de su promulgación, el gobierno llevó a cabo medidas de reajuste estructural encaminadas a fortalecer el modelo neoliberal de mercado. Una de esas medidas consistió en la reforma al Artículo 27 constitucional, que básicamente abrió la puerta a la enajenación del ejido y la privatización de la tierra, poniendo en riesgo la supervivencia de miles de campesinos e indígenas. Paralelamente, México firmaba el Tratado de Libre Comercio de América del Norte (TLCAN) y daba así inicio a una relación comercial desigual entre México y sus socios comerciales, Estados Unidos y Canadá. Estas reformas culturales y económicas sentaron las bases para la puesta en marcha del multiculturalismo neoliberal: un proyecto de gobierno que reconoce, aunque limitadamente, derechos culturales de la población indígena y, al mismo tiempo, restringe la práctica de derechos sociales, políticos y económicos.

La madrugada del primero de enero de 1994, día en que entró en vigor el TLCAN, la noticia del levantamiento de indígenas en Chiapas daba la vuelta al mundo. Su presencia no solo denunciaba siglos de olvido y exclusión de los pueblos y comunidades indígenas, sino también cuestionaba el proyecto de gobierno vigente. Desde sus inicios, la recuperación de la tierra ha sido un aspecto central de la agenda zapatista. De ese modo, a partir del alzamiento ocurrió el mayor número de recuperaciones de tierra en la historia del estado.¹⁹ Pese a que muchas de estas recuperaciones han sido legalizadas, existen casos en los cuales la lucha por la legalización de

la tierra continúa aún, después de más de 20 años de iniciado el conflicto. Este es el caso de las tierras del asentamiento Y'aal u'nin mut ubicado en la periferia de San Cristóbal de Las Casas, que se discutirá en el capítulo seis.

En suma, los regímenes posrevolucionarios se propusieron convertir a los indígenas en sujetos corporativos e integrarlos al control del Estado. A partir de la política indigenista se introdujeron nuevas formas de asociación, como los partidos políticos, las confederaciones y las cooperativas, que se encargarían de socializar de ciertas maneras a esos nuevos agremiados, además de regular y conducir sus vidas según el proyecto corporativista más amplio. Además de la mayor presencia del Estado en las comunidades indígenas, también tuvo lugar la expansión y consolidación del capitalismo en la región, con base en la creación de negocios particulares y de la acumulación de capital en manos de los caciques locales.

Con el tránsito hacia el proyecto de gobierno multicultural y su regulación de la diversidad cultural, hay una continuidad en las formas de control, exclusión y discriminación de los indígenas alteños. Pese al reconocimiento de derechos culturales que supone el proyecto multicultural, su componente neoliberal vuelve mucho más difícil el ejercicio pleno de derechos políticos, económicos y sociales. Estas contradicciones y limitaciones del multiculturalismo neoliberal cobran formas específicas en el espacio urbano en el que miles de indígenas alteños se han establecido, como se verá en los capítulos cuatro y cinco.

¹⁹ Daniel Villafuerte (2007) habla de que mientras 68% de la tierra, en 1980, era propiedad privada, en los últimos 20 años se ha observado un proceso de ejidalización y actualmente alrededor de 60% de las tierras son de propiedad social (al mismo tiempo se ha dado un proceso de fraccionamiento de la tierra para cubrir las necesidades del crecimiento poblacional). Sin embargo, también enfatiza que la ejidalización no ha estado acompañada por un apoyo al campo, es decir, no es más productivo que hace 20 años. Así, aunque 60% de la población del estado vive en el campo, su situación es igual o más precaria que hace 20 años.



Capítulo 2. Los orígenes coloniales de la ciudad multicultural

Desde su fundación, la ciudad de SCLC fue concebida en función de un proyecto de sociedad dual que buscó crear una separación tajante entre indios y españoles. No obstante, muy pronto fue evidente la imposibilidad de llevarlo adelante. La mano de obra india era tan indispensable para el sostenimiento del régimen colonial que resultaba prácticamente imposible mantener a los nativos al margen del centro poblacional español. Y no solo eso, la propia diversidad de cada uno de los grupos puso constantemente en entredicho la oposición indios-españoles que la Corona se propuso construir y mantener. Posteriormente, la llegada de esclavos africanos a la ciudad también complicó el proyecto de gobierno colonial dual. Si bien la necesidad de gobernar la diversidad y de constituir oposiciones para lograr este propósito ha persistido a lo largo de la historia, también prevalece una realidad social cada vez más diversa, dinámica y compleja que constantemente subvierte estas oposiciones.

Con base en la historiografía existente de los diferentes periodos históricos —Colonia, Independencia, Reforma, Revolución y Posrevolución—, en este capítulo discuto algunas de las políticas socioespaciales puestas en marcha para gobernar la diversidad en SCLC, así como producir sujetos sociales dóciles a los proyectos de gobierno en curso. Profundizo más en el periodo colonial no solo porque es el más investigado, sino sobre todo



porque me interesa resaltar la continuidad que existe entre este periodo y el presente multicultural.

Historias coloniales

San Cristóbal de Las Casas (SCLC) fue fundada en 1528 por el español Diego de Mazariegos. Villa Real de Chiapa, nombre que recibió en homenaje a la española Ciudad Real, fue la tercera establecida por los colonizadores en el continente americano y la primera en México; asentada en un valle dentro de la región los Altos y rodeada por los volcanes Tzontehuitz, Ecatepec y Huitepec. Los habitantes de la región, hablantes de las lenguas tsotsil y tseltal, la llamaban Jovel, que en tsotsil significa «zacate del valle». Por su parte, los mexicas que llegaron junto con los españoles la llamaban Hueyzacatlán que en náhuatl también hace alusión al zacate característico del lugar (Aubry 1991).

Para que su existencia fuera posible se reclutaron grandes contingentes de trabajadores indios que se dieron a la tarea de construir la ciudad realizando todo tipo de obras: banquetas, edificios, plazas, iglesias, conventos, acueductos. Asimismo, desde su fundación también fueron los indios quienes sostuvieron a la población española:

Hubieran muerto de hambre y frío, si los industriosos naturales de Zinacantán, Chamula, Ecatepec y Huixtán, no les hubieran traído la tortilla de cada día y fabricado los ranchos de la primera temporada. Es decir, que los conquistadores iniciaron su estancia en la nueva patria sobreviviendo gracias a la dieta y la arquitectura indígena (De Vos 2012:18).

¹ Desde su fundación ha recibido varios nombres. Además de Villa Real de Chiapa, en 1529, Villaviciosa de Chiapa; en 1531, San Cristóbal de los Llanos de Chiapa; en 1536, Ciudad Real de Chiapa; durante la colonia se le conoció popularmente como Chiapa de los Españoles, para distinguirla de la antigua Ciudad de Chiapa de los Indios; en 1829 fue llamada San Cristóbal; en 1848, San Cristóbal de Las Casas; en 1934, Ciudad Las Casas; en 1943, San Cristóbal de Las Casas (De Vos 1986:69). En adelante utilizaré el nombre actual, San Cristóbal de Las Casas, para evitar confusiones.

La traza de la ciudad se realizó según el proyecto colonial de constituir una sociedad dual, consistente en separar tajantemente a españoles de indios y convertir a estos en sujetos dóciles a la Corona, es decir, vasallos y mano de obra. El centro poblacional estaría reservado para los españoles, excluyendo por completo a los indios de su uso y disfrute. Más allá del centro se ubicarían los barrios destinados a la población india (véase mapa 2.1 en anexos).

De acuerdo con Andrés Aubry, el miedo de los españoles conquistadores a una rebelión india inspiró el diseño de la ciudad: «Un conjunto urbano dual indígena-español y una ciudad fortificada sin murallas, con un escudo humano» (1994:308). La primera defensa contra las invasiones era natural y estaba conformada por lagos al sur y zacatales al norte. La segunda fue la prohibición de construir puentes para evitar el paso de los rebeldes. Como tercera defensa se construyeron seis barrios indios: Mexicanos, Tlaxcala, San Diego, San Antonio, Cuxtitali y El Cerrillo. La cuarta defensa fueron las tierras de cultivo otorgadas a los indios aliados que apoyaron la conquista. La quinta protección consistió en prohibir edificaciones entre los barrios indios y el centro español, y establecer conventos en este espacio para que sirvieran como mediadores en caso de conflicto. La última defensa contra una invasión india fue más bien una medida de control demográfico: la prohibición del mestizaje biológico entre españoles e indios (Aubry 1991 y 1994).

El control de los cuerpos a partir de políticas demográficas, la producción de sujetos indios dóciles y la organización del espacio y las relaciones sociales en una sociedad dual constituyeron algunas de las técnicas de poder del gobierno colonial. Sin embargo, como señala Juan Pedro Viqueira, este orden colonial fue más un proyecto que una realidad:

Huelga decir que la realidad se apartó algo de estos propósitos iniciales, plasmados en las Leyes de Indias. En efecto, no era posible aprovechar el trabajo o la producción de los indios sin tener que convivir con ellos de alguna forma. En las residencias españolas, los sirvientes eran indígenas, lo que de entrada violaba el principio de separación espacial. Además, los

españoles trajeron esclavos negros para que trabajaran en sus haciendas y en sus casas. Finalmente, el hecho de que los conquistadores y colonos españoles fueran casi todos varones dio pie a un inevitable mestizaje. Este no fue, sin embargo, un fenómeno deseado —ni siquiera previsto— por la Corona (2002:339).

Desde sus inicios, SCLC fue un lugar caracterizado por la diversidad, representada por los distintos orígenes de sus conquistadores, diferentes grupos étnicos (tlaxcaltecas, zapotecas, mexicas, quichés, zoques, tsotsiles y tseltales), lenguas habladas (español, tsotsil, náhuatl, mixteco, zapoteco y quiché), órdenes religiosas (dominicos, franciscanos, mercedarios y jesuitas) y profesiones desarrolladas en los barrios (Aubry 1991, Viqueira 2007). En términos generales, los diferentes grupos se concentraron en barrios diferenciados según el origen de sus pobladores. Los primeros que se fundaron fueron Mexicanos y Tlaxcala, en donde se asentaron respectivamente mexicas y tlaxcaltecas. El barrio de Cuxtitali aparentemente fue fundado por quichés procedentes de Guatemala. Mientras que el de San Antonio estaba poblado por mixtecos y el de San Diego por zapotecos. El Cerrillo fue fundado por indios liberados, tsotsiles, tseltales y zoques.² El último barrio en ser fundado durante la época colonial fue el de La Merced, poblado principalmente por sirvientes indios, mestizos y mulatos que trabajaban en el recinto en las casas de los españoles (Viqueira 2007:43). A grandes rasgos, a cada barrio no solo correspondió un grupo social, sino también el desarrollo de un oficio determinado: elaboración de textiles en Mexicanos, herrería en El Cerrillo, madera y peletería en Guadalupe, velas en La Merced, por mencionar algunos.

Desde épocas tempranas, la ciudad fue rodeada por barrios de indios que los españoles controlaban (Aubry 1991). Más allá de estos barrios que circundaban la ciudad, los españoles constituyeron «Pueblos de Indios»

² En 1549, con la promulgación de una orden para liberar a los esclavos indios, algunos regresaron a sus lugares de origen fuera de SCLC, pero otros permanecieron. Por su parte, Vicenteño Peña, habla de que fue en 1542 cuando se emitió la orden para liberar a los esclavos indios (2009).

que, al igual que los primeros, proveían de trabajadores, tributos y materias primas al centro poblacional español. Al respecto, Jan de Vos documenta que:

El pago de los tributos de más de cien pueblos de indios con que contaba la provincia de Chiapa, era para los habitantes de Ciudad Real el acontecimiento más importante del año. El 24 de junio, fiesta de San Juan Bautista, y el 24 de diciembre, víspera de la Navidad, llegaban los indios a la plaza mayor cargando los productos pagaderos al rey en reconocimiento a su señorío (2012:31).

Así, desde sus inicios se estableció una relación de explotación y dependencia entre el centro y la periferia, basada en la distinción étnica-racial, según la cual los españoles eran superiores a los indígenas (Aguirre 1973). Con el establecimiento de las fincas, esta relación de explotación se extendió y SCLC se convirtió en intermediario, sobre todo para asegurar la presencia de mano de obra suficiente para el funcionamiento de las plantaciones. La explotación del trabajo indio tanto en la ciudad como en las fincas fue lo que hizo posible el sostenimiento de la vida urbana.

Sin embargo, el estatus diferenciado de la población india complicaba la oposición entre ese grupo y los españoles. Así, los «indios aliados» o «indios conquistadores» gozaron de privilegios que los demás indios de la región no tenían. De igual forma, los indios de la ciudad eran distinguidos de los indios del campo y, por último, los indios esclavos ocupaban el lugar más bajo en la escala social (Viqueira 2007).

Además, la propia diversidad de la población española también complicaba la oposición racial: «Aun siendo cierto el dato de un número excepcional de nobles entre los conquistadores venidos de México y Guatemala, no cabe duda que entre ellos figuraba mucha gente venida a menos» (De Vos 2012:23).

Además, la propia diversidad de la población española también complicaba la oposición racial: «Aun siendo cierto el dato de un número excepcional de nobles entre los conquistadores venidos de México y Guatemala, no cabe duda que entre ellos figuraba mucha gente venida a menos» (De Vos 2012:23).

La población española no solo era diversa en sus orígenes, sino también en sus intereses. Los españoles no conformaban un grupo homogéneo y la Corona no constituía un poder monolítico: «Desde un principio hubo

también serias contradicciones entre los mismos conquistadores, quienes hacían todo lo posible por apoderarse de la tierra más rica en producción de cacao y fibras textiles, o de supuestos depósitos fluviales y minas de oro que pronto fueron agotadas» (García de León 1997:47).

A estos conflictos internos en el grupo de conquistadores hay que sumar las diferencias entre las propias órdenes religiosas y de estas con aquellos por el control de los indios y los recursos.

La presencia negra

Posteriormente, la llegada de esclavos negros también puso en entredicho el proyecto colonial de sociedad dual y, específicamente, la oposición entre españoles e indios. A partir del siglo XVII, en concreto hacia 1611, está documentado que los mestizos y las castas³ —pardos, negros y mulatos— conformaban la mayoría de la población urbana (Viqueira 2007).⁴ González Esponda cita el censo elaborado por fray Francisco de Polanco en 1778, quien realizó las siguientes estimaciones: negros y mulatos, 830; europeos, 560; mestizos y castas, 1882; e indios y naboríos, 2117 (2002:57).

La orden de abolición de la esclavitud de los indios por parte de la Corona española dio lugar a la importación de esclavos negros (Vicenteño 2009). Su presencia respondió a la preocupación de fray Bartolomé de las Casas por la situación de esclavitud de los indios, así como a las necesidades de mano de obra de la época. Los negros llegaron a «salvar la ciudad» en un momento de gran declive de la población india, a la que sustituyeron; y al igual que esta, su trabajo se concentró en las haciendas y en el servicio doméstico.

No obstante, los esclavos negros eran vistos como un bien muypreciado y su mano de obra era la mejor pagada, por considerarla más calificada y de mayor fuerza física que la mano de obra india. Varios autores coinciden en señalar que los esclavos negros estaban en una posición

³ Sistema para ordenar y jerarquizar las mezclas raciales en la Nueva España.

⁴ Para mayor información sobre este tema véase también Soriano (1993).

relativamente mejor que los indios y en consecuencia tenían mayor movilidad social. En el trabajo en las haciendas, muchos se desempeñaron como capataces, mayordomos y caporales y tenían bajo su mando a trabajadores indios (Aubry 2004, González 2002, Viqueira 2007).

Así como fray Bartolomé de las Casas se preocupó por la situación de los indios, el obispo fray Juan de Zapata y Sandoval se interesó por la población negra local. Una de las acciones en su favor fue la construcción de un templo exclusivo para ellos, ubicado en pleno centro poblacional español, más exactamente al lado de la catedral. Otra de las acciones por parte de la Iglesia fue la donación de un rancho para que los esclavos negros pudieran sostener su ermita y sus actividades (Aubry 2004:139-140).

González Esponda señala que estas acciones en realidad respondieron a la necesidad de controlar a una población negra en aumento y potencialmente rebelde (2002:48), pues a pesar de reconocerse su buen desempeño en el trabajo, se sospechaba de su espíritu rebelde y supersticioso y se miraban con recelo sus prácticas de hechicería, que constantemente cuestionaban los mandatos de la Iglesia católica.

La creciente diversificación poblacional dio lugar a conflictos entre los diferentes grupos sociales por el control del espacio urbano y los recursos entre negros y mulatos, con los indios y otras castas (González 2002:48). Sin embargo, en muchas ocasiones estos grupos se aliaron para subvertir el orden colonial organizando rebeliones y congregándose para la realización de rituales y ceremonias religiosas prohibidas por la Iglesia católica. Estas alianzas orillaron a la Corona a prohibir que negros, mulatos, mestizos y españoles vivieran en los Pueblos de Indios. Sin embargo, nunca fue del todo posible separar tajantemente a estos grupos y las alianzas y el mestizaje continuaron a lo largo del periodo colonial. Se tiene conocimiento de que indios y negros, en abierta oposición al régimen colonial, huyeron hacia la selva lacandona en donde se refugiaron y formaron nuevos asentamientos (Vicenteño 2009:176).

El gobierno colonial operaba bajo la lógica de dividir a las poblaciones para mantenerlas bajo su control: «La administración colonial, que sobrevivía con la máxima 'divide y reinará', tendía a oponer negros e indígenas,

polarizando las relaciones. Esta estrategia había nacido para combatir las secuelas multiétnicas de la rebelión de 1712, en la que resistían juntos indígenas, negros y mulatos» (Aubry 2004:150).

La percepción general del gobierno colonial era que los negros tendían a organizar «alborotos» a los cuales terminaban sumándose los indios, a manera de contagio. Así, la autoridad se encargó de diseminar ideas negativas de los negros entre los indios —representándolos como seres crueles y malvados— para evitar alianzas que atentaran contra el orden colonial:⁵

Los esclavos negros «no convienen en estas interioridades del país (pues) la experiencia enseña que los pocos Negros que han habido son nocivos, de genio altivo y opuesto a la sujeción, se enseñorean sobre los yndios; que naturalmente les tienen horror, de lo que se aprovechan» (citado en García de León 1997:106).

El proyecto colonial de ciudad dual fue constantemente puesto en entredicho a lo largo de la época colonial. La presencia diaria de sirvientes indios, de diversos orígenes, y esclavos negros en el centro poblacional español, además del creciente mestizaje biológico que muy pronto tuvo lugar, cuestionaban el proyecto original que buscaba separar tajantemente a los españoles de los indios (Viqueira 2007). Sin embargo, estas interacciones cotidianas estaban lejos de traducirse en relaciones de igualdad entre los diferentes grupos sociales. Las distinciones y exclusiones raciales y étnicas se mantenían y reproducían en la vida cotidiana. Los españoles y sus descendientes seguían considerándose superiores y, en este entendido, buscaron reforzar las líneas raciales entre españoles y no españoles, a partir de la conformación de un orden socioespacial excluyente.

En 1812, con la promulgación de la Constitución de Cádiz, se otorgó el sufragio universal y la igualdad ante la ley a todos los habitantes de la Nueva España. Cabe mencionar que no fue el caso de las mujeres, a quienes no se les otorgó ningún derecho. Por su parte, los negros recibieron la oportunidad de comprar su libertad; en un contexto en el cual su trabajo

⁵ El propio González habla de la vigencia de estas ideas en la tradición oral de muchas comunidades de la región (2002).

era mejor pagado que el de los indios, muchos lograron pagar por su libertad y emigraron hacia otros lugares. Otra forma de sentar las bases para adquirir la libertad fue a través de la unión con mujeres indias, con quienes tenían descendencia que era considerada automáticamente libre.

En términos amplios, este cambio en el estatus social de los habitantes de la Nueva España abrió las puertas a la ciudadanía liberal de carácter individual y universal.⁶ La declaración de igualdad para todos los residentes de la Nueva España no necesariamente se tradujo en un cambio de estatus en la práctica, menos aún en el espacio urbano, en el que prevalecían las desigualdades y exclusiones entre los diferentes grupos sociales.

La oposición entre indígena y no indígena ha persistido y ha dado lugar a una distorsión de la realidad multiétnica y multirracial que existió y ha existido en nuestra sociedad (Gotkowitz 2011). La gradual desaparición de la población negra en los registros oficiales, así como la falta de reconocimiento histórico de su presencia y aportaciones culturales en esta ciudad, como en otras partes de México, dio como resultado el reforzamiento de la oposición entre indios y españoles y los descendientes de estos. Posteriormente, entre indígenas y ladinos,⁷ y en la actualidad entre indígenas y mestizos. Los imaginarios coloniales persistieron después de la época colonial y subsisten en el presente, oponiendo lo indígena a lo mestizo e ignorando por completo cualquier otro componente sociocultural, incluido el afrodescendiente.

Políticas coloniales y género

En su organización de las relaciones socioespaciales, las políticas coloniales estuvieron atravesadas por el género, es decir, buscaron regular las

⁶ Para una discusión sobre el concepto de ciudadanía liberal véase la Introducción.

⁷ En este contexto, «ladino» es aquella persona que reclama directa o indirectamente ser descendiente de los conquistadores españoles y, por lo tanto, presume ser de «raza blanca», tener «sangre española» y ser un verdadero católico, pero sobre todo hace énfasis en su supuesta superioridad con respecto a los grupos indígenas. Véase Aguirre 1991:91.

relaciones de género para reforzar la oposición español-indio. Diferentes tipos de medidas y ordenamientos fueron adoptados con este fin.

Para garantizar el cumplimiento de la prohibición del mestizaje biológico entre los grupos, en 1536 la Corona emitió una orden real para que los conquistadores trajeran consigo a sus esposas del viejo continente y para que aquellos que no fueran españoles contrajeran matrimonio. Bajo esta lógica, se «importaron» 200 mujeres de distintos orígenes —mexicas, tlaxcaltecas, zapotecas, mixtecas, quichés, etc.—, para cubrir las necesidades demográficas de la recién fundada ciudad y más específicamente de los barrios que la conformaban (Aubry 1991:24).

Más adelante, también se importaron negras y mulatas para la reproducción de la población esclava (Aubry 1994:311). No obstante, la prohibición del mestizaje biológico era constantemente subvertida. Ejemplo de esto es la recurrente violación de mujeres indígenas, práctica que contribuyó a la reproducción de la población tributaria y al incremento del poder de la Corona:

El servicio doméstico y sexual de las indígenas era una característica de la cultura cotidiana en las ciudades durante el siglo XIX, y fue clave en los procesos de mestizaje social y cultural que dieron como resultado la existencia de un sector social formado por indios ladinizados que vivían en los barrios periféricos y formaban parte de una clase baja discriminada por los señores (Olivera 2005:197).⁸

Asimismo, en momentos en que el gobierno colonial consideraba que la población de mujeres —específicamente solteras, viudas y abandonadas— era «excesiva», y representaba una amenaza a la estabilidad del orden colonial, recurría a medidas de control como la fundación de conventos y casas-refugios adonde las confinaba (Aubry 1994:312).

⁸ El término ladino, cuyo significado cultural es «hábil» o «mañoso», se aplicó originalmente a los habitantes de SCLC. Actualmente, los ladinos son mestizos o personas que viven según patrones culturales de la sociedad occidental, pero el término no es de aplicación exclusiva al grupo mestizo (Pineda 2002:283).

La precaria economía local también influyó en los arreglos de género de la sociedad colonial. Los repartimientos o trabajos forzados afectaron tanto a hombres como a mujeres indias. Las mujeres eran obligadas a hilar en aislamiento para proveer de hilo y textiles de algodón al encomendero español (Ramos 2004, Rosenbaum 1993). La población masculina de la época —indios, negros, españoles y castas por igual— se ocupaba en su mayoría de las labores del campo en las fincas y haciendas, ausentándose de la ciudad por temporadas largas. Las mujeres de prácticamente todos los grupos sociales de SCLC se vieron obligadas cada vez más a realizar actividades consideradas no tradicionales, muchas de las cuales las obligaron a salir del confinamiento de sus hogares para subsistir. A partir de investigaciones históricas recientes sabemos que algunas jugaron papeles importantes en el comercio, la enseñanza, la administración de las fincas y que muchas eran propietarias de ranchos y casas, aportando una parte considerable del ingreso y trabajo domésticos (Garza 2004, 2005, Olivera 2005). Claro está, ese no fue el caso de las mujeres indias, quienes ocupaban los estratos más bajos de la escala social colonial. Andrés Aubry explica la preeminencia de las mujeres en el sostenimiento de la vida urbana de esta manera:

La condición colonial y las características económicas de San Cristóbal disfrazan la realidad demográfica al barajar las cifras en función del calendario agrícola propiciando un fenómeno que marcará la ciudad para siglos: es cuando va naciendo el rasgo latinoamericano (es decir colonial) de la Mamá Grande: Ciudad Real camina con mujeres, en primera fila de las cuales están las viudas (1991:113).

Esta condición se extiende hasta la fecha. Las mujeres de todos los grupos sociales siguen siendo mayoría en la ciudad y sobre sus hombros recae la continuidad de la vida doméstica y urbana.⁹

⁹ De conformidad con el censo de 2010, de un total de 185 917 habitantes, 88 996 son hombres y 96 921 son mujeres (INEGI 2010). El gobierno de Chiapas ha informado que para 2015 la población total de hombres ascendió a 98 208 y la de mujeres a 111 383. Cabe mencionar que estas cifras corresponden a la población total municipal (CEIEG 2016).

Entre la época independiente, la Reforma y la Revolución

El orden colonial se extendió hasta la época independiente. A pesar de que en 1822 se decretó la supresión de los tributos y de la categoría «indio», la población indígena no solo mantuvo su condición de sujeto colonial, sino que se convirtió en sujeto de explotación de la naciente economía capitalista en la región. El auge de la producción cafetalera a finales del siglo XIX, al incrementar la demanda de trabajadores, dio lugar a un reforzamiento de las relaciones de desigualdad y exclusión entre la elite local y la población indígena.

La segunda mitad del siglo XIX se caracterizó por la lucha entre liberales y conservadores, y más precisamente entre los habitantes de las tierras bajas y los de las tierras altas por el control del poder y de la población indígena (Blasco 2005a, Olivera 2005). La población ladina local se identificó con los conservadores y con la restauración de los privilegios de la Iglesia. El conflicto movilizó a muchos hombres, que se mantuvieron ausentes de la ciudad por varios años, y las mujeres quedaron entonces al frente de sus familias. Asimismo, tuvieron lugar varias epidemias que acabaron con una parte considerable de la población y que contribuyeron a empeorar la crisis económica del momento. Otro factor que complicó la ya de por sí precaria situación en la ciudad fue el traslado de los poderes a la ciudad de Tuxtla y la consiguiente pérdida de recursos económicos para la reconstrucción de SCLC: «A finales de enero de 1864, San Cristóbal ofrecía una imagen desoladora. Las calles semidesiertas y decenas de edificios en ruinas daban constancia de los combates mantenidos en agosto de 1863 y enero de 1864» (Blasco 2005a:154).

No obstante, el traslado de los poderes a Tuxtla no disminuyó el control que SCLC ejercía sobre las comunidades y los municipios indígenas, a los cuales continuó explotando en beneficio propio. La falta de recursos económicos fue compensada con el trabajo forzado no remunerado de la población indígena que, al igual que en la época colonial, se ocupó de la reconstrucción de la ciudad:

Como se puede comprobar en los documentos citados, la situación en San Cristóbal no era favorable para que los indígenas llegaran a vender sus productos. Aparte de tener que llegar a la ciudad cargando una piedra —además de sus mercancías—, había muchas posibilidades de que fueran interceptados a la entrada por los soldados o las regatonas. A la salida les esperaban las expendedoras de aguardiente dispuestas a quedarse con una parte de lo obtenido en las transacciones comerciales. Y si tenían la mala suerte de ser encontrados en estado de ebriedad, los Jefes de Cuartel los enviaban a la cárcel a purgar su falta con varios días de trabajos públicos (Blasco 2005a:159).

Estas interacciones muestran la complejidad de las relaciones sociales en esa época y arrojan luz sobre las desigualdades sociales y sus imbricaciones con el género, la clase y la raza. Las llamadas regatonas, también conocidas como «atajadoras», eran mujeres ladinas, casi todas empobrecidas. Sin embargo, su pertenencia racial las colocaba por encima de la población indígena, sobre la cual ejercían su poder. No así con respecto a las mujeres de la elite local —ladinas, criollas y extranjeras—, de quienes no se distinguían racialmente, sino a partir de su posición de clase menos favorecida.

En las décadas que siguieron a la guerra de Independencia y durante la Reforma el orden socioespacial urbano mantuvo muchas de las características de la época colonial, incluso quizá exacerbadas por los conflictos armados: la ausencia de población masculina y la consecuente presencia mayoritaria de mujeres haciéndose cargo de la vida urbana, así como la explotación de la mano de obra indígena y su exclusión del espacio urbano.

Para finales del siglo XIX la sociedad local estaba profundamente dividida. Lo único que la unía era el interés común por reforzar su control sobre la población indígena ante la creciente amenaza de una rebelión (Blasco 2005a). Cabe mencionar que durante este periodo tuvieron lugar algunos de los movimientos indígenas más importantes de la historia de Chiapas —Santa Marta 1711, Cancuc 1712, Chamula 1869— y que la participación femenina en ellos fue significativa (Gall y Hernández 2004, Reifler 1979).

La elite local contribuyó al reforzamiento de la oposición indígena-ladino. En este antagonismo la civilización estaba representada por los habitantes ladinos de la ciudad, mientras que los indios eran vistos como

bárbaros y salvajes (Blasco 2005a). Este fue el contexto local en el que tuvo lugar el movimiento revolucionario de principios del siglo xx.

A diferencia de quienes consideran que la revolución no llegó a Chiapas, trabajos recientes lo describen como un evento diverso y fragmentado o más bien una serie de eventos y no un movimiento organizado de campesinos contra terratenientes (García de León 1997, Lisbona y Fenner 2010). Se le ha caracterizado como un conflicto entre constitucionalistas y sus detractores y también se suele interpretar como una lucha entre dos ciudades, en la que Tuxtla representaba el nuevo régimen y SCLC el antiguo. No obstante, en una revisión de la historiografía de la época, Miguel Lisbona resalta que, a pesar de sus diferencias, ambos grupos compartían posturas políticas: «Sin embargo, que existiera dicho conflicto escenificado en sus inicios por las ciudades de Tuxtla Gutiérrez y de San Cristóbal de Las Casas no significa que ambos bandos divergieran en todo, puesto que amalgamaban posturas localistas y contrarias a la centralización política estatal» (2010:70).

Bajo el régimen conservador de Alberto Pineda, un general contrario al cardenismo, la Reforma Agraria fue bloqueada en el municipio de SCLC (Lewis 2005:80). Así, durante buena parte del siglo xx se mantuvo la práctica del peonaje, las tiendas de raya siguieron operando y los finqueros continuaron ejerciendo el derecho de pernada al cual las mujeres debían someterse. Es decir, el sistema de explotación finquero permaneció prácticamente intacto. En todo caso, se trató de un conflicto entre las elites locales por el control de la mano de obra indígena (García de León 1997, Rus 2004). La población indígena no vio los frutos o las conquistas del movimiento revolucionario ni en el campo ni en la ciudad, manteniendo su condición de sujetos indígenas explotados. En la ciudad persistía un orden socioespacial de exclusión de los indígenas. Siguieron sometidos al trabajo no remunerado para los proyectos públicos, así como al despojo de sus productos en las entradas de la ciudad y a las relaciones de servidumbre en las casas de las familias acomodadas.

Periodo posrevolucionario

A lo largo del periodo posrevolucionario tuvieron lugar cambios importantes en la organización social y espacial de San Cristóbal de Las Casas. En 1940 la ciudad fue tomada en cuenta por primera vez para una visita presidencial por parte del general Lázaro Cárdenas. Esta información no fue del todo bien recibida por la elite local, que veía con descontento los cambios profundos que el nuevo régimen pretendía llevar a cabo. Las reformas agrarias y laborales ponían en entredicho los intereses de la clase terrateniente que por siglos había detentado el poder económico y político a costa de la mayoría de la población indígena.

Viendo sus intereses y propiedades amenazados, muchos optaron por mudarse de San Cristóbal de Las Casas. La elite local no solo no estaba dispuesta a poner en riesgo sus intereses económicos, sino sobre todo quiso evitar mezclarse con los indígenas que cada día tenían más presencia y derechos en la ciudad (Sánchez 1995).

Durante su mandato presidencial, Cárdenas apoyó el liderazgo de Erasto Urbina, primero para la diputación en el congreso local y posteriormente para ocupar la presidencia municipal. Dado su supuesto origen indígena y el apoyo que recibía de sus congéneres, la elite local temía que esto se tradujera en la eliminación de sus privilegios. Por ejemplo, durante su mandato los indígenas recuperaron el derecho a caminar sobre las aceras (Aubry 1991), medida que desestabilizaba los arreglos espaciales y sociales existentes en la ciudad. Y, como se mencionó en el capítulo anterior, apoyó la expropiación de fincas cercanas a la urbe.

Modernización y embellecimiento de la ciudad

San Cristóbal de Las Casas siguió siendo un centro comercial influyente en la región. Los barrios, como se mencionó, fueron especializándose en la elaboración de diversos productos. Para las décadas de 1950 y 1960 contaba ya con una variedad de gremios: del licor, coheteros, veleros, matanceros,

panaderos, curtidores, molineros, herreros, costureras, textiles, alfareros, etc. Algunos de estos gremios, como el matancero y el aguardentero, estaban integrados en su mayoría por mujeres (Blasco 2005b, Garza 2004). En general, el comercio, desde la venta ambulante, en la propia vivienda o en puestos del mercado, ha estado a cargo principalmente de mujeres de todas las clases y grupos sociales (Blasco 2005b).

Cabe mencionar que estos oficios no solo no eran bien remunerados, sino que tampoco se desarrollaron o expandieron al grado de convertirse en pequeñas industrias. Desde su fundación hasta la actualidad, San Cristóbal ha sido un lugar sin industria, dependiente de insumos externos y, en décadas recientes, de la actividad turística: «Sin agricultura, sin ganadería y, actualmente, todavía sin industria, la antigua Ciudad Real de Mazariegos quedó destinada desde su fundación a desarrollarse como una ciudad señorial, parasitaria, cuyo sino depende de las aportaciones que pueda darle la región que la circunda a cambio de servicios» (Aguirre 1991:82).

Al igual que en la época colonial, los indígenas continuaron llegando desde sus parajes a vender productos y a adquirir otros. Y al igual que en esa época, el intercambio comercial estaba muy lejos de ser equitativo. Por el contrario, iba marcado por el abuso y el racismo que aún dividía a la sociedad posrevolucionaria de San Cristóbal en indígenas y no indígenas. Estas dinámicas sociales quedaron registradas tanto en la literatura como la antropología de la época.¹⁰ Diana Rus narra las interacciones entre ladinas e indígenas a finales de la década de 1960 de la siguiente manera:

Las vi salir de sus casas para echar cubetazos de agua fría sobre los indios que mitigaban su cansancio o dormían la cruda echados en las banquetas; las vi arrebatándoles a los indios leña, maíz y tejidos para luego aventarles al suelo unas miserables monedas en pago por sus productos; las escuché hablarles en un español lleno de insultos y reprimendas (1997:11).

¹⁰ Para un acercamiento literario a las dinámicas sociales de la época recomiendo *Ciudad Real* de Rosario Castellanos. Para una aproximación antropológica véase: Aguirre 1991.

La precaria situación económica, en gran parte derivada de los conflictos armados sucesivos, también afectó a la elite local. Las mujeres en particular se vieron obligadas a completar el ingreso familiar a partir de diversas estrategias. Una de ellas fue la apertura de tiendas de «ropa de indio». Para este fin convirtieron los cuartos exteriores de sus propias casas, con vista a la calle, en pequeños establecimientos en los que ofrecían sus productos textiles a los indígenas (Sánchez 1995). Años más tarde se fueron convirtiendo en tiendas de ropa artesanal para el aún incipiente turismo.¹¹ Así dio inicio la transformación del espacio en las principales calles de la ciudad que pasaron de un uso exclusivamente habitacional a una orientación cada vez más mercantil.

Ante el crecimiento del comercio, entre 1964 y 1970 se construyó el mercado público José Castillo Tielemans (nombre del gobernador en turno) a pocas cuerdas del templo de Santo Domingo, que entonces representaba los límites de la ciudad y el punto de entrada de los indígenas que llegaban a vender sus productos (Contreras 2005).

En el contexto del auge petrolero y en concordancia con las políticas nacionales más amplias, durante la década de los 1970 se realizaron obras de infraestructura en la ciudad para modernizarla y embellecerla. De ese modo se inició la construcción del anillo periférico, que estableció los límites urbanos no solo físicos, sino también socioculturales de San Cristóbal de Las Casas, y marcó más claramente la división entre campo y ciudad.

En un intento por poner fin a la historia de inundaciones que se venían sufriendo en forma cíclica, se construyó un túnel de desagüe y prevención (Aubry 1991).¹² También se restauraron varios monumentos y adoquinaron las calles del centro de la ciudad. En 1975 se construyó el Auditorio de Bellas Artes (SEC 1984) y en 1978 se levantó la estatua de Diego de Mazariegos, conquistador y fundador español, frente a la entrada principal del templo dominico de Santo Domingo (Aubry 2008:92). Esta acción se realizó en un contexto de emergencia regional, marcado por las

¹¹ El proceso de inserción al mercado turístico mundial será discutido en el capítulo cinco.

¹² En 1973 tuvo lugar la última inundación en la ciudad.

expulsiones masivas de indígenas de sus comunidades de origen por conflictos políticos y religiosos.

Entonces, en forma semejante a lo ocurrido en la época colonial y la posguerra, las obras de infraestructura y embellecimiento de los espacios urbanos las realizó la clase empobrecida, indígena en su mayoría, que por siglos ha construido y restaurado la ciudad para hacerla habitable, sin que esto haya significado para ellos la posibilidad de disfrutarla plenamente.

Reapropiación y reivindicación de lo indígena

En 1974, el Congreso Indígena Fray Bartolomé de Las Casas reunió a alrededor de 2000 tseltales, tsotsiles, choles y tojolabales en el auditorio municipal de la ciudad (Aubry 2008:92). La diócesis a cargo de Samuel Ruiz García intervino para facilitar su organización, pero quienes se ocuparon de su realización fueron indígenas de los grupos étnicos de Chiapas. Esta fue la primera ocasión en que coincidieron en San Cristóbal alrededor de dos millares de indígenas, para discutir temas urgentes: tierra, comercio, salud y educación (Morales 1991). En una reflexión alusiva al décimo aniversario de la celebración de dicho encuentro, Andrés Aubry comentó: «Fue un susto para los coletos:¹³ cerraron las cortinas de hierro de sus tiendas ante la sorpresa de tanta indiada¹⁴».¹⁵

La trascendencia de este evento histórico no solo radicó en la discusión de temas urgentes entre los asistentes. Sobre todo, el congreso propició el surgimiento de una identidad indígena que antes no existía, ya que predominaban las identidades campesinas, así como las identidades locales que organizaban a la población en relación a su origen municipal

¹³ Las personas que se autoidentifican como 'coletos' lo hacen para subrayar su ascendencia española y para distinguirse de los 'indios' y de cualquier persona vecindada en 'su' ciudad. Este término denota nobleza, abolenjo, sentido de superioridad, «blanquitud», pureza de sangre, virtuosidad e inclinaciones intelectuales. Véanse: Sulca (1997) y Burguete (1993).

¹⁴ Término peyorativo usado para referirse a la población indígena que pasa por alto las diferencias culturales al interior de esta. Aquí, Aubry lo utiliza con tono irónico.

¹⁵ Véase: *La Jornada*, México, 15 de octubre de 2004.

(chamulas, zinacantecos, tenejapanecos, pableros, etc.). Asimismo, sentó las bases de un proceso de reapropiación y reivindicación de lo indígena, hasta entonces asociado con una posición de inferioridad. Cabe señalar que la construcción de una identidad indígena más amplia ha sido decisiva para la formulación de demandas de reconocimiento en diferentes momentos y espacios, entre ellos, la periferia urbana de SCLC.

Meses después, igual número de indígenas, procedentes del municipio de San Juan Chamula, se refugiaron en las instalaciones del PRODESCH. El año de 1974 marcó el inicio de las expulsiones político-religiosas masivas en los Altos, y entonces San Cristóbal se convirtió en el principal destino para millares de indígenas desplazados y violentados. Familias enteras buscaron reiniciar sus vidas y sobrevivir en una ciudad que no solo los despreciaba, sino que tampoco contaba con las posibilidades materiales para acogerlos. A falta de una política estatal para dar solución a la creciente migración indígena a la ciudad, las Iglesias católica y protestante se dieron a la tarea de llenar ese vacío, intercediendo en la compra de terrenos para las familias indígenas o negociando espacios públicos para que pudieran sobrevivir del comercio. Por ejemplo, la mediación de la diócesis para que una decena de mujeres pudieran vender artesanía en el atrio del templo de Santo Domingo (Sánchez 1993:160).¹⁶

La década de 1980 estuvo marcada por el acelerado crecimiento de la población a partir de la llegada de familias indígenas provenientes de diferentes municipios y localidades, sobre todo de la región los Altos, y la formación de asentamientos indígenas en los límites de la ciudad.¹⁷ La creciente presencia indígena dio lugar a disputas por el espacio urbano y la puesta en entredicho de los arreglos e imaginarios espaciales y sociales vigentes. De acuerdo con estos arreglos e imaginarios, los indígenas no pertenecen al espacio urbano, y deberían permanecer en el contexto rural.

¹⁶ Esta información fue confirmada por el propio Pablo Iribarren durante la presentación del libro de referencia, el viernes 29 de abril de 2016 en el templo de Caridad, en San Cristóbal de Las Casas.

¹⁷ Este proceso de poblamiento, específicamente de la zona norte, será discutido a partir de un estudio de caso en los capítulos tres y seis.

A la par de este proceso, el fomento al turismo sentó las bases para que San Cristóbal se transformara en un destino turístico nacional e internacional. En esta década se puso en marcha el Proyecto de Ciudades Coloniales como parte del megaproyecto turístico del sureste (Sánchez 1995:95). Dos décadas más tarde se implantó el Proyecto de Pueblos Mágicos, del cual SCLC forma parte desde 2003.¹⁸

A partir del incremento de las actividades comerciales y del turismo, las familias que por siglos habían habitado en las principales calles del centro comenzaron a reubicarse fuera de ese perímetro:

Hasta los mismos dueños de las casas del centro, ya no viven allí, prefiriendo zonas más tranquilas. El centro está viviendo un despoblamiento real. Cada día hay más casas que se vuelven hotel, restaurante o plaza comercial, cada día son menos los negocios pequeños tradicionales o casa habitacionales. La Plaza y las cuadras alrededor corren el peligro de volverse un centro exclusivo para el turismo, repitiendo la ciudad las fallas de otros lugares (Fenner 1993:33).

Este proceso se agudizó en la década de 1990. Asimismo, la oferta de hoteles incrementó y se diversificó. También creció el número de restaurantes y se reorientó la actividad comercial en las principales calles del centro de la ciudad. Los comerciantes de la calle Real de Guadalupe que ofrecían «ropa de indio» incursionaron luego en la venta de artesanía cada vez más selecta o estilizada, orientada al turismo, tanto nacional como extranjero, que comenzó a valorar estas piezas (Rus 1997, Sánchez 1995). Para tal fin, al indígena de las comunidades aledañas se le encargaban productos «mejor elaborados», para poder revenderlos a clientes más exigentes.

La población local no perdía la esperanza de que la presencia de los indígenas en la ciudad fuera temporal. Sin embargo, con el paso del tiempo se fue confirmando que habían llegado para quedarse y que la ciudad se estaba convirtiendo en su domicilio definitivo. En adelante, los nuevos residentes buscarían cada vez más espacios propios, así como opciones para subsistir en su nuevo entorno. Su presencia en la ciudad resultaba

¹⁸ El Programa Pueblos Mágicos será discutido en el capítulo cinco.

contradictoria. Por un lado, su condición de ser explotados y discriminados no era muy distinta a la que prevalecía en la época colonial. Por otro lado, las necesidades económicas del momento los convertían en un «mal necesario». Ante el creciente impulso al turismo, las nacientes colonias indígenas periféricas se convirtieron en reservas de mano de obra barata para cubrir la demanda del incipiente sector de servicios.

En su mayoría, los indígenas establecidos en la ciudad pasaron de ser campesinos desposeídos a vendedores ambulantes que terminaron revendiendo productos agrícolas que años atrás ellos mismos sembraban. A la reventa de productos agrícolas se sumaba la oferta callejera de dulces y globos, el trabajo de peones en el negocio de la construcción y de cargadores en el mercado municipal. Una minoría se fueron ocupando como empleados en hoteles y restaurantes y, en cambio, un porcentaje creciente de mujeres indígenas se incorporaron al ambulante y al servicio doméstico.

El crecimiento desmedido del comercio informal obligó a improvisar ampliaciones al mercado Tielemans. A principios de la década de 1990, la presidencia municipal calculaba la presencia de alrededor de 500 vendedores ambulantes en el área del mercado (Sánchez 1993:181). Esta tendencia a ocupar calles contiguas para la venta continúa hasta la fecha.

Lo mismo sucedió en el caso del mercado de artesanías montado en el parque de Santo Domingo y que sigue expandiéndose. A principios de 1990 se calculaba que alrededor de 200 mujeres indígenas operaban en el área (Sánchez 1995:100).¹⁹ El acceso a estos espacios está controlado por diferentes sindicatos y organizaciones indígenas, que en la actualidad dominan prácticamente toda la actividad comercial en la localidad.²⁰

Otra de las actividades económicas en la que los indígenas incursionaron y que sigue bajo su férula ha sido el transporte público local. El crecimiento desmedido del comercio, así como la ocupación de calles céntricas

¹⁹ Casi dos décadas más tarde se calculaba que existían por lo menos ocho organizaciones de vendedoras de artesanías en el mercado de Santo Domingo (Hvostoff 2009:247).

²⁰ Confederación Nacional Campesina (CNC), Confederación Nacional de Organizaciones Populares (CNOP), Confederación de Trabajadores de México (CTM), Confederación Regional Obrera Mexicana (CROM), Consejo de Representantes Indígenas de los Altos de Chiapas (CRIACH), Organización Regional Indígena de los Altos de Chiapas (ORIACH), entre otros.

y espacios públicos por la clase indígena comerciante considerados no aptos para tales fines empezaba a ser percibido como un problema en ciernes.

Parte considerable de la población no indígena percibía (y aún percibe) la formación de asentamientos y colonias indígenas, el control de actividades económicas locales clave y el surgimiento de organizaciones indígenas como una amenaza al orden socioespacial establecido. También veían (y siguen viendo) con molestia y sospecha la aparente mejora económica de algunos indígenas. El proyecto de sociedad dual colonial sigue presente en los imaginarios sociales de muchos habitantes de esta ciudad. Como señalé anteriormente, estos imaginarios sociales no solo ubican al indígena en el espacio rural, sino que además lo asocian con la pobreza; es decir, en este contexto ser indígena equivale a ser «pobre» y permanecer en situación de pobreza.



San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, 2016.

San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, 2015.



San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, 2011.



San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, 2015.

Capítulo 3. La emergencia de la periferia indígena

Pero la mayoría de los que no residen ahí tienen solamente una perspectiva presente de su formación y significado. No los consideran como un trabajo en ciernes. De hecho, muy seguido los ven como poco más que barrios infestados de crimen.

(Holston 2008:34, traducción mía)

Por mucho tiempo se pensó la ciudad como el espacio ideal para la constitución de ciudadanos modernos y el ejercicio de la ciudadanía. Sin embargo, en la actualidad difícilmente puede ser considerada exclusivamente como un símbolo de modernidad, crecimiento y prosperidad, y un espacio de ejercicio ciudadano. Para muchos de sus residentes, la vida en la ciudad casi nunca se traduce en el disfrute de los placeres fruto de la modernidad, como cafeterías, parques, eventos culturales, restaurantes y museos (Ali y Rieker 1998). Y mucho menos en el ejercicio pleno de sus derechos.

Al mismo tiempo, las ciudades se están convirtiendo en sitios estratégicos para el cuestionamiento de proyectos de gobierno vigentes y la emergencia de nuevos sujetos políticos que, en su actuar cotidiano, subvierten los términos de la ciudadanía liberal (Appadurai 2002, Chatterjee 2004, Holston 2008, Holston y Appadurai 1996, Zibechi 2012). Estos procesos han

cochado más fuerza con las migraciones masivas del campo a la ciudad. Este es el caso de miles de indígenas que se han mudado y establecido en lo que comúnmente se conoce como la «periferia urbana». Su surgimiento y proceso de organización son el tema de este capítulo.

Los indígenas se organizan

Como se planteó previamente, la década de 1970 en la región los Altos se caracterizó por la creciente pobreza, la falta de tierras, el desempleo y la consolidación de cacicazgos autoritarios.²¹ En este contexto, miles de indígenas se vieron forzados a salir de sus lugares de origen y asentarse en la periferia de la ciudad. Más allá de su connotación espacial de marginalidad y de las ideas negativas a las que suele asociarse —caos, ilegalidad y pobreza—, la periferia es un espacio en constante construcción y transformación y representa la experiencia de organización y lucha de sus habitantes indígenas.

Las migraciones forzadas continuaron agravándose durante la década de los ochenta.²² Ante la falta de atención por parte del gobierno, los indígenas autodenominados expulsados²³ se organizaron en diferentes comités y organizaciones para poner alto a las expulsiones que aquejaban a la región. El Comité de defensa de los amenazados, perseguidos y expulsados de San

²¹ Estos derivaron en la expulsión violenta de miles de indígenas de sus lugares de origen, acusados de disidentes. A este proceso se le ha llamado «expulsiones político-religiosas». Estas han tenido lugar en diferentes municipios como: Chamula, Zinacantán, Mitontic, Chanal, Chenalhó, Pantelhó y Venustiano Carranza.

²² El cálculo del número de expulsados oscila entre 10 000 y 30 000, dependiendo de las fuentes consultadas y de quiénes son considerados como tales.

²³ El término «expulsados» aglutina a indígenas de diferentes orígenes y de diversas experiencias de migración forzada. Hay quienes cuestionan el uso de este término por referirse a experiencias muy distintas entre sí, o bien, por su falta de precisión; pero también existe una extensa literatura que retoma este término para abordar estos procesos. Cabe mencionar que muchos indígenas del asentamiento Yaa'l u'nin mut salieron forzosamente de sus lugares de origen, participaron en este proceso de organización y siguen identificándose como «expulsados». En este entendido retomo el término que ellos utilizan y al mismo tiempo reconozco la diversidad de experiencias que implica.

Juan Chamula apoyado por la Diócesis de San Cristóbal de Las Casas y el Consejo de Representantes Indígenas de los Altos de Chiapas (CRIACH) fueron dos de las primeras organizaciones de expulsados. Algunas de sus demandas incluían que se pusiera fin a las expulsiones, la persecución, la represión, los encarcelamientos, las multas y la presión para tomar cargos. También exigían el retorno a sus comunidades y la libertad religiosa (Morquecho 1992). En algunos casos, las agrupaciones no solo abarcaban a indígenas de diferentes municipios, sino también de distintas denominaciones religiosas, sindicatos y organizaciones. A pesar de los conflictos internos, de la falta de compromiso por parte de las instancias gubernamentales y de los intentos por cooptar a sus dirigentes, estas organizaciones hicieron posible una constante denuncia de la situación de miles de indígenas forzados a abandonar sus lugares de origen y estimularon la movilización a nivel local para exigir el reconocimiento de sus derechos y el cumplimiento de sus demandas. Asimismo, se convirtieron en un espacio de participación y formulación de demandas específicas para las mujeres expulsadas:

El comité lucha por la libertad de las mujeres, para que puedan estudiar, aprender, trabajar. Luchamos para que a la mujer se le trate como persona y no como animal. Para que los ladinos no abusen de las mujeres indígenas que trabajan en sus casas. Para que no nos casen a la fuerza. Para que no se digan cosas malas de las mujeres y no nos digan malas palabras porque somos indias (Morquecho 1992:28, Robledo 1997).

Estas demandas expresan una perspectiva crítica frente a la situación de subordinación de las mujeres vivida tanto en el seno de sus familias y organizaciones como en sus interacciones étnicas y de clase con el resto de la sociedad local.

La lucha por los derechos de los indígenas expulsados creció y se diversificó con el surgimiento de otras organizaciones²⁴ dedicadas a

²⁴ La Sociedad Cooperativa Pro-mejoramiento de Nuestra Raza (SCOPNUR); el Comité de Retornados de San Juan Chamula; el Comité Estatal de Defensa Evangélica de Chiapas (CEDECH); la Coordinadora de Organizaciones por la Defensa de los Indígenas Campesinos y Evangélicos de Chiapas (COCIDECH) y la Organización de Pueblos Evangélicos de los Altos

regularizar las tierras y dotar de servicios a los asentamientos y colonias que los indígenas iban formando en la periferia.²⁵ Cabe mencionar que estas organizaciones jugaron un papel decisivo en la ocupación de predios urbanos en el contexto del levantamiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN). Al surgimiento y la diversificación de organizaciones indígenas hay que sumar la creciente presencia del sindicalismo oficial, a cuyas agrupaciones también se afiliaron los indígenas.²⁶ Podría decirse que, de alguna forma, el corporativismo puesto en marcha en el periodo posrevolucionario migró a la ciudad junto con los indígenas.

Los procesos de organización y lucha por los derechos de los expulsados no fueron bien vistos por las autoridades tradicionales de San Juan Chamula y de ahí surgieron, a principios de la década de 1990, enfrentamientos violentos entre expulsados y tradicionalistas.²⁷ Tales hostilidades evidenciaban que las acciones del gobierno —acuerdos verbales y negociaciones entre las partes, campañas de radio y retornos concertados— eran escasas e insuficientes (Aramoni y Morquecho 1998).

Mientras 500 indígenas realizaban un plantón frente a las oficinas de la Coordinación de Asuntos Indígenas en San Cristóbal de Las Casas para demandar un alto a las expulsiones, el EZLN hacía su aparición en la escena nacional, levantándose en contra del gobierno el primero de enero de 1994. La lucha de los expulsados tenía dos décadas de haber iniciado cuando los

de Chiapas (OPEACH) surgida de la escisión del CRIACH por conflictos internos y dirigida por Manuel Collazo.

²⁵ Este es el caso de la Coordinadora de la Zona Norte surgida en 1986 y consolidada en 1994 en la Coordinación de Colonias, Barrios y Fraccionamientos de la Zona Norte por una Justicia y Dignidad que actualmente agrupa a alrededor de 45 colonias. Entre las organizaciones surgidas a partir del 1994 en torno a la lucha contra las altas tarifas eléctricas, la privatización del agua y los abusos de autoridad se encuentran el Comité Ciudadano para la Defensa Popular (COCIDEP) y la organización Barrios y Colonias de San Cristóbal (BACOSAN).

²⁶ Entre ellas, la Confederación Revolucionaria de Obreros y Campesinos (CROC), la Confederación Regional Obrera Mexicana (CROM) y la Confederación de Trabajadores de México (CTM).

²⁷ Aramoni y Morquecho enumeran algunos de los enfrentamientos ocurridos en esos años: la guerra de la Hormiga, la defensa del plantón de 500 indígenas frente a la Coordinación de Asuntos Indígenas, el retorno a San Juan Chamula con el apoyo de los comités de defensa civil «Guardián de mi hermano» y «La noche en que lloró Chamula» (1998).

zapatistas se alzaron en armas. Para entonces, las violaciones a los derechos humanos incluían: el desplazamiento forzado de 30 000 personas, asesinatos, destrucción de viviendas, encarcelamientos injustos, violaciones tumultuarias y desapariciones, entre las más comunes (Aramoni y Morquecho 1998:251).

En el marco del levantamiento zapatista, las demandas de los expulsados fueron incluidas en la agenda que el ejército rebelde negociaría con el gobierno federal. Entre otras exigencias figuraban que se pusiera fin a las expulsiones; castigo a las autoridades y a los caciques responsables; el retorno de los expulsados; respeto a la libertad religiosa y de militancia política; reconocimiento de la titularidad sobre las tierras abandonadas por motivos de expulsión; infraestructura urbana en los asentamientos de expulsados y creación de un mercado indígena (Aramoni y Morquecho 1998:245). Sin embargo, a la par que tenía lugar la segunda fase del diálogo de San Andrés entre el EZLN y el gobierno federal y se discutía el tema de Derechos y Cultura Indígenas, los conflictos en la periferia de la ciudad se recrudecían. Ya no solo eran entre indígenas tradicionalistas y expulsados, ni entre expulsados y autoridades locales, sino entre indígenas pertenecientes a las diferentes organizaciones que poco a poco comenzaban a disputarse el espacio urbano.

En un intento desesperado por evitar que el ímpetu revolucionario del zapatismo se extendiera a la ciudad, el gobierno local accedió a resolver algunas de las demandas de las organizaciones de expulsados, como la regularización de algunos predios y la dotación de servicios, el otorgamiento de permisos para la operación del transporte público y una mayor presencia en los mercados locales. Estas concesiones abrieron la puerta para que las organizaciones indígenas y sus afiliados se insertaran en sectores decisivos de la economía local —comercio y transporte formales e informales— que con el tiempo llegarían a dominar.²⁸ En algunos casos, el auge de estos

²⁸ En el caso del transporte público se calculaba que en 1990 había ocho autobuses, 60 «combis» y 100 taxis. Para 1997 existían 15 asociaciones de autobuses, 12 de «combis» y 21 grupos de taxis (Dirección General de Tránsito del Estado 1998). En cuanto al comercio local, cuando los espacios resultaron insuficientes, los indígenas ampliaron los límites del mercado Tielemans y demandaron puestos en los mercados de más reciente creación.

sectores ha dado lugar al restablecimiento de las relaciones entre los indígenas expulsados y los caciques tradicionales de los municipios aledaños, que ven en los florecientes negocios urbanos una oportunidad para la expansión de los suyos.

El control sobre estas actividades económicas ha beneficiado únicamente a un grupo reducido de la población indígena urbana y al surgimiento de una incipiente burguesía; mientras que la mayoría de la población de la periferia urbana vive en condiciones de extrema pobreza y marginación (Hvostoff 2004:305).

Si bien las demandas de las organizaciones de indígenas expulsados no fueron atendidas por el Estado, uno de los logros de este proceso fue la apertura de espacios de participación indígena en la periferia urbana, así como un ambiente de mayor tolerancia religiosa tanto al interior de las organizaciones como en muchos de los asentamientos y colonias indígenas recién fundados. Sin embargo, estos logros se ven constantemente amenazados por la agudización del desempleo, la exclusión y la creciente desigualdad entre los indígenas que habitan en la ciudad.

A lo largo de este proceso de organización, la demanda de reconocimiento de su «raza indígena» se mantuvo como una constante. Ni las conversiones religiosas, ni la salida forzada de sus comunidades de origen o el establecimiento en los márgenes de la ciudad debilitaron su identidad étnica. De hecho, en el proceso de apropiación del espacio urbano se han constituido como sujetos políticos indígenas en un sentido más amplio. Así, las afiliaciones municipales (chamula, zinacanteco, pablero, pedrano, etc.) y a partir de la lengua (tsotsil, tseltal, tojolabal, etc.) suelen pasar a un segundo plano.

Los indígenas de Yaa'l u'nin mut no se identifican con los grupos étnicos construidos por el discurso estatal con base en la lengua y el municipio de origen. Un número considerable de habitantes del asentamiento llegaron a San Cristóbal a muy temprana edad y otros nacieron en esta ciudad y crecieron sin establecer un lazo o identificación con el municipio de origen de sus padres. Incluso quienes sí nacieron en otras localidades tienen

dificultad para considerarse chamulas o pedranos, por ejemplo, porque hace más de tres décadas se vieron obligados a dejar sus tierras para no volver:

Yo soy indígena porque toda mi familia es indígena, mis papás, mis abuelitos, los abuelitos de mis abuelitos, todos pues, tenemos sangre indígena... Pero de por sí, es que somos el mismo indígena, tienen lo mismo lo que yo tengo, todos somos lo mismo... Nací en San Cristóbal de Las Casas, por eso no soy chamula, aunque mis papás se vinieron de ahí, pero soy indígena. Hay indígenas que se casan con mestizos y dejan su idioma, sus costumbres, como que les da vergüenza. Está mal, no debería ser así, no hay por qué sentir vergüenza. Yo quiero que mis hijitos hablen bien su español e inglés, pero siguen siendo indígenas porque primero hablan tsotsil, ¿qué porque tú hablas inglés ya eres gringa?²⁹

Después de dos décadas de lucha, la posibilidad real de regresar a sus comunidades de origen y recuperar sus tierras fue desdibujándose para la gran mayoría de indígenas. En su lugar quedó la lucha por el espacio urbano que ahora habitan. Ahora bien, el reconocimiento de la composición multicultural de la nación a partir de la reforma al Artículo 4° constitucional en 1992 y el levantamiento zapatista en 1994 contribuyeron al reforzamiento de la identidad étnica en el espacio urbano. Así, tuvo lugar un proceso de apropiación de una identidad indígena más amplia, que se convirtió en bandera de lucha en las movilizaciones por el derecho a la ciudad y puso en entredicho la oposición indígena-mestizo de origen colonial. Como señala Gabriela Robledo, «después del levantamiento armado del EZLN en 1994, la indianidad no es ya un estigma, sino un requisito indispensable para enfrentarse al ladino, y demandar el reconocimiento de su espacio también en la ciudad» (2002:70).

²⁹ Información obtenida en entrevista a Y. G., verano de 2005.

La construcción real y simbólica de la periferia

A finales de la década de 1960 había muy pocos residentes indígenas en San Cristóbal de Las Casas.³⁰ La composición de la ciudad se transformó a partir del incremento de la migración rural, que recurre cada vez más a esta estrategia vital como un método de supervivencia una vez que se agotan todos los recursos en sus comunidades de origen (Angulo 1994, Bigmore y Perezgrovas 2003). Como señalan Rus y Collier, esta ola migratoria se caracteriza por su permanencia y por estar compuesta por una «fuerza de trabajo rural descomunizada» (2002:190).

Los migrantes se han establecido principalmente en los márgenes de la ciudad, formando un cinturón de colonias y asentamientos indígenas. Para finales de la década de 1980 se calculaba que existían por lo menos 13 colonias de ese tipo en la periferia (Calvo 1991:56)³¹. Si bien en los primeros años de formación de los asentamientos o colonias predominaban los expulsados de la región los Altos, a estos se fueron sumando indígenas sin tierra de diversas regiones que se trasladaban a la ciudad en busca de trabajo. Sin embargo, San Cristóbal no ha sido su único destino, han colonizado también diferentes zonas rurales en territorio chiapaneco. Más aún, a partir de 1980 se diversificó la migración y alcanzó entre sus destinos ciudades importantes de otros estados de México y de los Estados Unidos.³²

³⁰ Según el Censo General de Población y Vivienda (1997) consultado por Darío Betancourt para su investigación, en 1970, de una población total de 32833 habitantes en la ciudad de San Cristóbal, 7133 eran considerados población rural y 25700 urbana.

³¹ Las cifras de colonias y asentamientos varían según la fuente. En 2000, la organización Melel Xojobal hablaba de la existencia de 93 colonias indígenas. Sin embargo, en 2006 COPLADEM calculaba tan solo 57 asentamientos. Para 2010, Alianza Cívica estimaba que existían 213 colonias, fraccionamientos, barrios y asentamientos en la ciudad, de los cuales 60 % eran de nivel socioeconómico bajo.

³² A tres décadas de haberse iniciado las migraciones masivas, Rus ofrece los siguientes datos: «En el año 2000, apenas a treinta años del inicio de la crisis rural, más de una tercera parte de la población indígena de Chiapas había abandonado sus territorios originales o había sido expulsada de ellos. De aproximadamente 1.5 millones de habitantes indígenas en el estado, casi 250000 vivían en colonias fundadas por ellos en la selva lacandona (el territorio zapatista), otros 200000 habían migrado a las siete principales ciudades y grandes aglomeraciones de Chiapas, y otras decenas de miles más —en su mayor parte jóvenes

A su llegada a la ciudad, los indígenas rentaban cuartos o buscaban refugio con conocidos o familiares en los antiguos barrios de indios como Tlaxcala y Mexicanos. Sin embargo, conforme creció el número se impuso la necesidad de buscar un lugar de residencia propio y permanente. En este contexto, muchos consiguieron un pedazo de tierra gracias a la intermediación eclesiástica católica y protestante.³³ En su mayoría, estos terrenos pertenecían originalmente a «coletos» que aprovecharon la oportunidad para hacer negocio con tierras que aparentemente no tenían gran valor y que además estaban en riesgo de ser ocupadas por los indígenas que llegaban por centenares a la ciudad. Ambas Iglesias también ayudaron a sus feligreses a insertarse en actividades económicas locales.

Las primeras colonias indígenas estaban conformadas principalmente por presbiterianos. A partir del apoyo de las Iglesias surgieron colonias en las que la totalidad de sus habitantes profesaban el mismo culto.³⁴ Actualmente, la adscripción religiosa de los residentes se ha diversificado considerablemente. En una misma colonia o asentamiento es posible encontrar indígenas adscritos a las siguientes opciones: la Iglesia de Getsemaní, la Iglesia Pentecostés, la Iglesia Bíblica Independiente, la Iglesia de Dios, testigos de Jehová, musulmanes, católicos tradicionales, adventistas del séptimo día, entre otras. Incluso, en un mismo asentamiento no es poco común encontrar más de dos templos de cultos diferentes.³⁵ No solo la composición religiosa al interior de las colonias indígenas de la periferia urbana se ha diversificado, también el origen de sus habitantes. Hasta la década de 1980 el mayor porcentaje de indígenas establecidos en San Cristóbal de Las Casas procedía principalmente del municipio de San Juan

varones— tuvieron que emigrar por todo México en busca de trabajo, desde Cancún en el extremo sureste, hasta Tijuana en el noroeste» (2009:178).

³³ Este es el caso de las colonias Nueva Esperanza y Betania, cuyos terrenos fueron adquiridos con la ayuda de la Iglesia presbiteriana.

³⁴ Como en el caso de las colonias Paraíso, Betania y Nueva Esperanza.

³⁵ Gaspar Morquecho relata que en la colonia San Antonio del Monte se encuentran por lo menos 11 templos diferentes (2004). Kathleen Sullivan, por su parte, habla de la existencia de siete templos en la colonia en donde realizó su investigación (1998).

Chamula (Betancourt 1997). Actualmente, en la periferia coexisten personas de diversos municipios.³⁶

Varios estudios han abordado el tema de la formación y las dinámicas de los asentamientos indígenas que nos ocupan (Angulo 1994, 2003, Betancourt 1997, Bigmore y Perezgrovas 2003, Calvo 1991, Robledo 1997, 1998, 2002, Ruiz 1997, Sullivan 1995, 1998). Darío Betancourt, en su estudio pionero, destaca la tensión campo-ciudad que caracteriza a estas «comunidades urbanas», en las cuales se mantienen labores agrícolas de autosubsistencia y vínculos comunitarios, se diversifica el empleo y tiene lugar la aparición de una «conciencia gremial» (1997). En una línea de debate similar, otros trabajos argumentan que el proceso de urbanización de los indígenas asentados en la «orillada» es gradual y que tarde o temprano se integran a la vida urbana. No obstante, mientras esto ocurre persisten estrategias de subsistencia de tipo rural en los nuevos asentamientos periurbanos (Bigmore y Raúl Perezgrovas 2003).

En respuesta a quienes hablan de una inevitable urbanización de los indígenas migrantes, hay investigaciones que destacan que vivir en la ciudad no se traduce necesariamente en una ladinización o aculturación forzada (Robledo 1998). En esta línea de discusión algunos estudios hablan del surgimiento de una nueva identidad indígena urbana en los márgenes de la ciudad (Robledo 2002), de una identidad maya urbana fortalecida (Hvostoff 2009, Rus 2009) e incluso de la emergencia de sujetos autónomos (Burguete 1999).

Si bien es cierto que en el proceso de formación de la periferia urbana la identidad indígena es reafirmada, este proceso es diverso. Mientras que algunas investigaciones resaltan las tendencias incluyentes de algunos asentamientos (Robledo 1998), otros coinciden en señalar que en el proceso de formación de estos enclaves se han recreado viejas prácticas autoritarias tales como el surgimiento de nuevos caciques o líderes despóticos y

corruptos (Sánchez 1995, Sullivan 1998, Rus 2009, Morquecho 1992). Pese a que han surgido líderes indígenas que han abusado de su poder e influencia, esto no significa necesariamente que las viejas prácticas ligadas a los sistemas de cargos autoritarios de las comunidades de origen se estén replicando en la periferia urbana. En este sentido es importante enfatizar que los procesos de formación de los asentamientos indígenas y sus dinámicas sociales varían de uno a otro dependiendo del contexto sociohistórico dentro del cual se originaron, su situación con respecto a la tenencia de la tierra, ubicación en el mapa urbano, las adscripciones político-sociales y religiosas de sus habitantes, así como la relación del asentamiento no solo con las autoridades, sino también con otros actores locales.

El caso de Yaa'l u'nin mut

El asentamiento se fundó a partir de la ocupación de un predio urbano en el marco del alzamiento zapatista. Al igual que otros asentamientos indígenas originados en este contexto, los mayores problemas que sus habitantes han enfrentado son la legalización de la tierra y la obtención de servicios básicos. Durante las campañas electorales locales, los candidatos visitan el asentamiento en busca de votos, haciendo promesas que casi nunca se materializan.

Tampoco son extraños los casos de funcionarios de gobierno que ofrecieron apoyo a sus habitantes a cambio de sumas significativas de dinero y huyeron con este sin que llegaran los servicios solicitados. Al no contar con el apoyo del gobierno, han recurrido a organizaciones —tanto oficiales como independientes— en busca de ayuda para legalizar sus tierras. Sin embargo, estas tampoco han sido la solución a sus problemas o lo han sido solo temporalmente y sin quedar exentos de conflictos. Algunas de las dificultades más comunes que han enfrentado los habitantes de Yaa'l u'nin mut al vincularse con organizaciones son sus líderes autoritarios, el cobro exagerado de cuotas o cooperaciones, sanciones, multas, exceso de asambleas, engaños y manipulaciones.

³⁶ Entre ellos: Chenalhó, Chalchihuitán, Zinacantán, Aguacatenango, Amatenango del Valle, Tenejapa, San Andrés Larráinzar, Chanal, Oxchuc, Huixtán, Chamula, Mitontic, Cancuc, Pantelhó, Teopisca, Comitán, Tuxtla, Carranza, Las Rosas, Ocosingo y otros barrios de San Cristóbal de Las Casas.

En última instancia, los integrantes del asentamiento se han organizado por su cuenta para hacer habitables las tierras ocupadas. A lo largo de este proceso se han constituido como sujetos políticos con derecho pleno a la ciudad. Es decir, no solo a ocupar y hacer uso del espacio público, sino también a preservar y/o construir una vida urbana digna y justa, y un orden social más incluyente y equitativo (Mitchell 2003).³⁷

A pesar de las luchas de poder y los conflictos y de la diferenciación social en el seno de los asentamientos, en general estos tienden a ser más incluyentes. La coexistencia pacífica de personas adscritas a diferentes religiones, así como la creciente aceptación de mestizos empobrecidos en muchas de las nuevas colonias, que en su inicio estaban integradas solo por indígenas expulsados, son algunos de los elementos que dan cuenta de una mayor apertura y tolerancia. Como veremos más adelante, el principal generador de conflictos en Yaa'l u'nin mut ha sido, en todo caso, el trámite de legalización de la tierra. Como señala Mike Davis, los procesos de regularización casi siempre socavan la solidaridad e individualizan la lucha. En este sentido, la regularización y titulación de tierras concuerdan con el proyecto multicultural neoliberal más amplio, que busca producir ciudadanos individuales que paguen impuestos y emitan votos (2007).

No obstante, la experiencia de este asentamiento indígena también muestra que la producción de ciudadanos individuales no está exenta de dificultades y contradicciones y que en este proceso pueden abrirse espacios para la emergencia de sujetos políticos que no necesariamente encajan en el proyecto de gobierno multicultural neoliberal actual.

El transporte colectivo para visitar el asentamiento indígena Yaa'l u'nin mut se toma a una cuadra del mercado Tielemans, en el centro de la ciudad. Aquí es de donde salen y a donde llegan la gran mayoría de rutas de transporte que circulan por la ciudad y sus alrededores y que la conectan con el resto de la región. Desde su punto de salida, la «combi» hace aproximadamente 25 minutos hasta la entrada de terracería, sobre el periférico, que conduce al asentamiento.

Pese a su ubicación relativamente cercana al centro de la ciudad, el intenso movimiento de las calles aledañas al mercado dificulta el paso del transporte público. Desde mi asiento en la parte posterior de la «combi» observo los tendidos a ambos lados de la calle: ropa para toda la familia, discos y películas piratas para todos los gustos, fruta y verdura, hierbas y «productos milagro», enseres domésticos multicolores, etc. A la par de los puestos improvisados que ocupan las reducidas calles y banquetas, la fisonomía de las vías que rodean el inmueble también ha cambiado en los últimos años.

Los negocios de venta de celulares se han multiplicado, así como las casas de préstamos y de empeño, las farmacias «Similares» y del «Ahorro», y las tiendas «Oxxo». Llamen mi atención la gran cantidad de establecimientos que venden música y videos cristianos, tanto en español como en otras lenguas locales, así como videojuegos. Incluso a la entrada de muchos comercios se ha hecho costumbre poner máquinas de juegos para entretener a los más jóvenes.

En el ambiente no solo se mezclan los olores de frutas, verduras, carne, pollo, hierbas y el humo del transporte, sino también los sonidos de los puestos callejeros y de las tiendas: música ranchera, rock, reggaeton, cumbia, balada, pop, música cristiana en sus diferentes versiones y timbres variados que provienen de los celulares de la gente que circula por las calles. Después de casi 20 minutos de ir a vuelta de rueda por las calles del centro, el colectivo logra finalmente salir del área del mercado para dirigirse al periférico, por donde avanzará hasta mi destino.

En otras ocasiones, cuando apremia la presión del tiempo y decido tomar un taxi, los taxistas casi nunca acceden a «meterse a la colonia», prefiriendo dejarme sobre el periférico, al igual que la «combi», para que yo camine por mi cuenta hacia el asentamiento. Siempre me preguntan con asombro y extrañeza que si vivo ahí, que si trabajo o si conozco a alguien de «ahí». Incluso algunos taxistas me han dicho: «ahí no entramos porque es peligroso y además el camino está muy malo». Y sí, cuando es época de lluvias, las calles de terracería se convierten en lodazales.

³⁷ Este proceso será analizado en detalle en el capítulo seis.

Los límites entre un asentamiento y otro no son claros para quien no vive en la zona, pero los habitantes del lugar los conocen bien: «Yaa'l u'nin mut es ahí nada más pasando el puente, casi enfrente de la casa del José, en donde era casa del Juan, pero ahora ya no es».

Las primeras colonias indígenas de la periferia se caracterizan por estar densamente pobladas y el común denominador son las casas de concreto. En cambio, en este asentamiento de más reciente fundación las viviendas de madera y techo de lámina todavía son las más comunes junto con algunas cuantas de adobe. Están intercaladas con áreas verdes en donde se siembra milpa y hortaliza y se crían animales. Su disposición y el uso cotidiano de temascales familiares me recuerda la vida en los parajes.

Es domingo al medio día y en la iglesia de la Santa Cruz se escucha a un sacerdote oficiar misa en español. Este no es el único templo en el asentamiento. Más adelante está uno cristiano y dos musalas o salas de oración musulmanas. En el recinto cristiano, en los días de oración, un grupo de jóvenes toca música en vivo, cantada en tsotsil, la lengua de sus feligreses. El sonido se entremezcla con la música ranchera a todo volumen que algunos habitantes escuchan en sus casas o con la radio zapatista «La voz de los sin voz».

Al noreste se observa un bosque de encinos que contrasta con las tierras del asentamiento, en donde el cerro ha sido «desmontado» poco a poco para hacerlo habitable y construir más casas. La gente dice que no importa que sea una zona de más difícil acceso, porque «ya de por sí es nuestro terrenito».

A mi paso por la calle de terracería, lo mismo veo mujeres vestidas a la usanza chamula que combinando el enredo zinacanteco con la blusa chamula —porque como dicen varias mujeres: «¿acaso hay paga para comprar el enredo de lana?»—, o con vestimentas de otros municipios o «en ropa de calle», como algunos la llaman. En mi camino se atraviesan jóvenes en bicicleta que van o vienen con el mandado, el señor de la moto que vende tortilla y una niña acompañada por su abuela al frente de un rebaño de borregos que vienen de pastar en los terrenos vecinos. Cuando escucho el claxon de un coche, ya sé que me tengo que hacer a un lado para

dejarlo pasar. Se trata del camión repartidor de refrescos que abastece a las pequeñas tiendas familiares. La escena me hace pensar en que hace menos de 30 años este era un sitio prácticamente despoblado al que muchos coletos acostumbraban venir de día de campo.

Aunque muchos expulsados se hicieron de un predio gracias al apoyo de sus congregaciones religiosas, la mayoría residían en superficies tan reducidas que resultaban insuficientes con la llegada de nuevos miembros a la familia o era prácticamente imposible sembrar siquiera una hortaliza para el consumo familiar. La falta de espacio se complicó más con la creciente migración de indígenas a los márgenes de la ciudad. A pesar de la escasa atención que se brindó a las demandas de los expulsados durante el levantamiento zapatista, este abrió la posibilidad de acceder a predios urbanos en la ciudad de San Cristóbal de Las Casas para muchos indígenas.

La recuperación de tierras fue acordada durante una reunión de aproximadamente 285 agrupaciones indígenas que se constituyeron en el Consejo Estatal de Organizaciones Indígenas y Campesinas (CEOIC) a inicios de 1994. A partir de este acuerdo los representantes del CRIACH y la SCOPNUR convocaron a sus miembros para organizar la recuperación de predios en la periferia urbana, entre ellos, el que ocupa el asentamiento Yaa'l u'nin mut.³⁸

Las tierras del asentamiento fueron recuperadas en marzo de 1994 por indígenas pertenecientes a la SCOPNUR.³⁹ Hasta donde se tiene registro, los dueños originales fueron Wenceslao Paniagua y posteriormente Miguel Utrilla. Durante la época colonial estas tierras se utilizaron para el cultivo de trigo y su molienda, y después fueron prácticamente abandonadas.

³⁸ Otras colonias surgidas de este acuerdo son: 1° de Enero, 4 de Marzo, La Florida, Patria Nueva (en el norte de la ciudad) y 5 de marzo (en el sur). Esta información fue recabada a partir de entrevistas con A. G. y M. G., verano de 2011.

³⁹ Esta organización se formó en 1988, durante el gobierno de Patrocinio González y hasta principios de 1990 se centró principalmente en la actividad maderera. El nombre de su líder es Antonio Hernández Gómez, mejor conocido como Terán. Pese a que la organización nació con fines productivos, en 1994 optó por la vía política uniéndose a la CEOIC para la recuperación y toma de predios y tierras. Esta información fue recabada mediante una entrevista con M. G., verano de 2011.

Después de promulgadas las Leyes de Reforma, la familia Utrilla adquirió esta y otras tierras propiedad de la Iglesia.⁴⁰ Llama la atención que algunos miembros de la familia Utrilla sigan considerándose sus legítimos propietarios:

Mi familia es dueña legítima de esas tierras, todavía conservo títulos de propiedad desde 1500, pero no cuento con las escrituras más recientes... Siento mucha tristeza al pasar por ahí, así que procuro no ir de ese lado del periférico. Entiendo que ellos tengan necesidad, pero las tierras y los edificios de origen colonial están en una situación deplorable... es realmente una tristeza.⁴¹

De acuerdo con las fuentes consultadas, hasta 1920 solo 11 personas vivían en ese lugar que abarcaba alrededor de 216 hectáreas, caracterizadas como «montes» (SEC 1984:107). En 1982, Francesco Pellizzi compró los terrenos a una familia coleta que presagiaba una «invasión».⁴² Sin embargo, en su calidad de extranjero, para facilitar la adquisición, formó un patronato. Una vez formalizada la operación, el nuevo dueño dividió la superficie en tres partes: una reserva (120 hectáreas) y dos propiedades privadas, una para cada uno de sus hijos. En 1984 el área que Pellizzi había destinado para la conservación fue donada para constituir la «Reserva Gertrude Duby» y el resto de las tierras se convirtieron asimismo en la «Reserva Pellizzi». Años más tarde, durante la presidencia municipal de Carlos Rodríguez (1989-1991), el área destinada a ser reserva se extendió aún más con la creación de la reserva de la Comisión Federal de Electricidad (CFE).⁴³ Así, la totalidad de la reserva incluye en realidad tres reservas: Gertrude Duby, Pellizzi y CFE (véanse mapas 3.1 y 3.2 en anexos). En 1994,

⁴⁰ Información recabada en entrevista a A. T., 26 de junio de 2011.

⁴¹ Entrevista a J. A. N., 25 de mayo de 2011.

⁴² Cabe mencionar que Francesco Pellizzi fue becario del proyecto Harvard y realizó trabajo de campo en la región en 1968 (Vogt 1994:434).

⁴³ Información obtenida en entrevista a A. T., 26 de junio de 2011. De acuerdo con otra entrevista realizada a J. H. P. (15 de junio del 2011), fue en 1976 cuando se intentó crear el patronato para la adquisición de las tierras. Esta información también difiere de la fecha informada en internet, que lo ubica en 1970, véase: *LaNeta en Chiapas*, 25 de abril de 2002.

la reserva fue decretada «de interés estatal» en el *Diario Oficial* del estado de Chiapas, constituyéndose como «Reserva Biótica Gertrude Duby».⁴⁴

En los años anteriores a la ocupación del predio, una parte de las tierras era arrendada por algunos de los indígenas que en 1994 se organizaron para recuperarlo:

Aquí ya de por sí rentábamos tierra, sembrábamos hortaliza allá por donde está la escuela, cerca del muro de piedra y cuando lo supimos que los del Pinar querían tomar les dijimos que nosotros también queríamos una tierra, porque de por sí ya la veníamos trabajando, así que la sentimos que era de por sí nuestra. Entonces también tenemos derecho junto con los otros compañeros. Los compañeros nos hablaron y lo escuchamos su palabra, entonces decidimos que todos vamos a participar y apoyar.⁴⁵

Otro argumento que abonó a la decisión de tomar el predio que hoy ocupa Yaa'l u'nin mut va más atrás en el tiempo: que las tierras pertenecían originalmente al ejido aledaño El Pinar y que los indígenas simplemente recuperarían aquello que históricamente les pertenecía. La idea de recuperación de tierras contrasta con el discurso del gobierno y de otros actores locales que ven a los indígenas que recobraron la tierra como «invasores», desconociendo tanto sus episodios de migración y lucha en la ciudad como su derecho a la tierra y al espacio urbano.

Con base en los testimonios compartidos por los habitantes del asentamiento, podría afirmarse que los días posteriores a la recuperación del predio fueron una odisea:

Aquí puro monte había. Como que bien ni se podía vivir. Teníamos miedo de pasar la noche, pensábamos que nos va a pasar algo muy malo, que nos va a comer un animal, así de duro estaba, pero poco a poco lo fuimos viendo que sí se podía. Un poquito hacíamos cada día. A puro machete a limpiar, bien duro fue el trabajo y con miedo de que nos quisieran echar, de que nos fuera a llevar la policía, siempre con el miedo pues. Ya más

⁴⁴ Véase: *LaNeta en Chiapas*, 25 de abril de 2002.

⁴⁵ Entrevista a A.G., 10 de enero de 2005.

después conseguimos un poco de paga para comprar madera y un nailon para la casa, pero nada más eso teníamos. Ni para lámina alcanzaba. Los que tenían cuarto en Nueva Esperanza iban a dormir ahí unas noches, pero otros no, otros nada más aquí quedaban cuidando, a puro sufrir, pero con el ilusión de que esto ya era nuestro de por sí. Así poquito a poquito nos venimos organizando para cuidar, porque había que cuidar la tierra pues. Ya más después empezamos a pensar cómo lo vamos a repartir entre las familias y ahí se puso más difícil todavía, porque todos quieren el mejor terrenito.⁴⁶

El siguiente paso, después de la recuperación del predio, consistió en organizar diferentes grupos entre las familias ocupantes, no solo para consolidar la posesión del terreno, sino sobre todo para reconstruir sus vidas en el nuevo espacio rescatado. Se formaron grupos de vigilancia que se mantuvieron en alerta ante un eventual desalojo. El grupo dirigente se encargó de la división del predio y, en la medida de lo posible, de delimitar las vías de acceso y áreas de uso común para el futuro (escuelas, canchas, espacio de pastoreo). Desde el inicio, el reparto de lotes entre las familias que habían participado en la recuperación del predio dio lugar a conflictos y divisiones. Algunas ocuparon más lotes de los que les correspondían, otras se apoderaron de los mejor ubicados. Los conflictos tuvieron lugar principalmente entre dos de los hombres que encabezaron la recuperación del predio y que más adelante se convertirían en líderes del asentamiento.

Otra de las principales preocupaciones en los primeros días después de la recuperación de las tierras fue la dotación de servicios, específicamente el suministro de agua. Los habitantes se organizaron para conseguir mangueras y transportar agua montaña abajo, desde las cuevas donde se encuentra un manantial.

Al ser considerado un asentamiento ilegal, el municipio no tiene obligación de dotarlo de servicios, y si lo hace, el proceso de negociación es difícil y prolongado. Solamente después de mucho tratar lograron adquirir el servicio de alumbrado. Hasta la fecha no cuentan con el servicio de agua

⁴⁶ Entrevista a J. G., 25 de enero de 2011.

potable dentro de sus casas, ni el de recolección de basura.⁴⁷ El uso de letrinas es común y la basura se acumula en el traspatio de las casas, hasta que se tiene una cantidad suficiente para incinerarla. La mayoría de las familias alternan el uso del fogón con la hornilla de gas dependiendo de los recursos pecuniarios disponibles. Solamente cuando hay un excedente monetario se compra un cilindro de gas para poder cocinar con la hornilla, pero la mayoría de las veces se recurre a la leña para cocinar en el fogón.

Yaa'l u'nin mut se ha poblado poco a poco y las casas en construcción son una constante en el paisaje. Las casas de concreto siguen siendo minoría. Los habitantes no construyen sus casas con materiales más duraderos no solo por la falta de dinero, sino sobre todo por el miedo a perderlo todo ante un eventual desalojo.

No todos los habitantes llegaron al predio al momento de la ocupación e incluso varios de los originales se han visto forzados a buscar lugares más económicos en dónde vivir. El precio de los lotes, las cuotas de ingreso, el pago por servicios, reparaciones y mantenimiento de las áreas comunes y, sobre todo, las constantes cooperaciones para cubrir los gastos que ha supuesto el proceso de legalización de la tierra resultaron imposibles de pagar para algunos de los habitantes originales.

Los residentes que llegaron años después de la recuperación de tierras supieron de la existencia de terrenos disponibles en el asentamiento por anuncios colocados en el mercado, o bien a través de sus familiares y conocidos. La mayoría han tenido que recurrir a préstamos para poder pagar los terrenos. Todos sin excepción han contraído deudas en algún momento y la mayoría paga intereses mes con mes. La expresión «otra vez me tuve que pedir prestado» es muy recurrente entre los indígenas de la periferia urbana.⁴⁸

⁴⁷ La planta de bombeo del Sistema de Agua Potable y Alcantarillado Municipal (SAPAM) se encuentra a menos de cinco kilómetros del asentamiento.

⁴⁸ Junto con el dominio de los negocios del transporte y el comercio, el préstamo de dinero también se ha convertido en un gran negocio para una parte de la elite indígena de la región a costa del endeudamiento y empobrecimiento de la mayoría.

La construcción del género en la periferia urbana

Los hombres y las mujeres que habitan Yaa'l u'nin mut se ganan la vida de distintas maneras, sobre todo a partir del autoempleo o en el sector informal.

Solo un par de habitantes del asentamiento son maestros jubilados de primaria bilingüe. Una forma de complementar los ingresos familiares es la cría de aves que después se venden, o cuyos huevos se consumen, y la siembra de maíz. Sin embargo, el espacio para sembrar es cada vez más reducido y no apto para la siembra, por lo cual la cosecha de este grano casi nunca alcanza a cubrir el consumo familiar.

Las mujeres tejen pulseras y cinturones para después colocarlos con alguna vendedora del mercado de artesanías. En ocasiones, si algún familiar tiene planes de viajar a la Ciudad de México para vender sus productos, le piden que lleve pulseras y cinturones a cambio de una comisión. Algunas mujeres han comprado máquinas de coser a crédito y confeccionan blusas que comercian al mayoreo a otras indígenas especializadas en el bordado. Algunos cónyuges desempleados apoyan a sus parejas en tareas que anteriormente eran consideradas exclusivas de la población femenina. Así, por ejemplo, varios hombres han aprendido a usar máquinas de coser y trabajan en la confección de blusas a la par que las mujeres. Asimismo, ellas ganan un poco de dinero vendiendo dulces, frituras, refrescos, aceite, jabón, pasta de dientes y otros productos en estanquillos improvisados dentro de sus propias casas. Sin embargo, mantener los comercios familiares abastecidos es, la mayor parte del tiempo, una proeza económica. Además, la proliferación de tiendas familiares que ofrecen prácticamente la misma mercancía ha impactado en forma negativa las ventas. Algunas mujeres trabajan como empleadas domésticas o atienden puestos en los mercados públicos. Todas, sin excepción, combinan estas actividades con el trabajo doméstico y el cuidado de los niños.

Los hombres, por su parte, se emplean como carpinteros, albañiles, cargadores en el mercado, taxistas con placas y sin placas, aserradores clandestinos y acreditados, hojalateros, herreros, peones, comerciantes

y panaderos. Algunos de ellos tienen pequeñas carpinterías y poco a poco han adquirido las herramientas necesarias para trabajar la madera. Sin embargo, ninguna de estas ocupaciones es estable, los ingresos son exiguos y difícilmente alcanzan para cubrir los gastos familiares. La tendencia en los últimos años ha sido, por un lado, el incremento en la diversificación de las actividades económicas a cargo de las mujeres y, por otro lado, el incremento del desempleo masculino.⁴⁹

La situación de los habitantes de Yaa'l u'nin mut, como la de la mayoría de indígenas de la región los Altos, representa un largo proceso de transición de una economía de subsistencia a una economía monetarizada y cada vez más informal. Una de las principales causas de esa situación es la escasez de tierras cultivables que, aunada al alto crecimiento demográfico en la región, ha orillado a grandes contingentes de indígenas a migrar fuera de sus comunidades en busca de empleos. En los últimos años se ha vuelto común escuchar a los vecinos comentar que varios hombres, desesperados por la falta de empleo y oportunidades, migraron a los Estados Unidos en busca del «sueño americano».

Este largo proceso que va de la subsistencia a la monetarización está marcado por el género. Mujeres y hombres se ven orillados cada vez más a buscar nuevas estrategias para la generación de ingresos —las primeras con relativamente mayor éxito que los segundos—, dando lugar a una redefinición de los roles tradicionales de género entre los indígenas de la periferia urbana.

Otro medio de subsistencia para esta población son los limitados programas sociales implantados por el gobierno federal. Todas las indígenas que son madres reciben apoyos procedentes de alguno de estos.⁵⁰

Si bien términos como «equidad de género» y «empoderamiento» de la mujer han sido incorporados en el diseño de políticas públicas y programas sociales, su alcance y aplicación son más bien problemáticos. Este es el

⁴⁹ Este proceso se abordará más ampliamente en el capítulo seis.

⁵⁰ Se trata del programa Oportunidades implantado durante los sexenios de Vicente Fox (2000-2006) y Felipe Calderón (2006-2012) y que, con el regreso del PRI al poder, su nombre cambió a Prospera. Además, algunas mujeres reciben apoyos del Seguro Popular.

caso de las mujeres indígenas que habitan en la periferia de San Cristóbal de Las Casas, cuya situación particular de vida es subsumida dentro de categorías más amplias, como la de campesinas pobres, pasando por alto sus especificidades culturales, así como el contexto urbano en el que residen. El Estado sigue viendo a las mujeres indígenas como preservadoras y transmisoras de la tradición. En este sentido, los programas puestos en marcha terminan reforzando su papel como madres y amas de casa, disminuyendo su agencia política y económica y confinándolas al espacio doméstico (Bonfil 2004).

La aplicación de estos programas en la periferia urbana queda lejos de cumplir con el objetivo de empoderar a las mujeres, y en muchos casos generan además tensiones en el seno de las familias pues al destinar el apoyo económico exclusivamente a las mujeres, provocan entre los hombres una falta de interés por aportar a la economía familiar y refuerzan el desempleo masculino.

Un grupo de funcionarios de gobierno realizaron una reunión con las mujeres de Yaa'l u'nin mut para hablarles de su funcionamiento y de los requisitos para inscribirse. Durante la junta se nombró a las promotoras que harían las veces de representantes del programa al interior del asentamiento. Suele elegirse para esa responsabilidad a aquellas que mejor hablan español y que además saben leer y escribir. Estos nombramientos se someten a votación entre el resto de las mujeres y se van rotando, así que las promotoras cambian constantemente. Cada mes las mujeres tienen la obligación de asistir a pláticas impartidas por personal del sector salud sobre diversos temas de higiene, alimentación y salud reproductiva, así como a revisiones periódicas en el centro de salud local. Los médicos se apoyan en las promotoras para traducir las pláticas al tsotsil, tomar asistencia y entregar papillas para los niños pequeños. Más de 50 mujeres se reúnen mensualmente para pasar lista, recibir papillas adicionales y escuchar las pláticas de los doctores. Este espacio de encuentro le ofrece a las mujeres una oportunidad para ponerse al día, conversar e incluso descansar de las actividades domésticas. La plática del médico casi siempre pasa a un segundo plano, ya que las mujeres no muestran interés alguno en los temas

que se abordan. Es frecuente que, al percatarse de la falta de atención por parte de las asistentes, los doctores reaccionen con enojo y con una actitud paternalista:

—Usted no asistió la última vez y ahora está hablando... Desde que llegué no ha parado de hablar con su comadre. Ni crea que no me doy cuenta, ni crea que no sé que a veces falta. Si aquí tengo la lista y no está su nombre. La voy a acusar y la voy a castigar para el siguiente mes, para que no reciba su dinero. Hay más mujeres que no me han ido a ver, que no han ido a la consulta cuando les toca, pero si ya saben que me tienen que avisar si están embarazadas. Ya hemos hablado de los diferentes métodos anticonceptivos, de que es importante usarlos, ya lo dijimos antes, muchas veces. Ya no quiero más niños aquí en Yaa'l u'nin mut. Ustedes dos que están hablando, a ver, díganme ¿Qué fue lo que dije? ¿Qué opinan de lo que acabo de decir?... —conforme el doctor se fue aproximando a las mujeres, estas voltearon a verlo interrumpiendo su conversación y una de ellas le respondió—: No lo escuché, no lo entendí nada —ante esta respuesta el resto de las mujeres empezaron a reír y el doctor se molestó aún más.⁵¹

Estos programas son tan solo un paliativo, más que una verdadera solución a los problemas que viven los indígenas de la periferia urbana. Las mujeres aprovechan los apoyos recibidos, no sin cuestionar los requisitos y el funcionamiento de los programas sociales. Desafortunadamente, ante la crisis económica de los últimos años, el dinero que reciben a partir de estos programas de corte asistencialista se ha vuelto indispensable para sobrevivir.

La operación de programas sociales muestra cómo grupos determinados de mujeres —dependiendo de su estatus social, de clase, étnico y racial— son convertidos en sujetos de políticas estatales específicas (Collins 1999). Las indígenas pobres en edad reproductiva son percibidas por el gobierno multicultural neoliberal como madres procreadoras cuya fertilidad deber ser gobernada. En el siglo pasado, el proyecto de gobierno

⁵¹ Fragmento de una plática impartida por personal del sector salud recabada en el verano de 2007.

posrevolucionario fomentó el mestizaje a partir de un discurso nacionalista que veía en la mujer indígena a la procreadora ideal de mestizos, convirtiéndola en el blanco principal de sus políticas reproductivas (Ruiz 2001). En la actualidad es necesario disuadirlas de tener hijos para frenar el crecimiento de la población de la periferia urbana. La visión que el Estado tiene de la mujer indígena no ha cambiado, solo el objetivo. Para lograrlo, los cuerpos de estas mujeres son sometidos a diferentes tecnologías de poder que buscan controlar la totalidad del ciclo de vida de ciertas poblaciones —la indígena— desde el nacimiento hasta la muerte.

El predominio de una perspectiva centrada en el presente impide ver y entender las historias y los procesos que hay detrás de la formación de asentamientos y colonias indígenas (Holston 2008). En la periferia tiene lugar un proceso de construcción de la vida urbana no solo real sino también simbólico. En un contexto de marginación y creciente desigualdad, cada nueva adquisición o adición se vive como un gran logro. Desde conseguir el material necesario para añadir un cuarto a la casa, así sea de madera y lámina, hasta juntar el dinero necesario para realizar el primero de una serie de pagos para comprar un celular o una licuadora. Al mismo tiempo que la periferia indígena es transformada en un espacio habitable, sus integrantes se convierten en nuevos sujetos políticos a partir de su participación en la lucha por el derecho a la ciudad. Estos procesos organizativos no solo han posibilitado la reconstrucción de la vida en colectivo, sino también el surgimiento de una identidad indígena más amplia. No obstante, estos procesos de construcción y reconstrucción están marcados por conflictos y contradicciones tanto dentro de los asentamientos como los que se derivan del contexto más amplio de auge del turismo en la ciudad de San Cristóbal de Las Casas.



Plaza de la Paz, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, 2012.



Andador Guadalupano, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, 2014.



Andador Guadalupano, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, 2014.



Capítulo 4. Multiculturalismo neoliberal en la ciudad

En la plaza de La Paz, frente a la catedral de la ciudad, fue instalado un domo de grandes proporciones que alberga la exposición itinerante «México Multicultural» organizada por la Comisión de Pueblos Indígenas (CDI).¹ No del todo convencida, me formé en la fila. Después de la espera, al llegar a la entrada un joven nos dio la bienvenida. A su lado izquierdo se encontraba una pantalla interactiva que mostraba retratos diversos. Al seleccionar cualquiera de ellos se desplegaba una nueva imagen. Aparecía una ficha técnica que explicaba el lugar de procedencia y el origen étnico de la persona del retrato elegido. En el otro extremo había un muro con la frase «Bienvenidos» seguido por un listado de la misma frase pero en varias de las lenguas indígenas habladas en el país. A manera de introducción el anfitrión preguntó si alguien hablaba algún «dialecto» indígena, pero al no obtener respuesta dirigió nuevamente su mirada hacia la pared y explicó que en México existen más de 60 «dialectos» indígenas. La segunda ocasión que escuché la palabra «dialecto» sentí un fuerte impulso por interrumpirlo y decirle que el término correcto es «lengua», no «dialecto», pero no lo hice. A continuación nos invitó a pasar a la segunda sala de la exposición. Ahí encontramos una pantalla gigante, de piso a techo, en la cual se transmitía un video en alta definición cuyo objetivo era mostrar la «composición multicultural» de México. Al inicio se podía leer en la pantalla: «Viaja con nosotros por los mares, las montañas, las selvas, los

¹ Visita a la exposición el 16 de octubre del 2010.

desiertos...». Terminada la introducción comenzó el despliegue de imágenes: danzas, grupos de músicos, rituales, ceremonias, sitios arqueológicos y paisajes naturales diversos. No hubo narración o explicación alguna de la serie de imágenes que estábamos presenciando. Aparentemente no hacía falta, puesto que las imágenes por sí mismas tendrían que ser suficientes para mostrar la composición multicultural de México. Los asistentes a la exposición sonreían ante la pantalla y me atrevo a decir que en sus cuerpos asomaba algo de orgullo. Al concluir la transmisión otra persona nos invitó a pasar a la siguiente sección.

Nos explicaron que en esa sección encontraríamos varias pantallas a lo largo de un pasillo, algunas de ellas interactivas. Las pantallas planas dispuestas en esta parte mostraban mapas para conocer los grupos indígenas de cada estado, su porcentaje con respecto a la población nacional y estatal, así como retratos de rostros y cuerpos enteros de indígenas de diferentes grupos étnicos, siempre vestidos con sus trajes tradicionales. En la misma sala se podía observar otro muro repleto de fotografías de rostros indígenas. Más adelante, en una tercera sección había varias vitrinas que exhibían muestras variadas de artesanía de México, cada una acompañada del nombre del artesano así como de su origen. Después de pasar por estas áreas y tomar notas de la exposición, continué con el recorrido y observé que en una esquina y sin aparente relación con el resto de lo expuesto se encontraba una subsección rotulada «Los indígenas en la Revolución». En este momento pensé que finalmente aparecería algo relevante, pero... para seguir abonando a mi frustración encontré que nuevamente no había una descripción que contextualizara aquella serie de fotos inconexas.

Al final del recorrido, y para cerrarlo con broche de oro, encontré una pantalla en la que se mostraba un video de la CDI haciendo alarde de todos sus programas sociales y subrayando que gracias a ellos miles de indígenas han sido beneficiados, por ejemplo, las «92104 mujeres indígenas que han recibido apoyo para sus proyectos productivos...». Así concluyó «México multicultural», con una especie de rendición de cuentas.

En ningún momento de la exhibición se hizo referencia alguna a los grupos afrodescendientes que también forman parte del «México

Multicultural». Mucho menos se aludió a otros grupos culturales que han enriquecido el bagaje social, cultural y político de este país. Después, a pocos pasos de la exposición se acercó una mujer indígena para ofrecerme blusas bordadas, pulseras y cinturones. El resto de las vendedoras se aproximaron apresuradas a las demás personas que salían de la exposición, quienes rechazaban molestas la mercancía y aceleraban el paso. Al preguntarle a la señora cómo iba la venta del día, me respondió: «¿Acaso se puede vender así? Hace días que no vendo nada por la tienda (el domo), porque no hay espacio para tender el puesto de por sí...». Consternada por el multiculturalismo estatal operado en este país, me disponía a atravesar la calle cuando, frente a mí, un hombre le comentaba a su acompañante que «la chamulada»² estaba por todos lados y que eran unos «cochinos». Ante lo que acababa de presenciar solo atiné a pensar: ¡Vaya reconocimiento de la diversidad cultural, vaya alcances del multiculturalismo estatal!...

El recuento anterior ejemplifica los usos y alcances del discurso multicultural. Desde la época posrevolucionaria, los museos y las exposiciones han jugado un papel decisivo en la producción y reproducción de discursos nacionalistas. De manera similar a los museos que se inauguraron a lo largo de ese periodo, la exposición «México Multicultural» constituye una tecnología de poder crucial para objetivar conceptos abstractos —como nación, grupos indígenas, multiculturalismo— por medio de prácticas visuales y verbales para los propósitos de un gobierno más efectivo: «A través de esta nueva lógica de exhibición, conceptos sociales como Estado-nación moderno son naturalizados como realidades sociales, mientras que sus poblaciones son convertidas en objetivos y reguladas a partir de las narrativas y los arreglos arquitectónicos de estas nuevas tecnologías» (Coffey 2003:212 traducción mía).

En un contexto urbano socialmente diverso y desigual, estas exposiciones se convierten en espacios tanto de producción como de legitimación del proyecto de gobierno multicultural neoliberal vigente. De acuerdo con la exposición, el multiculturalismo en México se limita al componente

² Expresión peyorativa usada para hacer referencia a la población indígena en la ciudad.

indígena y este a su vez es reducido a una serie de rostros, paisajes y rituales inconexos y descontextualizados que los asistentes a la exposición, no indígenas en su mayoría, se limitan a observar desde una distancia segura.

La exposición del CDI es problemática por varias razones. En primer lugar, ninguno de los encargados de la exposición era indígena. Pareciera que estos no pueden caracterizarse a sí mismos, hablar de sus vidas, su trabajo y sus contribuciones, y necesitan que alguien lo haga por ellos, es decir, ser representados. En segundo lugar, los retratos que se hacen de la población indígena son reduccionistas y no hacen más que reforzar imaginarios y prácticas excluyentes. En esta exposición se personifica a los indígenas como confinados en espacios considerados «naturales» (montañas, selvas, desiertos), practicantes de rituales, ceremonias y danzas, y como artesanos. Estas actividades «tradicionales», al no ser contextualizadas, proyectan la idea de que los indígenas no pueden existir fuera de espacios «naturales» ni llevar a cabo prácticas que no sean «tradicionales». Y por si fuera poco, es el propio Estado el que define lo tradicional. Al diseminar estas representaciones, el multiculturalismo como proyecto de gobierno crea una distancia entre el indígena de la pantalla y la indígena que transita por las calles de la ciudad como vendedora ambulante y que muy seguido se convierte en estorbo para la industria turística local. Así se desarrolla un proceso de autorización del primero y de desautorización de la segunda, es decir, el multiculturalismo neoliberal dibuja distinciones entre formas autorizadas y no autorizadas de ser indígena (Hale 2006). En suma, la exposición de la CDI permite entrever los usos, alcances y límites del multiculturalismo estatal en el pueblo mágico de San Cristóbal de Las Casas.

La periferia ocupa el centro

A lo largo de la década de 1990, San Cristóbal de Las Casas siguió transformándose para responder a la creciente demanda del mercado turístico.³

³La CDI calcula que para la década de 1990, SCLC tenía aproximadamente 89 335 habitantes, de los cuales 40 807 eran hablantes de lenguas indígenas (CDI 2016).

Las autoridades locales, atendiendo a la lógica de preservar el centro histórico para fines turísticos, adoptaron medidas para la reorganización del espacio urbano. En realidad, buscaron frenar de ese modo la multiplicación de asentamientos y colonias mayoritariamente indígenas, así como la presencia indígena en espacios céntricos considerados exclusivamente mestizos.

En el imaginario local vigente, el centro es coleso-ladino-mestizo, mientras que la periferia es india-indígena. Desde esta perspectiva, las calles céntricas de San Cristóbal son representadas como sinónimo de historia, tradición, armonía y orden, y objeto de inversión de sumas considerables para su mantenimiento y embellecimiento. La periferia es representada en oposición al centro. Es un espacio de desorden y caos, no solo físico, sino también moral y social de sus habitantes indígenas, de ilegalidad, pobreza, inseguridad y falta de higiene. Un espacio plagado de calles sin pavimentar, asentamientos carentes de servicios y gente que vive hacinada. Por lo tanto, la periferia y sus habitantes son concebidos como un espacio y una población que han de ser disciplinados, regulados y gobernados para insertarlos al proyecto político y económico nacional más amplio.

Si bien se han tomado medidas para reforzar la oposición centro-periferia, estas no siempre consiguen su objetivo, como sucede en el caso de la actividad comercial en la ciudad y específicamente en los mercados. Ante la imposibilidad de satisfacer la demanda de puestos en los recintos existentes —Tielemans y Santo Domingo— se construyeron dos nuevos espacios: el «Mercado de Dulces y Artesanías» y el «Mercado Popular del Sur» o «Merposur». El primero de ellos, localizado en una de las principales calles del centro, está orientado en especial hacia el turismo. El segundo, por su parte, buscó despejar el centro y reubicar a los vendedores ambulantes.

Los mercados de la ciudad, además de haberse expandido, han sido objeto de una significativa recomposición. Aquella descripción del mercado que hiciera Aguirre Beltrán (1991), en la década de 1950, como un lugar enteramente controlado por la población mestiza, ha quedado atrás. Actualmente son los indígenas, aglutinados en diferentes organizaciones independientes y sindicatos amparados por el gobierno municipal, quienes tienen el control sobre la organización y funcionamiento de los mercados

y el comercio ambulante. Esto no significa que todos los indígenas tengan igual acceso a estos lugares. Al contrario, el surgimiento de líderes se ha traducido en una manipulación de espacios a costa de quedar muchos excluidos de la posibilidad de vender sus mercancías tanto en los mercados como en la calle (Pérez 2002). Esto es una muestra de cómo se complican las oposiciones indígena-mestizo y centro-periferia en el contexto urbano. Ante este control del territorio en beneficio de unos cuantos grupos indígenas, en los últimos años la plaza de La Paz, los andadores turísticos y, en algún momento, el parque de Los Arcos⁴ han comenzado a transformarse con la presencia temporal de puestos «nocturnos» atendidos sobre todo por mujeres indígenas:

Ya tiene tiempo que queríamos vender, pero ¿acaso hay lugar en el mercado?, ¿acaso nos dejan vender?... Está bien difícil la venta de por sí. Los que tienen puesto no dejan que nosotras andemos a pie, buscando la venta, nos molestan pues, nos corren, dicen que ese es su espacio. Por eso nos organizamos, entre nosotras, bueno, con nuestras familias, escribimos una carta a la presidencia municipal y hubo negociación con la municipal. Ya más después nos dieron el autorización que le dicen para tendernos nada más aquí, pero solo de noche para que la gente pueda hacer su foto durante el día⁵.

El proyecto turístico es prioritario y el gobierno municipal busca garantizar que los visitantes se tomen una foto a espaldas de la catedral, que se ha convertido en uno de los símbolos más importantes de SCLC. Las mujeres esperan pacientemente a que comience a despuntar la noche para tender sus puestos y utilizan linternas para que la gente pueda ver la mercancía que ofrecen.

El alumbrado público es limitado, el terreno es inadecuado y encima su uso es restringido. Al tratarse de un espacio abierto, el éxito de la jornada depende de las inclemencias del tiempo, ya que si llueve, como es común buena parte del año en estas latitudes, tienen que esperar con sus

⁴ El parque de Los Arcos y el Palacio Municipal están siendo convertidos en museo al momento que escribo estas líneas.

⁵ Entrevista con I. S., abril de 2011.

bultos de ropa a que pase la lluvia o, en el peor de los casos, darse por vencidas y pagar el taxi de regreso a sus casas. Si acaso pasa la lluvia, secan el piso con lo que tengan a mano, como escobas y esponjas que cargan junto con su mercancía. Mientras ellas atienden el puesto, hasta la media noche en temporada alta, sus hijos juegan y corren por la plaza. Este tipo de acuerdos entre las mujeres indígenas y la presidencia municipal en turno son más bien endeble, responden a intereses electorales y no a proyectos estables o a una planificación urbana a largo plazo.

Y al tiempo que sucede esto en la plaza de La Paz, en el parque contiguo a la iglesia de Santo Domingo también se advierte un desbordamiento del espacio y una diversificación social que no se veían hace 15 años. Si antes era visitado casi solo por turistas, poco a poco más familias indígenas lo frecuentan con fines recreativos. Hace 10 años el mercado tenía un área en donde los artesanos itinerantes, conocidos como «hippies» o llamados peyorativamente «artezánganos», nacionales y extranjeros, tendían sus puestos para ofrecer sus productos, especialmente joyería. Hoy estos puestos son contados y muchos de los artesanos comentan que cada día es más difícil vender ahí porque los líderes indígenas simplemente no los dejan o les exigen cuotas muy altas. El tipo de mercancía ofrecida también se ha diversificado. En el parque de Santo Domingo, convertido en mercado, uno encuentra prendas y productos artesanales no solo de Chiapas y de otras partes de México y Guatemala, sino también ropa y accesorios importados de India, Ecuador y China. Más allá de los puestos de ropa, también hay otros de comida (churros, palomitas, papas fritas, jícamas, mangos y naranjas cubiertos con chile líquido y en polvo), unos más que tienen a la venta tortugas, peces y pollos pintados de colores y otros que ofrecen ropa de segunda mano procedente de los municipios de San Juan Chamula y Zinacantán. Siguiendo los pasos del mercado Tielemans, que es varios mercados en uno y que poco a poco se ha ido «tragando» las calles aledañas, el de Santo Domingo comienza a desbordar los límites del parque, ocupando pasillos y calles contiguas para disgusto de coletos y mestizos.

Por otro lado, el comercio en las principales calles del centro de la ciudad, en manos de la elite local, se ha ido transformando en las últimas

décadas, en especial a partir de 1994. Con la llegada de personas de distintas nacionalidades (franceses, italianos, estadounidenses, argentinos, etc.) surgieron nuevos negocios, en particular restaurantes. Muy recientemente, aunque todavía en menor medida, naciendo empresarios indígenas comienzan a rentar locales que convierten en tiendas de «ropa étnica», así como establecimientos en donde ponen a la venta periódicos y revistas de circulación nacional.

Más allá de las calles del centro de la ciudad, el espacio urbano se ha transformado con la apertura de plazas comerciales que concentran supermercados, salas de cine, boutiques y tiendas departamentales, entre otros. Llama la atención que estos conjuntos comerciales son cada vez más visitados por familias indígenas. Con la proliferación de plazas de esa índole también se han multiplicado los lugares de «comida rápida» (McDonald's, Burger King, Domino's Pizza) y las tiendas oxxo, que amenazan con desplazar a los merenderos y fondas tradicionales, así como a los estanquillos caseros, más o menos improvisados. A la par, hay mayor presencia indígena en el comercio establecido en los barrios y colonias que décadas atrás estaba en manos de familias coletas. La emergencia de estos nuevos actores genera constantes negociaciones y disputas por el espacio urbano.

Durante la década de 1990 se buscó frenar el ambulante, así como la reubicación de asentamientos indígenas, e incluso evitar su surgimiento. La primera reubicación concertada fue el caso de la colonia El Cascajal, cuyos pobladores fueron reubicados nuevamente en las colonias Artículo 115 y La Hormiga, en respuesta a la preocupación de la elite local por preservar el entorno natural de la ciudad (Sánchez 1993:101-102). En un caso más extremo, por lo menos dos centenares de indígenas expulsados fueron enviados por las autoridades locales a trabajo forzado en el corte de caña, en Pujilic, para evitar que se establecieran en la ciudad (Sánchez 1993:153-154).

Otra medida adoptada para gobernar el desorden que predominaba en el centro fue la creación de la Unidad de Servicios Regionales (oficinas de gobierno, bancos, bodegas, servicios de comercialización y transporte), que el presidente municipal en turno definió como un programa de desconcentración para preservar el centro histórico.

La rebelión indígena

Al igual que en 1974, a principios de la década de 1990 el centro de la ciudad fue ocupado en abierto cuestionamiento al orden socioespacial excluyente. El 12 de octubre de 1992, cientos de indígenas locales y de otros municipios participaron en lo que se conoció como la marcha de la «Resistencia Indígena, Negra y Popular, por los 500 años de resistencia contra la conquista española». Los integrantes exhibían mantas y pancartas con leyendas como: «¡No al TLC!»⁶, «¡Ya basta de 500 años de represión!», «¡No a las reformas al Artículo 27!». Durante la movilización algunos de los concurrentes derribaron a palos y martillazos la estatua del conquistador Diego de Mazariegos, ubicada frente al templo de Santo Domingo. El «atentado contra el patrimonio cultural» de la ciudad no pasó inadvertido y fue visto como una amenaza de los «indios» contra los coletos, y se reavivaron entre estos últimos añejos temores de una «invasión india». La noche de ese mismo día el presidente municipal, Jorge Lescieur (1992-1995), anunció la creación del Frente Único de Defensa Ciudadana (Tello Díaz 1995:152).

La ocupación del espacio urbano, otrora centro habitacional español de la época colonial, por los «indios insurrectos» no terminó con el incidente del 12 de octubre de 1992. El primero de enero de 1994 la tan temida insurrección indígena se hizo realidad con el levantamiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN):⁷

Antes de 1994 era muy tranquilo pero siempre latente de que en algún momento dado los indios iban a entrar a tomar la ciudad de San Cristóbal. Es un miedo colectivo. Esto obedecía a que en el subconsciente había toda una larga y prolongada historia de explotación de los indígenas que venían a estar y a vivir por necesidad en San Cristóbal de Las Casas. Estas diferencias y desigualdades radicalizadas irrumpen con la toma de San Cristóbal por el EZLN el primero de enero de 1994. Yo le llamo «el síndrome del año

⁶ Tratado comercial entre México, Estados Unidos y Canadá que entraría en vigor el 1 de enero de 1994, conocido como Tratado de Libre Comercio para América del Norte o TLCAN.

⁷ La bibliografía sobre el EZLN es muy extensa como para citarla aquí, pero sugiero ampliamente estas referencias: Harvey (1998), Rus et al. (2003).

nuevo» donde hay un impacto psicosocial por ese miedo que se ha venido heredando de generación en generación. Hay reacciones de diferente tipo: surgen los coletos auténticos, surgen pocos coletos que se identifican con el movimiento armado. Los políticos en turno quieren enfrentarse con los zapatistas que tomaron el palacio municipal pero eso hubiera provocado una masacre. Sin embargo, los medios de comunicación se fueron dando cuenta de que si tocaban al EZLN iba a resultar mucho peor de lo que sucedió. La mayor parte de lo que comentaban los coletos era que tenían pánico. Yo recuerdo haber visto a una señora que se fue a esconder debajo de una cama y lloraba a lágrima viva por un temor desorbitado, un miedo-pánico. «¿Cómo era posible que los indios entraran y tomaran la ciudad?». Esta ciudad con sabor a península ibérica, de origen español.⁸

En el contexto del levantamiento zapatista, un grupo de residentes, autodenominados «auténticos coletos», propuso formar el Frente Cívico para la Defensa de la Dignidad San Cristobalense y exigir «respeto a la integridad física y emocional de la ciudad». La agrupación solicitó la intervención de las fuerzas armadas para poner fin a la ocupación de su ciudad. Demandó la salida de los «indios» y de los «hippies» y extranjeros perniciosos, y también se opuso a que la ciudad se convirtiera en escenario de las pláticas de paz entre el ejército rebelde y el gobierno. Otra de sus peticiones fue el desalojo de los predios suburbanos invadidos en el marco del conflicto zapatista. Sin embargo, el gobernador en turno, Javier López Moreno, no apoyó sus demandas y los «auténticos coletos» interpretaron esta negativa en razón del origen indígena del mandatario estatal (Sulca 1997).

La desestabilización del orden socioespacial vigente se intensificó y aceleró a partir de 1994. San Cristóbal no solo se convirtió en refugio para una gran cantidad de desplazados por la guerra, sino también en un epicentro que atrajo a población proveniente de lugares muy diversos, allende las fronteras nacionales, interesados en la agenda del EZLN. En los primeros años del levantamiento, 5 000 desplazados llegaron a San Cristóbal de Las Casas y otros 15 000 migraron debido a que empeoraban las condiciones

⁸ Entrevista a J. H. P., 24 de mayo de 2011.

de vida en sus lugares de origen (Rus 2009:189). Para el año 2000 el número de habitantes era de alrededor de 132 421, de los cuales aproximadamente 66 753 eran indígenas (CDI 2016). Esta experiencia local arroja luz sobre una dinámica nacional más amplia de creciente diversificación de la población indígena en la ciudad, dando lugar a un nuevo tipo de urbanización caracterizada por una marcada polarización y, por lo tanto, diferentes formas de vivir la ciudad (Molina 2010).

La ciudad cosmopolita

Aquí hay una convivencia muy especial de todos los grupos étnicos que viven alrededor de San Cristóbal de Las Casas, que confluyen diariamente... La artesanía de ellos, que comercializan y que han logrado hacer diseños muy atractivos. Todo eso lo hace especial, agradable... Tenemos un clima realmente maravilloso, mucho sol y una convivencia armónica entre todos. Tenemos muchos visitantes extranjeros, una afluencia principalmente de europeos que nos visitan, hay mucho turismo nacional, entonces es una ciudad que tiene muchas influencias, muchos extranjeros se han establecido en la ciudad, que también aportan con su cultura, con su forma de ver, tenemos gastronomía excelente, hay más de 30 cocinas diferentes establecidas en la ciudad, que ofrecen una gama muy interesante, nuestra gastronomía regional también es muy agradable, nuestros dulces, los panes... Tenemos jade, ámbar... todo eso es especial, bonito, tenemos todavía conservado el entorno del valle que es importante, hay focos de peligro, pero todavía está verde a nuestro alrededor y yo creo que todo esto nos hace diferentes, atractivos, cosmopolitas.⁹

En los años que siguieron al levantamiento zapatista tuvo lugar una mayor diversificación socioespacial, pero también aumentó la diferenciación social entre la población indígena. A partir de 1994, San Cristóbal se convirtió en una importante referencia como centro de activismo social y

⁹ Entrevista a M. C. S., 25 de junio de 2015.

político a nivel internacional. Desde entonces, no solo ha crecido en forma exponencial el número de ONG establecidas en la ciudad, sino también han surgido movimientos alternativos muy diversos: ecologista, feminista, altermundista, LGBTTTIQ, *Slow Food*, etc. Al mismo tiempo, esta ciudad sureña también comenzó a perfilarse como un espacio de creciente diversificación religiosa y búsqueda espiritual. Simplemente en la zona urbana existen alrededor de 150 iglesias, de acuerdo con los registros de la Oficina de Asuntos Religiosos de la Presidencia Municipal. Desde los templos pertenecientes a la diócesis asentada en esta ciudad, hasta una multiplicidad de iglesias cristianas, adventistas, presbiterianas (nacional, renovada, etc.), evangélica pentecostés, evangélica pentecostés tsotsil, etc.¹⁰ A esta lista hay que sumar las congregaciones no registradas, así como las salas de oración musulmanas o musalas y el centro budista. Asimismo, cada vez más gente visita esta ciudad en busca de terapias alternativas de todo tipo: temascalas, masajes de diversa índole, acupuntura, meditación, práctica del yoga en sus diferentes ramas, crecimiento personal, desarrollo humano, consulta de tarot, ceremonias y rituales de diversas tradiciones, etc. Pese a que SCLC se perfila cada vez más como un centro urbano de creciente diversidad y aspiraciones cosmopolitas, este carácter resulta contradictorio ya que va acompañado de una creciente segregación y la persistencia de imaginarios y prácticas racistas de origen colonial.

Por años, SCLC ha sido considerada la «capital cultural» del estado de Chiapas. Cabe subrayar que se trata de un discurso de la elite local que la idealiza, ya que en general hay un desdén por los proyectos culturales o una noción muy limitada y problemática de lo que es «cultura». A pesar de esto, la oferta cultural ha crecido significativamente. En la actualidad, al recorrer sus calles se pasa por museos dedicados a diferentes temáticas: Museo del Café, Museo del Cacao, Museo del Ámbar, Museo del Jade, Museo de Culturas Populares, *Na Bolom* y el recientemente reinaugurado Museo de los Altos de Chiapas, ubicado en el exconvento de Santo Domingo. Asimismo, artistas locales y extranjeros se han organizado para

¹⁰ Registro de iglesias proporcionado por Abdías Tovilla, pastor evangélico encargado de la Oficina de Asuntos Religiosos de la Presidencia Municipal. Entrevistado el 2 de febrero de 2011.

abrir galerías en donde además de exhibir sus obras también realizan diversos tipos de talleres a lo largo del año.¹¹ Cabe mencionar que se trata de proyectos independientes cuya continuidad es casi siempre un reto debido a la falta de apoyo estatal. A pesar de ser una ciudad pequeña, también se ha distinguido por ser sede de varias universidades, centros de investigación y bibliotecas.¹²

A la oferta cultural se suman los eventos y los ciclos festivos que se realizan a lo largo del año. Una de las celebraciones más antiguas es «La Feria de la Primavera y de la Paz», que se remonta a 1868. De acuerdo con Manuel Burguete, uno de los cronistas urbanos de la ciudad, este evento anual es el orgullo de muchos coletos, porque «es una feria para la coletada en coletilandia» (Burguete 1988). Quizá en sus inicios la mayoría de los asistentes eran coletos. En los últimos años, tanto el alcance del evento como la concurrencia se han transformado considerablemente. La fiesta dura una semana, durante la cual se realizan todo tipo de actividades: degustaciones de café y comida tradicional local, exposiciones de escultura, pintura y fotografía, obras de teatro, presentaciones de danza de diversos géneros, eventos deportivos, talleres infantiles, corridas de toros, carreras de caballos, recitales de piano, presentaciones de mariachis, estudiantinas y marimbas locales y conciertos con artistas diversos. Desde hace algunos años el primer lunes de la feria está dedicado a la presentación de grupos o ministerios musicales religiosos no católicos.

Otro de los eventos incluidos en la feria son las llamadas «exposiciones de culturas vivas». Estas se realizan en alguna de las plazas del centro histórico y consisten en mostrar rituales o ceremonias autóctonas. Grupos de indígenas son comisionados para representar sus propias costumbres ante un público no indígena. De manera similar a la exposición México Multicultural, realizan un «performance» de su cultura en un espacio controlado, mientras la audiencia observa a distancia. Estas exposiciones contrastan con las dinámicas de la feria. La explanada en donde se instala, ubicada fuera del centro histórico, es visitada cada vez más por algunas

¹¹ Gimnasio de Arte Chiapas, Canthil, Wapani, Arteria, galería Muy, etcétera.

¹² ECOSUR, CIMSUR, CIESAS, UNACH, UNICACH, CESMECA, IEI, entre otros.

familias indígenas que viven en la periferia urbana, quienes juntan el poco dinero que perciben para disfrutar de sus amenidades.¹³ Su creciente presencia en una feria de origen coletto ha generado malestar entre algunos coletos, quienes consideran que los indígenas:

—Poco a poco han ido acaparando la feria... y tanto tránsito que está ocasionando... ¡Ay la Feria! ¡Tanta pena me da! Ya no es lo mismo, ahora solo va la indiada, ni se puede andar por la ciudad, tanto carro, por eso ando viniendo tarde —al lado, la señora Adriana le respondía, entre risas, a la señora Bety—: Esos indios asquerosos, están por todos lados... —dicho esto, la señora Bety continuó—: Lo vas a creer, Adrianita, nos quieren quitar todo, ahora tienen hasta los mejores carros, los comercios... —Adriana, al ver mi cara de incomodidad, quiso matizar un poco y dijo—: Hay algunos buenos, pero la mayoría son malos —sin embargo, la señora Bety no quedó conforme con este comentario e hizo referencia al concierto de clausura de la feria, al que en otros tiempos hubiera asistido, en el que se presentaría un famoso grupo de música banda—: Ahí va a oler a indio ¿acaso crees que voy a ir?, ¿acaso crees que voy a bailar con un chamula?¹⁴

A pesar de que la señora Adriana no abundó en las diferencias entre los «indios buenos» y los «indios malos», esta breve conversación deja entrever cómo funciona en la práctica el reconocimiento multicultural en una ciudad de origen colonial y de vocación turística. Mientras se trate de eventos regulados por el gobierno local, la presencia de unos cuantos indígenas es aceptada, como en el caso de las exposiciones de culturas vivas a las que se invita a grupos de indígenas «autorizados» que cumplen con un servicio para el turismo local. En cambio, su presencia no es aceptada cuando el número de indígenas es mayor y encima transgreden el orden socioespacial vigente, escapando a la regulación que impone el orden multicultural estatal. Por ejemplo, la asistencia de población indígena en los conciertos de la feria de origen coletto ha llegado a ser significativa.

¹³ Información obtenida durante trabajo de campo en el asentamiento Yaa'l u'nin mut en el verano de 2010.

¹⁴ Testimonios recopilados en un gimnasio local en noviembre de 2010.

En el transcurso de la última década, la ciudad —sus calles, plazas, parques, mercados y monumentos— ha sido transformada en un pueblo mágico para satisfacer la creciente demanda de un turismo cada vez más diverso (véase mapa 4.1 en anexos).¹⁵ En la actualidad, son contadas las casas de las principales calles del centro que aún son habitadas por las familias de la elite local. En su lugar, uno encuentra establecimientos comerciales de lo más variado: agencias turísticas, restaurantes, boutiques, hoteles, bares, cafeterías, tiendas de artesanías, supermercados, librerías, bancos, farmacias, galerías, joyerías, agencias de bienes raíces, entre otros.¹⁶

Hace alrededor de una década se realizó la conversión de dos de las principales calles de la ciudad en «andadores turísticos» peatonales.¹⁷ Las calles fueron adoquinadas y acondicionadas para uso especialmente turístico. Por donde antes circulaban los automóviles y todo tipo de transporte, hoy transitan turistas de distintos orígenes, vendedores ambulantes y habitantes locales.

Durante la temporada «alta», elementos de la policía turística cuidan los andadores y velan por la seguridad de los visitantes. Si acaso algún vendedor ambulante —de ropa, artesanía o dulces— es demasiado insistente, la policía turística interviene para «rescatar» al turista y amedrentar al primero. Esta policía también interviene si los viajeros son molestados por indígenas que andan por las calles pidiendo dinero o si considera que los vendedores ambulantes están ocupando espacios que no les corresponden o que son de uso exclusivo para los turistas, tales como bancas o banquetas. Los «hippies» —músicos y joyeros— también tienen acceso restringido a estos nuevos espacios y frecuentemente son desalojados por la policía.

En tan solo tres o cuatro cuadras del Andador Guadalupano la diversidad de establecimientos es una muestra de cómo se ha ido transformando el espacio urbano en los últimos años: una casa que ofrece vinos

¹⁵ Este proceso será abordado en el siguiente capítulo.

¹⁶ Véase cuadro 4.2 en anexos para una comparación de la infraestructura hotelera en el estado de Chiapas.

¹⁷ El Andador Guadalupano que cruza la ciudad de este a oeste y el Andador Eclesiástico que va de norte a sur.

mexicanos, una poshería,¹⁸ más bares, un restaurante vegetariano, tres restaurantes argentinos, uno libanés, dos de comida española, múltiples de cocina italiana, casas de cambio, varias agencias de viajes e inmobiliarias que se anuncian en distintos idiomas; cafeterías, hoteles boutique, posadas, hostales para el turismo mochilero, una tienda de productos de belleza naturales y orgánicos, una farmacia de una cadena con presencia nacional, etc. También se encuentran las tiendas que solían vender «ropa de indio» y que ahora venden ropa y artesanía selecta para los turistas y cuyas dueñas supieron y pudieron adecuarse a los cambios que trajo consigo el turismo.¹⁹

Predominan los establecimientos «modernos» —renovados y decorados en estilos más contemporáneos—, pero algunos, los menos, parecen haberse quedado suspendidos en el tiempo. Se trata de negocios pequeños de paredes desgastadas y muebles viejos que hacen las veces de talleres de reparación de calzado y en donde por décadas han trabajado los talabarteros del pueblo. También están las tiendas de antaño en donde se encontraba de todo, desde dulces locales hasta productos de uso diario, así como un poco de artesanía que hoy luce descolorida de tanto tiempo que lleva en exhibición, empolvándose, sin venderse. A esos comercios uno entra por asombro, como con cierta incredulidad, porque si antes eran la norma, hoy son la excepción. A la dueña de la tienda hay que llamarla desde la rejita de madera instalada en la puerta, ya que hace mucho no se para ahí algún cliente a visitar su establecimiento, menos aún a comprar.

Algunas dinámicas no han cambiado del todo. A lo largo de ambos andadores turísticos, los indígenas siguen ofreciendo sus prendas bordadas a las dueñas de las tiendas de artesanías. La diferencia es que muchos de ellos no vienen de sus parajes, sino de la periferia urbana en donde han vivido por lo menos desde hace tres décadas. Al mismo tiempo, con la expansión carretera, indígenas de lugares más remotos tienen más fácil acceso a la ciudad y oportunidades inestables de comercio.

En los últimos años se ha incrementado la presencia de menores trabajando en el «centro de histórico» de la ciudad, los llamados «niños

¹⁸ Establecimiento comercial en donde se vende *posh*.

¹⁹ Para mayor información sobre este tema véase: Ramos 2010.

canguro» o vendedores de dulces y cigarros que recorren las calles con una caja de madera colgada al cuello en donde acomodan su mercancía, así como los niños y jóvenes vendedores que cargan en una pequeña canasta animales de barro en miniatura.²⁰ A su vez, muchos indígenas ancianos, en su mayoría mujeres, recorren las calles principales del centro ofreciendo cinturones y pulseras de hilo tejidos a mano, muñequitas de trapo vestidas a la usanza indígena y plumas decoradas con la figura del subcomandante Marcos. Otros más transitan las calles pidiendo limosna o «un taco». En contraste, las calles del centro han visto surgir en los últimos años algunas tiendas administradas por cooperativas de tejedoras indígenas en las que ofrecen sus productos al turismo y cuyo sostenimiento se convierte en un desafío por las altas rentas.

Así, en un día cualquiera, el centro histórico, espacio que en la época colonial era el centro poblacional español, es escenario de una diversidad desbordada y de un entrecruce de fronteras e identidades diversas: turistas nacionales y extranjeros, indígenas de fuera y locales, avocados, punketos, menonitas, hippies, monjes y monjas budistas, musulmanes, cristianos predicando el evangelio, judíos, testigos de Jehová, yoguis, policías y uno de los vagabundos de la ciudad que en su recorrido por las calles hace paradas para revisar los basureros y recolectar las botellas de pet, observar lo que sucede a su alrededor para solo después gritar a todo pulmón que «todos chinguen a su madre» asustando a los presentes, incluidos los perros callejeros.

En esta ciudad, en donde hasta hace relativamente poco tiempo se prohibía a los indígenas caminar por las aceras y de donde tenían que salir corriendo para regresar a sus parajes antes de que los agarrara la policía, cual toque de queda, actualmente se observan familias paseando, parejas agarradas de las manos o intercambiando demostraciones de cariño, jóvenes zinacantecas y chamulas luciendo sus trajes con zapatillas de tacón,

²⁰ Para 2010, la organización Melel Xojobal estimó que 86 % de los niños trabajadores son indígenas y que su número total aumentó 300 % del año 2000 a la fecha. Esta organización contabilizó 2481 niños y niñas trabajadores en la ciudad de SCLC (*La Jornada*, diario, 13 de junio de 2010, México).

pelo teñido y caritas maquilladas y muchachos vestidos y peinados «a la moda» cortejándolas en el parque central. Y cuando la jornada de trabajo ha sido pesada, los «niños canguro» toman siestas en las bancas de los andadores, esas que se instalaron para los turistas, corriendo el riesgo de que la policía turística les llame la atención y los quite del lugar. Con el consentimiento de algunos locatarios «buena onda», también se ve a los «niños canguro» y a los vendedores de animalitos de barro jugando cartas sentados en alguna cafetería, en donde de vez en cuando alguno que otro turista les compra un pan o algo para beber.

Por su parte, un creciente número de mujeres indígenas, a falta de un puesto fijo en los mercados, deambulan por las calles del centro vendiendo artesanía a los turistas. Los viajeros que no se incomodan por la insistencia de las mujeres aprovechan la ocasión para tomarles fotos y las indígenas, a su vez, solicitan que les muestren las fotos recién tomadas y cobran por imagen. Las más osadas les piden prestadas sus cámaras para tomar fotos, mientras los turistas ríen nerviosamente viendo cómo su equipo fotográfico pasa de unas manos a otras. Si bien San Cristóbal de Las Casas es una ciudad cada día más diversa, esto no significa que sea incluyente, pues no se ha observado un pleno ejercicio de derechos para todos sus habitantes, ni mucho menos acceso igualitario a los espacios públicos.

A partir de los ejemplos expuestos en este capítulo es posible afirmar que el multiculturalismo, como política de Estado, busca constituir espacios diversos pero contenidos. Cuando la diversidad cultural se desborda, subvirtiendo el orden socioespacial vigente, se vuelve problemática. En este sentido, la diversidad cultural en la ciudad es permitida siempre y cuando sea en forma de exhibición o *performance* autorizado, como en la exposición México Multicultural y las exhibiciones de culturas vivas realizadas en el marco de eventos culturales oficiales. En estos espacios prefabricados y sancionados, los indígenas son representados de manera particular: rurales o lejos del espacio urbano y tradicionales. Los niños canguro, las vendedoras ambulantes y los indígenas que piden limosna no encajan en estas representaciones y, por lo tanto, son excluidos del discurso de reconocimiento estatal de la diversidad multicultural. También la presencia de familias

indígenas paseando por el parque central, la incursión en sectores claves de la economía local o el poblamiento de la periferia urbana, ponen en entredicho el orden socioespacial vigente, atentando contra las sensibilidades de la elite local. El Estado, cómplice de esta, continúa demandando la eliminación de lo que considera una amenaza al orden establecido (Povinelli 2002). Entre las demandas de la elite local están los intentos de reubicar los asentamientos indígenas, regular el comercio ambulante y frenar las «invasiones».

El multiculturalismo promovido por el Estado no solo reconoce limitadamente la diversidad al fijarla en un espacio determinado, sino que además refuerza la oposición indígena-mestizo, que tiene su antecedente en la oposición colonial indio-español. El espejismo multicultural, al no ir más allá de un reconocimiento meramente discursivo, hace posible que muchos se maravillen ante los «bailes africanos», la «música hindú» y los «rituales mayas», en el contexto de las ferias y los festivales locales pero, al mismo tiempo, sientan aversión ante la sola idea de compartir la ciudad con los indígenas. El multiculturalismo neoliberal opera bajo un doble proceso: en el discurso reconoce selectivamente y en la práctica discrimina y segrega.



San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, 2014.



Mercado de Santo Domingo, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, 2013.



Palacio Municipal, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, 2016.

Capítulo 5. El más mágico de los Pueblos Mágicos¹

El paseo en el tranvía «El Coletto» por las principales calles del centro histórico de San Cristóbal de Las Casas comienza con música de marimba de fondo, seguida de una narración que dice así:²

Más de 400 años de historia y cultura nos reciben. Conoceremos un breve pasaje de la historia de San Cristóbal... A unos cuantos pasos estamos de la iglesia y conventos antiguos... Se trata de la iglesia de San Francisco, teniendo al frente una construcción neoclásica, al estilo del ingeniero Carlos Z. Flores... (el tranvía avanza algunas cuerdas). Observamos a la izquierda el arco torre construido en 1677 de estilo mudéjar, es el monumento más antiguo de SCLC, conocido hoy en día como el Arco del Carmen... hacia atrás podemos ver el ex-convento de la Encarnación, donde desde 1982 funciona la Casa de las Culturas... La iglesia de Nuestra Señora del Carmen, que ostenta la fachada mandada a construir por V. de Moctezuma, data del siglo XVIII... A la derecha está la iglesia de San Agustín, convertida hoy en auditorio de la Facultad de Derecho. En 1694 fue capilla del Colegio de los Jesuitas y en 1706 recibe el corazón del obispo Núñez de la Vega... (El tranvía sigue avanzando por las calles de la ciudad). A la derecha se encuentran la plazuela y la iglesia de nuestra señora de la Merced... Hacia el norte podemos divisar el puente blanco, del cual ya se hablaba en 1775, mismo que es cortado por las inundaciones de 1864. En el periodo de 1879 a 1883 es restaurado por el general Miguel Utrilla... Fue entrada a

¹ Para una versión previa de este capítulo véase: Cañas 2016.

² Este paseo forma parte de los servicios turísticos que se ofrecen en la ciudad.

la ciudad, antes de ser construido el boulevard Juan Sabines, del mismo modo como en estos momentos lo estamos haciendo... Iniciamos nuestro recorrido por la calle Diego de Mazariegos, capitán español que fundara este terruño, el 31 de marzo de 1528, por órdenes de Alonso de Estrada... Diego de Mazariegos nace en Ciudad Real, España, razón por la cual SCLC fuera así nominada, Ciudad Real, que Carlos V le concediera escudo de armas y título de ciudad hasta el 27 de julio de 1829... Tal escudo de armas fue adoptado para el estado de Chiapas por el gobernador Emilio Rabasa en 1892 y hasta nuestros días... A nuestra derecha podemos observar el templo del Calvario... Ya podemos contemplar la parte poniente del Palacio Municipal... A nuestra mano derecha vemos la casa de don Diego de Mazariegos y que, con la casa de las Sirenas, datan del siglo XVI... El parque central nos ofrece también su historia... Desde los portales al oriente de este antiguo Jardín de la Reforma, podemos captar el templo de San Nicolás, ermita para negros... Tenemos a nuestro paso la plaza Catedral o plaza de La Paz en cuya área se encontraba hasta 1964 un edificio de fines del siglo XIX de corte neoclásico y con una preciosa capilla... Ahora estamos llegando a la zona del mercado, aquí se reúnen los comerciantes de los alrededores y los locales... *mercaderes foráneos* que vienen *desde lejos* a mercar con nosotros (énfasis míos).

El conductor interrumpe la grabación para indicar que el mercado se encuentra a una cuadra, supongo que el tránsito y el desbordamiento de puestos y vendedores han vuelto imposible acercarse a ese punto...

Como nota aparte queremos mencionar que son los indígenas quienes desde hace muchos años han llegado a esta zona a ofrecer sus mercancías tanto agrícolas como artesanales. Este mercado funciona desde muy temprano y su mayor actividad es al mediodía... Recorremos la calzada Lázaro Cárdenas y a la izquierda contemplamos el conjunto urbano monumental más importante, la iglesia de Santo Domingo de Guzmán y su convento... A la izquierda la tradicional alameda, plaza donde se recapitula la historia urbana de SCLC... La iglesia de Caridad data del año de 1714 y la capilla de 1819, de fría sobriedad, la advocación está relacionada con la sublevación indígena de 1712 en San Juan Cancuc, *una de las manifestaciones indómitas de nuestras etnias*... (énfasis mío). A la izquierda contemplamos el Colegio

La Enseñanza, expresión del neoclásico concebido por Carlos Z. Flores... Aquí se encuentra la estatua del defensor de los indios, fray Bartolomé de Las Casas, obispo de la diócesis de Chiapas y quien llegara a Chiapas en 1545 y considerado el precursor del anticolonialismo en Hispanoamérica... Hemos concluido el recorrido histórico cultural de SCLC en Chiapas, estancia placentera para nuestros visitantes, gracias por habernos permitido llevarles a conocer nuestra ciudad... ¡FELIZ ESTANCIA Y PRONTO RETORNO!». ³

El auge turístico de las dos últimas décadas ha traído cambios importantes a la ciudad. Desde la transformación de su centro histórico y de sus casas habitación en negocios de todo tipo, la conversión de calles en andadores para disfrute de los turistas, hasta la formación de reservas naturales en los remanentes de bosques que la rodean. Sobre todo, el modelo de turismo puesto en marcha ha contribuido al agravamiento del empleo informal y el desempleo y de las condiciones de vida de la población urbana más pobre, en su mayoría indígena.

El recorrido en el tranvía por el «centro histórico» de la ciudad nos permite entrever los límites y alcances, tanto reales como simbólicos, del pueblo mágico de SCLC y, más precisamente, del proyecto turístico actual. Durante el viaje, la explicación destaca la arquitectura, sus iglesias, templos, conventos, plazuelas, puentes, monumentos, edificios de gobierno y a personajes «destacados». Es decir, los 400 años de historia y cultura urbanas que se anuncian al principio del recorrido se reducen a unas cuantas calles, edificios, espacios y a un puñado de personas. En una «nota aparte», como se puede notar en la transcripción, se menciona marginalmente a la población indígena que desde hace muchos años «vienen desde lejos» a vender sus mercancías. Es decir, se representa a la población indígena local como ajena al acontecer urbano, negando su presencia pasada y presente en la urbe. Además, al referirse a «nuestras etnias», el relato muestra cómo se reproduce la actitud paternalista, construida y promovida por el Estado, a partir de sus políticas indigenistas y desarrollistas. Y aparejado a este sentido de pertenencia, se les caracteriza como indómitas, es decir, no domadas

³ Paseo realizado el 10 de agosto de 2012.

o difíciles de sujetar. Carácter que «justifica» la necesidad de civilizarlas o de convertirlas en ciudadanía multicultural.

Como se verá en este capítulo, el Programa Pueblos Mágicos, entendido como un proyecto de gubernamentalidad o gobierno, se propone crear espacios gobernables, así como convertir a los indígenas en sujetos dóciles al proyecto turístico vigente. El espacio que se busca construir ha de ser ordenado y aséptico, un escenario en el cual el turista se sienta cómodo y seguro. De los indígenas que habitan esta ciudad se espera que cumplan un rol específico dentro del proyecto turístico, el de sujetos dóciles —empleados en el sector servicios, objetos de exhibición, o simplemente que desaparezcan a discreción, dependiendo de la necesidad del momento—.

Los orígenes del turismo «culturalmente sensible»

En las últimas dos décadas, el auge de las políticas de reconocimiento de la diversidad cultural ha acarreado transformaciones significativas en la actividad turística. Por ejemplo, la proliferación de nuevos destinos turísticos, más allá de los de mar y arena, orientados al desarrollo y/o a la recuperación de lugares con «historia y cultura», con sitios arqueológicos, museos, arquitectura colonial y la posibilidad de convivir con los lugareños y aprender de sus tradiciones. A la par, también ha tenido lugar el desarrollo del «ecoturismo y turismo de aventura», que incluye la recuperación, adaptación y conservación de escenarios naturales para la práctica de deportes extremos. En el caso de México, los lugares con «historia y cultura», así como los «escenarios naturales» que han sido apuntalados para este nuevo turismo, son habitados por un número considerable de población indígena y campesina. Así, en los regímenes neoliberales multiculturales el turismo ha cobrado una nueva dimensión como actividad clave para el desarrollo de las sociedades indígenas.

Bajo la premisa de hacer compatible turismo y reconocimiento cultural, han surgido proyectos que buscan «reconocer» y «preservar» las prácticas culturales de grupos marginados. No obstante, la mayoría de las veces,

estos esfuerzos terminan por convertirse en medios para integrar a estos grupos al proyecto de desarrollo nacional a partir de su transformación en buenos trabajadores y ciudadanos modernos (Castellanos 2010).

Bajo esta lógica de diversificación turística, el Fondo Nacional de Fomento al Turismo (FONATUR) ha desarrollado varios proyectos, uno de los cuales es el de la Costa Maya, que consiste en la expansión de la Riviera Maya para incluir un mayor número de localidades, entre ellas Chiapas. Para consolidar este proyecto se realizaron varias obras de importancia como la renovación del otrora Puerto Madero y su reinauguración como Puerto Chiapas y la construcción de dos aeropuertos con vocación internacional.⁴ Asimismo, a partir del año 2001, el gobierno federal también implementó el Programa Pueblos Mágicos (PPM).⁵

El impulso al turismo como actividad económica dio inicio en San Cristóbal de Las Casas a principios de los años 1970 con la construcción de la carretera a Palenque y la modernización de los aeropuertos locales. Así, Chiapas dejó de ser sitio de interés exclusivo de antropólogos y arqueólogos para convertirse en destino obligado de un mayor número de turistas, tanto nacionales como internacionales. No obstante, este turismo contaba con recursos económicos limitados que apenas podían costear posadas modestas, así como comedores y merenderos familiares.

Y a partir de la década de 1980, con la popularización de los paquetes de viaje y la aparición de San Cristóbal de Las Casas como destino turístico en la prensa internacional como el *New York Times* y en revistas especializadas como *National Geographic*, un turismo con mayor poder adquisitivo comenzó a visitar estas latitudes (Van den Berghe 1994). El turismo en Chiapas despegó a partir de 1994, fecha en que tuvo lugar el levantamiento armado zapatista, cuando este estado sureño y su «capital cultural»

⁴ Uno ubicado en el municipio de Chiapa de Corzo y otro en Palenque.

⁵ De acuerdo con el programa puesto en marcha por el gobierno federal, a través de la Secretaría de Turismo, un pueblo mágico «es una localidad que tiene atributos simbólicos, leyendas, historia, hechos trascendentes, cotidianidad, en fin, MAGIA que emana en cada una de sus manifestaciones socioculturales, y que significan hoy día una gran oportunidad para el aprovechamiento turístico, para lo cual serán consideradas aquellas localidades que cuenten con una población base de 20 000 habitantes» (Sectur s/f:1).

se convirtieron en noticia internacional, despertando el interés de cada vez más turistas. Esta circunstancia ha sido aprovechada crecientemente por las elites económicas y políticas locales para demostrar que, además de «indios rebeldes», este estado también ofrece sitios arqueológicos, monumentos coloniales, tradiciones, destinos naturales para el visitante promedio y mucha «magia» (véase mapa 5.1 en anexos).

Actualmente 111 localidades han sido incorporadas al PPM. En el caso del estado de Chiapas las ciudades incorporadas son: San Cristóbal de Las Casas, Comitán, Chiapa de Corzo y, más recientemente, Palenque. La categoría de «Pueblo Mágico» le fue otorgada a SCLC en 2003. Desde entonces, este pueblo mágico ha experimentado una serie de cambios no solo en su fisonomía urbana, sino también en las relaciones sociales que le dan vida. A partir de su adscripción al PPM ha tenido lugar un reordenamiento socioespacial y el consecuente reforzamiento de las exclusiones ya existentes en la ciudad.

Desde el urbanismo, la arquitectura y el desarrollo sustentable se han estudiado recientemente los impactos del PPM en localidades del norte y centro del país, principalmente. En general, la bibliografía revisada coincide en sostener una postura crítica con respecto a los lineamientos y la aplicación del programa. Algunos autores señalan que el PPM responde a un proyecto neoliberal más amplio que busca convertir en mercancía la naturaleza y el entorno social de las localidades en donde se ha puesto en marcha (Amerlinck 2008, Cruz Mayorga et al. 2012, Dansac 2012, Méndez y Sandoval 2012). En la misma línea, otros autores han cuestionado la autenticidad de la magia de los pueblos mágicos, argumentando que esta ha de ser construida (Amerlinck 2008, Rodríguez 2012, Rojo y Llanes 2009, Valverde 2013) y que en el proceso se ha caído en una normalización, homogeneización y estandarización de los lugares y destinos (Cruz et al. 2012, Méndez y Sandoval 2012). Otras implicaciones del PPM son la centralización en la entrega de recursos y la obtención de beneficios. Los estudios reportan que han sido los empresarios locales quienes se han visto favorecidos, en detrimento de la mayoría de la población (Hoyos y Hernández 2008); y que la desigualdad en la distribución de los beneficios comienza

desde el momento mismo en que los grupos más vulnerables no participan en la toma de decisiones sobre la aplicación del programa en sus propias localidades (Guillén et al. 2012).

En cuanto a las implicaciones sociales, varios autores critican los nuevos roles e identidades que se producen a partir del PPM. Entre ellos, la creación de empleos de servidumbre dependientes del mercado turístico y ajenos a las actividades previas de los habitantes: guías de turistas, artesanos, atención a comensales e higiene de alimentos (Cruz et al. 2012, Dansac 2012, Martínez 2012, Rojo y Llanes 2009). Algunas de las implicaciones espaciales señaladas por los autores revisados son la exclusión de los barrios y colonias ubicadas más allá del centro histórico, el cual recibe la totalidad de la inversión para la mejora de la imagen urbana (Martínez 2012, Rojo y Castañeda 2012). Esta desigualdad en la distribución de recursos está produciendo procesos como la gentrificación,⁶ marcada por la especulación inmobiliaria, el desplazamiento de negocios y comercios locales por cadenas comerciales, acaparamiento del espacio en detrimento de la población local, expropiación de tierras, saturación del turismo y del tránsito vehicular (Chavoya y Rodríguez 2012, Dansac 2012, Rojo y Castañeda 2012, Rojo y Llanes 2009). Finalmente, también ha sido señalada la falta de sustentabilidad ambiental del programa, subrayando el incremento de basura y contaminación en las localidades que han sido nombradas pueblos mágicos (Chavoya y Rodríguez 2012, Rojo y Llanes 2009).

La magia de la gubernamentalidad

De acuerdo a los lineamientos del PPM, para la nominación de una localidad como pueblo mágico, esta deberá formar un comité y elaborar una solicitud de ingreso. El comité debe estar integrado por representantes tanto de la dependencia estatal de turismo, de la autoridad municipal, del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), como de

⁶ Para un debate reciente sobre este concepto en Latinoamérica y España véase: Janoschka et al. 2014.

la Asociación de Restauranteros, la Asociación de Hoteles, la Asociación de Agencias de Viajes, Asociaciones y Cámaras de Comercio, Colegio de Arquitectos, Artesanos y Líderes de Opinión (Sectur s/f:16). Asimismo, las reglas de operación enfatizan la importancia de que la comunidad en su conjunto solicite la inclusión en el programa (Sectur s/f:4). En el caso de San Cristóbal de Las Casas, el proceso fue distinto. Esta ciudad fue invitada por la Secretaría de Turismo incluso antes de que se formara el respectivo comité, el cual desde su integración ha sido encabezado por el presidente municipal en turno y desde su ingreso al programa la misma persona se ha mantenido en la vicepresidencia.⁷ El resto de los integrantes del comité son miembros de las elites política y económica locales, con participación directa en actividades turísticas:

Nunca hubo una convocatoria abierta para conformar el comité, no hubo un consenso ciudadano para su conformación. A nosotros solo nos llegaban a avisar de lo que iban a hacer: «Eso está pasando y ya, y punto». Oigan pero, «¿dónde está su reglamento? Queremos conocer, queremos ver...». Hasta el año pasado o antepasado cambia la dirección del Colegio y se descubre que es una red, que estaban las personas que querían que estuvieran. Me permiten entrar al comité una vez conformada la asociación. No sabíamos cómo está conformado, desde afuera se veía como meramente gubernamental. Y es que debe ser un comité ciudadano. De hecho yo pensaba que era un comité manejado por el gobierno y que lo único que nosotros podíamos hacer era recomendaciones. Y resulta que no, que debe ser una estructura ciudadana en donde las decisiones que se tomen deben ser tomadas por consenso. Y cuando entras a ver los que conforman el comité de Programa Pueblos Mágicos de San Cristóbal de Las Casas son hoteleros, restauranteros, etc. que son los mismos que controlan política y económicamente la ciudad. No hay representatividad ciudadana, ni un impulso ciudadano. Formamos parte del comité pero muy a regañadientes.⁸

⁷ Entrevista a M. C. S., 25 de junio de 2015.

⁸ Entrevista a I. C., 9 de mayo de 2015.

Otros de los requisitos establecidos para el ingreso al PPM incluyen estar ubicado a no más de dos horas de un centro urbano consolidado, mejorar la imagen urbana, modernizar los negocios turísticos locales, realizar talleres de capacitación, desarrollo de productos, concientización y limpieza, contar con una gama y diversidad de atractivos turísticos: arquitectura, fiestas y tradiciones, producción artesanal y cocina tradicional, sustentar una tesis sobre la magia de la localidad y, sobre todo, el reordenamiento del comercio ambulante en las zonas de alta concentración de visitantes o en sitios de interés turístico y en su área de influencia (Sectur s/f:4). Los propios requisitos o lineamientos del programa sugieren el reordenamiento social y espacial de la localidad que aspire a ingresar. Específicamente proponen la creación de espacios propicios para el turismo, así como una conducción particular de los habitantes de las localidades a convertirse en pueblos mágicos.

La producción del espacio gobernable

El PPM busca producir un orden espacial acorde con el mercado turístico. La gubernamentalidad espacial puesta en marcha por el PPM consiste en la producción de espacios gobernables. Estos son resultado de proyectos de mejora y conservación del espacio público, así como de la implementación de mecanismos de vigilancia y disciplina (Merry 2001). De estos últimos son muestra la instalación de cámaras de seguridad en sitios clave del centro de la ciudad, y el incremento y la diversificación de la presencia policiaca.⁹ Cabe mencionar que la provisión de seguridad es selectiva y no todos los espacios ni todos los habitantes de la ciudad se benefician de ella.

Por su parte, las medidas disciplinarias tienen que ver tanto con la constitución de sujetos dóciles como con su exclusión, ocultamiento y desplazamiento del espacio público (Merry 2001). La idea de ciudad que

⁹ En 2007 el sistema de vigilancia contaba con 15 cámaras; el nuevo sistema cuenta con 55, ubicadas en puntos estratégicos y operadas por personal capacitado (Coordinación de Comunicación Social del Ayuntamiento de San Cristóbal de Las Casas 2014).

prevalece entre los miembros del comité del PPM permite entrever el tipo de ordenamiento espacial que se está construyendo, así como el funcionamiento de los mecanismos de exclusión en el espacio urbano:

San Cristóbal es una ciudad cosmopolita [...] Si San Cristóbal tuviese una unidad médica especializada y un campo de golf, seguramente vendrían más jubilados con un buen poder adquisitivo [...] San Cristóbal es definitivamente una ciudad turística y para apuntalarla hace falta no solo lo anterior, sino elevar la oferta de servicios, construir un centro de convenciones adecuado, no enorme, pero sí que atraiga al turismo de negocios... Una oportunidad de negocios son los estacionamientos subterráneos, la modernización del transporte público, con unidades de bienvenida y transferencia de los turistas de las terminales de transporte hacia las zonas hoteleras (Coparmex 2010).

Como representante de la Asociación de Hoteleros y Restauranteros considero urgente la necesidad de promover el turismo de reuniones, porque este tipo de turismo es el que más divisas deja, siguiendo el modelo de Los Cabos y Cancún y propongo ampliar uno de los andadores turísticos hasta el río Amarillo y convertir El Carmen en un gran centro de convenciones, con capacidad para 2000 personas, para beneficiar a todo San Cristóbal de Las Casas. También está la necesidad de realizar un reordenamiento territorial para convertir a San Cristóbal de Las Casas en una ciudad multicultural, bella, ecológica y justa [...] Hace falta un plan integral para mejorar la vialidad en las calles y avenidas centrales. También proyectos reales de conservación y restauración del patrimonio material, específicamente la arquitectura colonial del centro histórico.¹⁰

Estos testimonios dan razón del proyecto de ciudad que supone el PPM. Un pueblo mágico para quienes pueden pagarlo, con servicios para el disfrute de unos cuantos en detrimento de la mayoría de sus habitantes; que pretende seguir modelos de ciudades turísticas que han fracasado en su intento por crear una derrama económica para la mayoría de la población (Castellanos 2010, Saragoza 2010). Desde la puesta en marcha del

¹⁰ Información obtenida a partir de la asistencia al Foro Ciudadano, Mesa de Turismo, realizado el 25 de noviembre de 2010 en SCLC, Chiapas.

programa, el tipo de transformaciones llevadas a cabo en el espacio urbano han respondido a esta concepción de ciudad:

La llegada de la carretera moderna fue el detonante... Venía la carretera, había que tener una ciudad que ofrecer, «¿qué ciudad vas a ofrecer?». La carretera coincidió con la puesta en marcha del programa. Vimos la necesidad de abrir espacios para los peatones y así surge el primer andador, del Carmen a Santo Domingo. La gestión la hace Patronato Chiapas, Mejoramiento Integral de Poblados, A. C. Posteriormente se arreglan las fachadas, se dotan de mobiliario urbano, bancas, anuncios, etc. La segunda etapa se realiza en Santo Domingo, se arreglan banquetas, fachadas, iluminación... Caridad no, porque está muy complicado. Después se arregla Mexicanos, posteriormente El Cerrillo. Se hacen recuperaciones de banquetas en muchas áreas de la ciudad, alrededor de 20 cuadras de banquetas. Posteriormente se unen los andadores. El andador de Guadalupe no lo hace el comité de Pueblos Mágicos, lo hace un presidente municipal, Mariano Díaz Ochoa, con recursos municipales, muy exitoso y muy bonito. Pero los paramentos de la Real de Guadalupe sí son arreglados por el PPM. Se arregla el centro de convenciones, el auditorio de la Escuela de Derecho, el teatro Zebadúa, luego se hace el anillo que une todos los andadores, que son las ampliaciones de todo alrededor de la plaza y es una ampliación que se hace también para unir el Mercado de Dulces y Artesanías al flujo turístico, para llevar a los compradores ahí y al Cerrito de San Cristóbal y posteriormente se arregla la calle Insurgentes, y esos son todos los proyectos que se han ido realizando a lo largo de todos estos años. También está el objetivo de meter el cableado subterráneo de las 54 manzanas... El proyecto general son seis etapas que deberán cubrir 262 manzanas, que es toda la poligonal del centro histórico que tiene protección.¹¹

Al concentrar la inversión en las calles céntricas, a partir de la creación de andadores, instalación de alumbrado, arreglo de fachadas, etc., el PPM apuesta por una construcción del espacio urbano que excluye cada vez más a los indígenas, negando su derecho a la ciudad. Como se mencionó

¹¹ Entrevista a M. C. S., 25 de junio del 2015.

anteriormente, la mayoría de la población indígena vive en colonias y asentamientos ubicados en la periferia y muchos de estos no cuentan con los servicios públicos básicos. En la mayoría de los casos, su acceso a las calles céntricas se limita a la venta ambulante y a la mendicidad.

Además de utilizar mecanismos excluyentes, la gubernamentalidad espacial también opera mediante el ocultamiento del espacio público. A finales de 2011 se llevó a cabo la Cumbre Mundial de Turismo con una asistencia de alrededor de 600 personas. Para su realización se invirtió una suma mayor a los 40 millones de pesos en la imagen urbana: la restauración de diferentes edificios, recintos, calles, andadores y fachadas del centro histórico. Asimismo, en la preparación de la Cumbre Mundial de Turismo de Aventura las autoridades locales retiraron de la vía pública el ambulante, «limpiaron» las calles de este pueblo mágico. Negociaron con los líderes para que los comerciantes informales se abstuvieran de realizar sus actividades durante los días de la cumbre. Para garantizar que el acuerdo fuera respetado, se instalaron torres de seguridad y se solicitó la presencia de 800 policías estatales y federales.¹² Este mecanismo se repitió a finales de octubre del 2012, con motivo de la reinauguración del Centro de Textiles del Mundo Maya por el presidente municipal en turno.

Finalmente, en su intento por producir espacios gobernables la gubernamentalidad espacial también opera a partir del mecanismo de desplazamiento. Además del interés en mejorar la imagen urbana de las calles céntricas y la modernización de los negocios locales, el PPM también busca la conservación de las áreas verdes que circundan la ciudad para el ecoturismo y el turismo de aventura. En muchos casos, la creación de parques ecoturísticos y reservas ha supuesto el desplazamiento físico de indígenas.¹³

¹² Alrededor de 1800 vendedores ambulantes fueron retirados; para mayor información véase: CGT Chiapas 2011.

¹³ Para el caso específico del estado de Chiapas, el Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de Las Casas documenta que el proyecto megaturístico para la región Selva incluye seis municipios del estado en los cuales se desarrollarán ocho corredores ecoturísticos de lujo, financiados con capital privado y foráneo. Estos desarrollos han dado lugar a diversos conflictos entre el gobierno y las poblaciones indígenas por el control de las tierras y los recursos, como en las localidades de Mitzitón y Agua Azul, por mencionar algunos casos.

En San Cristóbal de Las Casas, muchas de las áreas naturales y tierras en donde se pretende llevar a cabo proyectos ecoturísticos están habitadas por indígenas desde hace varios decenios.

A partir de la década de 1980, las áreas naturales y su preservación comenzaron a despertar interés entre la elite local. En diferentes espacios, diversos miembros de la sociedad local alertaban sobre el creciente deterioro del medio ambiente a partir de la proliferación de bancos de arena, contaminación de los ríos y la operación de fábricas de asfalto; y manifestaban su preocupación por la preservación de áreas verdes, en particular humedales y zonas boscosas que circundan la zona urbana (Mayorga 2007). Cabe destacar que este interés por preservar el entorno natural coincide con el rápido incremento de las migraciones indígenas a la ciudad. Así, el poblamiento de tierras ubicadas en la periferia urbana comenzó a ser visto como una amenaza a la estabilidad de la vida en la ciudad y su equilibrio ecológico:

La riqueza de estos bienes y servicios se ve amenazada por los asentamientos irregulares que carecen de infraestructura debido a la pobreza, conflicto social, afectación de servicios ambientales, sistemas culturales y procesos sociales; lo que ha provocado riesgos ambientales que amenazan al bienestar humano, agravan los problemas del desarrollo y agotan los recursos (Vázquez 2007:239).

En este sentido, se han diseñado y en algunos casos se han puesto en marcha proyectos que buscan conservar los espacios verdes que rodean la ciudad a partir de su conversión en reservas y parques ecoturísticos. El problema de estos proyectos es que parten de mecanismos de desplazamiento de las poblaciones indígenas —consideradas invasoras— que habitan las tierras a convertir en espacios gobernables aptos para el turismo. Y, si acaso consideran su participación en el manejo de los proyectos, solo incluyen a una minoría de los habitantes, y dejan de lado al resto:

Debemos crear una visión de la ciudad que queremos: «limpia y ordenada». Y con esto quiero decir: una ciudad sustentable, diseñada considerando su

impacto sobre el medio ambiente y minimizándolo. Alguna vez, no hace muchos años, se habló de proyectar a San Cristóbal de Las Casas como ejemplo de rescate ecológico y sustentabilidad... pero también está el problema de las invasiones, bien sabemos que San Cristóbal de Las Casas se construye los sábados y los domingos cuando la autoridad está descansando. Pienso que la pregunta de fondo es ¿Todos tenemos que vivir en San Cristóbal de Las Casas?...¹⁴

Esta representación de los indígenas como invasores e incluso ecocidas contrasta con los discursos de organizaciones y agencias de conservación nacionales e internacionales que atribuyen a las poblaciones indígenas un carácter remoto y exótico y, por lo tanto, una relación más cercana y sustentable con el medio ambiente (Li 2003, 2004). Es decir, las consideran como naturalmente ecológicas, siempre y cuando permanezcan en el espacio rural. De acuerdo con estos discursos, los indígenas que han migrado a la ciudad pierden automáticamente ese atributo de cercanía con el medio ambiente o la capacidad natural para protegerlo, y se convierten en una amenaza para su conservación.

La producción de sujetos dóciles

Como se mencionó anteriormente, un componente del PPM como proyecto de gubernamentalidad es la producción de un orden social propicio al turismo. Desde este programa turístico la población indígena es construida de diversas maneras: como problema, objeto de exhibición, mano de obra barata o sujeto negado. Las diferentes formas de constituir a la población indígena muestran el lugar aparentemente contradictorio que esta ocupa en el espacio urbano y dentro del propio PPM. También permiten comprender las técnicas de poder que se ejecutan para gobernar o conducir la conducta de los indígenas y convertirlos en sujetos dóciles. En términos amplios, el gobierno de la población indígena en la ciudad tiene lugar a partir de

¹⁴ Testimonio recabado en reunión ciudadana, el 28 de mayo del 2010.

dos procesos, uno de objetivación y otro de subjetivación. Desde la objetivación, los indígenas son construidos como problema. Este proceso puede ser ejemplificado con el caso de los vendedores ambulantes y la expansión de los mercados locales.

El caso del ambulante y los mercados ha evidenciado no solo la mayor presencia indígena en la ciudad, sino también el control que muchos grupos indígenas tienen sobre actividades económicas decisivas. En el tema del comercio ambulante, el programa subraya que se trata de un criterio «no negociable» del programa, que define de la siguiente manera: «Asimismo, no se debe confundir el ambulante con la venta de productos tradicionales que dan vida a las plazas públicas: algodoneros, globeros, dulces típicos, cacahuateros, etc., siempre y cuando se encuentren ordenados, integrados y/o dignificados» (Sectur s/f:14).

Esta actividad está controlada en su mayoría por indígenas organizados en sindicatos y organizaciones independientes. La mercancía a la venta es mucho más diversa que la estipulada por los lineamientos mencionados y la disposición de los vendedores generalmente dista mucho de ser «ordenada, integrada y/o dignificada». En diferentes momentos se han tomado medidas para su ordenamiento, desde la construcción de nuevos mercados y la reubicación de puestos, hasta la negociación con ellos para regular la actividad comercial. Pero las medidas adoptadas no han funcionado:

También está el problema del comercio ambulante... Tenemos que exigir que se cumpla la promesa de reubicarlos hecha por presidentes municipales anteriores, porque ya ve que por lo pronto ya se echaron para atrás con la reubicación de los indígenas del actual mercado al nuevo... Tanto para nada... y los indígenas aquí siguen imponiendo su ley cavernaria y rupestre y nosotros ya a su merced de estos cavernícolas.¹⁵

El testimonio previo es una muestra de cómo opera el proceso de objetivación de la población indígena en la ciudad. A partir de un discurso

¹⁵ Información obtenida en el Foro Ciudadano, Mesa de Turismo, realizado el 25 de noviembre de 2010 en San Cristóbal de Las Casas.

esencialista la población indígena es construida como problema. Es representada como ajena a la «civilización», «indómita» e incapaz de ser gobernada por las leyes del «Estado moderno». Su sistema de justicia, ajeno a la sociedad moderna, es concebido como arcaico y peligroso; y, en consecuencia, como un asunto que requiere regulación. Y en lo que toca al comercio ambulante, pese a ser un «criterio no negociable» del PPM, el comité no considera que su cumplimiento sea una prioridad o un asunto al que se le pueda dar una solución en el corto o mediano plazo:

Sí, se debería de regular y encontrar espacios más adecuados. Hay ejemplos como el de la Ciudad de México, en Coyoacán. Primero se tienen que crear los espacios correctos y adecuados, que llegue el comprador, el turista. San Cristóbal de Las Casas está saturado, es un problema muy grave. Se necesita voluntad política, entre todos, incluyendo a sus líderes. Nos encantaría, pero es algo que rebasa completamente lo que hacemos. Tenemos que hacer cosas más chiquitas, lucidoras, bonitas... que la gente aprecie, y estirar el presupuesto lo más que se pueda.¹⁶

El fragmento anterior muestra los límites del proyecto turístico vigente, su incapacidad para resolver los problemas de fondo, así como la apuesta por la administración del conflicto y los cambios superficiales. Si bien los indígenas, vendedores ambulantes o no, son objetivados como inconveniente, la demanda turística los ha convertido en un «problema necesario»: «La verdadera problemática de la ciudad de San Cristóbal de Las Casas radica en ser el receptáculo de la población indígena de los Altos. No obstante, los campesinos e indígenas hacen el escenario cultural de las zonas turísticas, aumentando su potencial».¹⁷

Los indígenas son constituidos como un problema, pero también son considerados un activo necesario para el proyecto turístico actual. Sin embargo, su presencia en el espacio público solo es aceptada en tanto puedan ser transformados en sujetos dóciles al proyecto y desempeñen un rol

predeterminado por quienes manejan el programa. Esta transformación tiene lugar a partir de un proceso de subjetivación consistente en técnicas de poder específicas para producir sujetos dóciles o lo que denomino «indígenas autorizados». Para el PPM los indígenas autorizados son de dos tipos: objetos de exhibición y mano de obra barata. En muchos casos, la construcción de indígenas autorizados tiene lugar a partir de talleres especializados, diseñados por dependencias estatales, organizaciones y asociaciones de diversa índole:

El taller había incluido a hoteleros, indígenas y campesinos, pero en realidad no es tan importante la cantidad de gente involucrada, porque con que sepas la opinión de un indígena campesino, ya sabes las de los demás. Entre las amenidades que el proyecto contempla se encuentran: la elaboración artesanal de *posh*, también se quiere vender un producto de más calidad, en donde pueda observarse su elaboración y se haga algún ritual «extraño» para el turista. También se está planteando la posibilidad de construir cabañas en donde haya un servicio de comida tradicional, cocinada en un fogón por mujeres indígenas que el turista pueda presenciar, pero en condiciones de limpieza, con higiene, ¿sí me entiendes? Lo que queremos es que el turista pase un día agradable, sin la «joda» de los problemas que de por sí hay en este lugar y que son una muestra de la ilegalidad, de la total falta de aplicación de la ley y de la permisividad de los gobiernos locales.¹⁸

El sujeto dócil ha de convertirse en un indígena autorizado a partir de la práctica de tradiciones sancionadas por el programa estatal, que además deben ser realizadas en contextos controlados, también constituidos por el propio programa. No solo se parte de una representación genérica del indígena, sino que también se pretende producir un sujeto indígena autorizado genérico que cumpla el rol de objeto de exhibición para el turismo. Esta representación genérica de la población indígena desconoce la diversidad étnica presente en la ciudad, pasando por alto la complejidad y el dinamismo de los procesos de autoidentificación. No considera que la población

¹⁶ Entrevista a M. C. S., 25 de junio de 2015.

¹⁷ Testimonio recabado en reunión ciudadana, el 22 de noviembre de 2010.

¹⁸ Entrevista a R. H. P., 16 de agosto de 2010.

que se autoidentifica como indígena tiene diferentes orígenes, lenguas, historias y prácticas culturales.

Asimismo, pasa por alto que las identidades étnicas están atravesadas por dinámicas de género, generación e incluso clase social. Aunque en el discurso del PPM prevalece una representación genérica del indígena, llama la atención que en este testimonio se haga una distinción de género al indicar los roles específicos que las indígenas deben cumplir en estos escenarios turísticos prefabricados: la reproducción de roles tradicionales (limpieza y alimentación) y de lo que se considera la cultura tradicional (representada en el uso del fogón en el espacio doméstico).

Además de ser producidos como objetos de exhibición, el PPM también busca convertir a los indígenas en mano de obra barata para el sector turístico. La distinción de género aparece nuevamente a este respecto: las mujeres indígenas que viven en la ciudad son convertidas en problema o en sinónimo de vulnerabilidad y la vía para lograr su empoderamiento consiste en convertirlas en mano de obra barata para el sector turístico:

La fundadora de la asociación tiene interés en que las niñas se capaciten para camaristas, meseras, guías de turistas y servicio doméstico. El objetivo es empoderar a las niñas y jóvenes indígenas en situación de vulnerabilidad. La capacitación dura tres meses y se ofrecen clases de liderazgo, expresión corporal y artística, capacitaciones en hotelería como elaboración de bebidas y alimentos, manejo de habitaciones, historia, inglés y computación. La asociación pretende formar una bolsa de trabajo y ayudar a las niñas a insertarse en los empleos.¹⁹

También se espera que estas capacitaciones ayuden a combatir otro de los problemas que:

históricamente han aquejado a esta sociedad como es que las indígenas sigan teniendo tantos hijos y no tengan las condiciones para hacerse cargo de ellos... por eso vemos a tantas mujeres vendiendo por todos lados, sus garnachas o lo que pueden vender... y a veces es incómodo ir por la calle, al

¹⁹ Entrevista a A. Z., 29 de junio de 2015.

mercado y ver en qué condiciones tienen a sus hijos, al lado de los puestos de comida, de las ollas con aceite hirviendo, sin ninguna supervisión, sin regulación, sin cuidado, corriendo por todos lados, pero siguen teniendo hijos y sigue el problema...²⁰

El proyecto turístico actual constituye una de varias técnicas de poder que buscan gobernar a las mujeres indígenas que viven en esta ciudad. Las campañas de control demográfico son otra técnica de poder que busca regular las vidas y los cuerpos de las mujeres para convertirlas en sujetos productivos y responsables a partir de su fertilidad.

En términos más amplios, el proyecto turístico vigente, con sus técnicas de poder específicas, responde al modelo de ciudadanía neoliberal más amplio que promueve la formación de ciudadanos individuales responsables de sí mismos, de su capacitación e inserción al mercado laboral local. Finalmente, además de constituirlos como problema o producirlos como indígenas autorizados (objetos de exhibición y mano de obra barata), el PPM como proyecto de gubernamentalidad neoliberal multicultural también construye a la población indígena a partir de la negación de su presencia en el espacio público:

Vemos el turismo como detonador de la economía regional. Por eso lo vamos a cuidar, vamos a cuidar el patrimonio. Y ¿quiénes vivimos en San Cristóbal de Las Casas? Vivimos los coletos, aunque haya quienes digan que ya no quedamos muchos, sí somos muchos. Los pueblos indios nos visitan cada día en la ciudad, pero también muchos extranjeros que no solo la visitan, sino que también viven aquí haciéndola más diversa.²¹

Este testimonio permite entrever la persistencia de una mentalidad colonial en la definición y organización del espacio urbano y de quiénes tienen derecho a disfrutarlo. De acuerdo con esta mentalidad colonial, la ciudad es un espacio exclusivo de los «coletos», y los «pueblos indios» no

²⁰ Entrevista a S. C. M., 25 de agosto 2015.

²¹ Información obtenida durante el ciclo de conferencias Aprendiendo de los Pueblos Mágicos, realizado en Valle de Bravo, Estado de México, el 14 de noviembre del 2012.

solo proceden de y pertenecen a otros lugares —sus comunidades rurales—, sino que también deben permanecer confinados o encarcelados en esos sitios (Appadurai 1988). Así, tiene lugar una negación de la presencia histórica de la población indígena en la ciudad y de su contribución al sostenimiento de la vida diaria de la urbe.

En el caso del PPM, la gubernamentalidad como proyecto de creación de un orden social produce sujetos indígenas a partir de cuatro formas diferentes, pero interrelacionadas: como problema, objeto de exhibición, mano de obra barata o sujeto negado. Un proceso de esencialización es común a las cuatro formas. Consiste en circunscribir a la población indígena a un espacio y un tiempo específicos, el rural y el premoderno, así como en exaltar su carácter exótico y problemático. A partir de estas cuatro formas, el PPM construye a la población indígena como sujeto más o menos dócil al régimen multicultural vigente. Un ejemplo de los sujetos no tan dóciles son los vendedores ambulantes, que el PPM convierte en problema. Los sujetos más dóciles son aquellos que pueden ser transformados en indígenas autorizados, es decir, en mano de obra barata y objetos de exhibición. Y finalmente, está el sujeto negado, aquel que desaparece del discurso oficial a conveniencia.

Los esfuerzos por transformar a San Cristóbal en un pueblo mágico modelo y constituir indígenas autorizados han sido premiados por el gobierno federal con el nombramiento de sede de turismo de reuniones en 2011 y posteriormente «el más mágico de los pueblos mágicos». Estas distinciones estuvieron acompañadas por sumas millonarias para mejorar la imagen urbana del llamado «centro histórico», con lo que se ha contribuido paralelamente a reforzar las exclusiones sociales y espaciales existentes. Como varios autores han mostrado, la gubernamentalidad como proceso de producción de orden social y espacial puede ser subvertida, es inacabada y contingente (Ferguson y Gupta 2002, Gosh 2006, Li 2005, Macleod y Durrheim 2002). El pueblo mágico de SCLC no escapa de ello. Como se verá en el siguiente capítulo, los indígenas que no se apegan al rol de sujetos autorizados ponen constantemente en entredicho la coherencia del proyecto turístico actual.



San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, 2015.



San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, 2016.



San Cristóbal de Las Casas, Chiapas 2012.



San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, 2016.

Capítulo 6. «Fuimos abriendo los ojos»: formación de sujetos políticos indígenas

Las poblaciones de los barrios bajos pueden llevar a cabo una variedad desconcertante de respuestas contra el olvido y despojo estructurales, desde las iglesias carismáticas y los cultos proféticos, pasando por las milicias étnicas, las bandas callejeras, ONG neoliberales y movimientos sociales revolucionarios. Si no existe un sujeto monolítico o una tendencia unilateral en el barrio bajo global, hay sin embargo una miríada de actos de resistencia. De hecho, el futuro de la solidaridad humana depende de la negativa militante de los nuevos pobres a aceptar su marginalidad dentro del capitalismo global.

DAVIS (traducción mía)

La identidad más tramposa, de moda cada que el Estado entra en crisis, es la de «ciudadanía». No tienen nada en común el «ciudadano» de arriba y el de abajo.

SUBCOMANDANTE MARCOS

San Cristóbal de Las Casas es un espacio de y en disputa, que ha de reclamarse, negociarse y construirse día a día. En este pueblo mágico,

mujeres y hombres indígenas no solo son conformados como sujetos dóciles, sino que también se constituyen a sí mismos como sujetos políticos a través de la organización de la lucha por la tierra. A partir de la experiencia del asentamiento Yaa'l u'nin mut, este capítulo discute cómo sus habitantes negocian y se posicionan ante dos proyectos de gobierno aparentemente diferentes, pero que frecuentemente se traslapan hasta confundirse, el corporativo y el multicultural.

También muestra la creciente, y a la vez contradictoria, participación de las mujeres de Yaa'l u'nin mut en la lucha por la legalización de las tierras del asentamiento y los cambios que tienen lugar en las relaciones y dinámicas de género en el seno de las familias que ahí habitan.

Los límites del proyecto corporativista

En veces la organización es buena, da fuerza, pero otras perjudica. Es cansado también, venimos luchando años de por sí y viene el cansancio, como que deja uno de creer en la organización. Primero bien, feliz, con creencia de que vamos a estar mejor, ponemos nuestra participación, decimos nuestra palabra con los demás compañeros y pensamos que vamos bien, que caminamos juntos, pero luego casi no hay ayuda de la organización, pura reunión, por eso no duramos en la organización, porque en veces puro engaño y corrupción.²²

Casi dos años después de haber ocupado las tierras en la periferia urbana, a principios de noviembre de 1995 tuvo lugar un intento de desalojo por parte de la policía local. A partir de este momento se hizo más evidente la necesidad de legalizar las tierras ocupadas. Así, los habitantes de Yaa'l u'nin mut comenzaron un proceso de organización y lucha por mantener un espacio propio. En esa inteligencia han recurrido a diferentes estrategias: afiliaciones con organizaciones diversas, tanto campesinas

²² Entrevista a V. L., 4 de febrero de 2005.

e indígenas (CRIACH, UNAL, UNTA y ALCANO), constituirse como sociedad cooperativa o asociación civil y acercamientos con ONG locales.²³ También han llevado a cabo numerosos intentos de negociación con el Estado (presidencia municipal, gobierno estatal, Secretaría de la Reforma Agraria y de Gobernación). No obstante, estas estrategias han estado marcadas por su fragilidad, inestabilidad e incertidumbre.

Ante el incremento de los conflictos en la periferia urbana y la amenaza constante de desalojo por parte del gobierno, algunas familias optaron por mudarse. Sin embargo, muy pronto otros indígenas llegaron a vivir al asentamiento motivados con la idea de «hacerse de un terrenito propio». En la mayoría de los casos, los nuevos habitantes optaron por la compra de lotes sin la mediación de ninguna instancia, es decir, directamente con los primeros ocupantes. Según los testimonios de los habitantes del asentamiento, quienes llegaron después de la ocupación del predio desde un principio fueron advertidos sobre el estatus legal de las tierras y también con respecto al difícil y largo proceso de legalización que tendrían que enfrentar.

En un contexto caracterizado por la falta de empleo y condiciones de vida sumamente precarias, la mayoría de los habitantes han encontrado en la venta de lotes una estrategia de supervivencia económica. Asimismo, se ha convertido en una estrategia política a la que han recurrido los líderes de los diferentes grupos que existen al interior del asentamiento para ensanchar y fortalecer sus bases, y tener más presencia y capacidad de negociación en el proceso de legalización de la tierra.

La desigual distribución de los terrenos al momento de la ocupación del predio en 1994 se ha traducido en una creciente diferenciación social interna. Muchos de quienes ocuparon más tierras, además de convertirse en líderes o «caciques del asentamiento»,²⁴ han utilizado el proceso de lega-

²³ Unión Nacional Lombardista (UNAL), Unión Nacional de Trabajadores Agrícolas (UNTA), Alianza Campesina del Noroeste (ALCANO).

²⁴ La palabra más adecuada para describir esta situación es *slumlord*, para la cual no existe una traducción al español. Esta palabra tiene su origen en la palabra *landlord* que en español significa terrateniente y que, en el contexto de los «barrios bajos» o *slums* en inglés, significa

lización como pretexto para la extracción constante de recursos familiares, ya de por sí exiguos, del resto de los habitantes. Aunque en muchas ocasiones la intervención de los caciques ha sido fundamental en la negociación y mediación ante organizaciones y autoridades de diferentes niveles, varios habitantes del asentamiento coinciden en señalar que los líderes utilizaron mal el dinero aportado para las cuotas de ingreso y mantenimiento y las cooperaciones para el proceso de legalización. Esta práctica es común en los asentamientos «irregulares» de la periferia urbana, en donde los líderes indígenas —en mayor medida que el resto de los habitantes— hacen uso estratégico de su acceso a la tierra para avanzar sus agendas tanto dentro como fuera de los asentamientos.

Como se mencionó en el capítulo tres, los primeros asentamientos indígenas tendían a ser más homogéneos en su composición. No así los de más reciente formación. En el caso de Yaa'l u'nin mut, el paraje está habitado por indígenas procedentes de distintas localidades, hablantes de diversas lenguas y practicantes de religiones diferentes. A todo ello se suman las diferencias políticas, que en los últimos años se han acentuado en el contexto de la lucha por la legalización de las tierras ocupadas.

En los tiempos que siguieron a la ocupación de las tierras, se fueron configurando dos grupos dentro de la colonia: el primero encabezado por Matías y el segundo por Abelardo. Ambos participaron activamente, junto con sus familias, en la recuperación de las tierras en 1994 y se identifican como líderes históricos de Yaa'l u'nin mut. Desde la fundación del asentamiento tuvieron posiciones encontradas con respecto al ingreso de más familias. Aparentemente, Abelardo veía en ello la posibilidad de reunir apoyo adicional en torno al proceso de legalización y también más dinero para cubrir los gastos que implicaba. Matías, en cambio, estaba en desacuerdo y hostigaba abiertamente a los habitantes de más reciente ingreso.

De cualquier modo, ambos líderes, en diferentes momentos, han accedido a vender lotes que ellos mismos han fraccionado. Cada uno por su cuenta acusa al otro de «vender terreno» y también cada uno reconoce que

cacique de los barrios bajos. Los *slumlords* no son dueños «legales» de las tierras que arriendan o venden «sin papeles» y que utilizan como estrategia de negociación.

ha vendido tierras «por necesidad». En los momentos más críticos, ambos líderes y sus respectivos grupos se han enfrentado, resultando heridos varios de sus miembros. Asimismo, en diferentes ocasiones, cuando uno de ellos tiene noticia de que el otro está vendiendo un terreno, ha recurrido a las instancias legales para interponer demandas que en algunos casos han procedido, y se han realizado detenciones y encarcelamientos.²⁵

A partir de varios enfrentamientos ocurridos en la década de 1990²⁶ y el encarcelamiento de varios líderes indígenas²⁷ de la región, tuvieron lugar dos reacomodos importantes en la periferia urbana y, en consecuencia, al interior del asentamiento Yaa'l u'nin mut. El primero tiene que ver con la diversificación de opciones organizativas y, al mismo tiempo, el establecimiento de relaciones y alianzas cada vez más problemáticas, inestables y frágiles entre aquellas y los habitantes del asentamiento. El segundo tiene que ver con una reconfiguración del panorama religioso en la periferia urbana. En este contexto, el surgimiento de líderes religiosos autoritarios dio lugar a un desencanto entre la población y a la búsqueda de opciones religiosas más horizontales y autónomas.²⁸

A pesar de la diversificación del panorama político y religioso y de las divisiones al interior de Yaa'l u'nin mut, en momentos decisivos sus habitantes han hecho a un lado sus diferencias, logrando acuerdos temporales para negociar ciertos servicios con el gobierno municipal en turno o simplemente para hacerse de esos servicios por cuenta propia. Este fue el caso de la constitución de una Sociedad Cooperativa de Campesinos, Artesanos y Agricultores en 2001. Si bien uno de los objetivos de la organización cooperativa fue la adquisición de recursos económicos a través de programas

²⁵ Información recabada a partir de diversas entrevistas con habitantes del asentamiento.

²⁶ En el capítulo tres hablo de estos eventos.

²⁷ Entre ellos Domingo López Ángel y Manuel Collazo.

²⁸ Por un lado ocurrió la diversificación de las opciones religiosas existentes, como en el caso de los cristianismos evangélicos, dando lugar a la división de la Iglesia presbiteriana en nacional e independiente tsotsil, a la mayor relevancia del cristianismo pentecostal y al surgimiento de la Iglesia bautista. Por otro lado, también emergieron grupos paracristianos o independientes como los testigos de Jehová y la Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días (mormones). Finalmente, después de 1994, un grupo musulmán de origen español se asentó en una de las colonias de la periferia.

sociales estatales para la realización de proyectos productivos, el objetivo principal de su constitución fue convertirse en un interlocutor válido a los ojos del gobierno y así ejercer mayor presión para lograr la legalización de las tierras ocupadas.²⁹

Bajo esta lógica, en 2002, los miembros de la cooperativa ocuparon la reserva ecológica Gertrude Duby y generaron una ola de repudio entre varios sectores de la sociedad local. Cabe mencionar que desde entonces, la ocupación intermitente de la reserva se ha convertido en una estrategia política de los distintos grupos del asentamiento para llamar la atención de las autoridades y generar espacios para la negociación de demandas específicas.

Ante la presión de la opinión pública local, el presidente municipal en turno, Enoc Hernández (2002-2004), se acercó a los «indígenas invasores» para negociar con ellos y buscar una solución al problema. Los indígenas accedieron a entregar la reserva «invadida» a cambio del compromiso de legalizar las tierras ocupadas en 1994.

Para reafirmar el compromiso se realizó una ceremonia oficial en la que la reserva fue entregada para su custodia al Instituto de Historia Natural y se firmó un acta en la que se prohibía definitivamente la tala de árboles dentro de esa superficie. Sin embargo, el compromiso de legalizar no fue cumplido. Si acaso, para mantener a la gente «tranquila» y evitar nuevos conflictos al interior del asentamiento, la presidencia municipal «dio material para construir la cancha, también dio tubos para el agua y ayudó con la luz, y además dejaba que cortáramos un poquito de madera, pero no de la reserva».³⁰

Esta concesión vio su fin con el siguiente gobernante local, Sergio Lobato (2005-2007): «Lobato parece que ganó porque lo compró la gente por 50 pesos su voto y así votaron muchos indígenas, creídos de sus promesas, pero él tiene aserraderos y no deja que la gente corte su madera,

como quiere ser el único que vende madera por eso no deja que los demás lo hagan. No vino nada de apoyo con el Lobato».³¹

El recurso a opciones legales y extralegales, así como el establecimiento de articulaciones intermitentes y efímeras con el gobierno para obtener ciertos beneficios, son otras de las prácticas recurrentes entre los indígenas de la periferia urbana. Tales tácticas cobran sentido en un contexto en el que la ciudadanía y sus prerrogativas son privilegio de unos cuantos (Appadurai 2002, Chatterjee 2004). En consecuencia, argumenta Partha Chatterjee, la sociedad civil constituye un espacio «aseado» y homogéneo, es decir, se trata más de un ideal que de una realidad.

En cambio, lo que tiene lugar en la periferia urbana es la constitución de sujetos en poblaciones o grupos a los que se pretende aplicar ciertas políticas de gobierno, no necesariamente implantadas por el Estado, sino por entidades como ONG y organizaciones de todo tipo (Chatterjee 2004:36). Ante la creciente contracción social del Estado, los indígenas de la periferia han recurrido cada vez más a organizaciones sociales, populares y campesinas. La asociación con estas suele darse a partir del acercamiento con los líderes del asentamiento, los cuales son nombrados representantes de las organizaciones al interior de este. Una de las funciones de los representantes es asistir a las reuniones de la organización y comunicar los acuerdos al resto de los afiliados, así como recolectar las cuotas de ingreso y las cooperaciones.

Después de la ocupación de tierras lograda con el apoyo de la organización SCOPNUR,³² líderes de otras organizaciones como CRIACH y UNAL, entre otras, se acercaron a Abelardo y Matías. El grupo encabezado por el primero se adhirió al CRIACH, que se comprometió a mediar ante las dependencias estatales para exigir la legalización de las tierras. No obstante, al no ver avances o resultados concretos en el proceso de legalización y al verse excluidos de las reuniones y toma de decisiones, a las que solo tenía acceso un grupo reducido de personas allegadas al representante, el resto de los habitantes comenzaron a indagar por cuenta propia cuál era la situación de las tierras en las dependencias de gobierno:

²⁹ Entrevista a A. G., 15 de marzo de 2010.

³⁰ Entrevista a R. R., 1 de abril de 2005.

³¹ Entrevista a E. R., 5 de abril de 2005.

³² En el capítulo tres se hizo referencia a esta experiencia de ocupación.

Según ellos iban a hacer gestiones en las dependencias, pero no iban. Mentiras que iban a hacer gestiones, saber dónde se gastaban nuestro dinero. Entonces se formó una comisión para ir a preguntar a las dependencias y no, ni siquiera lo conocían a Abelardo, ni a Domingo... ¡No los conocían!... Entonces ahí empezamos a ver. Entonces ahí se dividió otra vez la gente, creo que ahí ya éramos tres grupos. Muchos nos salimos del grupo de Abelardo [...] También se acercó otro licenciado, representante de UNAL, a ofrecer su apoyo. Este último quería que pagáramos 15 000 pesos por lote, solamente para tener derecho a vivir en la colonia, no para escriturar. Ahí lo vimos que ya era negocio. Muchos de nosotros sabíamos que él ya había engañado a habitantes de otras colonias. Yo ya lo conocía y me pensé que eso no es apoyo, que nos va a querer robar. Le dije a los compañeros que ya se estaban convenciendo, «si quieren robar, roben solitos, pero no busquen otra persona que les ayude a robar. Aquí no va a entrar, yo les voy a abrir los ojos a los otros compañeros que no saben, aquí no va a venir a engañar». Y así fue, porque el licenciado ya nunca se presentó.³³

Las alianzas para lograr la legalización de las tierras se han traducido en un mayor divisionismo o faccionalismo entre los habitantes y sus líderes. Por su parte, el grupo encabezado por Matías se afilió a la Unión Nacional de Trabajadores Agrícolas (UNTA), organización oficialista vinculada al PRI. De manera similar a la experiencia que tuvo el grupo encabezado por Abelardo con el CRIACH, ante la falta de avances, la afiliación a esta organización también fue intermitente.

Este proceso de construcción de alianzas con múltiples organizaciones ha sido complejo e inestable. Así, por ejemplo, cuando integrantes del grupo de Matías se distanciaban de la UNTA, habitantes que a su vez habían dejado el grupo de Abelardo por sus malos manejos aprovechaban el momento para solicitar apoyo a esta organización. Y, paralelamente a estas afiliaciones intermitentes, miembros de ambos grupos buscaban apoyo en otras organizaciones.³⁴

³³ Entrevista a C. S., 8 de julio del 2011.

³⁴ Por ejemplo, entre 2005 y 2006 y aún perteneciendo a las bases de la UNTA, el grupo de Matías inició negociaciones con la organización ALCANO; sin embargo, esta afiliación no se

Este ir y venir entre organizaciones, a título grupal o individual, o ambos, revela los mecanismos de operación del proyecto de gobierno corporativista entre los indígenas de la periferia urbana. No obstante, ante la falta de resultados concretos o, más precisamente, ante el desgaste del modelo corporativista, cada vez más habitantes del asentamiento comenzaron a cuestionar a los líderes y sus alianzas con las organizaciones, y fueron creando un contrapeso para influenciar sus decisiones y prácticas.

En medio de divisiones, reacomodos y negociaciones en Yaa'l u'nin mut, el dueño de las tierras interpuso una demanda en la cual acusaba a los indígenas «invasores» de despojo agravado, «ecocidio» y asociación delictuosa. El gobierno intervino y nombró una comisión por parte de la Secretaría de la Reforma Agraria (SRA) para negociar con los habitantes del predio invadido. Sin embargo, el diálogo no prosperó porque la comisión desconocía las dinámicas internas del asentamiento, se limitó a tratar con Matías y excluyó por completo a otros grupos.³⁵ Asimismo, el dueño no estaba dispuesto a concertar con los habitantes del asentamiento, y exigió la devolución de la totalidad de las tierras ocupadas.

Las divisiones internas del asentamiento pasaron a un segundo plano en abril del 2008, cuando las autoridades locales resolvieron girar 18 órdenes de aprehensión en contra de varios de sus habitantes:

Nos preguntábamos: '¿Qué vamos a hacer?' [...] Ni modos que nos quedemos con los brazos cruzados, tenemos que hacer algo por los compañeros. Abelardo, que estaba escondido, me preguntaba «¿en qué lado estás?». Y yo le respondía «yo no sé en qué lado estoy, yo solo sé que estoy aquí y necesito saber qué está pasando. Es que aquí no hay otro grupo, estamos aquí todos». Abelardo me decía: «Alborota a la gente, que salgan las mujeres a cuidar, que hagan fuego en la carretera para que ahí no pase nadie porque van a agarrar a más» [...] Había 18 órdenes de aprehensión, todas contra los hombres, ninguna mujer, puros hombres, pero hombres inocentes, que

consolidó. Alianza Campesina del Noroeste es una organización de productores que se dedica principalmente a gestionar créditos agrícolas con los gobiernos de los estados en donde tiene presencia.

³⁵ Información obtenida en entrevista realizada a A. T., 26 de junio de 2011.

no tenían nada de culpa. Así me fui, tomé el aparato, empecé a hablar y a llamar a la gente, para que nos organizáramos. Entonces llegó la gente, nos organizamos para ir a Tuxtla y todo, sin ningún centavo, así fue que nos fuimos [...] Regresamos a la media noche y a convocar a la gente para explicar qué pasaba, ahí les dijimos a los que tenían orden de aprehensión que se cuidaran, que no salieran y tuvimos que nombrar otra mesa directiva, porque los que estaban ya no podían salir. A uno de ellos ya se lo habían llevado a la cárcel. Así que quedamos solos. La UNTA no apoyó, solo pidió dinero, pero nos fuimos dando cuenta de que solo nos pedía dinero. El licenciado solo nos engañaba. Nos fuimos con ojos vendados. Todo decíamos que sí con tal de ganar el terreno. Aquí se unen dos grupos y se nombra otra mesa directiva y así empezamos a caminar. Así nuevamente nos volvimos a unir. Seguimos yendo con la UNTA, pero poco a poco nos fuimos dando cuenta, fuimos abriendo los ojos, solo citaba para decirnos que necesitaba dinero.³⁶

Una de las condiciones impuestas por el gobierno para intervenir en el proceso de legalización de las tierras del asentamiento es la unión de los habitantes en un solo grupo. Sin embargo, a lo largo de los años, el propio gobierno con su intervención o la falta de esta, ha fomentado la división interna. Asimismo, las alianzas con organizaciones sociales y campesinas también han dado lugar a conflictos y divisiones en el seno del grupo. A pesar de ello, los habitantes del asentamiento se unieron para oponerse a la intervención policiaca y demandar la cancelación de las órdenes de aprehensión.

En su lucha por construir un espacio propio, los indígenas de Yaa'l u'nin mut están activamente construyendo lo que Partha Chatterjee llama «sociedad política»³⁷ y la describe como una zona nebulosa caracterizada por negociaciones complejas y constantes, éxitos temporales, alianzas frágiles, múltiples y superpuestas, y una constante manipulación de las reglas impuestas por el Estado y su ley. Se trata de prácticas políticas que no caben por completo en los términos y canales que establece la ciudadanía,

³⁶ Entrevista a C. S., 8 de julio del 2011.

³⁷ En inglés: *political society*.

porque quienes forman parte de la «sociedad política» han quedado al margen de este derecho liberal (2004).

Ante las presiones y demandas de los residentes de Yaa'l u'nin mut, el gobierno en turno accedió a suspender temporalmente las órdenes de aprehensión en contra de 18 miembros del grupo. Aprovechando la coyuntura, el resto de los habitantes comenzaron a dialogar y tomaron la decisión de contactar al apoderado legal para negociar directamente con él y limitar la participación no solo del gobierno, sino sobre todo de las organizaciones externas con las que hasta entonces habían estado afiliados. Este distanciamiento y cuestionamiento del papel de las organizaciones refleja el desgaste del proyecto corporativista en la periferia urbana.

Entre comunidad zapatista y asociación ecoturística

El fantasma revolucionario del zapatismo volvió a rondar la periferia urbana en enero de 2006. En el contexto del inicio de La Otra Campaña,³⁸ el subcomandante Marcos visitó la colonia La Hormiga. El arranque de esta iniciativa zapatista en este asentamiento en particular es emblemático y polémico a la vez. Es emblemático porque La Hormiga es una de las primeras colonias indígenas fundadas en la periferia urbana de San Cristóbal de Las Casas; pero también es polémico porque Domingo López Ángel, su fundador, ha sido acusado y encarcelado en múltiples ocasiones. Durante el evento, el subcomandante Marcos hizo alusión a su primer encuentro con López Ángel antes del alzamiento zapatista en 1994 y recordó el apoyo recibido por parte de los habitantes de La Hormiga durante los primeros meses del alzamiento: «y fue en esta ciudad, con los indígenas que la levantaron y de la que los expulsaron hasta acá, donde el EZLN encontró su primer alianza y el primer apoyo de gente humilde y sencilla».³⁹

³⁸ La Otra Campaña es el nombre que recibió la iniciativa zapatista encaminada a cuestionar y contrarrestar las campañas oficiales desarrolladas en ese año electoral.

³⁹ *La Jornada*, México, 5 de enero de 2006.

Poco tiempo después de realizado este evento, un grupo de habitantes de Yaa'l u'nin mut decidió sumarse a La Otra Campaña y participar en las actividades organizadas por el CIDECI-Unitierra.⁴⁰ Este acercamiento marcó el inicio de la publicación de una serie de comunicados en redes sociales,⁴¹ suscritos por el CIDECI, en los que relatan los hechos ocurridos en el asentamiento y exponen sus demandas de grupo, además de reiterar su apoyo a «La Otra» y su adhesión a la Sexta Declaración de la Selva Lacandona.⁴² Entre sus principales demandas está el reconocimiento de su derecho a las tierras ocupadas. Por otra parte, el resto de los habitantes del asentamiento comenzaron a llamarse «independientes», para subrayar su desacuerdo con la opción zapatista.

Las tierras del asentamiento no solo han suscitado interés entre los partidos y las organizaciones indígenas y campesinas locales, también la elite local ha visto en este espacio una oportunidad para efectuar proyectos ecoturísticos acordes con las demandas del mercado turístico internacional y el proyecto multicultural neoliberal estatal. Bajo esta lógica, una organización cultural local, apoyada por el gobierno del estado, propuso el desarrollo del proyecto Ruta de los Molinos. De acuerdo con uno de sus principales coordinadores, se busca la conservación de los molinos de la época colonial, así como la preservación del bosque y especies que lo habitan. También se subraya la importancia de capacitar a algunos de los habitantes del asentamiento como empresarios y gestores turísticos.⁴³

Según testimonios de los habitantes del asentamiento, los coordinadores del proyecto contactaron a miembros del «grupo independiente» para proponerles la realización del taller e invitarlos a participar. El grupo

⁴⁰ El CIDECI-Unitierra o Centro Indígena de Capacitación Integral-Universidad de la Tierra tiene su origen en 1989, con el apoyo de la diócesis de San Cristóbal de Las Casas y se propone brindar un espacio para la formación crítica de indígenas y campesinos de la región.

⁴¹ El primer comunicado firmado por el grupo apareció el 8 de enero de 2007, un año después de la visita del subcomandante Marcos a La Hormiga.

⁴² La Sexta Declaración de la Selva Lacandona es la última de la serie de declaraciones que el EZLN ha hecho públicas desde el levantamiento armado del 1 de enero de 1994. En estas declaraciones el EZLN fija su postura en torno al Estado mexicano y su oposición al capitalismo neoliberal, y también propone un plan de resistencia y lucha pacífica a seguir.

⁴³ *Ruta de los Molinos: Un paseo natural a través del tiempo*, 2009.

independiente se mostró receptivo y aceptó la invitación. Después de varias reuniones acordaron manifestar su apoyo al proyecto e incluso emitieron un comunicado en la prensa local en el cual se pronunciaban al respecto y refrendaban su calidad de «protectores de la reserva». A diferencia del grupo independiente, el grupo autodenominado «zapatista» se manifestó en contra de la realización del proyecto:

Confirmamos que nosotros vamos a seguir luchando por defender nuestra tierra, nuestro territorio, nuestro cultivo, nuestro trabajo, nuestra comunidad. Seguiremos sembrando nuestro maíz, frijol, verduras y pastoreando nuestros borregos, defendiendo y cuidando el medio ambiente como hasta ahora lo hemos hecho. Somos agricultores, no queremos ser mozos de hoteleros y restauranteros.⁴⁴

Su negativa dio lugar a una serie de descalificaciones, tanto al interior del asentamiento como en la prensa local, que cuestionaban si en realidad eran zapatistas o si solo estaban haciendo uso del EZLN en beneficio propio. Pese a las suspicacias que despertó esta afiliación, los prozapatistas continuaron asistiendo a las reuniones realizadas en el CIDECI y, ocasionalmente, al municipio autónomo de Oventik.⁴⁵ También comenzaron a participar más activamente en marchas como la que se realizó en San Cristóbal de Las Casas el día de la mujer, en 2010, y la marcha en apoyo al Movimiento por la Paz con Justicia y Dignidad,⁴⁶ encabezado por Javier Sicilia, el 7 de mayo de 2011. Asimismo, su intervención también ha rebasado los límites de la ciudad para apoyar a los compañeros zapatistas de otras comunidades como Mitzitón, Cruztón, Agua Azul y Candelaria:

⁴⁴ Comunicado emitido el 27 de febrero de 2010.

⁴⁵ En una visita que realicé a uno de los compañeros adherentes a «La Otra» en octubre de 2009, me encontré con que había transformado la tiendita de su casa en una zapatería en donde tenía a la venta botas zapatistas elaboradas por las bases de apoyo de Oventik.

⁴⁶ Este movimiento es una iniciativa de la sociedad civil en contra de la violencia generalizada que se vive en el país desde el sexenio anterior encabezado por el expresidente Felipe Calderón.

Me he despertado, pues, por el estudio que dan. Nos platican la historia de cómo han luchado los demás, cómo han sufrido y ha habido persecuciones. Entonces yo me puse a pensar no solo yo, no solo yo tengo problemas. Entonces, por eso nos hemos unido, me ha gustado la lucha, entre ambos nos apoyamos, sacamos denuncia pública, entonces lo he visto que ahí es el camino, porque si te vas con el gobierno, a ratos te da apoyo, a ratos te da la espalda. Con la CROC y la CROM yo veo que es muy diferente, porque allá puro dinero, los representantes de los sindicatos, puro dinero. Te dicen que para que se calme este problema, vamos a cooperar para su regalo del funcionario que ya viene su cumpleaños, vamos a invitar a un restaurante. Todo eso así lo manejan, pues. Yo me di cuenta, pues, que hay mucha mentira, mucho engaño y extorsión. Por eso no es igual, el mejor camino es «La Otra», con los compañeros. En la CROM cada elección ellos participan con los partidos, a movilizar a la gente, a convencer a la gente. Los candidatos pagan el voto, les pagan buen dinero a los representantes para convencer a su gente, entonces se ha vuelto como negocio. Entonces todo eso lo he visto. Aquí con los compañeros no es así, en La Otra solo hay que cooperar poquito para sacar copia y papeles, pero no es un gasto elevado, no es abusivo. Entonces así vamos a seguir luchando, porque lo que a ellos les interesa es la escritura para poder vender después. Nada más la escritura quieren. Ellos quieren vivir como los que viven en la ciudad. Ellos no piensan más allá, no piensan para el futuro. No piensan para sus hijos, para sus nietos, por eso quieren por lote. La gente en la ciudad ya no utilizan leña, ya no torean, ya no trabajan en el campo, ya no siembran, ya no crecen ni pollos, ni borregos, ni nada, todo es comprado. Solo se dedican a trabajar diario para que otros se hagan ricos. Entonces, no se han dado cuenta de eso. Nosotros no, nuestro pensamiento es otro, es trabajar la tierra, sembrar maíz, frijol. Cuando sale la cosecha salimos a vender un poco también. Ellos están pidiendo la donación de la tierra, pero nosotros no tenemos que exigir la donación porque estamos posesionados desde 1994, que recuperamos.⁴⁷

Si bien el grupo «independiente» se expresó en favor de la realización del proyecto ecoturístico, rechazó los términos que en su opinión atentan

⁴⁷ Entrevista a C. P., 13 de junio de 2011.

directamente contra sus formas de vida y prácticas cotidianas. La propuesta para los integrantes del grupo independiente incluía la división del terreno en lotes de 6 × 15, así como la construcción de «viviendas modelo» a pagar en un plazo de 30 años a mensualidades de 800 pesos. A este respecto Marta, una de las líderes del grupo independiente, comentó:

Ni modos que vivan abajo de mi cama mis animalitos, nosotros estamos acostumbrados a sembrar nuestras verduritas atrás de la casa, tener nuestros animalitos atrás de la casa, porque así vivimos... Es nuestra forma de vida y se va a respetar, por eso estamos luchando. Nosotros no hemos solicitado vivienda, nosotros aquí estamos acostumbrados con nuestras casitas de costera y de laminita, no nos importa la hechura de la casa, el chiste es que mejor vivamos felices... 800 pesos nadie los tiene al mes, si con trabajo comemos por 200 pesos mensuales, ahora pagar 800 pesos, yo lo prefiero vivir bajo un árbol, pero no tener esa casa.⁴⁸

Ambos grupos, en mayor o menor medida, se rehúsan a ser convertidos en sujetos dóciles al proyecto turístico vigente. Aunque diferentes, sus posturas cuestionan el proyecto de gobierno multicultural neoliberal. En un sentido más amplio, los procesos que ocurren en la periferia indígena revelan que la constitución de sujetos dóciles y de espacios gobernables nunca es acabada ni total, sino contingente y fragmentada (Merry 2001, Gosh 2006).

Por razones desconocidas para los habitantes del asentamiento, el proyecto ecoturístico no prosperó, pero en su lugar surgió la posibilidad de negociar la donación de tierras con el apoderado legal de la familia Pellizzi. Así, después de varias conversaciones entre el grupo independiente y el apoderado legal, en abril de 2011 se suscribió un convenio para dar inicio a la devolución de las tierras ocupadas de la reserva, a la nueva delimitación de la reserva y a la donación de predios para legalizar la localidad Yaa'l u'nin mut.⁴⁹ Para proceder con la donación de la tierra, el apoderado

⁴⁸ Entrevista a M. G., 5 de julio 2011.

⁴⁹ En ese momento todavía no se tenía claro el número de hectáreas que se donarían al grupo independiente de Yaa'l u'nin mut.

legal propuso a las familias que se constituyeran en una asociación civil.⁵⁰ Y se formó con la integración de 553 personas. Matías, uno de los líderes históricos del asentamiento, se encargó de presidirla, y contó con una mesa directiva integrada por 12 personas.

Ante la firma del convenio, el grupo prozapatista reafirmó su lucha por la recuperación de 241 hectáreas que, dicho por ellos, les «fueron arrebatadas por un sancristobalense adinerado». En este sentido, el grupo emitió un comunicado en el cual exigía respeto a su derecho de posesión y respeto al territorio, de conformidad con el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT).

Las celebraciones efectuadas por cada uno de los grupos para reafirmar sus respectivos proyectos ante los integrantes del asentamiento arrojan luz sobre las diferencias entre ambos. El primer festejo se organizó frente a la musala o sala de oración de los musulmanes que habitan en el asentamiento.⁵¹ Los compañeros adherentes a «La Otra» recolectaron dinero para cubrir los gastos del evento, que incluían la contratación de un grupo musical para ambientar, así como la comida y el refresco. Ese día, desde muy temprano, hombres y mujeres se turnaron para cocinar los platillos que serían compartidos durante la fiesta (caldo de res y tortilla). Quienes trabajan de conductores de camión y taxi se ofrecieron a ir por «el refresco», que nunca falta en los eventos sociales de estas latitudes. La gente también se organizó para montar el templete y disponer las mesas y las sillas para los comensales. Otros prepararon unas mantas de bienvenida, anunciando su afiliación tanto en tsotsil (la lengua de la mayoría de los habitantes del asentamiento) como en español: «Bienvenido a la comunidad Yaa'l u'nin mut, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México, en el mundo. ¡Zapata Vive! ¡La lucha sigue! Tierra, Libertad y Justicia». Compañeros en resistencia de otras colonias de San Cristóbal y parajes vecinos también fueron invitados. Por horas, mujeres, hombres y niños de todas las edades comieron

⁵⁰ De acuerdo con el apoderado legal, esto les permitiría ser un interlocutor jurídicamente válido, así como formalizar su lucha (entrevista a A. T. el 26 de junio de 2011).

⁵¹ Algunos de los habitantes prozapatistas son musulmanes; también hay católicos y cristianos pertenecientes a diversas congregaciones.

y escucharon música, desde pasito duranguense, quebraditas y rancheras hasta cumbias zapatistas.

Antes de que tomaran la palabra los líderes, todos los presentes entonaron el himno zapatista. El primero en hablar, un hombre originario de Cancuc, hizo un recuento de la lucha en el asentamiento y reafirmó la determinación de seguir pugnando por el derecho a la posesión de las tierras ocupadas.

A los pocos días tuvo lugar otra fiesta, pero en esa ocasión el punto de encuentro fue la llamada «casa grande». Esta construcción está ubicada dentro del área considerada reserva y hace muchos años fue el lugar de residencia de Pellizzi y su familia. La elección de este lugar para el festejo es simbólica. El término «casa grande» se usa para hacer referencia al lugar en donde habitan los finqueros o terratenientes. En ese espacio se reunieron con el apoderado y la familia de Francesco Pellizzi los pobladores del asentamiento pertenecientes al grupo independiente, para celebrar una asamblea de la recién formada asociación, que se comprometía a poner fin a la ocupación a cambio de la donación de tierras.⁵² Para poder acceder al lugar de reunión se montó un puesto de vigilancia, cuyos encargados corroboraban que los asistentes estuvieran anotados en una lista bajo su control. Así, los interesados, el apoderado legal y otros representantes del gobierno firmaron el acuerdo de devolución en presencia de todos los integrantes del grupo independiente.

A diferencia del acto realizado por el grupo adherente a «La Otra», la firma del acuerdo se hizo a puerta cerrada, únicamente con los representantes del grupo independiente, miembros de la familia Pellizzi, el ingeniero, el apoderado y «los licenciados». El resto permanecieron afuera de la «casa grande» mientras solamente unas cuantas personas disfrutamos de un caldo de res servido por una decena de mujeres y hombres indígenas que corrían apurados entre el área de cocina y la estancia principal del inmueble para atender a los «dueños originales» de las tierras y a sus acompañantes.

⁵² La asamblea se efectuó el 25 de junio de 2011.

**«No salgo a pasear, salgo por luchar»:
género y procesos organizativos**

A lo largo de la lucha por la legalización de las tierras en Yaa'l u'nin mut, la participación de las mujeres ha sido decisiva, no solo en términos de la organización colectiva, sino sobre todo como soporte de la vida cotidiana y familiar que la ha hecho posible. A partir de su creciente involucramiento en los procesos organizativos, las mujeres han aprendido a hacer uso estratégico de su posición de mujeres indígenas en diferentes situaciones como repeler la presencia policiaca en el asentamiento y presionar para la liberación de sus compañeros detenidos.

Asimismo, ante la necesidad de asistir a reuniones y salir a ganarse el sustento familiar, han formado redes de apoyo para el cuidado de los hijos, que muy seguido rebasan el ámbito familiar. El modelo tradicional de familia extensa está siendo sustituido por una red interfamiliar más amplia (Sanchiz 2004), en donde la cooperación y las relaciones solidarias suelen trascender las diferencias étnicas, religiosas y políticas (Eber 1995). Entre los indígenas del asentamiento, las redes solidarias continuamente superan las diferencias de todo tipo. Es común que las mujeres se organicen para llevar y recoger a los niños de la escuela y cuidarlos, hacer compras, compartir alimentos, prestarse dinero y electrodomésticos. Con mucha frecuencia estas redes cuestionan y trascienden las divisiones originadas a partir del proceso de legalización de las tierras:

Es bastante difícil [...] ¿Cómo le voy a dejar de hablar a la Josefina, si es familia, si vive aquí nada más, si sus hijitos se crecieron con los míos? [...] En veces ya no me entiendo cómo están las divisiones, el pleito pues. Un día unos se pelean, se dejan de hablar, y al otro día otros también [...] Entre muchas de las mujeres nos seguimos hablando y apoyando, aunque haya la división y venga el problema porque solo así podemos salir adelante.⁵³

⁵³ Entrevista a N. G., julio 16 de 2011.

Además de asistir a las reuniones realizadas en torno a la organización de la lucha por la tierra en el asentamiento, las mujeres también participan en la toma de decisiones. Las casadas jóvenes y las de mayor edad que ya no tienen a su cargo hijos pequeños son quienes suelen asistir más asiduamente. En el caso de las jóvenes con hijos pequeños, su participación es posible gracias a que cuentan con el apoyo de las jóvenes solteras, hijas y hermanas. Es común que estas se queden al cuidado de los bebés y los niños, mientras aquellas acuden a las reuniones, en donde exponen sus puntos de vista y contribuyen activamente en la organización de estrategias a seguir. Algunas veces se decide la formación de grupos de mujeres que se movilizan para repeler a la policía y evitar la detención de algún miembro de la comunidad, así como la coordinación de turnos para proteger la reserva, los terrenos de siembra y dar aviso si alguien ingresa al asentamiento sin autorización:

Un día las mujeres nos juntamos para ir al ministerio y evitar que se llevaran al Manuel que lo acusaban de cortar árbol sin permiso. Lo tuvimos que dejar a nuestros hijitos con mi mamá y ahí fuimos corriendo en cada una de las casas para avisar que se lo habían llevado al Manuel y pidiendo que apoyaran porque eso no lo vamos a permitir. Y como lo sabíamos que aquí hay dos que tienen su camión de la redila que le dicen, ahí los fuimos a buscar para pedir que nos llevaran a todas las mujeres, al ese que le dicen ministerio a demandar que lo soltaran pues, que lo dejaran ir, libre. Las mujeres nos juntamos; nos juntamos bastantes. Llenamos dos camiones y nos fuimos a la oficina a pedir que lo soltaran. Así, cuando vamos muchas mujeres, sí nos hacen caso y los sueltan. Por eso nos fuimos. Lo dejé mis hijitos con mi mamá, también vino la Josefina, la María, la Nadia y la Lucía y todas nos fuimos ahí nomás. Ya cuando regresamos, bien tarde en la noche, nos juntamos en la casa de una de las mujeres para hablar de lo que pasó y organizarnos mejor. Lo decidimos que vamos a bloquear con piedra la calle de entrada al asentamiento para que no llegue cualquiera. También las mujeres vamos a salir a interrogar al que llegue, para hacer tiempo en lo que llegan los hombres para apoyar. Así acordamos lo que vamos a hacer porque ya nos cansamos de que nos estén chingando. Las mujeres estamos

hartas de vivir con miedo y amenazas y queremos vivir tranquilas con nuestras familias, no queremos volver a ser engañadas por funcionarios y líderes y queremos que se termine la corrupción.⁵⁴

Si bien cada vez más mujeres se involucran en los procesos organizativos en torno a la lucha por la legalización de la tierra, su participación es aún desigual:

Algunas mujeres todavía no entienden muy bien lo que pasa y sienten desesperación. Quieren hablar, pero se quedan calladas porque no saben cómo y tienen miedo. Yo las quiero ayudar, quiero hablar por las mujeres. Una vez ya lo hice y, aunque sentía bien roja mi cara, cuando terminé de decir mi palabra, las demás dijeron que hablé bien. Con nervios, a veces mi cerebro como que se para y no sé qué decir, pero quiero aprender a decir mi palabra frente a la gente y pedir nuestros derechos. A muchas mujeres les gustaría aprender y organizarse.⁵⁵

Unas cuantas mujeres, viudas y separadas en su mayoría y con hijos mayores de los cuales ya no se hacen cargo, son las que mayor presencia tienen en el proceso de lucha tanto en el seno del asentamiento como en las negociaciones que se han llevado a cabo con representantes del gobierno y con los líderes de las organizaciones externas:

¡Ay! Con marido no se puede hacer nada, porque luego unos dicen que cuál es primero, mi hogar o la calle. Sí, siempre tuve problemas [...] después de que me junté con mi marido, porque no me casé, ya de ahí, haga usted de cuenta que me amarraron porque ya no me dejaban salir, porque siempre me gustaba salir, siempre eso fue mi problema y luego me dejé con él, pero después me volví a juntar, pero ya con el segundo, me dejé, ahí nomás ya, porque veo que fue lo mismo. A través de todo lo que he sufrido me ha dado ese valor de hablar y decir las verdades de frente, porque eso es lo que a mí me gusta decir siempre al frente, aunque me griten después.

⁵⁴ Testimonio de R. R., febrero de 2010.

⁵⁵ Testimonio de Y. G., febrero de 2010.

Desde muy joven, no sé de dónde se me vino eso, pero fui así. Tenía como 18 años más o menos, era yo joven, pero a mí me daba miedo, porque sentía que todas me miraban. Con mi papelito, ahí temblando, pero empecé a hablar, poco a poco me fue dando valor viendo todo lo que hay que defender. Aquí con mis compañeros, sí me respetan, no he tenido ningún problema con ellos. Inclusive cuando ven que es algo difícil prefieren meterme a mí, prefieren que yo hable primero. Y siempre lo he hecho y lo seguiré haciendo hasta el último momento. Mis hijas, mis yernos ya ellos saben, salgo mucho, casi no estoy en mi casa. Al principio les parecía mal. Antes nos ponían amantes, nos ponían de todo, porque no podíamos andar con los hombres, no podíamos, que las mujeres eran únicamente para la cocina. Ahora ya es diferente. Además sé que no estoy haciendo nada malo, sé que estoy luchando por mis compañeros, para seguir adelante y luchando hasta conseguir lo que estamos buscando. No salgo a pasear, salgo por luchar.⁵⁶

La situación de Carmen es más bien una excepción. La gran mayoría de las mujeres de Yaa'l u'nin mut siguen enfrentando un doble discurso por parte de sus propios compañeros de lucha, quienes reivindican la importancia de la participación de las mujeres, así como la igualdad de derechos entre hombres y mujeres, pero no llevan el discurso a la práctica en el espacio doméstico:

Aquí en la lucha juntos nos opinamos, juntamos nuestra opinión, qué vamos a hacer, cómo vamos a hacer. Ese es nuestro camino, que juntos vamos a caminar, no quiere decir que yo soy la cabeza, sino de que lo que yo conozco, conozco la lucha y comparto, comparto el conocimiento que tengo. Hay derecho para participar, no se prohíbe la participación. Participan las mujeres, defienden sus tierras, también les dicen a los enemigos que se respeten nuestros terrenos, ellas se enfrentan también, se oponen, porque están en sus derechos, porque no hay diferencia, tanto como mujer y hombre, tenemos el mismo derecho. Por eso como yo les digo en la reunión, hombres y mujeres y niños y niñas, ancianos y ancianas vamos a luchar juntos y así está la lucha de nosotros y no solo los hombres, sino también las

⁵⁶ Testimonio de C. S., julio de 2011.

mujeres, los niños, etc. A mis hijos yo les he dicho que vamos a defender, vamos a defender lo que es de nosotros, la tierra es de nosotros, que también ellos como niños y niñas tienen derecho. Ya los niños también están aprendiendo a defenderse.

Termina la entrevista, agradezco su colaboración y apago la grabadora. Jeremías se cerciora de que ya no estoy grabando, se vuelve a ver a sus hijos y después de intentar serenarlos respira profunda y pausadamente y me comenta que su mujer lo dejó hace varios meses, que no se hace cargo de los hijos, que no es una buena madre y se lamenta de no haber escogido bien, porque «no salió buena mujer, porque sale mucho y se habla con todos, se habla con otros hombres y a saber si se fue con otro hombre y pues [...] así no deben ser las mujeres, las buenas mujeres no son así pues».⁵⁷

Este testimonio permite ver cómo son apropiados y puestos en práctica los discursos de inclusión de la diversidad. Las mujeres son reconocidas como iguales y su participación en la vida política es alentada, pero solo en el discurso. En la práctica, son reducidas a su papel de madres y esposas, y muy seguido sus ocupaciones son vistas como meras extensiones del trabajo doméstico, menospreciando su papel de sujetos políticos. En consecuencia, aquellas que subvierten estos roles tradicionales de madres y esposas responsables son señaladas «estratégicamente», es decir, no abiertamente.

«Tengo confianza en que va a venir mejor trabajo para él»

Otro factor que obstaculiza la participación femenina en los procesos organizativos en torno a la legalización de las tierras es la cada vez más precaria situación económica que vive la gran mayoría de los indígenas de la periferia urbana. Ni el Estado, ni las ONG locales se han preocupado por desarrollar políticas de apoyo para estas poblaciones (Durin 2010, Sanchiz 2004). En el caso particular de las mujeres indígenas, se ha comprobado que la mayor parte de proyectos de las ONG —cooperativas de artesanía

⁵⁷ Entrevista a C. P., 13 de junio de 2011.

textil y educativos y asistenciales— están dirigidos a aquellas que viven en comunidades campesinas y rurales (Sanchiz 2004:185).

La situación económica entre los indígenas no ha cambiado mucho desde la década de los ochenta, cuando las mujeres comenzaron a participar más activamente en la generación de ingresos fuera del ámbito doméstico (Rus 1990). Este hecho fue abordado desde dos posturas. La primera de ellas veía la inserción marginal de las mujeres en el mercado como una fuente más de explotación, ocasionando el incremento de su carga laboral. Las mujeres, aparte de encargarse de las tareas domésticas tradicionales, tenían que salir de sus casas en busca de dinero para complementar los ingresos familiares (Collier 1994). La segunda postura, a diferencia de la primera, resaltaba las tensiones inherentes a la creciente participación de las indígenas en la generación de ingresos. Las nuevas actividades de las mujeres desafiaban el poder masculino. Su creciente autonomía fue desestabilizando los roles tradicionales de género en el contexto familiar y ocasionando reacciones violentas de los esposos y padres. En muchos casos, las respuestas negativas traspasaron el ámbito doméstico y las mujeres fueron mal vistas por la comunidad más amplia. Si bien a la larga algunas ganaron mayor independencia, esta conquista tuvo costos sociales altos (Nash 1993). Entre los indígenas de la periferia urbana, la precaria situación económica demanda que cada vez más mujeres de todas las edades participen en la generación de ingresos, que vayan desempeñando ocupaciones a las que no tenían acceso en sus comunidades de origen, como empleadas domésticas, cocineras, lavanderas y vendedoras de artesanías (Sanchiz 2004).

Las mujeres de Yaa'l u'nin mut, desde temprana edad, desempeñan un papel importante en la generación del sustento familiar. La venta de artesanías es una de sus principales actividades. Antes del desbordamiento del mercado de Santo Domingo, varias de ellas vendían ahí sus productos. Cuando el acceso a los espacios de venta en el mercado fue imposible, las mujeres, en compañía de algún familiar de mayor edad, comenzaron a viajar a otras ciudades —fuera y dentro del estado— para continuar moviendo sus productos. Las estancias temporales lejos de sus hogares, así como su creciente participación en actividades nuevas para la generación de

ingresos, han contribuido contradictoriamente a la redefinición de las relaciones de género entre los indígenas de la periferia urbana.

Las mujeres casadas o «juntadas» continúan trabajando tanto en labores domésticas como en actividades para la obtención de ingresos. La vida conyugal no se convierte en impedimento para continuar vendiendo en otras ciudades, pues suelen ser acompañadas por sus cónyuges y pasan temporadas largas fuera de San Cristóbal de Las Casas. Si acaso, cuando nace el primer hijo, es común que opten por interrumpir la venta itinerante para permitir que los recién nacidos crezcan «entre su gente» y las madres puedan contar con el apoyo familiar y comunitario. Entonces se las ingenian para seguir aportando al ingreso familiar mediante otras tácticas. Una de ellas es la instalación, en sus casas, de estanquillos que atienden y administran.

No obstante, después de más de dos décadas de luchar por la tierra y de destinar recursos económicos para este propósito, el desgaste y la afectación a la economía de los hogares es muchas veces intolerable: «En veces lo que mi esposo ganaba en un mes en el taxi, luego luego lo damos para la cooperación. Hay veces que si quiero comprar algo para la casa, no hay paga, pero Dios mediante, va a terminar el problema».⁵⁸

Hasta hace algunos años los ingresos que las mujeres generaban tenían por función complementar los de sus cónyuges. En la actualidad es frecuente escuchar que la situación se ha invertido y que ellas son quienes generan la mayor parte del ingreso doméstico, mientras que los hombres no solo enfrentan mayores dificultades para encontrar trabajo, sino que también tienden a producir menos dinero:

Mi esposo no siempre tiene trabajo, casi no hay pedidos de carpintería, porque de por sí está cara la madera y menos ahora que tiene lastimado su mano, pues no puede agarrar la herramienta, entonces yo pongo todo lo del gasto. Ahorita con el molino de maíz, mi costura y un poco de la tiendita la vamos llevando, poco a poco la vamos llevando, pero tengo confianza en que va a venir un mejor trabajo para él. Cuando de plano no hay ni para

⁵⁸ Testimonio de J. H., abril de 2011.

tortilla mis papás nos apoyan, nos dan un poquito nuestra comidita, pero más para mis hijitos. También los hermanos de religión en veces mandan apoyo de ropa, de libros o cuando vienen en visitarnos compran comida para todos.⁵⁹

En respuesta a la falta de oportunidades en el mercado laboral y a las políticas sociales que apoyan exclusivamente a las mujeres,⁶⁰ los hombres han hecho de su participación política en el proceso de legalización «su trabajo». Y pese a que no reciben una remuneración económica, lo consideran su ocupación laboral. De hecho, para algunos de ellos su participación política al interior del asentamiento se ha convertido en un medio para compensar el debilitamiento de su posición como proveedores: «Yo le pido a la gente que confíen en mí, en mi trabajo, porque este es mi trabajo y aunque haya problema, mucho problema, es mi trabajo y sigo luchando. La lucha es mi trabajo, defender a mis compañeros indígenas, que sigamos pues, por este camino, con dignidad».⁶¹

Paralelamente, las mujeres recurren cada vez más a la diversificación de actividades económicas para subsistir. Se trata de un doble proceso de género,⁶² en el que se produce un incremento de los hogares sostenidos por mujeres y, al mismo tiempo, el reforzamiento del clientelismo masculino (Roy 2003). Este es el caso sobre todo de las familias de quienes han sido líderes en el asentamiento. Cabe mencionar que este aumento de hogares sostenidos por mujeres no necesariamente se traduce en el reconocimiento de su labor, ni mucho menos en un crecimiento significativo de su participación en la toma de decisiones familiares.

⁵⁹ Testimonio de Y. G., verano de 2010.

⁶⁰ Véase capítulo tres para una reflexión crítica sobre los programas sociales.

⁶¹ Testimonio de J.L., 15 de junio de 2011.

⁶² *Double gendering*, en inglés.

Consideraciones finales

Todos los días muy temprano, por las mañanas, se escucha el sonido de las motosierras talando árboles en la reserva. Al caminar por ahí también se observan letreros aquí y allá con los nombres de personas que supuestamente adquirieron lotes en el área, así como la construcción de bardas y calles. A principios de 2014, una nota periodística hablaba del fraude cometido por los líderes de un grupo del asentamiento, que no solo habían incumplido con el acuerdo firmado en 2011, sino que además estaban lotificando y vendiendo ilegalmente terrenos en la reserva, aprovechándose de gente que ignora lo que ahí sucede. Estas acciones han provocado descontento entre el resto de los habitantes que suscribieron el acuerdo de donación y también entre varios sectores de la sociedad sancristobalense legítimamente preocupados por la conservación de las áreas boscosas que aún quedan en la ciudad.

El dueño de las tierras pidió la intervención del gobierno y este procedió deteniendo a varios líderes del grupo en cuestión, como lo ha hecho en otras ocasiones, años atrás, cuando la situación llega al límite y «administrar» el conflicto se vuelve prácticamente imposible. Según la nota periodística, «En esa ocasión se le preguntó si estaría de acuerdo en que se hiciera un desalojo con la policía, a lo que respondió: [...] yo pienso que el gobierno debe tener cierta decisión y fuerza también, pero fuerza no quiere

¹ *La Jornada*, México, 19 de febrero de 2014.

decir violencia, son cosas distintas, hay que encontrar un camino que sea legal, fuerte, pero no violento».²

La respuesta del dueño del predio en disputa apunta al papel que el Estado, representado en los gobiernos estatal y municipal, debería jugar en la solución a este problema que se ha extendido por espacio de dos décadas. En lugar de ello, se ha dedicado a administrar a conveniencia el conflicto que él mismo ha propiciado y, cuando este se sale de control, simplemente atina a castigar a los sujetos que él mismo se ha encargado de conformar a lo largo de los años por medio de políticas corporativistas, indigenistas y de su abandono del campo. Sobre todo, este caso deja ver cómo se localiza una tendencia más amplia que tiene que ver con la transformación del Estado, que específicamente ha consistido, al menos para varios países latinoamericanos, en la retracción de sus responsabilidades sociales —tierra, educación, trabajo, salud, vivienda, etc.—, al tiempo que se consolida una economía de mercado neoliberal y todo lo que esta supone —disminución del gasto social, privatización de bienes públicos, austeridad fiscal, desregulación de los mercados, etc.—. Bajo este modelo de gobierno, el compromiso social con los excluidos y marginados, indígenas en su mayoría para el caso de México, es compensado a partir de la aplicación de políticas de reconocimiento.

Por sus formas de operación, alcances y límites, y tomando en consideración las formas específicas que este modelo de gobierno asume en la ciudad de San Cristóbal de Las Casas, le llamo «multiculturalismo mágico». La palabra «mágico», de acuerdo con el diccionario de la Real Academia Española, quiere decir relativo a la magia, al hechizo, lo artificioso, fingido o falseado. Justamente, el proyecto de gobierno multicultural vigente funciona a partir del hechizo que produce el discurso de la diversidad y sus formas de inclusión, es decir, de fingir esa inclusión con políticas y programas que en la práctica solo terminan por excluir y marginar aún más a quienes pretende reconocer en sus diferencias.

² *La Jornada*, México, 19 de febrero de 2014.

El proyecto de gobierno multicultural se materializa mediante diversas técnicas de poder como son la producción y diseminación de un discurso multicultural, así como la puesta en marcha de políticas y programas oficiales encaminados a generar ciertos espacios y cierto tipo de sujetos, y de proyectos de ONG que coadyuven con los anteriores.

El discurso multicultural exalta lo indígena, sus tradiciones, sus prácticas ancestrales y su relación estrecha con la naturaleza. De las mujeres indígenas realiza su papel en la reproducción y transmisión de tradiciones milenarias. Al hacerlo, define cuáles tradiciones son aceptables y cuáles han de desecharse e incluso castigarse. Así, el Estado se convierte no solo en el árbitro del reconocimiento, sino también de su contenido y alcances, despojando así a las poblaciones indígenas del derecho a decidir sobre sus propias culturas.

El discurso multicultural, más precisamente su despliegue, también se encarga de «educar» a la población no indígena sobre la multiculturalidad, sus formas y significados. Por ejemplo, con las exposiciones itinerantes de la CDI, en donde se representa a la nación mexicana como una comunidad multicultural armónica. En la ciudad de SCLC, estos discursos son retomados por las elites locales al describir su ciudad como multicultural, caracterizada por la convivencia armónica entre diferentes grupos y en donde se conjuntan diversas tradiciones que la convierten en «cosmopolita».

El proyecto multicultural se apoya en diferentes artificios y los moviliza. Además de ser un discurso muchas veces vacío que prácticamente hace a un lado los derechos políticos y sociales de las poblaciones indígenas, al tiempo que limita y regula sus derechos culturales, el multiculturalismo opera bajo una lógica esencialista de lo indígena.

Al circunscribir a los indígenas al espacio rural, hace que su presencia en la ciudad no solo sea impensable, sino muchas veces imposible. Impensable porque en el imaginario multicultural los indígenas han de permanecer en sus comunidades rurales a donde «naturalmente» pertenecen; es decir, según estos imaginarios y quienes los reproducen, la ciudad es o debería ser para los mestizos o para los ladinos; o sea, para los no indígenas. Imposible porque las reformas estructurales neoliberales de las

últimas décadas han castigado al campesinado y sus formas de vida a tal grado que la vida en el campo y del campo resulta inviable, y ha obligado a miles de campesinos e indígenas a dejar sus lugares de origen y desplazarse a los centros urbanos en busca de mejores condiciones de vida. La presencia de los indígenas en la ciudad es imposible también porque una vez que se establecen ahí, no hay políticas ni programas estatales que los apoyen.

En el contexto que nos ocupa, mientras que el discurso multicultural exalta la conexión estrecha que los indígenas tienen con la naturaleza, dando por sentada su vocación ecológica, en el caso de los que han ocupado predios en la periferia urbana, esta conexión desaparece mágicamente y en su lugar se les acusa de «invasores» y «ecocidas». Ahora bien, en un contexto crecientemente turístico, el multiculturalismo tiende a abstraer ciertas prácticas indígenas para convertirlas en *performance*, exhibición y/o mercancía, y las simplifica. Esto a su vez da lugar a una simplificación de sistemas culturales indígenas muy complejos y diversos entre sí.

A la lógica esencialista se suma una «presentista» y sin memoria, que borra arbitrariamente una historia de despojo y falta de justicia originada, en el caso que nos ocupa, con la expulsión de millares de indígenas de sus territorios originales y su consecuente migración a las zonas urbanas, y que se extiende hasta el presente con la negación de su derecho a la ciudad. Asimismo, niega la presencia histórica de población indígena diversa en la ciudad, a pesar de los proyectos y acciones realizados a lo largo de los siglos para evitarla y mantener un espacio urbano «libre de indios».

Al negar la historia, esta lógica presentista circunscribe a los indígenas a una temporalidad determinada, al pasado o a lo premoderno, reforzando imaginarios sobre su incapacidad de convertirse en ciudadanos modernos o individuos civilizados. A su vez, estos imaginarios abonan a las concepciones esencialistas sobre lo indígena y refuerzan la oposición de origen colonial entre indígena y no indígena y los imaginarios y arreglos socioespaciales que se derivan de esa dicotomía. De acuerdo con esta oposición, lo no indígena es el ciudadano moderno, civilizado, que puede pagar su derecho a la ciudad. En última instancia, ambas lógicas, la esencialista y la

presentista, tienden a representar a las poblaciones indígenas como incapacitados para la agencia, el movimiento, el acomodo y la reinvencción. Sobre todo, sin capacidad de representarse a sí mismos.

El proyecto multicultural no se impone en un vacío, sino que se localiza en espacios con historias y dinámicas propias. En el caso de la ciudad alteña de SCLC, estas historias y dinámicas tienen que ver con su pasado colonial y también con los residuos activos del modelo corporativista y sus políticas indigenistas. Así, la lógica binaria de origen colonial que organiza a la sociedad en indígenas y no indígenas persiste y coexiste con las formas corporativistas y se traslapa con el proyecto multicultural.

Mientras que el multiculturalismo apuesta a la formación de sujetos indígenas individuales, las inercias del corporativismo se manifiestan a partir de la compulsión a agrupar y agrandar las bases, pero ya no para interpelar al Estado y mucho menos exigir el derecho a la tierra, sino para acrecentar el poder de líderes corruptos locales, o bien cuando los tiempos electorales apremian y hay que asegurar votos. En estas coyunturas se apela a las identidades campesinas e indígenas en sus versiones más oficialistas.

El proyecto de gobierno multicultural vigente, además de apoyarse en la producción de un discurso sobre lo multicultural y su disseminación entre el resto de la población no indígena, también pretende producir cierto tipo de sujetos y espacios *ad hoc*, es decir, gobernables. En este sentido busca reordenar y disciplinar a los habitantes de la periferia y el espacio que habitan para convertirlos en productos turísticos.

Con el auge del turismo culturalmente sensible, el multiculturalismo convierte a los indígenas en parte indispensable de la escenografía cultural que se ofrece al turista. Sin «indios» ni su «folclor» peligran el proyecto de Pueblo Mágico. No obstante, la presencia indígena es permitida siempre y cuando los «invasores» están dispuestos a comportarse como sujetos dóciles al proyecto turístico y adopten roles preestablecidos o genéricos como el de vendedores autorizados de artesanías y productos «tradicionales», actores que ejecuten sus propias prácticas culturales convertidas en «rituales» para eventos oficiales, imágenes en exposiciones itinerantes o empleados étnicos para el sector turístico.

En la producción del espacio turístico se busca sostener la división que asigna lugares específicos a la población indígena y se vigila que esta no se transgreda. Los mapas turísticos son herramientas que sirven para este fin, al concentrar la atención de los visitantes en las principales calles del «centro histórico». Al mismo tiempo, omiten deliberadamente barrios y asentamientos que no ofrecen ningún atractivo turístico o que son «inseguros» y «peligrosos», y que están habitados mayoritariamente por indígenas. También se pone especial cuidado en «preservar» la arquitectura colonial y los edificios históricos de las calles céntricas. En suma, se trata de un espacio aséptico y controlado, que lleva al turista a concentrar su mirada en la escenografía y *performance* de lo tradicional, procurando transmitirle una visión presentista y simplificada de lo que acontece. Se le invita a creer que eso es justamente la multiculturalidad, que así se ve y se siente, y que su presencia en estos espacios lo convierte en un miembro de la nación multicultural.

El multiculturalismo como proyecto de gobierno también hace uso del género tanto en la construcción de representaciones generalizantes de lo que es o debe ser una mujer indígena, como en la elaboración de programas y políticas específicas para mujeres indígenas. Por un lado, reproduce discursos nacionalistas previos que veían a la mujer indígena como transmisora de la tradición o, más precisamente, lo que el Estado entiende por esta y que reduce a ciertas prácticas —preparación de alimentos, cuidado familiar y uso de vestimentas tradicionales—, que además han de ser realizadas en el espacio doméstico. Esta representación de la mujer indígena está completamente alejada de la realidad que viven las mujeres indígenas en una ciudad turística como SCLC, quienes pasan sus días recorriendo las calles para vender todo tipo de productos, se emplean en el sector servicios como meseras, camareras o ayuda doméstica o desde sus hogares se ven obligadas a diversificar sus actividades económicas para generar ingresos familiares.

Por otro lado, el multiculturalismo recurre al género y a los discursos de empoderamiento y de equidad entre hombres y mujeres simplemente para llenar una cuota y ser «políticamente correcto». Este es el caso de los

programas de corte asistencialista enfocados en el control de la natalidad y el otorgamiento periódico de dinero a las mujeres. En el caso de Yaa' u'nin mut, estas políticas se han traducido en una mayor carga de trabajo y más responsabilidades familiares para las mujeres, y en el incremento del desempleo masculino, en abono a la preservación de relaciones de género desiguales.

Estos discursos y sus formas de operación son reproducidos entre las familias del asentamiento. La equidad de género se enuncia y anuncia en momentos precisos, cuando es políticamente conveniente. Las más de las veces se queda en el discurso, principalmente entre los hombres. No solo es difícil que se lleve a la práctica, sino que además su realización encuentra muchas resistencias y conlleva un costo social alto como el señalamiento o la crítica comunitaria. Asimismo, pasa por alto la activa participación de las mujeres en los procesos organizativos al interior del asentamiento y en el sostenimiento de la vida misma en la periferia urbana; la despolitiza y la reduce a una extensión de sus obligaciones familiares. En cambio, la participación de los hombres es más valorada y asume el rango de «hacer política»; se convierte en una ocupación laboral legítima que, aunque no genera ingresos, los coloca en una posición de superioridad con respecto a las mujeres del asentamiento. A pesar de la subvaloración, de la reproducción de desigualdades de género y de un contexto económico nada halagüeño, las mujeres —lentamente y de manera casi imperceptible— están subvirtiendo las jerarquías y arreglos de género.

En las últimas cuatro décadas los indígenas han ocupado espacios de los que anteriormente eran excluidos. La fundación de nuevas colonias y asentamientos indígenas a partir de la ocupación de tierras, además de extender la mancha urbana, ha ido trastocando los arreglos sociales y espaciales existentes entre indígenas y no indígenas. Otros espacios incluyen la inserción gradual en sectores clave de la economía local como el transporte y el comercio, el poblamiento de zonas cada vez más cercanas a lo que se conoce como el centro histórico de la ciudad, y la emergencia de organizaciones y colectivos indígenas diversos que luchan activamente por un espacio propio.

La lucha por el derecho a la ciudad en la periferia urbana arroja luz sobre el tipo de articulaciones que se establecen entre los sujetos políticos indígenas y la coexistencia de dos proyectos de gobierno: el corporativo y el multicultural. Estos sujetos políticos, son más bien múltiples —campesinos, expulsados, indígenas— y ponen en marcha agendas y acciones contradictorias y muchas veces problemáticas. Cuestionan el actuar de los sindicatos, su corrupción e ineficiencia, pero también toman distancia respecto de las organizaciones indígenas y campesinas oficiales y no oficiales. No obstante, no los rechazan por completo, sino que participan en procesos de acomodo en las relaciones que establecen con estos actores.

En el asentamiento Yaa'l u'nin mut estos procesos de acomodo consisten en la constante búsqueda de opciones de entre un repertorio más o menos familiar, cuyos vicios e inercias ya se conocen, pero que en momentos específicos pueden ser de ayuda, no ya para avanzar en el proceso de legalización de tierras, sino simplemente para frenar una orden judicial. Lo mismo recurren tácticamente a organizaciones y sindicatos que a partidos políticos y a sus candidatos en campaña e incluso a los representantes de los gobiernos en turno de todos los niveles.

Mientras que los residuos del gobierno corporativo generan respuestas de acomodamiento, el proyecto multicultural está produciendo cada vez más un abierto rechazo. Los sujetos políticos indígenas insisten en reivindicar sus identidades colectivas, «lo nuestro» y «el nosotros», pero tomando distancia del modelo corporativo. También cuestionan el proyecto de gobierno vigente que pretende convertirlos en sujetos individuales, atomizar la acción colectiva y disuadir cualquier indicio de organización más amplia.

El multiculturalismo opera a partir del reconocimiento limitado de derechos culturales y la negación de derechos económicos y políticos, es decir, es un multiculturalismo sin derechos. Esta situación se agudiza en espacios como la periferia urbana, en donde la ocupación de tierras y su condición de ilegalidad son la norma. Podría decirse que la periferia urbana simboliza el abandono del campo, del derecho a la tierra y los intentos por acabar con las identidades campesinas e indígenas colectivas.

Al mismo tiempo, la periferia representa los límites y contradicciones del proyecto de gobierno multicultural vigente y la condición de posibilidad para la emergencia de nuevos sujetos políticos que lo interrogan a diario a partir de su lucha por el derecho a la ciudad. Es ahí en donde radica la centralidad de las periferias urbanas en la posible creación de nuevas formas de convivencia justas e incluyentes, y de construcción de comunidades y colectivos más horizontales.

Fuentes de consulta

AGUIRRE BELTRÁN, GONZALO

1991 *Formas de gobierno indígena*, 3a. ed., México, Fondo de Cultura Económica.

1973 *Regiones de refugio: el desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en Mestizoamérica*, 2a. ed., México, Instituto Indigenista Interamericano.

AL-HIBRI, AZIZAH Y.

1999 «Is Western Patriarchal Feminism Good for Third World/Minority Women?», en Susan Moller Okin, *Is multiculturalism bad for women?*, Nueva Jersey, Princeton University Press, pp. 41-46.

ALI, KAMRAN Y MARTINA RIEKER

1998 «Introduction. Urban Margins», *Social Text*, 26(2), pp. 1-12.

ALONSO GONZÁLEZ, ESDRAS

1997 *Intolerancia religiosa. Retornados chamulas*, Chiapas, RED AGAPE.

AMERLINCK, MARI-JOSÉ

2008 «Arquitectura vernácula y turismo: ¿identidad para quién?», *Destiempos*, 3(15), pp. 381-388.

ANGULO BARREDO, JORGE I.

- 2003 «Migraciones y asentamientos de población indígena en San Cristóbal de Las Casas. Un recuento y caracterización», *Anuario de Estudios Indígenas IX*, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, Instituto de Estudios Indígenas, Universidad Autónoma de Chiapas, pp. 63-81.
- 1994 «Población y migraciones campesino-indígenas de los Altos de Chiapas», *Anuario IEI IV 1991-1993*, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, IEI-UNACH, pp. 43-55.

APPADURAI, ARJUN

- 2002 «Deep Democracy. Urban Governmentality and the Horizon of Politics», *Public Culture*, 14 (1), pp. 21-47.
- 1988 «Putting Hierarchy in Its Place», *Cultural Anthropology*, 3(1), pp. 36-49.

ARAMONI, DOLORES Y GASPAS MORQUECHO

- 1998 «El recurso de las armas en manos de los expulsados de San Juan Chamula, Chiapas: el factor religioso», *Revista Académica para el Estudio de las Religiones*, México, pp. 233-286.

ARIAS, JACINTO

- 1975 *El mundo numinoso de los mayas*, México, Secretaría de Educación Pública (colección SEP-Setentas).

ARIZPE, LOURDES

- 1975 *Indígenas en la Ciudad de México: el caso de las 'Marías'*, México, SEP (colección SEP-Setentas).

ASSIES, WILLEM, GEMMA VAN DER HAAR Y ANDRÉ HOEKEMA

- 1999 *El reto de la diversidad: pueblos indígenas y reforma del estado en América Latina*, Zamora, Michoacán, El Colegio de Michoacán.

AUBRY ANDRÉS

- 2008 *San Cristóbal de Las Casas. Su historia urbana, demográfica y monumental 1528-1990*, 2a. ed., San Cristóbal de Las Casas, ADABI, Editorial Fray Bartolomé de Las Casas, A. C.

AUBRY ANDRÉS

- 2004 «El templo de San Nicolás de los Morenos: un espacio urbano para los negros de Ciudad Real», *Mesoamérica*, 25(46), enero-diciembre, Antigua Guatemala, pp. 135-151.
- 1994 «Miedo urbano y amparo femenino: San Cristóbal de Las Casas retratada en sus mujeres», *Mesoamérica*, 15(28), diciembre, Antigua Guatemala, pp. 305-320.
- 1991 *San Cristóbal de Las Casas. Su historia urbana, demográfica y monumental 1528-1990*, San Cristóbal de Las Casas, Instituto de Asesoría Antropológica para la Región Maya (INAREMAC) [Apuntes de lectura 16-20].

BARRIOS RUIZ, WALDA E. Y LETICIA PONS BONALS

- 1995 *Sexualidad y religión en los Altos de Chiapas*, Tuxtla Gutiérrez, UNACH.

BENJAMIN, THOMAS

- 1989 *A rich land, a poor people. Politics and Society in Modern Chiapas*, Albuquerque, University of New Mexico Press.

BERGHE, PIERRE L. VAN DEN

- 1994 *The Quest for the Other. Ethnic tourism in San Cristóbal, México*, Seattle, University of Washington Press.

BETANCOURT ADUE, DARÍO

- 1997 *Bases regionales en la formación de comunas rurales-urbanas en San Cristóbal de Las Casas, Chiapas*, Tuxtla Gutiérrez, UNACH, Facultad de Ciencias Sociales, Asociación Mexicana de Población (serie Migración y Religión, 1).

BHABHA, HOMI K.

- 1999 «Liberalism's sacred cow», en Susan Moller Okin, *Is multiculturalism bad for women?*, Nueva Jersey, Princeton University Press, pp. 79-84.

BIGMORE, PAUL D. Y R. PEREZGROVAS GARZA

- 2003 «Vida cotidiana en las colonias indígenas en la zona peri-urbana de San Cristóbal de Las Casas», *Anuario de Estudios Indígenas IX*, San Cristóbal de Las Casas, IEI-UNACH, pp. 13-61.

BLASCO LÓPEZ, JUAN MIGUEL

- 2005a «San Cristóbal de Las Casas 1864-1872: Radiografía de una ciudad en crisis», *Liminar. Estudios Sociales y Humanísticos*, 3(1), junio, pp. 149-165.
- 2005b «La fabricación de aguardiente en San Cristóbal (siglo XIX)», en Mercedes Olivera y Dolores Palomo (coords.), *Chiapas: de la Independencia a la Revolución*, Ciudad de México, CIESAS/Cocytech, pp. 313-337.

BONFIL, PALOMA

- 2004 «Lo público es ancho y ajeno. Obstáculos y desafíos para la construcción de una agenda de mujeres indígenas», en Rosalva A. Hernández Castillo et al., *El Estado y los indígenas en tiempos del PAN: neoindigenismo, legalidad e identidad*, Ciudad de México, CIESAS/Miguel Ángel Porrúa, pp. 53-80.

BURCHELL, GRAHAM, COLIN GORDON Y PETER MILLER (eds.)

- 1991 *The Foucault Effect: Studies in Governmentality*, Chicago, University of Chicago Press.

BURGUETE CAL Y MAYOR, ARACELI

- 1999 «Empoderamiento indígena. Tendencias autonómicas en la región de los Altos de Chiapas», en Araceli Burguete Cal y Mayor (coord.), *México: experiencias de autonomía indígena*, documento núm. 28, México, IWGIA, pp. 282-300.

BURGUETE ESTRADA, MANUEL

- 1993 ¿Es usted coletó? ¿Le gusta ser coletó? ¿Quiere usted ser coletó? ¿Le molesta que le llamen coletó? ¿Qué significa realmente el gentilicio 'coletó'?, 465 Aniversario de la Fundación de la ciudad de San Cristóbal de Las Casas, por el señor capitán don Diego Gaspar de Mazariegos (sellado por Archivo Histórico Municipal de SCLC).
- 1988 *Así nació nuestra Feria de la Paz. Anécdotas y curiosidades*. SCLC, Chiapas. H. Ayuntamiento Constitucional 1986-1988, Consejo Editorial Municipal.

CALVO SÁNCHEZ, ANGELINO

- 1991 «Las colonias nuevas de migrantes y expulsados en San Cristóbal de Las Casas», *Anuario III 1989-1990*, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, Centro de Estudios Indígenas, UNACH, pp. 55-64.

CAÑAS CUEVAS, SANDRA

- 2016 «Pueblo trágico: gubernamentalidad neoliberal y multicultural en el sureste mexicano», *Revista Pueblos y fronteras digital*, 11(21), pp. 3-30.
- 2012 «Islam y relaciones de género en San Cristóbal de Las Casas, Chiapas», en Karla J. Avilés y Adriana Terven (coords.), *Entre el estigma y la resistencia: dinámicas étnicas en tiempos de globalización*, México, CIESAS/El Colegio de Michoacán, pp. 39-69.

CASTELLANOS, M. BIANET

- 2010 «Cancún and The Campo. Indigenous Migration and Tourism Development in the Yucatan Peninsula», en Dina Berger y A. Grant Wood (eds.), *Holiday in Mexico. Critical reflections on tourism and tourist encounters*, Durham, Duke University Press, pp. 241-264.

CASTRO APREZA, INÉS

- 2003 «Procesos organizativos y movimientos de mujeres en Chiapas. Un panorama contemporáneo», *Anuario 2001*, Tuxtla Gutiérrez, Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, pp. 203-220.

COMISIÓN NACIONAL PARA EL DESARROLLO DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS (CDI)

- 2016 Cédulas de Información básica de los pueblos indígenas de México, <<http://www.cdi.gob.mx/cedulas/index.html>> [consulta: 01/10/2016].
- 2006 Indicadores Sociodemográficos de la Población Indígena 2000-2005, <http://www.cdi.gob.mx/cedulas/sintesis_resultados_2005.pdf> [consulta: 01/10/2016].

CHATTERJEE, PARTHA

- 2004 *The politics of the governed: reflections on popular politics in most of the world*, Nueva York, Columbia University Press.

- CHAVOYA GAMA, JORGE IGNACIO Y MACEDONIO LEÓN RODRÍGUEZ ÁVALOS
2012 «Entre el escenario de la tradición y la emergencia del turismo: Talpa, San Sebastián del Oeste y Mascota», en *Memorias 4 Coloquio Internacional Ciudades del Turismo. El siglo XXI y los procesos del turismo: nuevos turistas, nuevos destinos*, Guadalajara, México, Centro Universitario de Arte, Arquitectura y Diseño, pp. 766-780.
- COFFEY, MARY K.
2003 «From Nation to Community. Museums and the Reconfiguration of Mexican Society under Neoliberalism», en Jack Z. Bratich et al. (eds.), *Foucault, Cultural Studies, and Governmentality*, Albany, State University of New York Press, pp. 207-241.
- COLLIER, GEORGE A.
1994 *Basta!: Land and the Zapatista rebellion in Chiapas*, Oakland, Food First Book, The Institute for Food and Development Policy.
- COLLINS, PATRICIA HILL
1999 «Producing the Mothers of the Nation: Race, Class, and Contemporary US Population Policies», en Nira Yuval-Davis y Pnina Werbner (eds.), *Women, Citizenship, and Difference*, Londres/ Nueva York, Zed Books, pp. 118-129.
- COMITÉ ESTATAL DE INFORMACIÓN ESTADÍSTICA Y GEOGRÁFICA DE CHIAPAS (CEIEG)
2016 Perfiles municipales <<http://www.ceieg.chiapas.gob.mx/perfiles/Inicio>> [consulta: 20/09/2016].
- CONEVAL
2015 Medición de la pobreza en México y en las entidades federativas 2014, <http://www.coneval.gob.mx/Medicion/Documents/Pobreza%202014_CONEVAL_web.pdf> [consulta: 20/08/2015].
- CONFEDERACIÓN GENERAL DEL TRABAJO CHIAPAS (CGT CHIAPAS)
2011 Limpieza social, el logro más grande de la Cumbre Mundial de Turismo de Aventura en Chiapas, <<http://www.cgtchiapas.org/noticias/limpieza-social-logro-mas-grande-cumbre-mundial-turismo-aventura-chiapas>> [consulta: 29/09/2015].
- CONTRERAS UTRERA, JULIO
2005 «El desarrollo urbano de San Cristóbal de Las Casas durante el Porfiriato», en Mercedes Olivera y Dolores Palomo (coords.), *Chiapas: De la Independencia a la Revolución*. Publicaciones de la Casa Chata, CIESAS, Cocyttech, pp. 367-382.
- COORDINACIÓN DE COMUNICACIÓN SOCIAL DEL AYUNTAMIENTO DE SAN CRISTÓBAL DE LAS CASAS, CHIAPAS
2014 *San Cristóbal de Las Casas a la vanguardia en tecnología de seguridad y vigilancia*, <<http://cocoso.sancristobal.gob.mx/?p=4706>> [consulta: 25/09/2014].
- COPARMEX
2010 «Entrevista a Carlos Jesús Zepeda», *Entre Empresarios*, Chiapas.
- COTT, DONNA LEE VAN
2000 *The friendly liquidation of the past: the politics of diversity in Latin America*, Pittsburgh, University of Pittsburgh Press.
- CRUIKSHANK, BARBARA
1999 *The Will to Empower. Democratic Citizens and Other Subjects*, Ithaca, N.Y., Cornell University Press.
- CRUZ, MIGUEL Á, JOSÉ A. RODRÍGUEZ B. Y PERLA M. ZAMORA
2012 «Pueblos mágicos: ¿proyecto de 'revaloración' e inserción dentro del mercado turístico nacional? Tapalpa y Mazamitla», en *Memorias 4 Coloquio Internacional Ciudades del Turismo. El siglo XXI y los procesos del turismo: nuevos turistas, nuevos destinos*, Guadalajara, Centro Universitario de Arte, Arquitectura y Diseño, pp. 868-884.
- DAGNINO, EVELINA
2003 «Citizenship in Latin America: An Introduction», *Latin American Perspectives*, 30(2), marzo, pp. 211-225.
- DANSAC, YAEL
2012 «Invención de tradiciones en Teuchitlán: adaptaciones de una comunidad rural ante el turismo», en *Memorias 4 Coloquio Internacional Ciudades del Turismo. El siglo XXI y los procesos del turismo: nuevos turistas, nuevos destinos*, Guadalajara, Centro Universitario de Arte, Arquitectura y Diseño, pp. 736-765.

- DAVIS, MIKE
2007 *Planet of Slums*, Londres/Nueva York, Verso.
- DEAN, MITCHELL M.
1999 *Governmentality: Power and Rule in Modern Society*, Londres/California, Sage Publications.
- DIRECCIÓN GENERAL DE TRÁNSITO DEL ESTADO
1998 *Informe general*, Chiapas.
- DURIN, SEVERINE (coord.)
2010 *Etnicidades urbanas en las Américas: procesos de inserción, discriminación y políticas multiculturalistas*, Ciudad de México/Nuevo León, CIESAS/Tecnológico de Monterrey.
- EBER, CHRISTINE E.
1995 *Women and alcohol in a highland Maya town: water of hope, water of sorrow*, Austin, University of Texas Press.
- EBER, CHRISTINE Y CHRISTINE KOVIC (eds.)
2003 *Women of Chiapas: making history in times of struggle and hope*, Nueva York/Londres, Routledge.
- FAVRE, HENRI
1973 *Cambio y continuidad entre los mayas de México*, México, Siglo XXI Editores.
- FENNER, JUSTUS
1993 *Entre palacios y portales. Historia del Centro de la ciudad (1800-1923)*, San Cristóbal de Las Casas, Ayuntamiento de San Cristóbal de Las Casas, Instituto Chiapaneco de Cultura-Archivo Histórico del Estado-Programa de Rescate de Archivos Municipales.
- FERGUSON, JAMES Y AKHIL GUPTA
2002 «Spatializing states: toward an ethnography of neoliberal governmentality», *American Ethnologist*, 29(4), pp. 981-1002.
- FOUCAULT, MICHEL
2004 «Governmentality», en P. Rabinow y N. Rose (eds.), *The Essential Foucault*, Nueva York, The Free Press, pp. 229-245.
- GALL, OLIVIA Y R. AÍDA HERNÁNDEZ CASTILLO
2004 «La historia silenciada: el papel de las campesinas indígenas en las rebeliones coloniales y poscoloniales de Chiapas», en Sara Elena Pérez-Gil Romo, y Patricia Ravelo Blancas (coords.), *Voces disidentes: debates contemporáneos en los estudios de género en México*, Ciudad de México, CIESAS/Miguel Ángel Porrúa, pp. 151-182.
- GARCÍA, MARÍA ELENA
2005 *Making Indigenous Citizens: Identities, Education and Multicultural Development in Peru*, Stanford, Calif., Stanford University Press.
- GARCÍA DE LEÓN, ANTONIO
1997 *Resistencia y utopía. Memorial de agravios y crónica de revueltas y profecías acaecidas en la provincia de Chiapas durante los últimos quinientos años de su historia*, 2a. ed., México, Ediciones Era.
- GARZA CALIGARIS, ANNA MARÍA
2005 «Barrios de San Cristóbal, población y género durante el porfiriato», *Anuario IEI X*, Chiapas, México, pp. 115-143.
- 2004 «Comerciantes, matanceras y sirvientes: género y legalidad en San Cristóbal de Las Casas durante el Porfiriato», *Mesoamérica*, 25(46), enero-diciembre, Antigua Guatemala, pp. 27-56.
- GARZA CALIGARIS, ANNA MARÍA Y JUANA MARÍA RUIZ ORTIZ
1992 «Madres solteras indígenas», *Mesoamérica*, 23, junio, Antigua Guatemala, pp. 67-77.
- GONZÁLEZ ESPONDA, JUAN
2002 *Negros, pardos y mulatos: otra historia qué contar*, Chiapas, Consejo Estatal para las Culturas y las Artes.
- GOSH, KAUSHIK
2006 «Between Global Flows and Local Dams: Indigenousness, Locality, and the Transnational Sphere in Jharkhand, India», *Cultural Anthropology*, 21(4), pp. 501-534.
- GOSSEN, GARY
1979 *Los Chamulas en el mundo del sol*, México, Instituto Nacional Indigenista.

GOTKOWITZ, LAURA (ed.)

- 2011 *Histories of race and racism: the Andes and Mesoamerica from colonial times to the present*, Durham, Duke University Press.

GUILLÉN LÚGIGO, MANUELA, BLANCA A. VALENZUELA

Y MARTHA ELENA JAIME RODRÍGUEZ

- 2012 «Efectos del Programa Pueblos Mágicos en los residentes locales de El Fuerte, Sinaloa. Una aproximación al estudio de los imaginarios sociales», en *Memorias 4 Coloquio Internacional Ciudades del Turismo, El siglo XXI y los procesos del turismo: nuevos turistas, nuevos destinos*, Guadalajara, Centro Universitario de Arte, Arquitectura y Diseño, pp. 781-788.

GUTIÉRREZ CHONG, NATIVIDAD

- 2004 *Mujeres y nacionalismos en América Latina: de la independencia a la nación del nuevo milenio*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.

HALE, CHARLES R.

- 2006 *Más que un indio (More than an Indian): racial ambivalence and neoliberal multiculturalism in Guatemala*, Santa Fe, N.M., School of American Research Press.

HARTCH, TODD

- 2006 *Missionaries of the State: The Summer Institute of Linguistics, State Formation and Indigenous Mexico 1935-1985*. Tuscaloosa, Ala., University of Alabama Press.

HARVEY, NEIL

- 1998 *The Chiapas Rebellion: the struggle for land and democracy*, Durham, Duke University Press.

HERNÁNDEZ CASTILLO, ROSALVA A.

- 2007 «Entre el etnocentrismo feminista y el esencialismo étnico. Las mujeres indígenas y sus demandas de género», en Nora Nínive García et al. (coords.), *Cartografías del feminismo mexicano, 1970-2000*, Ciudad de México, Universidad Autónoma de la Ciudad de México, pp. 263-298.

HERNÁNDEZ CASTILLO, ROSALVA A.

- 2003 «La invención del indio en la etnografía chiapaneca. Repensar la etnografía desde la antropología dialógica», *Anuario de Estudios Indígenas IX*, Chiapas, IEI-UNACH, pp. 455-487.
- 2000 «Los protestantismos indígenas de frente al siglo XXI: religión e identidad entre los mayas de Chiapas», *Religión y Sociedad*, 9, octubre, pp. 30-48.
- 1993 «Entre la victimización y la resistencia étnica: revisión crítica de la bibliografía sobre protestantismo en Chiapas», *Anuario del Instituto Chiapaneco de Cultura*, Tuxtla Gutiérrez, Instituto Chiapaneco de Cultura, pp. 165-186.

HERNÁNDEZ CASTILLO, ROSALVA A. (ed.)

- 2008 *Etnografías e historias de resistencia: mujeres indígenas, procesos organizativos y nuevas identidades políticas*, Ciudad de México, CIESAS/ PUEG-UNAM.

HERNÁNDEZ CASTILLO, ROSALVA A. Y ANDREW CANESSA (eds.)

- 2012 *Género, complementariedades y exclusiones en Mesoamérica y los Andes*, Quito/Copenhague, Abya-Yala/IWGIA.

HERNÁNDEZ CASTILLO, ROSALVA A. Y LILIANA SUÁREZ NAVAZ (eds.)

- 2008 *Descolonizando el feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes*, Valencia, Cátedra/Universidad de Valencia.

HOLSTON, JAMES

- 2008 *Insurgent citizenship: disjunctions of democracy and modernity in Brazil*, Princeton, Princeton University Press.

HOLSTON, JAMES Y ARJUN APPADURAI

- 1996 «Cities and Citizenship», *Public Culture* 8(2), pp. 187-204.

HONIG, BONNIE

- 1999 «My Culture Made me Do It», en Susan Moller Okin, *Is multiculturalism bad for women?*, Nueva Jersey, Princeton University Press, pp. 35-40.

HOYOS CASTILLO, GUADALUPE Y OSCAR HERNÁNDEZ LARA

- 2008 «Localidades con recursos turísticos y el programa pueblos mágicos en medio de la nueva ruralidad. Los casos de Tepozotlán y Valle de Bravo en el Estado de México», *Quivera* 10(2), pp. 111-130.

HVOSTOFF, SOPHIE

- 2009 «La comunidad abandonada. La invención de una nueva indianidad urbana en las zonas periféricas tzotziles y tzeltales de San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México (1974-2001)», en Marco Estrada Saavedra (ed.), *Chiapas después de la tormenta. Estudios sobre economía, sociedad y política*, Ciudad de México, El Colegio de México, pp. 221-277.
- 2004 «Indios y coletos: por una relectura de las relaciones interétnicas en San Cristóbal de Las Casas, Chiapas», en Maya L. Pérez Ruiz (coord.), *Tejiendo historias: tierra, género y poder en Chiapas*, Ciudad de México, INAH, pp. 297-320.

INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA Y GEOGRAFÍA (INEGI)

- 2010 «Información Nacional, por entidad federativa y municipios», XIII Censo de Población y Vivienda, <<http://www3.inegi.org.mx/sistemas/mexicocifras/default.aspx?e=07>> [consulta: 20/08/2014].

IRIBARREN, F. PABLO

- 2016 *Misión Chamula, Chiapas*, San Cristóbal de Las Casas, Editorial Fray Bartolomé de Las Casas, A. C.

JANOSCHKA MICHAEL, JORGE SEQUERA Y LUIS SALINAS

- 2014 «Urban Worlds. Gentrification in Spain and Latin America-a Critical Dialogue», *International Journal of Urban and Regional Research*, 38(4), pp. 1234-1265.

JAYAWARDENA, KUMARI

- 1986 *Feminism and Nationalism in the Third World*, Londres, Zed Books.

KEMPER, ROBERT

- 1976 *Campesinos en la ciudad: gente de Tzintzuntzan*, México, Secretaría de Educación Pública.

KYMLICKA, WILL

- 1996 *Multicultural Citizenship. A Liberal Theory of Minority Rights*, Nueva York, Oxford University Press.

LA JORNADA, DIARIO (19 DE FEBRERO DE 2014), MÉXICO.

LA JORNADA, DIARIO (13 DE JUNIO DE 2010), MÉXICO.

LA JORNADA, DIARIO (5 DE ENERO DE 2006), MÉXICO.

LA JORNADA, DIARIO (15 DE OCTUBRE DE 2004), MÉXICO.

LAMAS, MARTA (comp.)

- 2000 *El género. La construcción cultural de la diferencia sexual*, México, PUEG-UNAM/Miguel Ángel Porrúa.

LANETA EN CHIAPAS

- 25 de abril de 2002, *La reserva ecológica Gertrude DUBY*, boletín de prensa, 13, <<http://chiapas.laneta.org/noticias/020425ecologica.htm>> [consulta: 01/10/2016].

LEMKE, THOMAS

- 2001 «The birth of biopolitics: Michel Foucault's lecture at The College de France on neo-liberal governmentality», *Economy and Society*, 30(2), pp. 190-207.

LEWIS, STEPHEN E.

- 2005 «El choque del siglo: los coletos y el cardenismo. 1936-1940», en Mercedes Olivera y Dolores Palomo (coords.), *Chiapas: de la Independencia a la Revolución*, CIESAS/Cocytech, pp. 73-95 (Publicaciones de la Casa Chata).

- 2004 «La Guerra del *posh* 1951-1954: un conflicto decisivo entre el Instituto Nacional Indigenista, el monopolio del alcohol y el gobierno del estado de Chiapas», *Mesoamérica*, 25(46), enero-diciembre, Antigua Guatemala, pp. 111-134.

LI, TANIA MURRAY

- 2005 «Beyond 'The State' and Failed Schemes», *American Anthropologist*, 107(3), pp. 383-394.

LI, TANIA MURRAY

- 2004 «Environment, indigeneity and transnationalism», en Richard Peet y Michael Watts (eds.), *Liberation Ecologies. Environment, Development, Social Movements*, Nueva York/Londres, Routledge, pp. 339-370.
- 2003 «Masyarakat Adat. Difference and the Limits of Recognition in Indonesia's Forest Zone», en Donald S. Moore et al. (coord.), *Race, Nature, and the Politics of difference*, Durham/Londres, Duke University Press, pp. 380-406.

LISBONA, MIGUEL

- 2010 «La revolución mexicana en Chiapas: del mito político al contra-mito historiográfico», en Miguel Lisbona y Justus Fenner (coords.), *La revolución mexicana en Chiapas un siglo después. Nuevos aportes 1910-1940*, Chiapas, PROIMMSE-IIA-UNAM/Gobierno del Estado de Chiapas, pp. 59-84.

LISBONA, MIGUEL Y JUSTUS FENNER (coords.)

- 2010 *La revolución mexicana en Chiapas un siglo después. Nuevos aportes 1910-1940*. Chiapas, PROIMMSE-IIA-UNAM/Gobierno del Estado de Chiapas.

LÓPEZ, ENRIQUE

- 1997 *Chamula: un pueblo tzotzil*, Chiapas, Coneculta/Centro Estatal de Lengua, Arte y Literatura Indígenas.

LÓPEZ MEZA, ANTONIO

- 2002 *Sistema religioso-político y las expulsiones en Chamula*. Tuxtla Gutiérrez, Coneculta-Gobierno del Estado de Chiapas.

MACLEOD, CATRIONA Y KEVIN DURRHEIM

- 2002 «Foucauldian Feminism: the implications of Governmentality», *Journal of the Theory of Social Behavior*, 32(1), pp. 41-60.

MARTÍNEZ, CRISTINA

- 2012 «Los atractivos de un pueblo mágico: Álamos y sus linderos», en *Memorias 4 Coloquio Internacional Ciudades del Turismo. El siglo XXI y los procesos del turismo: nuevos turistas, nuevos destinos*, Guadalajara, Centro Universitario de Arte, Arquitectura y Diseño, pp. 789-802.

MASSON, SABINE

- 2008 *Tzome Ixuk: una historia de mujeres tojolabales en lucha. Etnografía de una cooperativa en el contexto de los movimientos sociales en Chiapas*, México, Plaza y Valdés.

MAYORGA OCHOA, JORGE

- 2007 «Diagnóstico de la situación ambiental en el municipio de San Cristóbal de Las Casas», en Dolores Camacho et al. (coords.), *La ciudad de San Cristóbal de Las Casas, a sus 476 años. Una mirada desde las ciencias sociales*, Chiapas, Coneculta, pp. 193-223.

MÉNDEZ ELOY Y YADIRA SANDOVAL

- 2012 «La 'magia' puesta en valor: ¿Es el mapa de lugares turísticos de lo mexicano una frontera inexpugnable?», en *Memorias 4 Coloquio Internacional Ciudades del Turismo. El siglo XXI y los procesos del turismo: nuevos turistas, nuevos destinos*, Guadalajara, Centro Universitario de Arte, Arquitectura y Diseño, pp. 803-819.

MERRY, SALLY ENGLE

- 2001 «Spatial governmentality and the New Urban Social Order: Controlling Gender Violence through Law», *American Anthropologist* 103(1), pp. 16-29.

MITCHELL, DON

- 2003 *The right to the city: social justice and the fight for public space*, Nueva York, The Guildford Press.

MOHANTY, CHANDRA

- 2003 *Feminism without borders: decolonizing theory, practicing solidarity*, Durham, Duke University Press.

MOLINA, VIRGINIA

- 2010 «La inserción laboral de los indígenas en la Ciudad de México», en Severine Durin (coord.), *Etnicidades urbanas en las Américas: procesos de inserción, discriminación y políticas multiculturalistas*, Ciudad de México/Nuevo León, CIESAS/Tecnológico de Monterrey, pp. 77-91.

MOORE, HENRIETTA L.

- 1999 *Antropología y feminismo*, Madrid, Ediciones Cátedra.

MORALES BERMÚDEZ, JESÚS

- 1992 «El congreso indígena de Chiapas: un testimonio», *Anuario 1991*, Chiapas, Instituto Chiapaneco de Cultura, pp. 242-370.

MORQUECHO ESCAMILLA, GASPAR

- 2004 *Bajo la bandera del islam. Un acercamiento a la identidad política y religiosa de los musulmanes en San Cristóbal de Las Casas*, San Cristóbal de las Casas, Ediciones Pirata.

- 1992 *Los indios en un proceso de organización. La Organización Indígena de los Altos de Chiapas*. ORIACH, tesis de licenciatura inédita, San Cristóbal de Las Casas, Universidad Autónoma de Chiapas.

NARAYAN, UMA

- 1997 *Dislocating Cultures: Identities, Traditions, and Third World Feminism*, Nueva York, Routledge.

NASH, JUNE C.

- 1993 *Crafts in the world market: the impact of global exchange on Middle American artisans*, Albany N.Y., State University of Nueva York Press.

NOLASCO, MARGARITA

- 1980 *Aspectos sociales de la migración en México*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia.

OKIN, SUSAN MOLLER

- 1999 *Is multiculturalism bad for women?*, Nueva Jersey, Princeton University Press.

OLIVERA BUSTAMANTE, MERCEDES

- 2005 «Discriminación étnica y genérica de las indígenas en el siglo XIX», en Mercedes Olivera y María Dolores Palomo (coords.), *Chiapas: de la Independencia a la Revolución*, Ciudad de México, CIESAS/Cocytch, pp. 163-198 (Publicaciones de la Casa Chata).

- 2004a «Una larga historia de discriminaciones y racismos», en Mercedes Olivera Bustamante (coord.), *De sumisiones, cambios y rebeldías. Mujeres indígenas de Chiapas*, vol. 1, Chiapas, UNICACH/UNACH, pp. 56-91.

OLIVERA BUSTAMANTE, MERCEDES

- 2004b «Subordinación de género e interculturalidad de mujeres desplazadas en Chiapas», *Liminar. Estudios Sociales y Humanísticos*, 2(1), pp. 25-49.

PANIAGUA MIJANGOS, JORGE

- 2005 «Indios y ladinos en una ciudad multicultural», *Anuario de Estudios Indígenas X*, Chiapas, IEI-UNACH, pp. 145-171.

PAREKH, BHIKHU C.

- 2000 *Rethinking Multiculturalism. Cultural Diversity and Political Theory*, Houndmills/Basingstoke/Hampshire, Macmillan.

PARÍS POMBO, MARÍA DOLORES

- 2000 «Identidades excluyentes en San Cristóbal de Las Casas», *Revista Nueva Antropología*, xvii(58), diciembre, pp. 89-100.

PÉREZ-ENRÍQUEZ, MA. ISABEL

- 1997 *Expulsiones indígenas. Religión y migración en tres municipios de los Altos de Chiapas. Chenalhó, Larráinzar y Chamula*, México, Claves Latinoamericanas.

PÉREZ TZU, MARIANO

- 2002 «Conversaciones ininterrumpidas: las voces indígenas del mercado de San Cristóbal», en Juan Pedro Viqueira y Willibald Sonnleitner (coord.), *Democracia en tierras indígenas. Las elecciones en los Altos de Chiapas (1991-1998)*, México, CIESAS, COLMEX, IFE, pp. 259-267.

PINEDA, LUZ OLIVIA

- 2002 «Maestros bilingües, burocracia y poder político en los Altos de Chiapas», en Juan Pedro Viqueira y Mario Humberto Ruz (eds.), *Chiapas. Los rumbos de otra historia*, México, IIF-UNAM/CIESAS, pp. 279-300.

POSTERO, NANCY GREY

- 2006 *Now We Are Citizens. Indigenous Politics in Post-Multicultural Bolivia*, Stanford, California, Stanford University Press.

POVINELLI, ELIZABETH

- 2002 *The cunning of recognition: Indigenous alterities and the making of Australian multiculturalism*, Durham, Duke University Press.

POZAS, RICARDO

- 1959 *Chamula. Un pueblo indio de los Altos de Chiapas*, México, SEP (colección SEP-Setentas).

RAMOS MAZA, TERESA

- 2010 *Artisanas tseltales. Entrecruces de cooperación, conflicto y poder*, Chiapas, UNICACH.
- 2004 «Artisanas y artesanías: indígenas y mestizas de Chiapas construyendo espacios de cambio», *Liminar. Estudios Sociales y Humanísticos*, 2(1), pp. 50-71.

REIFLER DE BRICKER, VICTORIA

- 1979 «Movimientos indígenas en los Altos de Chiapas», *América Indígena*, xxxix(1), enero-marzo, pp. 17-45.

RIVERA FARFÁN, CAROLINA

- 2001 «Expresiones del cristianismo en Chiapas», *Pueblos y Fronteras* 1, PROIMMSE-IIA-UNAM, pp. 67-91.

ROBLEDO HERNÁNDEZ, GABRIELA P.

- 2009 *Identidades femeninas en transformación: religión y género entre la población indígena urbana en el altiplano chiapaneco*, Ciudad de México, CIESAS.
- 2002 *Religiosidad y reproducción de los grupos domésticos en una comunidad indígena*, tesis de doctorado inédita, San Cristóbal de Las Casas, El Colegio de la Frontera Sur.
- 1998 *Betania y Nuevo Zinacantán. La recomposición de dos comunidades tzotziles en los Altos de Teopisca, Chiapas*, tesis de maestría inédita, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia.
- 1997 *Disidencia y religión: los expulsados de San Juan Chamula*. Chiapas, Universidad Autónoma de Chiapas.

RODRÍGUEZ GONZÁLEZ, SYLVIA CRISTINA

- 2012 «Pueblos Mágicos. Tiraje cinematográfico como estrategia de estudio del montaje de escenarios a partir del imaginario turístico», en *Memorias 4 Coloquio Internacional Ciudades del Turismo. El siglo XXI y los procesos del turismo: nuevos turistas, nuevos destinos*, Guadalajara, Centro Universitario de Arte, Arquitectura y Diseño, pp. 835-849.

ROJO QUINTERO, SERVANDO Y MARÍA ELIZABETH CASTAÑEDA

- 2012 «El programa 'Pueblos Mágicos' en dos ciudades de origen minero del noroeste de México: Álamos, Sonora y Cosalá, Sinaloa», en *Memorias 4 Coloquio Internacional Ciudades del Turismo. El siglo XXI y los procesos del turismo: nuevos turistas, nuevos destinos*, Guadalajara, Centro Universitario de Arte, Arquitectura y Diseño, pp. 850-867.

ROJO QUINTERO, SERVANDO Y RENÉ LLANES GUTIÉRREZ

- 2009 «Patrimonio y turismo: el caso del Programa Pueblos Mágicos», *Topofilia. Revista de Arquitectura, Urbanismo y Ciencias Sociales* 1(3), pp. 1-15, <<http://148.228.173.140/topofiliaNew/assets/coloquio09rojo-llanes.pdf>> [consulta: 29/09/2015].

ROSALDO, RENATO

- 1994 «Cultural Citizenship and Educational Democracy», *Cultural Anthropology*, 9(3), pp. 402-411.

ROSE N., P. O'MALEY Y M. VALVERDE

- 2006 «Governmentality», *Annual Review of Law and Social Science*, 2, pp. 83-104.

ROSENBAUM, BRENDA

- 1993 *With our heads bowed: the dynamics of gender in a Maya community*, Albany N.Y., Institute for Mesoamerican Studies-University at Albany State-University of Nueva York.

ROY, ANANYA

- 2003 *City requiem, Calcutta: gender and the politics of poverty*, Minneapolis, University of Minnesota Press.

RUIZ, APEN

- 2001 «La india bonita: nación, raza y género en el México revolucionario», *Debate Feminista. Racismo y Mestizaje*, 24, octubre, pp. 142-162.

RUIZ ORTIZ, JUANA MARÍA

- 1997 «Los primeros pobladores de Nich'ix: la colonia La Hormiga», *Anuario de Estudios Indígenas VI*, San Cristóbal de Las Casas, IEF-UNACH, pp. 11-23.

RUS, DIANA

- 1997 *Mujeres de tierra fría: conversaciones con las coletas*, Tuxtla Gutiérrez, UNICACH/Gobierno del Estado de Chiapas.
- 1990 *La crisis económica y la mujer indígena: el caso de Chamula, Chiapas*, México, Instituto de Asesoría Antropológica para la Región Maya.

RUS, JAN

- 2010 «Una relectura de la etnografía tzotzil: La antropología y la política de los Altos de Chiapas, 1955-2000», *Anuario 2008*, Chiapas, CES-MECA-UNICACH, pp. 337-369.
- 2009 «La nueva ciudad maya en el valle de Jovel: urbanización acelerada, juventud indígena y comunidad en San Cristóbal de Las Casas», en Marco Saavedra Estrada (ed.), *Chiapas después de la tormenta. Estudios sobre economía, sociedad y política*, Ciudad de México, El Colegio de México, pp. 169-219.
- 2004 «Revoluciones contenidas: los indígenas y la lucha por los Altos de Chiapas, 1910-1925», *Mesoamérica*, 46, South Woodstock, pp. 57-85.
- 2002 «La comunidad revolucionaria institucional: la subversión del gobierno indígena, en los Altos de Chiapas 1936-1968», en Juan Pedro Viqueira y Mario Humberto Ruz (eds.), *Chiapas. Los rumbos de otra historia*, México, IIF-UNAM/CIESAS, pp. 251-277.

RUS, JAN et al. (eds.)

- 2003 *Mayan lives, Mayan utopias: the indigenous peoples of Chiapas and the Zapatista rebellion*, Lanham, Md., Rowman & Littlefield.

RUS, JAN Y GEORGE COLLIER

- 2002 «Una generación en crisis en los Altos de Chiapas: Los casos de Chamula y Zinacantán, 1974-2000», en Shannan L. Mattiace et al. (eds.), *Tierra, libertad y autonomía: impactos regionales del zapatismo en Chiapas*, México, CIESAS/IWGIA, pp. 157-199.

RUS, JAN Y ROBERT WASSESTROM

- 1980 «Civil-religious hierarchies in central Chiapas: a critical perspective», *American Ethnologist*, 7(3), pp. 466-478.

RUTA DE LOS MOLINOS

- 2009 *Ruta de los Molinos: Un paseo natural a través del tiempo*, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas [ms.].

SÁNCHEZ, MAGDALENA P.

- 1995 «De la Ciudad Real a la ciudad escaparate», en Diana Guillén (coord.), *Chiapas: una modernidad inconclusa*, Ciudad de México, Instituto Mora, pp. 72-113.
- 1993 *Y se va a convertir en una ciudad de población campesina: la ciudad escaparate y los espacios indios en San Cristóbal de Las Casas, Chiapas*, tesis de maestría inédita, México, Instituto Mora.

SANCHIZ OCHOA, PILAR

- 2004 «Matrifocalidad en la periferia de San Cristóbal de Las Casas: una vía para el desarrollo e igualdad entre las mujeres indígenas chiapanecas», *Mesoamérica*, 25(46), enero-diciembre, Antigua Guatemala, pp. 173-190.

SARAGOZA, ALEX M.

- 2010 «Golfing in the desert: Los Cabos and post-PRI tourism in Mexico», en Dina Berger y Andrew Grant Wood (eds.), *Holiday in Mexico. Critical reflections on tourism and tourist encounters*, Durham, Duke University Press, pp. 295-319.

SCOTT, JOAN W.

- 2000 «El género: una categoría útil para el análisis histórico», en Marta Lamas (comp.), *El género. La construcción cultural de la diferencia sexual*, México, PUEG-UNAM/Miguel Ángel Porrúa, pp. 265-302.

SECRETARÍA DE EDUCACIÓN Y CULTURA (SEC)

- 1984 *San Cristóbal de Las Casas y sus alrededores*, tomos I y II., Chiapas, México, SEC.

SECTUR

- s/f. *Pueblos Mágicos: Reglas de Operación*.

SHAFIR, GERSHON (ed.)

- 1998 *The citizenship debates. A reader*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

SIEDER, RACHEL

- 2002 *Multiculturalism in Latin America. Indigenous Rights, Diversity and Democracy*, Houndmills, Basingstoke, Hampshire; N.Y., Palgrave MacMillan.

SORIANO HERNÁNDEZ, SILVIA

- 1993 *Los esclavos africanos y su mestizaje en la provincia de Chiapa*, Tuxtla Gutiérrez, Instituto Chiapaneco de Cultura-Gobierno del Estado de Chiapas (Textos para abrir el milenio).

SPEED, SHANNON et al. (eds.)

- 2006 *Dissident women: gender and cultural politics in Chiapas*, Austin, University of Texas Press.

SULCA BÁEZ, EDGAR

- 1997 *Nosotros los coletos: identidad y cambio en San Cristóbal de Las Casas*, Tuxtla Gutiérrez, CESMECA-UNICACH.

SULLIVAN, KATHLEEN

- 1998 *Religious change and the recreation of community in an urban setting among the tzotzil maya of Highland Chiapas, Mexico*. disertación doctoral, Nueva York, University of N.Y.

SULLIVAN, KATHLEEN

- 1995 «Reestructuración rural-urbana entre los indígenas chamulas en los Altos de Chiapas, México», en June Nash et al. (coord.), *La explosión de comunidades en Chiapas*, documento IWGIA, 16, Copenhague, pp. 69-95.

TAYLOR, CHARLES

- 1994 *Multiculturalism: examining the politics of recognition*, Princeton, N.J., Princeton University Press.

TELLO DÍAZ, CARLOS

- 1995 *La rebelión de las Cañadas*, Ciudad de México, Cal y Arena.

VALVERDE VALVERDE, MARÍA DEL CARMEN

- 2013 «La magia de los pueblos: ¿atributo o designación?», *Topofilia. Revista de Arquitectura, Urbanismo y Ciencias Sociales*, 4(1), pp. 1-24, <<http://148.228.173.140/topofiliaNew/assets/4vn1cv.pdf>> [consulta: 29/09/2015].

VÁZQUEZ SÁNCHEZ, MIGUEL A.

- 2007 «Ecología urbana en San Cristóbal. La sociología de la conservación», en Dolores Camacho et al. (coords.), *La ciudad de San Cristóbal de Las Casas: a sus 476 años. Una mirada desde las ciencias sociales*, Chiapas, Coneculta, pp. 233-242.

VICENTEÑO PEÑA, JUAN PABLO

- 2009 «Relaciones entre africanos e indígenas en Chiapas y Guatemala», *Revista de Estudios de Cultura Maya*, vol. XXXIV, México, UNAM, pp. 167-180.

VILLAFUERTE, DANIEL

- 2007 «Veinte años de neoliberalismo en el campo chiapaneco», *Anuario 2006*, CESMECA-UNICACH, pp. 139-167.

VIQUEIRA, JUAN PEDRO

- 2007 «Historia crítica de los barrios de Ciudad Real», en Dolores Camacho et al. (coords.), *La ciudad de San Cristóbal de Las Casas, a sus 476 años. Una mirada desde las ciencias sociales*. Chiapas, Coneculta, pp. 29-59.

VIQUEIRA, JUAN PEDRO

- 2002 *Encrucijadas chiapanecas: economía, religión e identidades*, México, El Colegio de México/Tusquets Editores.

VOGT, EVON Z.

- 1994 *Fieldwork among the Maya. Reflections on the Harvard Chiapas Project*, Albuquerque, University of New Mexico Press.

VOLPP, LETI

- 2001 «Feminism vs. Multiculturalism», *Columbia Law Review*, vol. 101, pp. 1181-1218.

VOS, JAN DE

- 2012 *Donde alto crece el zacate. Relato sobre el pasado colonial de San Cristóbal de Las Casas*, San Cristóbal de Las Casas, Editorial Fray Bartolomé de Las Casas, A. C.
- 1986 *San Cristóbal. Ciudad Colonial*, San Cristóbal de Las Casas, Sociedad de Amigos del Centro Cultural de los Altos de Chiapas, A. C./ INAH/Editorial Fray Bartolomé de Las Casas, A. C.

WARMAN, ARTURO, M. NOLASCO, M. OLIVERA Y E. VALENCIA

- 1970 *De eso que llaman antropología mexicana*, Ciudad de México, Nuestro Tiempo.

WASSERSTROM, ROBERT

- 1983 *Class and Society in Central Chiapas*, Berkeley, University of California Press.

YASHAR, DEBORAH J.

- 2005 *Contesting Citizenship in Latin America: The Rise of indigenous movements and the postliberal challenge*, Cambridge/ N.Y., Cambridge University Press.

WATTS, MICHAEL

- 2003 «Development and Governmentality», *Singapore Journal of Tropical Geography*, 24(1), pp. 6-34.

YOUNG, IRIS MARION

- 1995 «Polity and Group Difference: A critique of the Ideal of Universal Citizenship», en Ronald Beiner (ed.), *Theorizing Citizenship*, Albany, State University of Nueva York Press, pp. 175-208.

YUVAL-DAVIS, NIRA

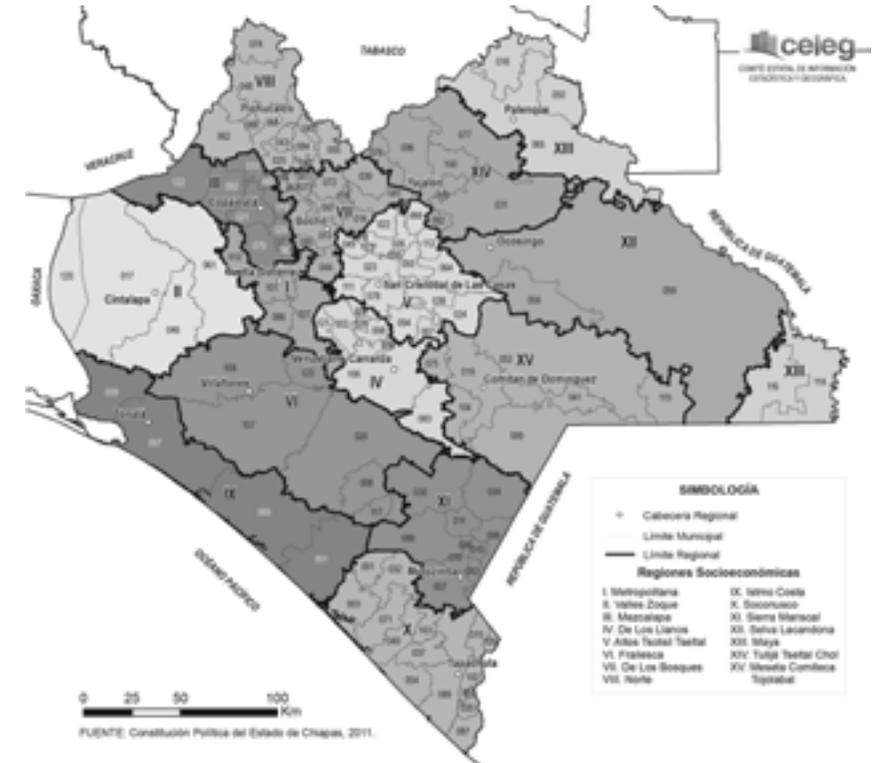
- 1997 *Gender and Nation*, Londres, Sage Publications.

ZIBECHI, RAÚL

- 2012 *Territories in Resistance: A cartography of Latin American Social Movements*, AK Press.

ANEXOS

1.1 MAPA DEL ESTADO DE CHIAPAS Y REGIONES SOCIOECONÓMICAS, 2011, Comité Estatal de Información Estadística y Geográfica (CEIEG).



CVE	MUNICIPIO	CVE	MUNICIPIO	CVE	MUNICIPIO	CVE	MUNICIPIO
URBANO METROPOLITANA		V ALTA TOSTAL TOSTAL		VII NORTE		IX SIERRA NOROCCIDENTAL	
012	Bonampak	113	Arzobispo	005	Amaten	006	Amatenango de la Frontera
021	Chiapa de Corzo	001	Amatenango de la Frontera	026	Chapultengo	010	Atzacantan
046	San Felipe	022	Chamula	040	Huixtán	011	Bata, Alta
051	Tuxtla Gutiérrez*	023	Chamula	043	Macomán	030	Chicomucel
IV VALLES ZÓCUM		024	Chenalá	045	Mocimocoyán	070	El Porvenir
100	Soconusco Domingo	026	Chenalá	048	Juárez	054	Progreso Comaltepe
011	Comaltepe*	028	Huixtán	060	Sochucum	058	La Democracia
046	Jiquilá	049	Lanquar	068	Pichucalá*	052	Indicidal de México
061	Doctorado de España	056	Motul	074	Pochilán	067	Mocimocoyán*
II MICHILAPÁN		064	Dzucuz	084	Soconusco	060	Talpa
029	Chocoma	066	Panabá	098	Sumajé	XI SIERRA LACONCA	
016	Copala	078	San Cristóbal de las Casas*	IX SIERRA ORIENTAL		004	Altamirano
021	Copahuitán*	112	San Juan Cancuc	008	Atzapa	008	Cochoapa
033	Francisco León	119	Sanjoaquin	010	Mopán	018	Catazajá
122	Marabá	083	Tenejapa	008	Pixoyán	118	Comandante de las Américas
040	Soconusco	084	Tenejapa	080	Tenejapa*	050	La Libertad
063	Soconusco	111	Zucuzotón	X SIERRA SUR		118	Marqués de Comillas
079	San Fernando	VI SIERRA SUR		011	Chicoviquil	048	Palenque*
040	Tenejapa	008	Arzobispo	003	Agapitahú	XII VALLES TOSTAL BAJA	
III SIERRA LAS MARÉS		123	El Paraíso	010	Cachahuatán	021	Chen
002	Arzobispo	020	La Concordia	022	Escuintla	077	Santo de Agua
028	Chucula	117	Monteclaro de Guerrero	026	Francia Hidalgo	078	Sabanilla
134	Emiliano Zapata	037	San Carlos	037	Huixtán	082	Sochil
098	Nevochilán	038	Wixtuc*	040	Huixtán	086	Tixá
110	San Lucas	VIII SIERRA SUR		054	Matán	100	Tuxtla
083	Soconusco	013	Bochil*	055	Motul	108	Tuxtla
096	Tenejapa	014	El Bosque	067	Suchiate	108	Tuxtla
106	Venustiano Carranza*	039	Huixtán	088	Tuxtla	XIII SIERRA SUR OCCIDENTAL	
		044	Maja	102	Tuxtla Chico	019	Comandante de Guerrero*
		061	Juchitán	103	Tuxtla	041	La Independencia
		067	Panabá	105	Uxul	099	La Trinitaria
		072	Pueblo Nuevo Soltepec	079	Villa Comaltán	052	Las Margaritas
		075	Rayón			073	Las Rosas
		118	San Andrés Durán			113	Maravilla Tenejapa
		081	Selva			104	Tzuc
		085	Sochil				
		090	Tenejapa				

* Cabecera Regional

Una ciudad dual



- Entre dos ríos, en el corazón del "valle", "Ciudad Real" se asienta en un centro residencial español ("El Recinto"), rodeado por un cinturón de barrios indígenas a respetable distancia.
- Entre barrios y Centro, existe un área verde de varias "cuadras": es campo.
- En la periferia inmediata al Centro, se establecen 3 conventos con responsabilidad indígena. Centro residencial español, barrios indígenas periféricos, conventos intermedios y áreas verdes, constituyen un mismo tejido urbano.

C=Cerros (cifras: altura s.n.m.) R=Río

H=Hospital del Cubito.

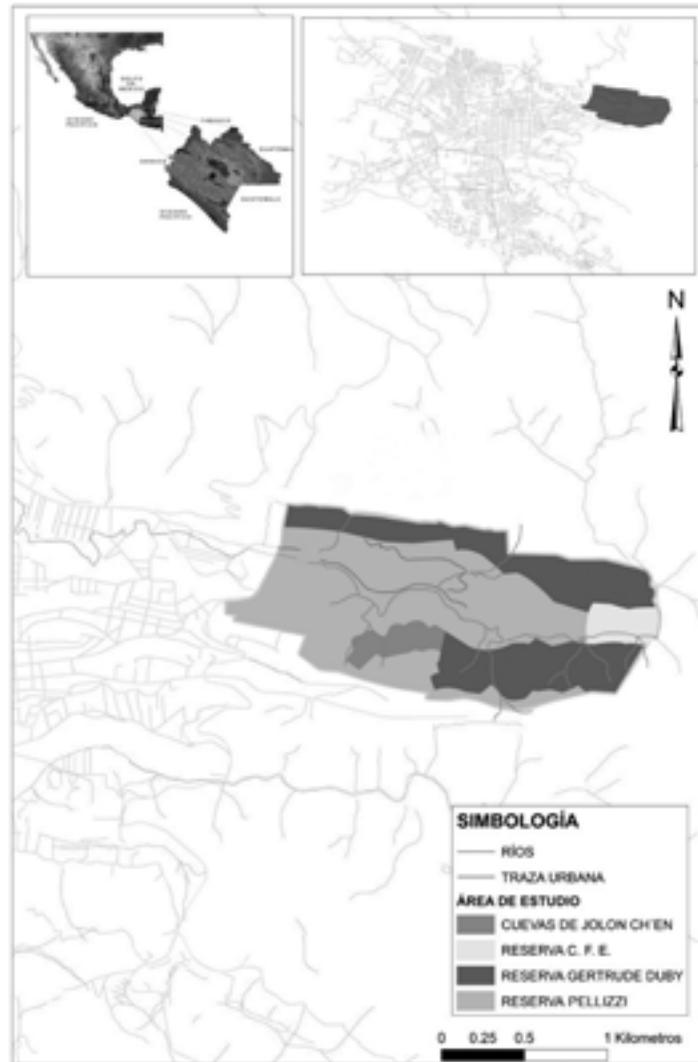
Los 12 números del Centro son los de las calles.

Una ciudad fortificada sin murallas



- La línea circular exterior (trozo del actual periférico) es la del peligro: serranías habitadas por indígenas potencialmente rebeldes y límite de la depresión.
- ▨ 1a. defensa: colchón protector de campos al descubierto.
- ~ 2da. protección: los ríos, con interdicción de construir puentes.
- ▨ 3a. defensa: colchón protector de las parcelas de cultivo de los barrios.
- ⊕ 4a. protección: vigías periféricas indígenas (6 barrios).
- ▨ 5a. defensa: colchón protector o área verde entre barrio y centro.
- + 6a. protección: los conventos hacen de embajadas ante los indígenas.
- - - El "foso" de la Ciénega.
- Trazo de la carretera Panamericana actual.
- ▨ Centro residencial español.

2.1 MAPA COLONIAL DE SCLC, 2008, Aubry.



3.1 MAPA DE LA RESERVA, 2013 , LAIGE-ECOSUR.



3.2 MAPA DE LA RESERVA GERTRUDE DUBY.

Multiculturalismo mágico en una ciudad de Chiapas
de Sandra Cañas Cuevas

editado por el Centro de Investigaciones Multidisciplinarias
sobre Chiapas y la Frontera Sur de la UNAM,
se terminó de imprimir en noviembre de 2017,
en los talleres de El Atril Tipográfico, S. A. Copilco 76 - A2 /504,
col. Copilco Universidad, C. P. 04360, Ciudad de México.

La composición, en tipos Minion Pro y Stempel Schneidler Std. y la edición, que
consta de 250 ejemplares impresos en offset, en papel bond de alto volumen,
 encuadernación rústica, estuvieron al cuidado de la autora y Gustavo Peñalosa
Castro, con la colaboración de Crystel Sofía Díaz Díaz.



Multiculturalismo mágico en una ciudad de Chiapas es una crítica a los proyectos de ciudadanía y nación vigentes. Desde una mirada etnográfica, muestra cómo funcionan los artificios del multiculturalismo en el diario acontecer de una ciudad turística, habitada en su mayoría por población indígena. Lo que en teoría es un proyecto incluyente y de respeto a la diversidad cultural, se revela como un discurso hueco, a la vez que un dispositivo de producción y control de sujetos y espacios, que no sólo no revierte la exclusión, sino que pareciera reforzarla y además producir nuevas desigualdades.

En este libro, la autora rescata las historias de mujeres y hombres indígenas de orígenes diversos que, desde hace ya varias décadas, han habitado la periferia urbana de esta ciudad. Historias de lucha por reconstruir el tejido comunitario y construir un espacio propio en una ciudad marcada por su pasado colonial y su presente multicultural y neoliberal. Todo ello para mostrar la centralidad de estos actores y espacios aparentemente periféricos, y la oportunidad que sus experiencias nos brindan, no solamente para realizar una crítica de la sociedad actual, sino también para pensar en proyectos futuros verdaderamente incluyentes.



CIMSUR

